

A imagem não pressuposta do encontro: ensaio sobre filosofia e poesia no Antropoceno

José Geraldo da Silva Junior

Graduando na Universidade Federal do Paraná.

<https://orcid.org/0000-0002-8629-0365>

RESUMO: A partir dos problemas colocados ao pensamento na contemporaneidade pelas discussões acerca do Antropoceno, o ensaio propõe uma investigação sobre a possibilidade de uma nova relação da filosofia com a poesia. Para isso, a sugestão do líder indígena e pensador Ailton Krenak de manutenção de “nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” é articulada com a filosofia da diferença de Gilles Deleuze, cujos esforços para realizar a gênese de um pensamento sem imagem pressuposta, e a sua concepção de uma natureza poética da diferença, são mobilizados na tentativa de pensar e efetuar uma relação outra da filosofia com a poesia. O texto propõe o conceito de cosmopoética para definir a condição de efetuação dessa relação, e procura exemplificar sua manifestação nas obras de Antonin Artaud e de Roberto Piva, nas quais, de maneiras distintas, e em gérmen, são constatados rastros expressivos da natureza poética e selvagem da diferença. Por fim, conjectura-se que a cosmopoética pode ser pensada no campo de uma estética do devir e, quiçá, articulada a enunciações e ações cosmopolíticas coletivas de pensadores e

pensadoras que se ocupam em pensar e resistir à catástrofe socioambiental em curso.

PALAVRAS-CHAVE: Antropoceno; Filosofia da Diferença; Poesia; Cosmopoética.

.....

O termo Antropoceno, proposto pelos cientistas Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000), caracteriza a época geológica atual em que “a expansão da humanidade, tanto em números quanto em exploração per capita dos recursos da Terra”, alcançou uma escala sem precedentes e passou a impactar de maneira catastrófica o sistema biogeofísico planetário.

O Antropoceno sucede o Holoceno, época do Período Quaternário cujo início, há cerca de 11.700 anos, marcou o fim do Pleistoceno. Segundo Crutzen e Stoermer, ao longo do Holoceno, as atividades humanas gradualmente se tornaram uma força geológica e morfológica significativa. No Antropoceno, porém, assinala Chakrabarty “o ser humano se tornou muito maior do que o simples agente biológico que sempre foi” (CHAKRABARTY, 2013, p. 9).

Nos últimos anos, diversos debates sobre sua datação ocorreram, até que em 2016, no “International Geological Congress”, em Cape Town, o “Anthropocene Working Group”, um grupo de cientistas, que desde 2009 analisava a formalização do Antropoceno como nova época geológica, estabeleceu seu início a partir de meados do século XX, quando uma série de mudanças no Sistema Terra, causadas pela ação humana, tornaram-se efetivas e, até mesmo, irreversíveis (A.W.G., 2016). Apesar da epidemia negacionista em curso, a maioria dos cientistas e filósofos não negam a realidade do “colapso socioambiental”¹, muito embora divirjam, o que é

1 Segundo Marques, o “colapso socioambiental” não é mais algo que se desenha no horizonte, mas “está ocorrendo, aqui e agora. Os radares cotidianos captam seus sinais ainda apenas na sucessão de fatos do noticiário, aparentemente isolados e desconexos, como a prevalência de anomalias climáticas, as ondas de calor extremo, as secas, os incêndios florestais, os furacões, as inundações marítimas, trombas d’água, a migração e proliferação de pragas agrícolas e de vetores de *epidemias*, o declínio das populações de vertebrados e invertebrados, o aumento da fome global desde 2014, a explosão de refugiados climáticos e das crises humanitárias” (MARQUES, 2019).

bastante natural num momento de crise de paradigmas, sobre o termo Antropoceno.

Para Jason Moore, a descrição dos impactos da atividade humana sobre a Terra deve ser feita a partir da consideração da organização histórica do modo de produção capitalista. Ele chamará de Capitaloceno a “era histórica formada por relações que privilegiam a acumulação interminável de capital” (MOORE, 2013, p. 10). Neste era, Moore detecta uma “interpenetração eco-histórica e de longa duração da atividade social humana” na “ampla teia da vida” sob “uma lógica de acumulação” (MOORE, 2016).

Donna Haraway mantém certas reservas a ambos os termos. Para ela, não há dúvida de que os processos antrópicos tiveram efeitos planetários, porém sempre “em inter/intra-ação com outros processos e espécies” (HARAWAY, 2016, p. 1). Haraway criará o conceito de “Chthuluceno” para pensar “as dinâmicas de forças e poderes sim-chthonicas em curso, das quais as pessoas são uma parte, dentro das quais esse processo está em jogo” (*Idem*, p. 3).

Enquanto as análises do Antropoceno, tido por Haraway mais como um evento-limite do que como uma época, evocam um certo protagonismo do *anthropos*, mesmo quando este é ameaçado por horrores cósmicos, o chamado de Haraway ao Chthuluceno que, a autora adverte, não se confunde em hipótese alguma com o Cthulhu (note a diferença na ortografia) de H. P. Lovecraft, “emaranha-se com uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-como-húmus (*human-ashumus*)” (*Idem*).

Por fim, Isabelle Stengers, de certa maneira, sintetiza essas diferentes nomenclaturas ao chamar de “tempo das catástrofes” esta “nova época” em que se acumulam crises socioambientais, e que nos coloca “diante não apenas de uma natureza “que deve ser protegida” contra os danos causados pelos homens, mas tam-

bém de uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas” (STENGERS, 2015, pp. 6-7).

Em posição oposta a pensadoras como Haraway e Stengers, que tendem para a defesa de uma desaceleração dos processos de produção, Nick Land aposta em uma “aceleração do processo” que conduza a uma “revolução quente” (LAND, 2012, p. 448). Embora nos anos 90, Land tenha-se servido de passagens de obras como o “O Anti-Édipo” e “Mil Platôs” de Deleuze e Guattari como meio para fundamentar seus argumentos, no presente, todavia, suas posições revelam fins em nada convergentes com os encaminhamentos teóricos da dupla francesa. O filósofo chinês Yuk Hui endossa essa interpretação e aponta que o projeto de Land não só não continua a filosofia da diferença, como chega a ser mais virulento do que as atuais tendências reacionárias, como a *alt-right*, cujas linhas de ação são convergentes com seu programa de aceleração e desterritorialização. Para Hui, a posição de Land é “outra espécie de universalismo” em que as diferenças são subsumidas a um maquinismo cibernético inteligente, visando “uma desterritorialização absoluta e uma explosão de inteligência que captura a força criativa da intuição intelectual” (HUY, 2017).

O flerte de Land com conceitos da filosofia da diferença guarda, na verdade, uma filiação mais profunda com Kant para quem guerras, mas também “devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral” terminariam por criar, em conformidade a fins da Natureza, as condições para a organização de um estado que opera como um autômato.

Todas as guerras são, pois, outras tantas tentativas (não certamente na intenção dos homens, mas no propósito da Natureza) de suscitar novas relações entre os Estados e, mediante a destruição ou, pelo menos, o fracionamento de todos, formar novos corpos que, por seu turno, também não se podem manter em si mesmos ou junto dos outros e, por isso, sofrerão novas revoluções análogas; até que, por fim, em parte pelo melhor ordenamento possível

da constituição civil no plano interno, em parte por um acordo e legislação comuns no campo externo, se erija um estado que, semelhante a uma comunidade civil, se possa manter a si mesmo como um autômato (KANT, 1784, p. 12).

O propósito de Land, entretanto, é ainda mais tanatotrópico. O acoplamento que ele executa da filosofia com a tecnociência e com os movimentos vertiginosos do capital parece intencionar a constituição não apenas de um estado *como se fosse* um autômato, mas de um mundo para o autômato, uma “tecnosfera” para um “Techno sapiens”. “A alta estrada para o pensamento há muito não passa pelo aprofundamento da cognição humana, mas sim pelo devir inumano da cognição, pela migração da cognição para um reservatório emergente de tecno-senciência planetária (...) onde a cultura humana será dissolvida (LAND, 2011a [1992], p. 293, *tradução nossa*).

Se há alguns anos algumas destas conclusões que extraímos dos textos landianos poderiam beirar o absurdo, hoje, ao contrário, a conjuntura é tão turbulenta que não é absurdo questionar se o que se passa não realiza algumas dos cenários hipersticionais² descritos por Land³ ou mesmo se o que se passa é ainda mais terrível que nem ele próprio pôde conceber. Para Valentim, um dos principais críticos do que veio a ser chamado de “aceleracionismo” (NOYS, 2014), a aceleração, promovida pelo antropoceno fecha “por expansão frenética (destruição exportada) o mundo “humano” sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição” (VALENTIM, 2018, p. 290).

2 “A hiperstição é um circuito de *feedback* positivo que inclui a cultura como componente. Pode ser definida como a (tecnó-) ciência experimental das profecias autorrealizáveis. As superstições são meramente falsas crenças, mas as hiperstições - por sua própria existência como ideias - funcionam causalmente para produzir sua própria realidade. A economia capitalista é extremamente sensível à hiperstição, onde a confiança atua como um tônico eficaz, e inversamente. A ideia (fictícia) do ciberespaço contribuiu para o influxo de investimentos que rapidamente o converteu em uma realidade tecnosocial” (LAND, 2009, *tradução nossa*).

3 “Para Além do Julgamento de Deus. Meltdown: síndrome chinesa planetária, dissolução da biosfera em tecnosfera, crise terminal da bolha especulativa, ultravírus e uma revolução extirpada de toda escatologia cristã-socialista (até o seu núcleo fumegante de segurança esfaçalhada). Está pronta para comer sua TV, infectar sua conta bancária e hackear xenodados de sua mitocôndria” (LAND, 2012 [1994], p. 442, *tradução nossa*).

Às pretensões absolutas do espírito sucede a figura da catástrofe socioambiental. A imagem pressuposta do pensamento ocidental, que se constituiu através de artifícios e astúcias, mas também de racismo e violência colonial (MBEMBE, 2016), e que por séculos serviu para justificar a centralidade humana branca, ocidental e armada na política, é abalada. Incapaz de reconhecer em seu espelho tudo o que não se reflete como uma humanidade idealizada, o sujeito da modernidade é confrontado com o retorno de sua própria natureza física, biológica, instintiva e animal recalcada. “É, antes de mais nada, à perversidade ecopolítica do pensamento que responde o colapso *mental* do ambiente” (VALENTIM, 2018, p. 290).

Deleuze, para quem o mundo é mundo de “devires” minerais, vegetais e animais (DELEUZE, 1997, p. 149) e, portanto, assim como para Stengers, mundo de “mundos múltiplos e divergentes”, pressentia não como um eu fechado em si mesmo, mas como um nós impessoal, uma perda do mundo. “Nós perdemos completamente o mundo” (DELEUZE, 2008, p. 218). O mundo da representação e a sociedade de controle, entretanto, não apaga a realidade dos mundos, da Terra e do cosmos. A crise no Sistema Terra não é apenas objeto de representação e de reconhecimento ou algo que só pode ser pensado. “Acreditar no mundo é o que mais nos falta”⁴, insistia Deleuze no mesmo escrito.

Krenak, cujo povo viveu, e ainda vive, a experiência do mundo roubado pelas atividades de mineração na Bacia do Rio Doce, exorta, apesar dos alarmes incessantes que anunciam o rompimento de mais uma barragem⁵, uma resistência

⁴ Acreditar no mundo, no caso de Deleuze, é decisivo frisar, não se restringe em acreditar apenas nos “estados de coisa” do mundo histórico ou nos elementos atuais, mas em acontecimentos, devires, “elementos virtuais” (DELEUZE, 1996, p. 49). “Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos” (DELEUZE, 2008, p. 218).

⁵ No dia 5 de novembro de 2015, o rompimento da Barragem de Fundão, situada em Mariana (MG), administrada pela Samarco, empresa de propriedade da Vale S/A (50%) e BHP Billiton Brasil Ltda (50%), com faturamento anual de R\$ 7,6 bilhões, liberou um volume estimado de 34 milhões de m³ de rejeitos de mineração causando graves impactos socioeconômicos e ambientais na bacia do rio Doce. A enxurrada de lama, rejeitos de minério e detritos gerou um “hiperobjeto” (MORTON, 2013) que seguiu os cursos do córrego Santarém e dos rios Gualaxo do Norte e do Carmo por 77 km até alcançar o rio Doce, e então percorrer mais de 600 quilômetros até o oceano Atlântico. Antes do rompimento da barragem, os Krenak viviam à beira do Rio Doce, chamado por eles de “Watu”, onde pescavam para se alimentar e retiravam água para beber e irrigar as plantações. A contaminação de suas terras privou o povo Krenak de meios básicos de subsistência.

capaz de sustentar uma visão poética da existência. “Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (KRENAK, 2019, p. 15-16).

A sugestão de Krenak para que mantenhamos “nossas, visões, nossas poéticas” no contexto do Antropoceno exorta-nos a pensar em uma nova relação da filosofia com a poesia para, se não para obter uma resposta definitiva à questão colocada ao pensamento pelo perigo crescente de um colapso socioambiental generalizado, ao menos para pensar na direção do que pode ser feito “para que exista a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro” (STENGERS, 2015, p. 9). Como pensar então em uma nova relação da filosofia com a poesia que, dada a crise socioambiental em curso, não se reduza a uma reflexão poética sobre o Antropoceno, mas que possa vir a (re-)fazer mundo?

1. FILOSOFIA E POESIA: O ETERNO RETORNO DA QUESTÃO

É bem conhecida e comentada a argumentação de Platão a favor do banimento da poesia imitativa no Livro X da *República*. Menos comentado, porém, é o reconhecimento do filósofo de “um encanto quase mágico” da poesia (SCHUHL, 2010, p. 10). Este reconhecimento platônico do “fascínio que ela exerce sobre todos nós” (PLATÃO, *República*, X, 607c) não se traduz, entretanto, na sua reabilitação na cidade grega. Ainda que isso não esteja fora de questão, a poesia, no caso a poesia Homérica, continua sendo uma ameaça à lei e ao princípio racional que, para Platão, “em todos os tempos foi considerado pela comunidade como o melhor” (PLATÃO, *República*, X, 607a).

Não foi Platão quem primeiro pensou a separação entre filosofia e poesia. Já naquele tempo, o filósofo afirmava vir “de longa data a querela entre a poesia e a filosofia” (PLATÃO, *República*, X, 607d). A questão também não se encerrou na

antiguidade e mobilizou inúmeros debates, rios de tinta e montanhas de papel, se manifestando, explica Nunes, a partir de problemas de ordem epistemológica, num interrogar filosófico da poesia ou então, a partir de um problema envolvendo a filosofia em geral, num interrogar-se dela perante a poesia. Bachelard, segundo Nunes, interrogou a poesia tentando avaliar o alcance cognoscitivo das imagens poéticas. Já Sartre e Merleau-Ponty interrogaram a própria filosofia perante a poesia, de maneira a fazer desta última “um limite desafiador à filosofia, espécie discordante de pensamento, autônomo ou irreduzível ao discurso filosófico” (NUNES, 2000, p. 103). Agamben acrescenta que a cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, que começou na antiguidade foi explicitada na modernidade quando hegemonizou-se o entendimento de que “a poesia possui o seu objeto sem o conhecer, e de que a filosofia o conhece sem o possuir” (AGAMBEN, 2012, p. 12).

Após aproximações e distanciamentos entre poesia e filosofia ao longo dos séculos, depois também do momento em que a filosofia, diante da barbárie de Auschwitz, acreditou na impossibilidade da poesia⁶ enquanto esta gotejava como o “leite negro da madrugada” no poema “Fuga da Morte” de Paul Celan⁷, a questão de longa data (já no tempo de Platão) entre poesia e filosofia retorna no contexto problemático do Antropoceno. Uma nova aliança entre elas seria possível?

Gevorkyan & Segovia apontam que sim e defendem a viabilidade de formulação de um paradigma cosmopolítico “meta-poético”, derivado de Hölderlin e Hieráclito, “mas também do povo Warlpiri, e de qualquer povo extramoderno”

6 “A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (ADORNO, 1998 [1949], p. 26).

7 Para Carone, o poema de Celan “trazia à tona da linguagem e da consciência lírica o horror dos campos de concentração da Alemanha nazista” e mostrava que a poesia “podia inclusive inscrever, no seu fechado universo de signos, a própria realidade de Auschwitz. Celan foi o primeiro a fazê-lo. Para isso tinha não só o instrumento como a experiência concreta: seus pais tinham sido assassinados num KZ e ele sobreviveu aos campos e à guerra para dar testemunho do que vivera” (CARONE, 1973).

que considera uma cosmopolítica do habitar poético e do cuidado das coisas” (GEVORKYAN & SEGOVIA, 2021, p. 32).

Nosso texto, embora parta de problemas semelhantes aos contemplados pela dupla de autores e, assim como eles, considere a articulação do filosófico e do poético, experimenta todavia outras fontes teóricas e especulativas para também pensar, conjuntamente a um habitar, humano e não-humano, filosófico e poético no mundo, a expressividade poética e cósmica deste mundo “constituído por mundos múltiplos e divergentes” (STENGERS, 2005, p.995), ao que chamaremos desde já de cosmopoética⁸.

Esta nova aliança do pensamento com o poético, é nossa hipótese, pode encontrar sua explicitação nos pressupostos da filosofia da diferença de Gilles Deleuze, notadamente em seus esforços para realizar a gênese de um pensamento sem imagem pressuposta, e em sua concepção de uma natureza poética da diferença.

Cabe esclarecer que não é nossa pretensão defender que a filosofia da diferença tem uma destinação poética, mas sim que possui uma dimensão poética que permite pensar uma cosmopoética como uma dentre suas múltiplas efetuações possíveis.

Ameaçados pelos perigos crescentes do “novo tempo do mundo” e instados a pensar, encontramos no plano de imanência da filosofia deleuziana um princípio diferencial poético que, procuraremos esclarecer, possibilita, inclusive, um novo sentido para o que escreveu Hölderlin: “mas onde há perigo, cresce também a salvação”. A menção a Hölderlin, esclareçamos logo antes de prosseguir, pode suscitar uma adesão irrefletida ao chamado “segundo Heidegger” em razão da aproximação

8 Acreditamos que este conceito está em desenvolvimento no âmbito de uma comunidade de pesquisadores, inseridos em redes humanas e não humanas, com interesses semelhantes. Encontramos, no decorrer de nossa pesquisa, uma proposta “cosmopoética” na obra da artista visual Cecília Cavalieri. Em nosso caso, uma das fontes de inspiração, é o conceito de cosmopolítica de Stengers que o emprega para pensar em uma eventual articulação política e imanente de mundos múltiplos e divergentes sem que para isso lhes seja exigido, em nome de uma paz transcendente, que se reconheçam como “expressão meramente individual daquilo que constitui o ponto de convergência de todos” (STENGERS, 2005, p. 995).

que o filósofo realiza da filosofia com a poesia. Entretanto, as questões que o pensamento enfrenta na aurora do século XXI, e que o conduzem a uma experimentação poética, não se confundem com a interrogação heideggeriana sobre o sentido do ser, seja referente ao ente que nós mesmos somos seja referente ao ser em geral. Para Nunes, Heidegger permanecerá “auscultando a questão do ser nos textos pré-socráticos e dos poetas Hölderlin, Rilke, Trakl e Stefan George” (NUNES, 2000, p. 111). Deste modo, a consideração heideggeriana da poesia mantém como preocupação central a questão do ser, diferentemente de uma consideração da filosofia e da poesia, que aqui se ensaia, a partir dos efeitos catastróficos da ação humana e do modo capitalista de produção sobre a Terra. Em virtude da diferença dos problemas que convocam o pensamento, e ainda que a questão do ser se coloque em dado momento, por hora desviamos da vereda heideggeriana para tentar pensar uma relação em outros termos da filosofia com a poesia a partir do problema do Antropoceno cujo perigo crescente revela que, talvez, não haja salvação se salvação significar “trazer a essência o seu autêntico aparecer” (HEIDEGGER, 2007, p. 389) para um ente privilegiado e apenas para um determinado povo.

Deleuze lembra do delicado problema do começo em Filosofia, que impõe não apenas a consideração de todos os pressupostos objetivos, mas também dos pressupostos subjetivos sobre o que significa pensar. Para Deleuze, “o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento” (DELEUZE, 2006, p. 192) sobre a qual cada um presume que saiba o que significa pensar. Ele denominará essa “imagem do pensamento” de dogmática ou ortodoxa, imagem moral. Ela prejudica e opera a distribuição do objeto e do sujeito, do ser e do ente, de maneira que “pouco importa, então, que a Filosofia comece pelo objeto ou pelo sujeito” (DELEUZE, 2006, p. 192), pois não pensamos ainda se há uma imagem pressuposta pelo pensamento do que seja o pensamento.

Nestes termos, pensar implica em enfrentar o problema do começo na tentativa de liberar o pensamento de sua imagem pressuposta implícita a fim de que

surja progressivamente um pensamento sem imagem. Somente assim, segundo o filósofo, as condições para uma filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie seriam obtidas. Ao invés de se apoiar na “imagem moral” do pensamento que “prejulga tudo”, ela precisa, como ponto de partida, fazer uma crítica radical desta imagem e dos seus postulados (“princípio da *cogitatio natura universalis*”, “ideal do senso comum”, “modelo da reconhecimento”, “elemento da representação”). “Ela encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada *como não-filosofia*” (DELEUZE, 2006, p. 193).

Descartes, por exemplo, na segunda Meditação, na leitura de Deleuze, não elimina do pensamento os pressupostos subjetivos ou implícitos. “Supõe-se que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser” (DELEUZE, 2006, p. 190). O pressuposto subjetivo, afirma Deleuze, tem a forma de um “todo mundo sabe”. “Todo mundo sabe o que significa pensar e ser de modo que, quando o filósofo diz “Eu penso, logo sou”, pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer e ninguém pode negar que duvidar seja pensar, e pensar ser. *Todo mundo sabe, ninguém pode negar*, é a forma da representação e o discurso do representante” (*Idem*).

Em vez de contarmos logo de saída com a presença necessária do pensamento é preciso o contrário, isto é, que contemos com sua ausência e com a contingência “de um encontro que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar” (*Idem*, p. 203). Para tanto, é preciso encontrar as condições reais da gênese do ato de pensar cujo primeiro momento, segundo Deleuze, passa pela crítica da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio.

Superada a figura da reconhecimento abre-se a possibilidade de um *encontro* fundamental no mundo com alguma coisa que força a pensar. Neste encontro, segun-

do Deleuze, o sensível não é apenas referido a um objeto, mas este faz realmente nascer a sensibilidade no sentido. Não se trata mais de uma qualidade, mas de um signo pensado não como figura mediatizada e referida à representação, mas como estado livre ou selvagem da diferença em si mesma, capaz de levar as faculdades a seus limites respectivos. Este elemento é a intensidade, pura diferença em si, insensível para a sensibilidade empírica que só a apreende recoberta pela qualidade, mas também “aquilo que só pode ser sentido do ponto de vista da sensibilidade transcendente no encontro” (DELEUZE, 2006, p. 207). Transcendente, entretanto, assinala Deleuze, não significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, “ao contrário, que apreende no mundo o que a concerne exclusivamente e que a faz nascer no mundo” (*Idem*, p. 207).

Para Artaud, exemplifica Deleuze, pensar não é inato, mas precisa ser engendrado desde uma impotência de direito do pensamento. Artaud, entretanto, jamais entendeu a impotência para pensar como uma mera inferioridade em que estaríamos com relação ao pensamento. Ela *pertence* ao pensamento, tanto assim que devemos fazer dela nossa maneira de pensar, sem pretender restaurar um pensamento onipotente. “Devemos, antes, nos servir dessa impotência para acreditar na vida, e encontrar a identidade do pensamento e da vida” (DELEUZE, 1990, p. 205).

A experiência de Artaud junto aos índios Tarahumaras no México, em 1936, incluindo uma decisiva participação no “Ritual do Peiote”, conduziu-o a uma profunda interrogação acerca de alguma coisa que resistia à representação e à objetivação através da linguagem, mas que se apresentava por meio de signos que lhe forçavam a pensar e que ele sentia que precisava ser pensado. “O que a floresta lhes passa tão lentamente”, perguntava-se Artaud enquanto pressentia que a “organi-

zação física de gritos, tons, passos, cantos” do ritual Tarahumara ocultava-lhe “o Principal”⁹ (ARTAUD, 1983, p. 108).

Na “montanha dos signos” dos Tarahumaras, Artaud viu os últimos resquícios de um mundo com relações vivas e significativas com a natureza que na Europa já havia sido esgotada. A sua imagem manifesta (branca e ocidental) se abriu à multiplicidade cósmica onde, como comenta Willer, “não são mais os produtos da cultura que formam um discurso, mas sim a própria natureza” (WILLER, 1983, p. 95). Porém, Artaud sabia que estava no “limiar de um encontro”, pois “um branco, para esses índios, é um homem que abandonou os espíritos” (ARTAUD, 1983, p.102). Impressão acerca dos brancos compartilhada por Davi Kopenawa que, aos descrever os rituais iniciáticos pelos quais passou para se tornar xamã, aborda em um dado momento o desconhecimento por parte dos brancos dos espíritos que revelam aos Yanomami a aproximação de epidemias e eventos climáticos perigosos.

É tudo ao mesmo tempo magnífico e apavorante. É nossa imagem que os *xapiri* levam (...) para consertá-la. Primeiro a extraem de dentro de nosso corpo, para depositá-la em seus espelhos celestes. Enquanto isso nossa pele, muito enfraquecida, queda-se estendida na praça de nossa casa, na floresta. Então os espíritos extraviam nosso pensamento e nossa língua, para nos ensinar a sua. Depois nos dão a conhecer o desenho da floresta, para que possamos protegê-la. Os *xapiri* são estupendos e resplandecentes. Parecem muito pequenos e frágeis, mas são muito poderosos. A partir de seus espelhos, revelam-nos a aproximação das fumaças da epidemia, dos seres maléficos da floresta ou dos espíritos de vendaval. Os brancos não conhecem isso. No entanto, é assim que, desde sempre, nossos maiores têm se tornado xamãs. Apenas seguimos seus passos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p.142).

9 Nesta passagem Artaud apresenta um momento da *Dança do Peiote*: “O dançarino entra e sai e, no entanto, não deixa o círculo. Ele avança deliberadamente para o mal, mergulha nele com uma espécie de horrenda coragem, num ritmo que parece representar a doença, mais que a dança. E tem-se a impressão de vê-lo subitamente emergir e desaparecer, num movimento que evoca não sei que obscuras tantalizações. Ele entra e sai: “Sair para o dia, no primeiro capítulo”, como diz do Duplo do Homem o Livro dos Mortos Egípcio. Pois esse avanço na doença é uma viagem, uma descida para sair de novo no dia” (ARTAUD, 1983, p. 105).

A experiência com os Tarahumaras, segundo Nogueira (2006), propiciou a Artaud “alcançar um estado poético absoluto, onde caem por terra as estruturas da linguagem, onde a retórica é inútil e a beatitude ultrapassa a reflexão”. Nele, segundo Deleuze, operou-se uma ruptura sensório-motora que o tornou vidente. De volta à Europa em 1937, Artaud viu nitidamente o intolerável no mundo que, para Deleuze, mais do que uma grande injustiça, é um “estado permanente de uma banalidade cotidiana” do qual o homem não escapa. Este intolerável, explica o filósofo, força-nos, entretanto, a pensar uma “saída sutil” que nada tem a ver com uma crença “em outro mundo”, mas na “vinculação” – impensável, mas que precisa ser pensada – do homem e do mundo.

A ruptura sensório-motora faz do homem um vidente que é surpreendido por algo intolerável no mundo, e confrontado com algo impensável no pensamento. Entre os dois, o pensamento sofre uma estranha petrificação, que é como que sua impotência de funcionar, de ser, como que ser despossuído de si mesmo e do mundo. Pois não é em nome de um mundo melhor ou mais verdadeiro que o pensamento apreende o intolerável nesse mundo, é, ao contrário, porque o mundo é intolerável que ele não pode mais pensar um mundo, nem pensar em si próprio. O intolerável não é mais uma grande injustiça, mas o estado permanente de uma banalidade cotidiana. O homem *não* é um mundo diferente daquele no qual sente o intolerável e se sente encurralado. (...) Qual é, então, a saída sutil? Acreditar, não mais em outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: “algo possível, senão sufoco” (DELEUZE, 2005, p. 205).

Julgado louco¹⁰, Artaud foi trancafiado em hospícios (Ville-Evrard e Rodez) até maio de 1946. Neste período, foi submetido a sessões de eletrochoque¹¹

10 Contra os que o consideraram louco Artaud escreveu: “um alienado é, na realidade, um homem ao qual a sociedade se nega a escutar, e ao qual quer impedir que expresse certas verdades insuportáveis” (ARTAUD, s/d, p. 12).

11 “O choque eletroconvulsivo (ou ECT) foi utilizado como terapia por Ugo Cerletti e Lucio Bini justo em 1937, ano da internação de Artaud; foi bastante divulgado em 1939 na Europa pelo alemão L. B. Kalinovski” (NOGUEIRA, 2006).

para que retornasse ao “senso comum”, isto é, a uma “suposta identidade de um Eu como unidade e fundamento de todas as faculdades” (DELEUZE, 2006, p. 319). Artaud, entretanto, não se rendeu ao tribunal da razão psiquiátrica. Na “Carta aos Médicos-chefes dos Manicômios” escreveu: “as leis, os costumes lhes concedem o direito de medir o espírito. Esta jurisdição soberana e terrível, vocês a exercem com o seu entendimento” (ARTAUD, 1983, p. 30).

Passei nove anos num asilo de alienados.

Fizeram-me ali uma medicina que nunca deixou de me revoltar.

Essa medicina chama-se eletrochoque

[...]

O eletrochoque é uma corrente que eles arranjam sei lá como,

que deixa o corpo,

o corpo sonâmbulo interno,

estacionário

para ficar sob a alçada da lei¹²

O encontro de Artaud com os Tarahumaras que lhe atentou para algo que não era capaz de representar, mas que o forçava a pensar, e o reencontro com o intolerável no mundo, foram experiências decisivas, e de certa maneira complementares, para combater a impotência que sentia para pensar de fato. Deleuze considera experiências como as de Artaud exemplares de uma gênese do ato de pensar no pensamento. “O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento” (DELEUZE, 2003, p. 91). Para Deleuze, não basta pensar que somos uma “coisa pensante”, mas é preciso alcançar uma experiência que propicie as condições reais para pensar e isso passa por uma gênese que “implica

12 ARTAUD, 1988, p. 76.

alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas” (*Idem*).

A pergunta de Deleuze por um pensamento sem a imagem pressuposta do que significa pensar é frutífera para nossa questão, centrada na possibilidade de uma nova relação da filosofia com a poesia, por duas razões. A primeira porque a investigação do filósofo, ao se desdobrar na defesa de uma “gênese do pensar no próprio pensamento” e, fundamentalmente, na descoberta da diferença liberta das formas da representação, revela, como veremos adiante, que esta última possui uma natureza poética. Segundo porque o filósofo, ao instaurar um combate aos prejulgamentos a respeito do que significa pensar, reabre o campo interdito pelos prejulgamentos filosóficos e morais da poesia. O caso de Platão é paradigmático a este respeito. Há em sua posição com relação à poesia um pressuposto moral que é operado para fundamentar uma imagem do que significa pensar pela qual dissocia a filosofia da poesia, cujos encantos são, ao menos, reconhecidos. “Aliás, ainda não formulamos contra a poesia a mais grave acusação: o que há de mais terrível nela é o fato de poder estragar as pessoas sérias, salvo raríssimas exceções” (PLATÃO, *República*, X, 605c).

Segundo Deleuze, fazer como um grande filósofo não é, necessariamente, ser seu discípulo, mas é prolongar sua tarefa, “é criar conceitos que têm relação com os que ele criou e colocar problemas em relação e em evolução com os que ele criou” (DELEUZE, 1994, p. 44). Eis o método de fundo que move este ensaio. O leitor experiente já entreviu, ou logo entreverá, que não é nosso intuito apenas repetir a filosofia da diferença, mas antes, a partir do acompanhamento e da exposição de como Deleuze procede para obter um pensar sem imagem pressuposta do que seja pensar, avaliar, no “plano de imanência”¹³ em que surge a filosofia da diferença,

13 Aqui temos em mente a interpretação que Bento Prado Jr. faz do plano de imanência de Deleuze. “O plano de imanência é essencialmente um campo onde se produzem, circulam e se entrecrocaram os conceitos. (...) O plano de imanência é, entre outras coisas, uma espécie de solo intuitivo, cujos “movimentos infinitos” são fixados pelas “coordenadas” construídas pelo movimento finito do conceito” (PRADO JR., 2004, p. 142-143). No nosso caso, tentamos abordar a diferença em sua primeira manifestação acidental no plano de imanência, ainda em estado “livre e selvagem” (DELEUZE, 2006, p. 95, n.17).

a possibilidade de atualização de uma nova relação da filosofia com a poesia. Ao invés de extrair todas as consequências da filosofia da diferença, tentaremos experimentar alguns de seus pressupostos a fim de conduzi-los para o campo de nossos interesses, como o estudante “meio adormecido” que “acorda misteriosamente no momento que lhe diz respeito” (DELEUZE, 1994, p. 75).

2. A NATUREZA POÉTICA DA DIFERENÇA E GÊNESE COSMOPOÉTICA

Passemos agora às imediações do plano de imanência em que vai ser instaurada a filosofia da diferença a fim de reunir elementos para delinear nosso próprio crivo em direção à atualização de uma proposta que, muito embora não corresponda integralmente à pretendida por Deleuze, encontra - situada especificamente no âmbito da paisagem de “Diferença e Repetição” e, de maneira geral, atenta ao estilo do filósofo de pensar e criar conceitos - os componentes conceituais para a efetuação de uma experimentação de um encontro fundamental entre o pensamento e o poético a partir de uma busca ensejada pelas questões colocadas pela problemática do Antropoceno, “época geológica que tem por contraface a Sexta Grande Extinção, catástrofe biológica antropogênica marcada pelo risco de extinção massiva da vida, não-humana e humana, na Terra” (KOLBERT, 2015; VALENTIM, 2020).

Neste contexto, em que o mundo capitalista se efetua catastroficamente sobre uma infinidade de mundos coexistentes, é preciso também aprender a fazer a máquina voltar-se contra si, o que demanda a afirmação de um pensamento político revolucionário e utópico. A utopia, defende Deleuze, “não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio” (DELEUZE & GUATTARI, p. 130). Trata-se, portanto, de mobilizar, no jogo de criação conceitual filosófico que

não perde de vista a política, as “forças abafadas” dos mundos múltiplos e divergentes para pensar não em outro mundo, mas, na imanência deste mundo, para fazer dele, como defendem os zapatistas, “um mundo onde caibam muitos mundos”, ao mesmo tempo em que se faz fugir do mundo o que não faz mundo ou o que para ser mundo destrói todos os mundos. Porém, adverte Deleuze, há sempre, na utopia (como na filosofia), “o risco de uma restauração da transcendência, e por vezes sua orgulhosa afirmação, de modo que é preciso distinguir as utopias autoritárias ou de transcendência, e as utopias libertárias, revolucionárias, imanentes” (*Idem*).

Da perspectiva da filosofia da diferença, portanto, não basta ter consciência da crise, nem muito menos julgá-la moralmente, mas é preciso aprender a pensar de fato para criar conceitos capazes de invocarem “uma nova terra” e mobilizarem “um povo que não existe ainda” (DELEUZE & GUATTARI, 2009, p. 140). Alguém poderia questionar a necessidade de uma desterritorialização revolucionária seguida de uma reterritorialização em “uma nova terra”. Acontece que, para Deleuze e Guattari, esse é um movimento importante para se atacar a “desterritorialização relativa do capital e suprimo-lo enquanto limite interior, voltando-o contra si” (DELEUZE & GUATTARI, 2009, p. 129). Assim, para os filósofos, realizado o movimento de desterritorialização é preciso operar um segundo movimento de reterritorialização, caso contrário há risco de uma restauração fascista da transcendência. Eis a diferença crucial do pensamento da dupla francesa em relação aos seus (maus) leitores aceleracionistas de direita e também em relação a certas interpretações de alguns críticos de esquerda da filosofia francesa contemporânea que atacam Deleuze e Guattari a partir de uma interpretação aceleracionista de “O Anti-Édipo”.

No olho do furacão do “estado suicidário” (SAFATLE, 2020), da “catástrofe climática e ecológica global”, e do “negacionismo” que tem um papel central na compreensão da paralisia cognitiva, psíquica e política diante do aquecimento global de origem antrópica” (DANOWSKI, 2018, p. 4), o fragmento de Krenak faz a

reminiscência de “nossas visões, nossas poéticas sobre a existência”. Convocados a pensar retornemos à questão de saída. Mas “para que poetas em tempo de indigência?” (HÖLDERLIN, 1997, p. 259). Se fosse apenas para, como lembra Deleuze, escrever como um “poeta de civilizações em vias de desaparecer sem ocupar das razões pelas quais desaparecem” (DELEUZE, 2009, p. 420) o efeito seria análogo à robinsonada de certa economia política, criticada por Marx (1996), que tomava como ponto de partida o indivíduo completamente isolado. Não é este o caso de Krenak. A sua tematização da necessidade de “visões” e “poéticas”, num cenário de colapso político, econômico e ecológico, não é desvinculada de um pensamento de causas materiais e históricas dessa situação, nem separada da explicitação de suas consequências desastrosas, especialmente para os mais pobres o que, obviamente, inclui o mundo da classe trabalhadora, mas desta vez pensada em possível aliança, para “adiar o fim do mundo”, com múltiplos mundos que resistem no mundo (capazes, mesmo em algum grau capturados pelo mundo do fim de todo mundo, de reverter a degradação entrópica). Posição cósmica e política que, de certo modo, lembra-nos a de Artaud que, confrontado pelo intolerável do mundo no pensamento, esforça-se por pensar e neste esforço é lhe revelada a expressividade poética da natureza, ou mesmo das múltiplas naturezas como encontramos no “multinaturalismo” de Viveiros de Castro (1996).

Pensar para Deleuze é “pensar a diferença” (DELEUZE, 2006, p. 16), então pensar, como procuraremos defender, pode ser também pensar em uma poética da diferença já que Deleuze também dirá que a diferença tem uma natureza poética, livre e selvagem.

Deleuze diz que a obra de Jean Wahl é “uma profunda meditação sobre a diferença; sobre as possibilidades do empirismo exprimir-lhe a *natureza poética*, livre e selvagem” (DELEUZE, 2006, p. 95, n.17). Para situar esta afirmação, ele menciona um texto em que Wahl, ao analisar o pensamento de William James, cita um obscuro poeta presente no texto deste último. “A natureza é contingente,

excessiva e mística, essencialmente. As coisas são estranhas. O universo é selvagem. O mesmo só retorna para trazer o diferente” (WAHL, 1920, p. 111).

A passagem escolhida por Deleuze opera duas funções em seu texto. Além de situar historicamente a presença da poesia no âmbito da filosofia de Wahl afirma, ao mesmo tempo, uma posição filosófica do próprio Deleuze. O trecho, ele interpreta, “exprime a profissão de fé do empirismo transcendental como verdadeira Estética” (DELEUZE, 2006, p. 95).

A natureza poética da diferença, portanto, não faz da filosofia poesia, e nem da poesia filosofia, mas revela-se de algum modo, nem sempre pela poesia, como o que tem que ser pensado. O poeta é um dos aliados do pensador da diferença. Ele “fala em nome de uma potência criadora, apta a reverter todas as ordens e todas as representações, para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno” (DELEUZE, 2006, p.89). Em oposição à figura do poeta, estaria a do político conservador que nega o que difere para conservar, prolongar uma ordem estabelecida na história ou para estabelecer uma ordem histórica que já solicita no mundo as formas de sua representação.

Antes de prosseguirmos, retomemos brevemente o que ainda a pouco Deleuze nomeou de “empirismo transcendental”. Essa formulação, sem dúvida, soa contraditória se mantivermos a imagem da filosofia kantiana em mente, porém, a contradição se dissolve se acompanharmos o desenvolvimento teórico operado por Deleuze nos momentos em que aparece. No caso em questão, em que Deleuze define o “empirismo transcendental como verdadeira Estética”, evoca-se a capacidade de alguns poetas de fazerem retornar à experiência algo da natureza poética da diferença e, assim, forçarem as faculdades a um exercício disjunto e superior capaz de levar o pensamento a experimentar “o sem-fundo, o mundo das diferenças livres e não vinculadas” (LAPOUJADE, 2015, p.48).

Segundo a perspectiva deleuziana, Kant estaria entre os filósofos que não pensaram a diferença, a não ser como representação formal de um sujeito transcendental pressuposto. Grosso modo, para Kant, apenas lidamos com fenômenos, e para que o objeto fenomênico da experiência possível seja constituído e conhecido, a matéria diversa da experiência sensível deve ser submetida a um condicionamento que vai das formas da sensibilidade às categorias do entendimento.

Deleuze considera que as condições kantianas da experiência possível “são muito gerais, muito amplas para o real” (DELEUZE, 2000, p. 108) e, seguindo a trilha da natureza poética da diferença encontrada por Wahl e James, parece indicar que certos poetas, e outros artistas, ao alcançarem essa intuição da diferença apontariam para uma reforma filosófica da Estética de maneira que o “ser do sensível se revela na obra de arte ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como experimentação” (*Idem*). O empirismo transcendental seria assim como que um tratado de emenda da estética cindida em dois domínios irreduzíveis: “o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete noutra parte” (*Idem*).

As “forças informuladas” da diferença, para serem adequadamente pensadas, precisam ser encontradas numa experiência que force as faculdades a um exercício verdadeiramente transcendental. É neste sentido que Zourabichvili afirma que para Deleuze “a descoberta da experiência supõe ela própria uma *experiência* no sentido estrito” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 55).

Neste regime de funcionamento do transcendental, sublinha Deleuze, as faculdades não reintroduzem a transcendência, pois não se dirigem a objetos fora do mundo, mas apreendem no mundo o que a elas concerne exclusivamente e que as fazem nascer para o mundo.

O campo transcendental do “empirismo transcendental” deleuziano não demarcará então, como em Kant, o campo das condições da experiência possível, mas operará como campo da experiência real do pensamento com a diferença. O pensamento, que coincide com sua gênese diferencial e relacional, alcança, como diz Lapoujade comentando a influência de Salomon Maimon na filosofia de Deleuze, “um oceano de dissemelhança onde fervilham pequenas diferenças infinitesimais” (LAPOUJADE, 2015, p. 55), remonta ao “fundo diferencial, rumo aos elementos e às relações diferenciais, pré-individuais, que engendram os indivíduos, lá onde aonde não há nenhuma diferença genérica, específica ou individual” (*Idem*, p.56).

Deleuze lembra que Antonin Artaud sentiu que pensar não é inato, mas uma criação que precisa ser engendrada a partir da experiência com a diferença em seu estado poético, livre e selvagem. Para Artaud, comenta Deleuze, o verdadeiro problema não é orientar o pensamento, nem aprimorar a expressão do que ele pensa, nem também adquirir aplicação e método ou aperfeiçoar seus poemas, mas simplesmente chegar a pensar alguma coisa.

Aí está para ele a única “obra” concebível; supõe um impulso, uma compulsão de pensar, que passa por todo tipo de bifurcação, que parte dos nervos e se comunica à alma, para chegar ao pensamento. Assim, o que o pensamento é forçado a pensar é igualmente a sua derrocada central, sua rachadura, seu próprio “impoder” natural, que se confunde com a maior potência, isto é, com os *cogitanda*, estas forças informuladas, como com outros tantos voos ou arrombamentos do pensamento (DELEUZE, 2006, p. 213).

Evidentemente, não se trata de simplesmente refazer as experiências de Artaud. É preciso ter prudência, não cansarão de repetir Deleuze e Guattari. “Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos

numa catástrofe, ao invés de traçar o plano” (DELEUZE & GUATTARI, 2008, pp. 23-24).

Apreendida da perspectiva do que Deleuze nomeia de “empirismo superior”, imagens poéticas, literárias e cinematográficas, têm a potência de criação das condições para uma experiência rara e não cotidianamente disponível, de prepararem um encontro do pensamento com a diferença, de participarem do engendramento do “ato de pensar no pensamento” (DELEUZE, 2006, p. 203). Orlandi acrescenta que, para Deleuze, podemos, por exemplo, ter uma experiência de leitura intensiva quando somos tomados pelo texto como “pequena engrenagem numa prática extratextual” que o prolonga em função do seu encontro, do seu atrito, do seu risco com o que lhe é exterior, “de modo que as diferenças formais presentes no texto prolongado aparecerão como sinais (...) das diferenças intensivas” (ORLANDI, 2010, p. 135). Especificamente sobre a poesia, Deleuze acredita que ela, “ao menos no nível em que a definimos, não evidentemente toda poesia, deve suprimir os clichês, quebrar as associações sensório-motoras, fazer surgir, (...) imagens óticas e sonoras puras que, em vez de ativarem comportamentos previsíveis nos indivíduos, estremeçam o fundo de suas almas” (DELEUZE, 2009, p. 523). Assim, a poesia pode despertar para o pensamento, até o ponto da revelação da natureza diferencial e poética do pensamento e aí, já nas “praias de imanência”, ser celebrada a atualização da aliança da filosofia com a poesia. Nesta duração

uma outra inspiração atravessa o cosmos. É como se praias de imanência avançassem pelos estágios ou degraus, com a tendência de reunirem-se entre os níveis. Ali o Ser é unívoco, igual: os seres são igualmente ser, no sentido de que cada um efetua sua própria potência numa vizinhança imediata, por força da causa primeira. Não há mais causa remota: o rochedo, o lírio, a besta e o homem cantam igualmente a glória de Deus numa espécie de an-arquia consagrada. As emanações-conversões dos níveis sucessivos são substituídas pela coexistência de dois movimentos na imanência, a complicação e a expli-

cação, nas quais Deus “complica todas as coisas” ao mesmo tempo que “cada coisa explica Deus”. O múltiplo está no uno que o complica, assim como o uno está no múltiplo que o explica (DELEUZE, 1995).

Embora não ainda de uma perspectiva radicalmente plural e multinaturalista como aqui se propõe, mas, ao menos, de uma perspectiva humanista plural, Glissant defende a instauração de uma poética das relações no “sistema errático” do “caos-mundo” contemporâneo. Para ele, nenhuma solução para as contradições do mundo será alcançada “se o imaginário da *relação* não repercutir sobre as mentalidades e as sensibilidades das humanidades de hoje, para levá-las a verter o vapor poético, isto é, para considerar-se, humanidades e não mais humanidade, de uma maneira nova: como rizoma e não mais como raiz única” (GLISSANT, 2005, p. 107). Diríamos, a fim de dar o passo que Glissant está prestes a dar, em razão do próprio sentido abrangente e conectivo do conceito de rizoma, que os múltiplos mundos humanos e suas poéticas relacionais podem ser eles mesmos relacionados com as relações que a consideração dos processos de diferenciação da diferença possibilitam, e assim incluir relações com animais, com plantas, com intensidades microfísicas, etc.

A poética que explicita o sentido mais profundo do empirismo transcendental, ou seja, a natureza poética da diferença e, assim, a natureza poética do próprio pensamento, o repõe no campo de sua gênese, na nervura, se assim nos for permitido dizer, da *natura naturans* spinozana, esta concebida porém, não como substância, mas, como multiplicidade diferencial que Deleuze, a partir de uma apropriação interessada do aporte teórico de Gilbert Simondon, pensará não como um princípio, mas como um processo em devir de relações intensivas anteriores aos termos das quais são relação. Elas manifestam um “sistema que abriga potenciais e que abrange certa incompatibilidade relativamente a si mesmo” (SIMONDON, 2020, p. 17), no qual a individuação, pensada como operação na imanência deste sistema metaestável, produzirá resoluções parciais e relativas, em diferentes fases,

acontecendo, transindividualmente, no físico, no biológico, no psíquico e no social, fases estas tomadas elas também como realidades relativas, e sem nenhuma hierarquia dos entes individuados em cada ordem ou das ciências que se ocupam deles. No caso de Spinoza, diz Deleuze, “seria preciso que a própria substância fosse dita dos modos e somente *dos* modos, tal condição só pode ser preenchida à custa de uma reversão categórica mais geral, segundo a qual o ser se diz do devir” (DELEUZE, 2006, p.73).

As relações que entretemos com a diferença, além de uma relação imanente com a nossa mais profunda animalidade, com o “animal que logo sou” (DERRIDA, 2002), efetuam-se através de relações que vêm e vão ao infinito, em nossas contemplações de outros animais, das plantas, das montanhas, dos rochedos, da terra, das águas, das estrelas, dos astros, do amor. O lírio dos campos, exemplifica Deleuze, “por sua simples existência, canta a glória dos céus, das deusas e dos deuses, isto é, dos elementos que contempla, contraindo” (DELEUZE, 2006, p. 116).

Em consonância com o que diz Deleuze, Despret, a partir de um relato de coabitação física e espiritual que um grupo de pastores nômades mantém com lobos na Mongólia do Norte proporá o conceito de “cosmoecologia” que une animais humanos e os animais não humanos, pastagens e espiritualidade.

Eles sabem que o desaparecimento do lobo da estepe destruirá o equilíbrio ecológico instável desta última, porque os ratos, que são a presa dos lobos, proliferarão e destruirão os recursos, e porque os lobos regulam o número de herbívoros selvagens migratórios que, durante as grandes migrações de primavera, concorrem com o gado dos pastores. Sem os lobos, a estepe seria devastada por cada um no momento de sua passagem. Os homens dessa comunidade sabem ainda que o desaparecimento do lobo comprometeria de maneira irreversível a sobrevivência das almas daqueles que morrem. A ecologia e a cosmologia formam aqui um só e único termo, e sem dúvida

deveríamos falar de cosmoecologia que une, assim, destinos interligados dos homens, dos deuses, dos lobos e do gado (DESPRET, 2016, p. 4).

Esses processos relacionais como os descritos por Deleuze e Despret, através dos quais os mais diferentes entes participam da composição de diferentes mundos no mundo, ressoam a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers e também, como aventamos mais acima, um estilo de pensar simondoniano que, na ocasião em que articulou as três formas de amplificação (transdutiva, moduladora e organizadora), afirmou: que “a noção de sociedade, inicialmente definida para o homem, se estende às espécies animais; mas ela pode ser mais completamente generalizada, englobar relações entre vegetais e mesmo entre moléculas; da mesma forma, a relação de tipo psicossocial, definida inicialmente nas relações interindividuais humanas, é suscetível de receber uma generalização” (SIMONDON, 2020 [1962], p. 297).

Logo, é na experiência com os processos de atualização da diferença, sejam eles físicos, biológicos ou psicossociais, tomados em sentido amplo e não antropocêntrico, que acreditamos ser possível relacionar diferentemente a filosofia e a poesia. A diferença, a sua natureza poética, a poética das relações diferenciais, as relações humanas e não-humanas distribuídas rizomaticamente compõem a criação conceitual do que estamos chamando de cosmopoética ou simplesmente uma poética das relações humanas e não-humanas.

A cosmopoética não se confunde com uma “poética do sublime” em que, segundo uma crítica de Latour (2021), o poeta perante a Natureza sente-se ínfimo e, graças à moralidade, maior até que a demonstração mais grandiosa de Seu poder. Ao contrário, trata-se de uma poesia expressa imanentemente pela materialidade cósmica, pelas forças, pelos entes inorgânicos e orgânicos. Ela seria, para utilizar uma expressão de Deleuze, após a leitura de um verso de “Le cimetière marin” de Paul Valéry, “expressionista pura”. “Mas olha!... ter a luz por criatura. Supõe de sombra uma triste metade” (VALÉRY, 1984). Trata-se, comenta Deleuze, “de “de-

volver a luz” (“*Mais rendre la lumière*”) e não de “devolver à luz”. Em certo sentido é uma declaração expressionista pura: as duas metades são como a condição do visível” (DELEUZE, 2009, p. 286).

3. UMA IMAGEM NÃO PRESSUPOSTA DO ENCONTRO

Por fim, gostaríamos de defender que certos poemas e manifestos do poeta Roberto Piva expressam um devir cosmopoético, expressionista puro, ao se apresentarem atravessados por múltiplas fontes de realidade.

Que você conheça o relâmpago
chamado mundo sombrio
Estremecendo na folha do seu
coração
Que você conheça este relógio sem nuvens
chamado morte
dependurado no planeta
como volúpia secreta
Que você conheça manguezais
& realidades não-humanas
que são a essência da Poesia
Que você conheça o sussurro do Sol
Na água ferruginosa dos seus olhos.

A relação de Piva com as “realidades não-humanas que são a essência da Poesia” (PIVA, 2008, p. 68) não se fazem a partir de uma perspectiva antropocêntrica, mas de uma descentralização da perspectiva que abre a escrita a múltiplas forças,

vozes, corpos e mundos humanos e não-humanos. No “Manifesto Utópico-Ecológico em Defesa da Poesia & do Delírio”, reivindica

fazer da Onça (pintada, preta & suçuarana) o Totem da nacionalidade. Organizar grupos de Proteção à Onça em seu habitat natural. Devolver as onças que vivem trancadas em zoológicos às florestas. Abertura de inscrições para voluntários que queiram se comunicar telepaticamente com as onças para sabermos de suas reais dificuldades (PIVA, 2006, pp. 142-145).

Piva considerará ainda o conto “Meu tio o Iauaretê” de Guimarães Rosa como um experimento xamânico equivalente ao da telepatia com onças. “É um conto xamânico, pois o tio se transforma no jaguar, se oncifica. Maiakovski dizia: eu me ursifico. Esse personagem do Rosa parece dizer: eu me oncifico” (PIVA, 2000).

Além de um devir-animal, Piva, em certos momentos de sua obra, parece também experimentar intensidades como aquelas do CsO descrito por Deleuze, conceito justamente baseado na obra de Artaud. “Para além do organismo, mas também como limite do corpo vivido, há o que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos” (DELEUZE, 2007, p. 51). Em versos como “Eu sou a pomba-gira do Absoluto”, Piva incorpora, tal qual a descrição do CsO, “um corpo afetivo, intensivo” em relação “com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa” (DELEUZE, 2013, p. 149).

As experiências de dificuldade para pensar vividas por Artaud foram decisivas para Deleuze abandonar a imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio e que funda a necessidade relativa do que pensa, e compreender a necessidade de “uma gênese do ato de pensar no próprio pensamento” (DELEUZE, 2006, p. 203). Já a adesão deleuziana ao CsO artaudiano parece efetuar o sentido de pensar no pensamento que Deleuze obteve através de Artaud. Se pensar advém da experimentação de todos os devires do cosmos então o corpo sem órgãos é, de certa maneira, o corpo que se constitui junto ao corpo para abrigar uma experi-

mentação radical. Ele “é percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou li-
miaras segundo as variações de sua amplitude” (DELEUZE, 2007, p. 51). Não há,
portanto, nenhuma necessidade de abandonar o corpo orgânico desde que se saiba
constituir para si um corpo sem órgãos. “Não se trata absolutamente de um corpo
despedaçado, esfacelado, ou de órgãos sem corpos (OsC). O CsO é exatamente o
contrário” (DELEUZE & GUATTARI, 2008, p. 28).

A ligação de Piva com estas zonas limítrofes e intensivas que localizamos, a
partir de Deleuze, nas obras de Artaud não é casual ou forçada, mas tem seus ras-
tros revelados pelo próprio Piva. No “Relatório para ninguém fingir que esqueceu”,
ele lembra de Artaud como o poeta cujas experimentações vitais foram confiscadas
e violentadas para salvar a “arte lógica” francesa. “O poeta surrealista Antonin Ar-
taud morre num hospício na mais completa solidão abraçado a um sapato. Depois
de 10 anos de eletrochoques, Artaud o Momo tem sua vida confiscada. A França
& sua arte lógica estão salvas” (PIVA, 2008).

As experimentações de Artaud, para quem uma obra só é concebível com
o engendramento do pensar no pensamento por meio de experiências vitais com
“forças informuladas” (DELEUZE, 2006, p. 113), assim como as experimentações
de Piva com “realidades não-humanas”, remetem, a despeito de suas diferenças, a
“uma profunda intuição vital” (DELEUZE, 2005, p. 33), e apontam para a pos-
sibilidade do pensamento constituir-se desde uma relação com a natureza poética
da multiplicidade de relações diferenciais que tecem as diferentes fases do devir.
Hipótese esta, de certa maneira, aceita por Simondon (2020 [1962]) que concor-
da que a noção de sociedade pode ser ampliada às espécies animais, aos vegetais “e
mesmo entre moléculas”. Nota-se aqui que a proposta de pensar uma nova relação
da poesia com a filosofia no contexto do Antropoceno, e a possibilidade deste pen-
sar se efetuar como uma poética expressiva pura e desatrelada de uma concepção
representativa da linguagem humana, vincula-se com a compreensão de que não há

centralidade do humano em relação ao devir cosmopoético da diferença, no qual o humano ele próprio aparece como uma relação entre infinitas relações.

A descoberta do pensamento de sua origem diferencial, cósmica e poética, é o que possibilita-nos pensar em uma cosmopoética que inclui como escritura, por exemplo, o relampejar na noite escura, o dobrar das ondas, o verdejar das árvores e o cantar dos pássaros. Pensada no vocabulário de Espinosa, a cosmopoética daquilo que é em si e concebido por si é a condição transcendental de um novo modo de relação da poesia com a filosofia no âmbito daquilo “que é em outro, pelo qual também é concebido” (E, I, Def. V, p. 45).

Evidentemente, não pretendemos provar que as plantas e os animais filosofam ou escrevem poesia *como* os humanos, mas - a partir da descoberta de que “o essencial está fora do pensamento, naquilo que força a pensar” (DELEUZE, 2005, p. 97), e do aprendizado de que o que força a pensar é o encontro fundamental, ou melhor, “sem-fundo” (DELEUZE, 2006, p.139), “infundamental” (VALENTIM, 2018, p. 35), com a diferença cuja natureza é poética - fundar uma nova relação da filosofia com a poesia nesta origem poética do pensamento, que é também cósmica, pois a diferença não é, para Deleuze, uma diferença ontológica entre o Ser e o ente, mas o que se diferencia e se atualiza, do cósmico ao social (sem confundir o social (aberto a múltiplas composições de forças) com a figura histórica do homem, cujas forças que o compõem, aliás, “já entraram em relação com outras forças, as da informação, que compõem com elas uma coisa diferente do homem” (DELEUZE, 2013, p. 95). Eis, segundo Schérer (2005, p. 23) “a grande revolução liberadora deleuziana: o empirismo radical da dispersão (que eu chamaria *naturalista* ou *cósmica*) de nossas certezas mais ancoradas de sermos consciências e sujeitos”.

A relação da filosofia com a poesia, repensada na imanência da dispersão cósmica e poética da diferença, a partir da problemática do Antropoceno, difere da

relação da filosofia de Heidegger com a poesia em que a questão do Ser, posta então não a partir do problema do esquecimento, mas visando o desvelamento do ente, mantém-se, mesmo depois desta virada, ancorada em um ente privilegiado, o humano, “no que a linguagem nomeia o sendo pela primeira vez, tal nomear traz então o sendo para a palavra e para a manifestação” (HEIDEGGER, 2010, p. 187), enquanto para o animal, para a planta e para a pedra “não existe nenhuma abertura do sendo”. Daí deduz-se que para Heidegger os entes não humanos estão excluídos não apenas da filosofia, mas também da (cosmo-)poesia¹⁴.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Confrontados pelos problemas colocados ao pensamento na contemporaneidade pelo “colapso socioambiental”, e convocados pela proposta do pensador e líder indígena Ailton Krenak de não abdicarmos de “nossas visões, nossas poéticas”, procuramos pensar e propor uma nova relação da filosofia com a poesia e quicá extrair daí elementos para uma ética, uma estética e uma política de resistência cósmica.

Defendemos que um dos caminhos possíveis para essa experiência pode ser encontrado no plano de imanência da filosofia de Deleuze para quem a diferença tem uma natureza poética e selvagem. Embora o filósofo não conduza uma experimentação no sentido em que apontamos, ele também não a interdita. Procuramos então mobilizar componentes conceituais de sua filosofia para efetuarmos uma distribuição diversa deles.

¹⁴ O que sugerimos, como indício para uma investigação futura, é que, se para Heidegger a linguagem está destinada apenas aos entes que nós mesmos somos e interdita aos demais entes não-humanos, então podemos deduzir que estes últimos estão excluídos da poesia que para ele seria uma atividade passível apenas de ser manifestada pelos entes que têm o privilégio da destinação da linguagem. Outra investigação a ser realizada, para bem clarificar esse debate com Heidegger, diz respeito ao conceito de *poiesis* que para o pensador engloba a própria poesia. A *poiesis* para Heidegger diz respeito apenas aos entes humanos ou também aos demais entes? Nossas questões que, por hora, deixamos em aberto encontram certa ressonância neste questionamento que David Farrell Krell dirige ao filósofo: “E se a compensação e a doação do ser não tivessem que ver nem com o ‘homem’ ou com o ‘Dasein’, mas com toda a vida que vive e morre na Terra, dos cães aos deuses, dos girinos aos povos? E se a fala não fosse o começo e o garante arcaico da presença?” (KRELL, 1992, p. 17).

“Procurar”, para Deleuze, lembra Stengers, “quer dizer, antes de tudo, criar, criar uma vida (...) que explora conexões com novas potências de agir, sentir, imaginar e pensar” (STENGERS, 2015, p. 9). No nosso caso, procurar uma experiência poética com a diferença significou engendrar o pensar no pensamento, a descoberta de uma multiplicidade diferencial poética e de uma ética transindividual das relações, que se estende do microfísico ao animal humano e não-humano e, neste movimento cosmopoético de individuação, “arte e a filosofia juntam-se” para “a constituição de uma terra e de um povo ausentes, como correlato da criação” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 140).

Porém, é preciso atenção para que não nos tornemos as belas almas do Antropoceno, pois estamos, de fato, “diante do perigo real e iminente da morte térmica do Sistema Terra ocasionado pela expansão freneticamente entrópica da civilização moderna” (VALENTIM 2020, p. 309). A proposta cosmopoética, em sua processualidade mesma, requer conjuntamente à sua constituição uma resistência cosmopolítica à política *antrópica* (VALENTIM, 2020) do Antropoceno. Lembremos de Benjamin e seu chamado à “politização da arte” para jamais correremos o risco de contemplarmos “nossa própria destruição como um prazer estético de primeira ordem” (BENJAMIN, 1994, p. 196).

Depois destas noites pavorosas “como um segundo deserto sobre o deserto”, quem sabe chegará o dia em que arriscaremos a ir mais fundo na “floresta de cristal” e desta vez defronte ao espelho do rio em que narciso não se reconhece mais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) experimentar rememorar a invocação feita por Krenak de uma *visão* e de uma *poética* da existência e, de uma perspectiva transformada pela perspectiva do mundo indígena, pensar em uma saída sutil do mundo das mercadorias. “Talvez aquele espelho que os europeus trouxeram pra trocar com a gente na praia tenha se invertido e agora eles estão vendo a cara deles mesmos, a cara do engano. E que a gente precisa abrir para outras perspectivas” (KRENAK, 2021).

Schelling descreveu a natureza como “um poema cifrado em escrita secreta”. De quem é a tarefa dessa decifração? Talvez, se pensarmos bem, não seja questão de decifrar, mas de encontrar o estranho, ou apenas seus rastros, a diferença radical e irrepresentável. Filósofos, filósofas, poetas, xamãs, bruxas, animais e plantas. Todos e todas a seu modo realizadores da virtualidade cosmopoética.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade. In: _____. *Prismas*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

AGAMBEN, G. *Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução, seleção e notas Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1983.

_____. *Eu, Antonin Artaud*. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Hiena Editora, 1988.

_____. *Van Gogh: o suicidado pela sociedade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Achiamé, sd.

A.W.G. “Anthropocene Working Group”. *Media note*, 2016.

BENJAMIN, W. “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. v. I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

CARONE, M. “Paul Celan: A Linguagem destruída”. *FSP*: São Paulo, 19 Ago. 1973. Disponível em: < <http://almanaque.folha.uol.com.br/carone2.htm> >. Acesso em: 19 dez. 2020.

CAVALIERI, C. “Via Láctea - Uma Especulação Cosmopoética” [2019]. *Vimeo*. Disponível em: < <https://vimeo.com/370704714> > Acesso em: 29 Mai. 2021.

CHAKRABARTY, D. “O clima da história: quatro teses”. *Sopro: Panfleto político-cultural*, n. 91, pp. 4-22, 2013.

CRUTZEN, P. J; STOERMER, E. F. “O antropoceno”. *Piseagrama*, Belo Horizonte, sem número, Nov. 2015. Disponível em: <<https://piseagrama.org/o-antropoceno>>. Acesso em: 28 Mai. 2021.

DANOWSKI, D. *Negacionismos*. Coleção Pandemia. São Paulo: Editora n-1, 2018.

_____. & VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Edunesp, 2002.

DESPRET, V. “O que os animais diriam se ...”. *Caderno de Leituras*, n. 45, 2016.

DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Cine I. Bergson y las imagenes*. Buenos Aires, Cactus, 2009.

_____. *Conversações (1972-1990)*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Francis Bacon: Lógica da Sensação*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna. São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. “O atual e o virtual”. In: Éric Alliez. *Deleuze Filosofia Virtual*. Trad. Heloísa B.S. Rocha). São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. “P de Professor”. In: *O Abecedário de Gilles Deleuze (com Claire Parnet)*. Transcrição. Paris, 1994.

_____. “Praias de imanência”. *FSP*. Dez. 1995. Disponível em: « <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/12/03/mais!/23.html> ». Acesso em: 29 Mai. 2021.

_____. *Proust e os signos*. 2.ed. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

_____. GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*, volume 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2008.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

GEVORKYAN, S.; SEGOVIA, C, A. “Três paradigmas cosmopolíticos: eco-tecnológico, perspectivista y meta-poético”. *Das Questões*, v.8, n.2, pp. 30-35, 2021.

GLISSANT, E. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HARAWAY, D. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom*, 3(5), 2016.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo, Edições 70, 2010.

_____. “A questão da técnica”. Trad. Marco Aurélio Werle. *Revista Scientiae Studia*, São Paulo, 5(3), pp.375-398, 2007.

HÖLDERLIN, F. *Poemas*. Trad. Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959.

_____. “Pão e Vinho”. Trad. Paulo Quintela. In: *Obras completas*, Vol. II. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1997.

HUI, Y. “On the Unhappy Consciousness of Neoreactionaries”. *E-flux Journal*, n. 81, Abr. 2017. Disponível em: « <https://www.e-flux.com/journal/81/125815/on-the-unhappy-consciousness-of-neoreactionaries/> ». Acesso em 17 Mai. 2021.

KANT, I *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. A. Morão. 1784.

KOLBERT, E. *A sexta extinção: uma história não natural*. Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRELL, D. F. *Daimon life Heidegger and life-philosophy*. Bloomington;Indianapolis: Indiana University Press, 1992

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. “Por que não conseguimos olhar para o futuro?” Entrevista com Fernando Meirelles. *Trip* [site], 22 Mai. 2021. Disponível em: « <https://revistatrip.uol.com.br/trip-transformadores/ailton-krenak-por-que-nao-conseguimos-olhar-para-o-futuro> » Acesso em: 26 Mai. 2021.

LAND, N. “Circuitries (1992)”. In: MacKay, Robin & Brassier, Ray eds. *Fanged Noumena: Collected Writings of Nick Land 1987-2007*. Urbanomic, 2011.

_____. “Meltdown” (1994). In: MacKay, R. & Brassier, R. (eds). *Fanged Noumena: Collected Writings of Nick Land 1987-2007*. Urbanomic, 2012.

_____. “Hyperstition: An Introduction. Delphi Carstens Interviews Nick Land”. *Orphan Drift* [Site], 2009.

LATOURE, B. “Esperando Gaia”. *Piseagrama*. Belo Horizonte, seção Extra!, 20 fev. 2021

_____. *Onde aterrizar? Como se orientar politicamente no antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARQUES, L. “A terceira edição de ‘Capitalismo e colapso Ambiental’. O que mudou nos últimos 3 anos?”. *Jornal da Unicamp* (Site). Mar., 2019. Disponível em: « <https://www.unicamp.br/unicamp/index.php/ju/artigos/luiz-marques/terceira-edicao-de-capitalismo-e-colapso-ambiental-o-que-mudou-nos-ultimos/> ». Acesso em 25 jun. de 2020.

MARX, K. “O Capital. Crítica da Economia Política. Livro I”. *Os Economistas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MBEMBE, A. “Necropolítica”. *Revista Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, pp. 123-151, dez., 2016.

MOORE, J. W. “El auge de la ecología-mundo capitalista (I): las fronteras mercantiles em el auge y decadencia de la apropiación máxima”. *Revista Laberinto*, n. 38, pp. 9-26, 2013.

MORTON, T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2013.

NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas III*. Trad. Clademir Luis Araldi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

NOGUEIRA, L. “Artaud e a reinvenção do teatro europeu”. *Revista de Cultura*, Fortaleza, n. 52, 2006.

NOYS, B. *Malign Velocities. Accelerationism & Capitalism*. Zero Books, 2014.

NUNES, B. “Heidegger e a poesia”. *Natureza Humana [online]*, v. 2, n. 1, pp. 103-127, 2000.

ORLANDI, L. B. L. “O filósofo e seus ovos”. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.9, p. 126-140, out. 2010.

PIVA, R. “Manifesto utópico-ecológico em defesa da poesia & do delírio” [1983]. In: _____. *Mala na mão & asas pretas – obras reunidas, volume II*. Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2006.

_____. “Relatório para ninguém fingir que esqueceu”. In: *Estranhos sinais de Saturno - obras reunidas, volume III*. Organização de Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2008.

_____. “Roberto Piva: Os artistas são os xamãs da sociedade contemporânea”. *Cult*, 4 Ago. 2000. Disponível em < <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-roberto-piva/> > Acesso em: 21 dez. 2020.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PRADO Jr., B. *Erro, Ilusão, Loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

SAFATLE, V. *Bem vindo ao estado suicidário*. São Paulo: Editora n-1, 2020. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/23>>. Acesso em: 31 Mai. 2021.

SCHÉRER, R. “Un mysticisme athée”. In: *Deleuze Épars*. André Bernold & Richard Pinhas (Orgs). Paris: Hermann Éditeurs, 2005.

SCHUHL, P-M. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2010.

SIMONDON, G. “A amplificação nos processos de informação”. Trad.: Pedro P. Ferreira; Evandro Smarieri. *Trans/Form/Ação*, 43(1), pp. 283-300, 2020 [1962].

_____. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Trad. Luís Eduardo Ponciano Aragão e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020.

STENGERS, I. “The Cosmopolitical Proposal”. In: B. Latour & P. Weibel. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: The MIT Press, pp. 994-1003, 2005.

_____. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VALENTIM, M. A. *Extramundandade e Sobrenatureza. Ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

_____. M. A. “Cosmologia e política no Antropoceno”. *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, n. 2, pp. 300-317, 2020.

VALÉRY, P. *O cemitério marinho*. Trad. Jorge Wanderley. 2ª ed.. São Paulo: Max Limonad, 1984.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v. 2, n.2, pp.115-144, 1996.

_____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

WAHL, J. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Alcan, 1920.

WILLER, C. “Os Taramaras: Introdução”. In: ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM, 1983.

.....
The unsusposed image of encounter: essay on philosophy and poetry in the Anthropocene

ABSTRACT: *Based on the problems posed to thought in contemporary times by discussions about the Anthropocene, the essay proposes an investigation into the possibility of a new relationship between philosophy and poetry. For this, the suggestion of the indigenous leader and thinker Ailton Krenak to maintain “our visions, our poetics about existence” is articulated with Gilles Deleuze’s philosophy of difference, whose efforts to realize the genesis of a thought without presupposed image, and his conception of a poetic nature of the difference, are mobilized in the attempt to think and effect another relation of philosophy with*

poetry. The text proposes the concept of cosmopoetics to define the condition of effectuation of this relationship, and seeks to exemplify its manifestation in the works of Antonin Artaud and Roberto Piva, in which, in different ways, and in germ, expressive traces of the poetic and wild nature of difference are found. Finally, it is conjectured that cosmopoetics can be thought of in the field of an aesthetics of becoming and, perhaps, articulated to collective cosmopolitical enunciations and actions of thinkers who think about and resist the ongoing socio-environmental catastrophe. **KEYWORDS:** Anthropocene; Philosophy of Difference; Poetry; Cosmopoetics.

Recebido 15/03/2021
Aprovado 10/06/2021