

RUMO À ONTOLOGIA ONÍRICA
Confluências entre Magia, Filosofia e Ciência

Nelson Job

Tese de doutorado apresentada ao programa de História das Ciências das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para obter o título de doutor em História das Ciências.

Orientador:

Luiz Pinguelli Rosa

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2012

J62 Job, Nelson
Rumo à ontologia onírica: confluências entre magia, filosofia e ciência / Nelson Job - Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.
132 p. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Pinguelli Rosa

Tese (doutorado em História das Ciências) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de
História das Ciências das Técnicas e Epistemologia, 2012.

1. Ontologia - teses. 2. Diferença (Filosofia) – teses. 3.
Ciências ocultas e ciência – teses. 4. Comportamento caótico
nos sistemas – teses. I. Título. II. Rosa, Luiz Pinguelli. III.
Universidade Federal do Rio de Janeiro.

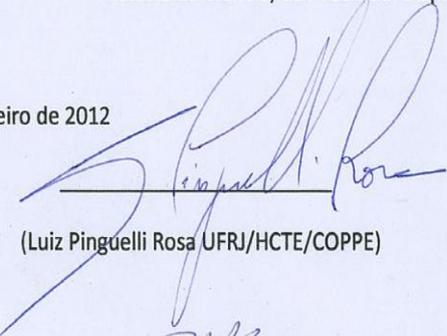
CDD : 111

Autor: Nelson Job

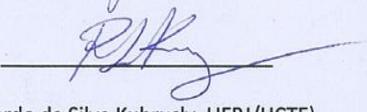
RUMO À ONTOLOGIA ONÍRICA: confluências entre magia,
filosofia e ciência

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História das Ciências, das Técnicas e
Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro,
como requisitos parcial à obtenção do título de doutor em
História da Ciência, das Técnicas e Epistemologia.

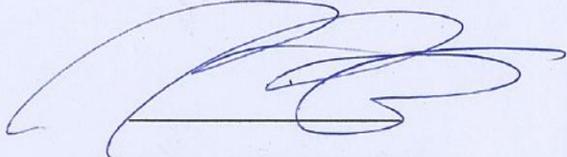
Aprovada em 29 de fevereiro de 2012



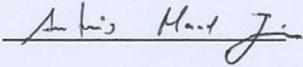
(Luiz Pinguelli Rosa UFRJ/HCTE/COPPE)



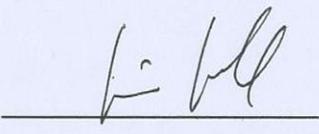
(Ricardo da Silva Kubrusly, UFRJ/HCTE)



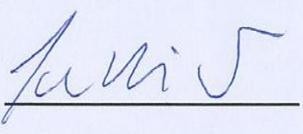
(Maira Monteiro Fróes, UFRJ/HCTE)



(Aterives Maciel Junior, PUC-RJ)



(Mário Novello, ICRA-CBPF)



(Eduardo Viveiros de Castro, PPGAS-UFRJ)

Resumo

RUMO À ONTOLOGIA ONÍRICA

Nelson Job

Orientador:

Luiz Pinguelli Rosa

Resumo da Tese de doutorado apresentada ao programa de História das Ciências das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para obter o título de doutor em História das Ciências.

Esta tese tem caráter transdisciplinar e relaciona os saberes do Hermetismo — avatar da magia ocidental —, da Filosofia da Diferença — linha filosófica que se desdobra a partir das considerações do filósofo francês Gilles Deleuze acerca, sobretudo, do conceito de devir e do bergsonismo — e da Ciência Moderna — principalmente a Mecânica Quântica, a Teoria do Caos e a Cosmologia. Estes saberes em confluência fornecerão a condição da emergência de uma ontologia onírica que fornece ao sonho estatuto de realidade. Essa ontologia onírica trará novas considerações acerca da filosofia da ciência, da biologia, da clínica e das artes, especificamente da literatura e do cinema.

Palavras-chave: ontologia, sonho, filosofia da diferença, caos, mecânica quântica, cosmologia, devir, hermetismo, magia, física moderna.

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2012

Abstract

TOWARDS ONIRIC ONTOLOGY

Nelson Job

Orientador:

Luiz Pinguelli Rosa

Abstract da Tese de doutorado apresentada ao programa de História das Ciências das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários para obter o título de doutor em História das Ciências.

This transdisciplinary thesis relates the Hermetics (avatar of the western magic) to the Philosophy of Difference (which expands the Bergsonism and the concept of becoming, both investigated by the French philosopher Gilles Deleuze) and also to modern science, especially Quantum Mechanics, Chaos Theory and Cosmology. Such confluence of knowledge will provide the appropriate condition for the emergence of an oniric ontology that gives status of reality to dreams. This oniric ontology will bring new reflections on the philosophy of science, on biology, on clinic and on the arts, specifically film and literature.

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2012

Índice

Introdução	08
1- Magia: as Egrégoras Herméticas	11
2- Filosofia: As Egrégoras em Devir.....	29
3- Ciência: As Egrégoras Funcionais.....	68
4- Confluências: A Alegria das Egrégoras.....	83
Interlúdio.....	121
5- Rumo à Ontologia Onírica.....	127
“Conclusão”	139
Anexo: Tabela de Ressonâncias	144
Referências.....	145

— *A realidade — murmurou Ansky — às vezes é o puro desejo.*

Afanasievna riu.

— *E isso como se cozinha? — perguntou.*

— *Sem tirar a vista do fogo, camarada — murmurou Ansky.*

Roberto Bolaño

Introdução

*Vai entrar numa terra em que a verdade e a mentira
não tem mais os sentidos que o trouxeram até aqui.*

Bernardo Carvalho

Por muito tempo, os saberes cristalizaram sua suposta separação. Ao longo da História, o saber, originalmente místico-filosófico e de certa forma até científico, foi, em diáspora, se ordenando em disciplinas tais como a filosofia — e seus desdobramentos em várias “humanidades” —, a física, a religião e também a magia.

Em consonância com esta “*separatividade*” dos saberes, o homem, ele próprio recorte cósmico, tornou-se cada vez mais cindido em suas práticas, em seu pensar (já separado do saber) e em seu sentir (por sua vez, separado também do pensar e do fazer). O mundo se divide em dois, Oriente e Ocidente, para se subdividir indefinidamente. A mania taxonômica não para, assim como nossa urgência em problematizá-la.

O mundo cindido em seus saberes, em suas nações e línguas, em suas políticas, se interliga de forma perversa pela economia, avatar do pensamento único, espelho re(per)verso da multiplicidade de saberes separados. Ansiamos por outra postura: por saberes múltiplos, híbridos, que sejam concebidos imanentes em si, diferenciados por membranas permeáveis que permitam a troca — de conceitos, fluxos, experiências. A coexistência de mundo e homem, de cosmos e consciência, do um e do múltiplo.

Nossa empreitada aqui consiste em evidenciar as relações entre três grandes campos do conhecimento, a saber: o Hermetismo — avatar da magia ocidental —, a Filosofia da Diferença e a Ciência Moderna — principalmente pela Mecânica Quântica, Teoria do Caos, Cosmologia e por algumas teorias especulativas. A Filosofia da Diferença, cunhada por Gilles Deleuze (2006a) e muito baseada no bergsonismo e no spinozismo, nos é a corrente mais adequada por servir de “diplomata”, de facilitadora de trocas e permutas, por ter trânsito

livre entre os outros saberes e pela própria tônica de sua trama conceitual permitir o atravessamento destes saberes e de novos conceitos. Desde seus autores mais longínquos, a Filosofia da Diferença é um composto que é atravessado por vários filósofos de outras correntes, pela ciência, pela arte etc.

Para tanto, vamos investigar os primórdios da magia, como esta se mescla com a filosofia e a ciência e como essas se separam; entenderemos os principais conceitos da Filosofia da Diferença e algumas funções da Mecânica Quântica (bem como um de seus desdobramentos especulativos, o modelo de consciência quântica de Penrose e Hameroff (1996)), da Teoria do Caos e de algo relativo à Cosmologia. Colocaremos esses saberes em ressonância, criando um novo conglomerado conceitual. Nos três primeiros capítulos definiremos nossos campos de saber, cujas relações serão estabelecidas no quarto. No quinto, a partir dessas ressonâncias, conceituaremos o desdobramento de tais esforços: **ontologia onírica**.

Essas relações conceituais não pertencem a nenhum campo do saber preestabelecido. Elas são imanentes a elas mesmas, compostas por outras relações, formando ainda outras. O campo ao qual pertencem é estranho a ele mesmo, em pleno devir, a cada nova emergência, abandonando a estrutura provisória anterior. Se não nos instalamos em nenhum saber preconcebido, (de)formamos campos em mutação, que serão usados para forjar novos saberes. Se usamos conceitos conhecidos, é pela sua potência em se renovar e engendrar novos conceitos. Nosso saber provisório estabelecerá em ressonância conceitos mutantes, e este trabalho apenas serve de inspiração para abandoná-los e/ou usá-los de formas diferentes, ou desdobrá-los, recriá-los e, sobretudo, para fomentar a criação de outros conceitos, mais eficazes, consistentes, alegres. Se nos utilizamos de campos do saber “predefinidos”, é com intuito de movê-los e evidenciarmos a mudança em suas quase imperceptíveis filigranas. Nenhum campo do saber é aprioristicamente descartado. Utilizamos os saberes clichê da academia, mas também incluímos a magia e a arte, não como “*objetos*” de estudo, mas como saberes legítimos, desde que consistentes em si, ou seja, que seus conceitos — imanentes na relação entre eles — suportem uma utilização mais ampla. Se abusamos das citações de diversos autores, é porque queremos explicitar nossa dura luta contra o clichê. Citamos

muitas vezes para dizer em alguns momentos com nossas palavras alguns átimos, que desconfiamos serem de pura criação.

Estabelecida nova trama conceitual, em seus desdobramentos urge a necessidade de uma nova teoria dos sonhos: não apenas a psicologia, mas somando-se os conhecimentos oníricos da antropologia, das religiões, da neurociência, entre outros, a conceituação onírica ganha um estatuto ontológico. O sonho se torna, enfim, realidade.

1) **Magia: As Egrégoras Herméticas**

Pois se a epifania reúne subitamente o mundo inteiro numa estranha simpatia, é com a rara periodicidade de um alinhamento de planetas. Sua eficácia depende de certa forma de sua raridade — não é apenas súbita, mas rara.

Nuno Ramos

Vamos aqui precisar o conceito de **magia**, situando-o principalmente em sua vertente egípcio-babilônica, bem como seu desdobramento na ciência renascentista.

Para o historiador da magia Stuart Clark (2006), as formas de magia são a *natural* e a *demoníaca*, sendo ambas ligadas ao conhecimento da natureza. Um aspecto importante ressaltado pelo autor na citação a seguir é que a magia era em si mesma uma maneira de efetivamente conhecer a natureza, desconstruindo a imagem da magia como desconhecimento ou ausência de saber:

O radical ceticismo, quando finalmente chegou, não foi uma vitória do conhecimento sobre a ignorância, mas um corolário de conhecer a natureza segundo regras diferentes. Até chegar a esse ponto, a demonologia funcionou tão bem quanto qualquer outro ramo da física — e parece importante descobrir como isto acontecia. (CLARK, S., 2006, p. 218)

Os elementos de causalidade mágica ainda presentes na ontologia do século XVII são classificados por Clark (2006) em **sobrenaturais** e **preternaturais**. Os sobrenaturais são de natureza divina e alteram as leis da natureza, ou seja, operam milagres. Já os preternaturais são de ordem demoníaca, entendendo aqui o demônio como entidade espiritual intermediária (*daimon*), que não altera, porém conhece integralmente as leis da natureza, sendo, portanto, capaz de atuar nos limiares dessas leis naturais. A partir daqui entende-se melhor o emprego de expressões como o “demônio de Laplace” e o “demônio de Maxwell”, os quais teriam total conhecimento da natureza, inclusive com capacidades preditivas, porém alheios ao conceito de milagres.

Segundo o antropólogo Marcel Mauss (2003), *a magia¹ é a arte das mudanças*, diferindo da religião por ser um ato provado, sem culto e sem metafísica, se dedicando ao concreto, o que a aproxima da ciência, ou melhor, faz dela *a ciência por nascer*. Mauss vai eleger o conceito melanésio de **mana** para exemplificar a magia:

o *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo, (...) trata-se de uma força espiritual, isto é, não age mecanicamente e produz seus efeitos à distância — o *mana* é a força dos mágicos. (ibid., p. 142 e 145).

Lévi-Strauss (2002), porém, discorda de que a magia seja uma ciência “balbuciante”. Para ele, são modos de conhecimento desiguais em paralelo, que diferem menos em natureza e mais nos tipos de fenômeno aos quais são aplicados. Bergson (2005) já considera que magia e ciência podem ter início semelhante, mas se tornam o contrário, no sentido de que a magia, em relação à ciência, se limita em conhecimento.

Lévi-Strauss (1996) diz que a eficácia da magia se dá através de três aspectos complementares: a fé do feiticeiro em suas técnicas, a crença do doente ou perseguido no poder do feiticeiro e o campo de confiança e exigência que um coletivo fornece ao feiticeiro. Se Mauss (2003) diz que “o consentimento universal pode criar realidades”, outro antropólogo, Roy Wagner (2010), em seu impressionante *A Invenção da Cultura*, traz mais elementos para esta questão. Ele parte do princípio que *inventamos nossa realidade*, sendo que o próprio antropólogo inventa a cultura de outrem inventando a sua própria, reinventando o conceito de cultura, ou seja, “o estudo da cultura é cultura”. Realizando uma dialética entre o inato e o controle humano desse inato, Wagner vai resumir sua obra da seguinte forma: “*a insanidade do controle humano sobre o inato é a insanidade inerente ao próprio controle*”. A questão do controle retornará quando tratarmos de Foucault e a separação no século XVII entre mundo e linguagem, pois a questão do controle, social ou muito mais sutil, é que vai “decretar” em que mundo podemos existir. Libertarmo-nos dessas “ditaduras de realidade” é, talvez, a maior liberdade que esta tese pode almejar a ajudar a conquistar.

¹ No caso específico de um povo nativo da África Central, os Azande, Evans-Pritchard (2005) relata em seu influente trabalho etnográfico que eles separam bruxaria de magia, pois os bruxos utilizam poderes psicofísicos hereditários e os feiticeiros, extraem seu poder das drogas.

Deleuze e Guattari (1997), que se autodenominam “*nós, os feiticeiros*”², operam em uma *consistência alógica*, colocando a filosofia à disposição da magia, relacionando as viagens iniciáticas e seus limiares como *dever do próprio dever!* Segundo os autores, os feiticeiros têm sempre uma posição anômala, se encontrando nas fronteiras, *entre* vilarejos — como diria Eduardo Viveiros de Castro (2002), o xamã é um *diplomata cósmico* —, e além de não terem afinidade com a filiação familiar, mas com a **aliança**, sobretudo com o demônio — devires-animais, em outras palavras —, fazem agenciamentos com grupos minoritários, oprimidos, proibidos e revoltados, em detrimento da família, do Estado e da religião.

Já Barb (1993) nos alerta que “Não devemos cair no erro ‘evolucionista’ comum de presumir que a magia egípcia (ou qualquer outra) é um resíduo de um estágio primitivo, precedendo — e evoluindo — para a religião”. Em relação à religião, o historiador do assunto, Mircea Eliade (2010), a define da seguinte forma:

O sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não uma fase na história dessa consciência. Nos mais arcaicos níveis da cultura, *viver como ser humano é em si ato religioso*, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm valor sacramental. Em outras palavras, ser — ou antes, tornar-se — um homem significa ser “religioso”.

O filósofo Henri Bergson (2005), que finaliza toda a sua obra com um livro acerca da religião e da mística, vai afirmar que existem dois tipos de moral: a **estática**, que é racional, se fixa nos costumes, nas ideias, nas instituições e na vida em comum, e a **dinâmica**, suprarracional, do impulso, ligada à vida em geral. Estes conceitos de moral se conectam, por sua vez, com uma **religião estática**, originada do animismo antigo e relacionada ao exterior, e com uma **religião dinâmica**, direcionada ao interior, cujos exemplos são o Hinduísmo (com o importante advento da ioga), o Budismo e, principalmente, o Misticismo Cristão — como o de São Francisco e Joana D’arc. *A passagem da religião estática para a dinâmica é colocada pelo filósofo como análoga à passagem da inteligência das grandezas finitas ao cálculo diferencial*. Bergson afirma que a religião em seu máximo valor é *espalhar um misticismo*.

É importante dizer que Bergson diferencia “magia” de “misticismo”. A magia, para ele, é egoísta, semimoral e semifísica, e pode ter alguns aspectos intercambiáveis com a religião. O

² Matt Lee (2003) faz uma relação entre as considerações de Deleuze e Guattari acerca da feitiçaria com a obra mística do artista inglês Austin Osman Spare, autor de “O Livro do Prazer”.

misticismo envolve intuição e inteligência, transformadoras do mundo e da humanidade. Nossa concepção de magia vai ser norteada pelo Hermetismo e, nesse sentido, terá aspectos do que Bergson chama de Misticismo. As considerações de Deleuze e Guattari acerca do feiticeiro também são importantes para nosso trabalho, assim como a de que a aliança demoníaca, da ordem de transportes locais, não dá conta das questões do “jogo natural” da **intensidade**, dos graus, que já são da ordem da alquimia e, em especial, da física. Em suma, para eles, o feiticeiro tende a ser mais mecânico, e os alquimistas e físicos já podem alterar o estado da matéria.

Todas as articulações filosóficas que apresentamos e apresentaremos aqui são de extrema relevância, pois vários conceitos e autores discutidos serão retomados e aprofundados ao longo da tese, ajudando a compor uma conceituação mais eficaz. No entanto, agora urge um aprofundamento na História da Ciência que orbita no âmbito da magia, tal empreitada nos revelará que as relações entre feiticeiros, alquimistas e físicos são muito mais estreitas.

Segundo o estudioso hermético da filosofia natural e oculta, Cornélio Agrippa (1486–1535), existem diversas formas de magia (AGRIPPA, 2008: pp. 877 a 883), sendo a primeira a *magia natural*, que é “a supremacia da filosofia natural [...], portanto, é aquela que contempla os poderes de todas as coisas naturais e celestiais”, e cujos praticantes, os magos, são descritos como “os mais curiosos pesquisadores da natureza” (ibid., p. 877). Considerando que a filosofia natural é a precursora histórica da filosofia mecânica, que por sua vez se desenvolve em física, daqui associamos a magia natural mais diretamente à física, mas também podemos associá-la às chamadas “ciências naturais”, como astronomia e geologia. Na sequência, a segunda forma de magia é a *magia matemática*, “obtida [...] só pelo aprendizado matemático [para] produzir obras como as da natureza” (ibid., p. 880). Agrippa cita exemplos que remontam ao que se poderia chamar de “magia dos autômatos”, e do que hoje chamamos de computadores e inteligência artificial, ou todas as tentativas de simulação da natureza por modelagem ou descrição matemática. A terceira forma de magia é a de *encantamento*, que se realiza por meio de poções e “medicamentos de feiticeiros”, claramente associada aos primórdios da química e da medicina. Agrippa apresenta mais três formas de magia: a goetia, as magias cerimoniais (necromancia e teurgia) e a cabala.

Uma breve história da alquimia faz-se necessária para melhor compreendermos as relações históricas dos primórdios da magia e o Hermetismo.

A alquimia tem seu germe nas técnicas arcaicas mágico-ritualísticas dos curandeiros, mineiros e ferreiros, se constituindo como saber na China, na Índia e na Mesopotâmia por volta dos anos 600 a.C., respectivamente com o advento do Taoísmo, do Budismo e do Zoroastrismo. No Egito, a sabedoria alquímica chegou um pouco mais tarde, com a filosofia de Plotino. O primeiro alquimista egípcio conhecido é Zózimo, do ano 300 d.C., autor dos primeiros textos notadamente alquímicos (VARGAS, 2009). Zózimo provavelmente foi aprendiz de Maria, a Judia, que cunhou o famoso método banho-maria, até hoje utilizado na culinária, mostrando que a alquimia tem importância no Judaísmo, existindo vários alquimistas judeus, possivelmente, os primeiros a acreditarem na transmutação dos metais. Especula-se se Moisés foi também um alquimista (PATAI, 2009).

Carl Jung (1991) fez uma importante relação dos processos alquímicos com os psicológicos, a partir da análise dos sonhos do físico Wolfgang Pauli. O analista suíço mostrou a importância da alquimia e do Hermetismo, entre outros saberes antigos, para o pensamento contemporâneo, mostrando que a relação entre matéria e mente dos alquimistas e pensadores herméticos fazia sentido. Se o físico neozelandês Ernest Rutherford (1871–1937) receava chamar as novas descobertas da radioatividade de “transmutação” pelo risco de ser comparado aos alquimistas, seu colega da Universidade de McGill, o químico inglês Frédérick Soddy (1877–1956), fazia questão de fazer a relação (HUTIN, 1979). E aquele que outrora atendia pela alcunha de Jorge Ben continua nos avisando: “os alquimistas³ estão chegando...”.

³ Música do álbum “A Tábua das Esmeraldas” (Philips, 1974), homônimo do texto alquímico atribuído a Hermes Trismegisto, musicalizado na canção “Hermes Trismegisto e sua Celeste Tábua de Esmeralda”. Paracelso também recebe homenagem na canção “O Homem da Gravata Florida”. Com o nome de Jorge Ben Jor, o cantor e compositor voltaria ao tema no álbum “*Reactivus Amor Est* (Turba Philosophorum)” (2004, Warner Music).

Sendo assim, vamos agora nos dedicar à magia egípcio-grega. O Hermetismo é difícil de situar historicamente e, em consequência, torna-se complexa a precisão do advento de seus principais conceitos. Segundo o britânico William Wescott (2003), médico, coronel, maçom e um dos fundadores da Golden Dawn (Ordem Hermética da Aurora Dourada), e Francis Regardie (2008), secretário do controverso Aleister Crowley⁴, terapeuta e membro da Aurora Dourada, o Hermetismo surgiu no período helenístico (323–147 a.C.) baseado em preceitos do Antigo Egito, especificamente os do deus Thoth, uma divindade lunar que tem a seu cargo a sabedoria, a escrita, a aprendizagem, a magia, a medição do tempo etc. Vale lembrar que as trocas entre Egito e Grécia iniciaram-se em torno dos séculos VII a VI a. C. (IVERSEN, 1993). Para a historiadora Frances Yates (1964), os textos herméticos iniciam-se no século II ou III d.C., e não na remota antiguidade, como também os magos da Renascença acreditavam. Dentre estes textos, destacam-se as *Enéadas*, de Plotino.

A Golden Dawn que citamos acima é apenas uma das instituições criadas a partir de pessoas ligadas ao estudo e à prática da magia. A Golden Dawn — misto de Hermetismo, Cristianismo, Filosofia, Ciência e Teosofia — foi fundada na Inglaterra em 1888 por membros da Maçonaria, da Fraternidade Rosa-Cruz e da Sociedade Teosófica. A irmã de Bergson, Mina Bergson, casou-se com Samuel Liddell MacGregor Mathers, um dos fundadores da Golden Dawn, mudando seu nome para Moina Mathers. Foram acusados de farsantes pela Golden Dawn, então, fundaram a ordem Alfa e Ômega, que Moina dirigiu como “Imperatrix”. A Maçonaria, por sua vez, foi criada provavelmente na Idade Média por construtores de castelos, igrejas etc., sendo uma ordem secreta, composta por homens “de bem” com interesses em religião, filosofia e em busca da perfeição. Não se sabe precisamente a data de criação da Fraternidade Rosa-Cruz, mas seus primeiros textos conhecidos foram publicados na Alemanha, em 1611, e pregavam o retorno a um esoterismo cristão, em crítica ao catolicismo da época. Já a Sociedade Teosófica foi fundada em 1875 pela (entre outros) escritora, filósofa e teóloga Madame Blavatsky e visava, além do aperfeiçoamento da humanidade, o estudo relacionado das religiões, da filosofia e da ciência.

⁴ Já Crowley inspira Raul Seixas e Paulo Coelho na música “Sociedade Alternativa”, do disco “Gita” (Philips, 1974), e em todo o álbum seguinte de Raul, “Novo Aeon” (Philips, 1975).

Como dissemos anteriormente, a filosofia de Plotino é um componente relevante para a formação do que se conhece hoje como Hermetismo. Vejamos então o desdobramento filosófico que nos conduz à filosofia de Plotino.

A filosofia grega difere das culturas egípcias e babilônicas por promover um distanciamento maior entre mito/rito e a filosofia propriamente dita. Porém, como em todo processo de transição entre tradições e saberes, a mística não ficava totalmente ausente da produção filosófica (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD. 1994).

Historicamente, atribui-se a Tales de Mileto (*circa* 625–556 a.C.) o advento da filosofia grega e do que viria a ser a atitude científica da modernidade. Como se trata de uma transição — recém-saída de uma forma de ver o mundo considerada ingênua, refletida nas obras de Homero e Hesíodo —, a filosofia de Tales tem muitos aspectos religioso-místicos, como a postulação de que tudo devém da água, uma força vital divina. Mas foi o fato de ser o maior geômetra grego, prevendo o eclipse de 585 a.C., que alçou Tales à categoria de grande filósofo. Aqui se evidencia que, ainda nos primórdios da filosofia ocidental, havia uma relação intensiva entre a religiosidade, a filosofia e os alicerces da ciência.

Porém, o grande nome entre os pré-socráticos que ressoa com nosso tema é Pitágoras de Samos (*circa* 571–496 a.C.). Conhecido pelo famoso teorema que leva seu nome, Pitágoras propôs considerações peculiares sobre os números — considerações estas que ainda hoje geram debates. O pitagorismo afirma que os números são o ínfimo do cosmos, mas a questão ainda por ser esclarecida é se essa relação é imanente (o universo se constitui de números) ou se é apenas uma aproximação representativa. Sobre isso, Bergson (2005, p. 220) afirma: “Parece provável que, nos pitagóricos, tenha-se estabelecido uma confusão entre simples semelhança e a identidade”. Tal “confusão” vai se desdobrar na ciência de forma contundente, como veremos mais tarde.

Vamos agora dar um salto na história rumo ao início do Neoplatonismo com o egípcio Plotino (205–270 d.C.). Plotino (2008) altera a concepção da transcendência platônica,

considerando-a inseparável de uma imanência. Ele é o primeiro grande *filósofo do êxtase*: segundo seu seguidor e biógrafo Porfírio, ele ascendeu ao um cerca de quatro vezes, e, a partir dessas experiências, escrevia as *Enéadas*. A concepção plotiniana de **contemplação** é deveras relevante: une-se sujeito e objeto, um e múltiplo, pois nesse estado o universo observa a si próprio. É essa experiência mística, em que se apreende a totalidade através de uma ascese intelectual em cujo estado de êxtase se perde a consciência e o controle do corpo, a que consideramos aqui como referência para se entender a “mística” na filosofia. Nas palavras de Plotino (2002, p. 173):

A Alma tem de ser una e múltipla, dividida e indivisível, e não devemos acreditar que é impossível uma coisa estar em muitos lugares. Do contrário, a natureza que mantém as coisas todas juntas e as governa não existiria: ela que, abarcando todas as coisas, as mantém unidas e as conduz com sabedoria, sendo ao mesmo tempo múltipla (posto que os seres são múltiplos) e una — a fim de que o princípio de coesão seja uno. Mediante a sua unidade múltipla, a Alma dá a vida a todas as partes, enquanto que, mediante a sua unidade indivisível, as conduz com sabedoria. No caso dos seres desprovidos de Inteligência, o princípio indivisível que o rege imita a inteligência.

Plotino adverte que o problema é quando as almas, querendo pertencer a si mesmas, afastam-se da origem divina. Bergson (2005), um dos grandes comentaristas de Plotino, diz que a concepção de consciência plotiniana é totalmente adversa da versão moderna. Adquirir consciência, para Plotino, é se afastar do divino, é uma perda, pois é na inconsciência que se quer chegar, ao um. Consciência é exterior, dispensável e instável: é permanecer fora daquilo que se apreende.

Assim, a hierarquia que o filósofo estabelece é o um, o Ser (as ideias) e a Psyche (sensível), cujos desdobramentos na Escolástica são respectivamente Pai, Filho e Espírito Santo. Plotino (2010) ainda vai colocar a matéria como fímbria do ser e o um como não ser, em outras palavras, a matéria como limiar entre ser e não ser. O estudo do não ser no Neoplatonismo é denominado **Henologia**.

Porém, não é apenas através de ascese intelectual — de estilo mais plotiniano — que se chega ao êxtase místico entre os neoplatônicos. Jâmblico (IAMBLICUS, 1985) (245–325 d.C.) relatava uma teurgia (ritualística neoplatônica) envolvendo deuses, semideuses,

daimons, anjos, arcanjos e outros seres da hierarquia espiritual, e chegava ao êxtase místico através de poções preparadas com ervas, gemas, entre outros potencializadores extáticos.

No século IV d.C., após vários conflitos, o Egito deixou de ser uma nação pluralista para ser apenas católica, o que acarretou a gradual extinção de seus sacerdotes pagãos (BARB, 1993).

Comentando o aforismo de Heráclito, “A Natureza ama ocultar-se”, Pierre Hadot (2006, p. 97 e 99) diz que:

Os neoplatônicos quiseram proteger a religião tradicional contra a invasão da religião cristã, porque acreditavam sinceramente que o culto dos deuses ligava-se à ação da Alma do Mundo, conservadora do universo. Chegaram assim a fazer do aforismo de Heráclito o slogan da reação pagã. Nietzsche disse que o cristianismo era um platonismo para uso do povo. Para os neoplatônicos, mitos e ritos pagãos eram um platonismo para o uso do povo, e mais precisamente ainda uma física oculta; (...) os neoplatônicos asseguravam para sempre a sobrevivência do paganismo no mundo cristão, não como religião, mas como linguagem poética sagrada que permite falar da natureza.

A partir dessa tradição neoplatônica, desenvolve-se uma filosofia minoritária em ressonância com a mística, cuja vizinhança se estabelece de forma gradual: estoicos (anteriormente), Spinoza e Bergson (posteriormente), como veremos no próximo capítulo. Os dois últimos têm também uma influência da ciência de Kepler e de Einstein, respectivamente. Voltaremos ainda às relações de magia e ciência.

O Hermetismo recebe essa alcunha em função da figura de Hermes Trismegisto. Yates (1964) afirma que ele não existiu, já os textos alquímicos medievais colocam o advento de Trismegisto no mais tardar em 1800 a.C., no Antigo Egito. Sua figura se confundiria com o deus Thoth, ora aparecendo como o próprio, ora como seu principal seguidor e difusor.

Modernamente, organizam-se os princípios básicos do Hermetismo em sete, mas, como é comum nos estudos herméticos, não se sabe com exatidão quem fez a organização. Provavelmente foi organizado por William Walker Atkinson, que escreveu em 1912 (em conjunto ou não, mais uma vez, não se sabe) o famoso *O Caibalion: estudo da filosofia hermética do Antigo Egito e da Grécia* com a alcunha autoral de *Três Iniciados* (2006), ou até mesmo antes, pela médica (uma das primeiras da Inglaterra!) Anna Kingsford e seu

“parceiro espiritual”, o escritor Edward Maitland, em sua introdução à tradução que ambos fizeram em 1885 da *The Virgin of the World*, atribuído a Hermes Trismegisto (GREER, 2011). Sendo assim, os Sete Princípios Herméticos foram organizados em:

Mentalismo — Tudo é mente, sendo que a matéria é força mental coagulada.

Vibração — Tudo está em movimento, tudo se move, tudo vibra.

Ritmo — Tudo tem fluxo e refluxo, um movimento para a frente e para trás.

Polaridade — Tudo tem o seu oposto, que é, na verdade, o extremo de uma mesma coisa; tudo tem o seu duplo, que é diferente em grau, mas o mesmo em natureza.

Correspondência — O que está em cima é como o que está embaixo, e o que está embaixo é como o que está em cima. Existem três grandes planos: o físico (matéria, substância etérea e energia), o mental (mineral, elemental, vegetal, animal e hominal) e o espiritual, sendo que os sete princípios se encontram em todos eles.

Causa e Efeito — Toda a causa tem o seu efeito. Os estudiosos do Hermetismo conhecem os métodos da elevação mental a um plano superior, onde se tornam apenas causadores, e não efeitos. Não apenas uma causa anterior gera um efeito, mas todas as causas anteriores, até a mais longínqua, geram um efeito.

Gênero — Tudo tem o seu masculino e o seu feminino, e eles se engendram, de modo semelhante à complementariedade entre yin-yang no conhecido diagrama Taiji do Taoísmo.

O Hermetismo obteve sua maior popularidade na Idade Média. Apesar de o cristianismo ter se mesclado inicialmente ao Hermetismo, na Inquisição, todos os tipos de paganismo foram entendidos como heresia pela Igreja, sendo seus praticantes convertidos ou condenados. Inicialmente, a ciência também tinha íntimas relações com o pensamento hermético, mas, com o seu avanço, abandonou-o gradativamente.

Se pensarmos a ciência como um saber que busca o entendimento da natureza para sua operação, controle e previsão, a magia, em suas vertentes naturais, apresenta uma clara ressonância em seus objetivos epistêmicos e de ordem empírica com os da nascente ciência. Contudo, como resultado do processo da Revolução Científica, que culmina no século XVIII, magia natural e ciência já não são mais o mesmo saber, embora tenham interagido e de

alguma forma coexistido nas pesquisas de pensadores como Paracelso, Giordano Bruno, Kepler, Robert Boyle e Newton. Referindo-se a estes pensadores, Debus (2002, p. 15) comenta que: “mais do que os outros, Paracelso pode ser visto como o arauto da Revolução Científica”, e ainda Paolo Rossi (1997): “a ciência do século XVII, junto e ao mesmo tempo, foi paracelsiana, cartesiana, baconiana e leibziniana”.

Theophrastus Paracelsus (Paracelso) (1493–1541) foi um médico alquimista suíço, muito crítico da medicina de sua época. Segundo o ex-editor da *Nature*, Philip Ball (2009), a concepção de medicina e filosofia de Paracelso baseava-se no Hermetismo e no Neoplatonismo. Paracelso estudava a natureza para entender o corpo, o que revelava, com tais relações de micro e macro, a presença do Princípio de Correspondência do Hermetismo.

Paracelso acreditava nos arcanos, incorpóreos eternos que têm o poder de transmutar os doentes. Esses arcanos combatiam doenças de calor com calor, frio com frio etc., o que veio posteriormente a influenciar os homeopatas — daí a máxima “similar cura similar”.

Com o advento do oxigênio de Lavoisier e sua química, a influência de Paracelso foi reduzida. Ball discute o mito de que essa “nova” química seria antiparacelso. De acordo com o autor, poderíamos supor que ele aplaudiria a descoberta do oxigênio. A grande perda da química é seu afastamento da filosofia, é o fato de ela ter se tornado uma disciplina isolada, paradigma comum no Iluminismo. A alquimia prezava a consonância entre experimento e filosofia. A ciência foi se distanciando da filosofia, limitando-se ao experimento. Paracelso ainda influenciaria a **sinfilosofia** dos Primeiros Românticos Alemães.

O italiano Giordano Bruno (1548–1600) foi um polêmico frade dominicano, teólogo, filósofo e astrônomo, morto pela Inquisição. Influenciado pelo Hermetismo e pelo Neoplatonismo, era divulgador da **arte da memória**, uma técnica mágica de memorização.

Bruno (2008, p. 35) afirmava no *Tratado da Magia*: “mago designa um homem que alia o saber ao poder de agir”. Yates (1964) chama atenção para o fato de que o cálculo e a experimentação diferenciavam os magos renascentistas dos gregos antigos e teólogos da Idade Média, e que essa disposição de homens como Bruno foi o germe que tornou a ciência tão poderosa. Nesse sentido, recuperamos algo de pitagórico nesses autores.

Giordano Bruno conceberia filosoficamente um universo mutante, anímico, infinito, eterno e descentrado; sendo que as duas últimas características foram sustentadas pouco depois por Galileu Galilei. Este último tinha diplomacia com a Igreja, diferentemente de Bruno, cujas ideias pagãs e peças debochadas em relação à instituição o levaram à fogueira em Roma, depois de um cruel processo de julgamento. O historiador da ciência Alexandre Koyré (1979) escreve: “foi Bruno quem pela primeira vez nos apresentou o delineamento, ou o esboço, da cosmologia que se tornou dominante nos últimos dois séculos”.

Johannes Kepler (1571–1630) foi um astrônomo, astrólogo e matemático alemão. Ele formulou leis da mecânica celeste que viriam a ser muito importantes para a física newtoniana. Segundo o teólogo, ex-padre e especialista em geociência James Connor (2005), Kepler obteve grande fama como matemático imperial e astrólogo, fazendo previsões certas e recebendo durante certo tempo a alcunha de profeta. Porém, ele sempre foi ambíguo em relação à astrologia, mas a considerava importante para apurar a astronomia. Sua mecânica foi decisiva para engendrar a de Newton, que tirou a importância da astrologia, relegando-a a guetos.

Kepler obviamente sofreu influência do Hermetismo, citando Hermes Trismegisto em sua *Harmonia do Mundo* (YATES, 1964), mas se diferenciando dos esotéricos fraudulentos que também citavam textos herméticos. A concepção kepleriana de harmonia era um misto de música, astronomia e, principalmente, geometria. Para ele, a harmonia — uma categoria primária da existência que permitia a experiência do mundo — oferecia acesso à mente de Deus.

Devido a sua peculiar fé luterana, Kepler negou a concepção de universo infinito de Giordano Bruno e Galileu, utilizando-se de argumentos aristotélicos.

Sua mãe, Katharina — que era dada a costumes pagãos, fazendo poções de curas com ervas, ainda que não fosse propriamente uma bruxa —, foi condenada e presa pela Inquisição já em idade avançada. Os esforços de Kepler permitiram uma soltura tardia, mas logo depois Katharina faleceu.

Isaac Newton (1643–1727) foi físico, matemático, astrônomo, alquimista e teólogo. Segundo a historiadora Betty Dobbs (1984), Newton se dedicou principalmente aos estudos da alquimia, principal inspiração para o seu conceito de “força”. É conhecido o discurso de Keynes (2002) dizendo que Newton não foi o primeiro homem da Idade da Razão, mas o último dos magos.

Na primeira edição do *Principia*, Newton explicitava a sua crença na transmutação da matéria. Com o advento de sua *Óptica*, ele retirou a afirmação do *Principia*, deixando-a apenas na primeira, considerada obra menor. Se Koyré acredita que Newton deixou de acreditar na transmutação, Dobbs afirmaria que ela está subentendida na obra-prima de Newton. Koyré (2002) faria ainda uma crítica ao legado de Newton; ele teria posto o “movimento absoluto” no lugar do devir, gerando uma espécie de mudança sem mudança, separando o mundo em dois: o da quantidade, que seria o mundo da ciência e da qualidade, e o nosso mundo percebido e experimentado. Os newtonianos, sem acesso ao Newton alquímico, fortaleceram a imagem de uma ciência “pura”, matemática, empírica, sendo que desde sempre esta emergiu por vetores múltiplos, que envolvem tanto magia, quanto filosofia e religião. O newtonianismo ajudou a forjar a política européia baseada na *força*, diferente da atual **terceira fase da modernidade**, como nos diz Stephen Toulmin (1992), baseada na *influência*.

Essa separação, acreditamos, tem seu germe na “confusão” pitagórica sugerida por Bergson e culmina na separação entre ciências e humanidades, “as duas culturas”, como diria Snow (1995).

Caberia a questão se Newton seria “newtoniano”: *não*, se alimentarmos a hipótese de que Newton realmente acreditava na **transmutação da matéria**, característica da alquimia que envolve o Princípio de Mentalismo no Hermetismo. Assim, Einstein (1999) e sua Teoria da Relatividade — que equivaleria a matéria e energia — não apontariam um “acréscimo” em relação à física de Newton, mas recuperaria e desdobraria o Newton *oculto*. *A Teoria da Relatividade é a versão da ciência moderna da transmutação alquímica*, uma espécie de Mentalismo sem mente, que é substituída pelo conceito de **energia**. Bergson, como falaremos no próximo capítulo, vai problematizar a Relatividade. O Hermetismo presente na obra de Newton põe em dúvida se ele acreditaria realmente no espaço absoluto — visto que no Princípio de Vibração é apresentado um universo dinâmico em sua mais profunda constituição —, ou se a postulação deste foi uma concessão para o seu pensamento ter mais alcance.

No tocante a este afastamento entre o nível ontológico, ou “mundo real”, e o nível epistemológico, ou discurso e representação aceitável do primeiro, há uma transformação significativa da magia para a ciência. O discurso mágico, os nomes e os sons das palavras nas descrições, encantamentos e invocações não constituem modelos ou representações das coisas a que se referem. Na magia o discurso é extensão da ontologia⁵:

Do século XVII em diante, as condições de conhecimento e a organização de signos foram pensadas em termos muito diferentes. O importante agora sobre a linguagem era a sua capacidade de espelhar a natureza, e não de se assemelhar a ela. A linguagem entrou no que Foucault denominou “período de transparência e neutralidade”; a representação tornou-se a sua tarefa essencial. (CLARK, 2006, p. 372)

O que Foucault (2002) faz em seu *As Palavras e as Coisas* é mostrar que *o ser saiu da representação*, tendo como consequências, na linguagem, o fim de sua interdependência com

⁵ Veremos no próximo capítulo que na Filosofia da Diferença também existem relações imanentes entre ontologia e epistemologia.

o mundo — o que legitimava a magia —, criando a ideia de separação entre as palavras e as coisas, e na biologia, a separação entre o vivo e o não vivo, ou o fim do mundo anímico, devido a taxonomia aristotélica levada as suas últimas consequências por Lamarck etc. Para Foucault, um dos únicos abrigos do *ser selvagem das palavras* é a **literatura**, ou, nas palavras de Blanchot (2011): “poderíamos mesmo sonhar em vê-la [a literatura] desenvolvendo-se em uma nova Cabala, uma nova doutrina secreta que, vinda dos séculos antigos, se criaria de novo hoje e começaria a existir a partir e além de si mesma”. E há ainda Deleuze (2010), que, comentando Beckett e a sua luta com os limites da linguagem, evidencia que as palavras interrompem fluxos, são mentirosas, sobrecarregadas de cálculos e significações. O filósofo cita a solução do próprio Beckett: “Já que não podemos eliminar a linguagem de uma vez, devemos pelo menos não negligenciar nada que possa contribuir para seu descrédito. Esburacá-la, sem cessar, até que aquilo que está por trás, seja alguma coisa ou simplesmente nada, se manifeste através”.

Hadot (2006) acrescenta que “o cristianismo contribuiu para o desenvolvimento da representação mecânica da natureza e para a dessacralização da natureza”. Tudo isso culminaria em seu estupor maior, a crítica kantiana, separando a coisa em si do sujeito, resultante de um processo ontologicamente “separatista” na História do pensamento, desde Parmênides (separação entre ser e não ser), Platão (Mundo das Ideias e simulacro) e Descartes (naturezas diferentes de corpo e mente), que constelaria a separação entre natureza e cultura. Bruno Latour (2002, p. 77) vai definir bem essa problemática, envolvendo-a com a da representação:

Pode-se ver que o sujeito da interioridade serve de contrapartida para os objetos de exterioridade. Para fazer a ligação, inventaremos, em seguida, a noção de *representação*. Graças a ela, o sujeito da interioridade começa a projetar sobre “a realidade exterior” seus próprios códigos — os quais lhe seriam dados de fora, por um encadeamento causal dos mais impressionantes, das estruturas da língua, do inconsciente, do cérebro, da história, da sociedade.

Latour (1994), em sua obra seminal, *Jamais Fomos Modernos*, nos traz uma importante conceituação acerca das relações entre natureza e cultura. Ele coloca que a falácia da assim chamada “modernidade” se dá na Europa, no século XVII, pelo físico e químico irlandês Robert Boyle e pelo filósofo e matemático Thomas Hobbes. De um lado, Boyle faz suas

experiências da bomba a vácuo instaurando o experimento científico com colegas cientistas, testemunhas que o validam sem conhecer a “verdadeira natureza” do fato; de outro, Hobbes, em seu *Leviatã*, critica o direito divino dos reis, propõe a separação entre Igreja e Estado, o Estado laico. Boyle propõe o poder político independentemente dos cientistas, através da Royal Academy. Nas palavras de Latour (p. 33):

Boyle criou um discurso político de onde a política deve estar excluída, enquanto Hobbes imaginou uma política científica da qual a ciência experimental deve estar excluída. Em outras palavras, eles inventaram nosso mundo moderno, *um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social.*

Os desdobramentos da proposta latouriana serão discutidos ao longo da tese. Resta ainda explicitar uma consequência social do advento da ciência moderna: a ciência, em conjunto com a lógica clássica, o sujeito liberal e a lógica transcendental, recalcou o “feminino”, ou inconsciente, a lógica da diferença (do outro, da alteridade). O resultado disso, entre outros, é a caça às bruxas na Inquisição. A “modernidade”, por definição, é misógina⁶. (SAMPAIO, 2002). Abre-se espaço para o Iluminismo e sua maior vertente separatista nos saberes: o Enciclopedismo.

Uma consideração agora se faz necessária acerca da magia, das religiões e da “espiritualidade” em geral: Annie Besant, então líder da Sociedade Teosófica, nomeou o jovem Krishnamurti como novo líder espiritual. Este abandonou o cargo, alegando não acreditar nos preceitos da teosofia. Em um diálogo com o físico David Bohm, Krishnamurti alega que nenhuma religião tem a verdade, que esta é uma má questão. O que interessa a ele é investigar a natureza do pensamento e se libertar das prisões que decorrem do pensamento, gerando uma nova mente:

Procuro o Hinduísmo, o Budismo. O Cristianismo, o Islamismo — e digo que os investiguei, estudei, observei. Afirmando que são meras palavras. (...) Jejei, meditei, renunciei, fiz votos disso e daquilo. Fiz todas essas coisas porque vivi um milhão de anos [no sentido que o meu cérebro é a resultante de um milhão de anos de experiências da humanidade]; e no final desse milhão de anos ainda estou onde estava, no começo. (KRISHNAMURTI e BOHM, 1985, p. 116–117).

⁶ Em seu colossal romance-síntese do século XX, “2666”, Roberto Bolaño (2010) fala tanto do medo do sagrado, “todos os mexicanos, no fundo, sofremos de sacrofobia”, quanto da “ginofobia, que é medo de mulher, e de que, naturalmente, só os homens sofrem. Difundidíssimo no México, embora disfarçado com as mais diversas roupagens”. O México é aqui.

Se nossa tese é curta, é justamente inspirada nas ideias que se seguiram, buscando evitar a logorreia acadêmica e trazer precisão ao pensamento, influenciado também pelo clamor bergsoniano. Os preceitos de Krishnamurti nos parecem ecoar na proposta de Roy Wagner, que por sua vez ecoa nos desdobramentos mais radicais da Filosofia da Diferença, leia-se: identificar a influência do pensamento para libertar a mente; observar que inventamos a nossa realidade (e a dos outros) e devir (simultaneamente verbo e conceito). Estes são conceitos-limiaros que nos impulsionam em outra concepção, desviante das normas ocidentais e, de certa forma, também das orientais. Mas assim como o indiano passou por vários ensinamentos filosóficos, religiosos e místicos, além de participar de um diálogo com um grande físico, o antropólogo aposta em *certa antropologia* e alguns filósofos pensam em limiar que se atualiza ainda em *certa filosofia*, mas criando uma **nova imagem do pensamento**; acreditamos que nossa empreitada também pode dar consistência a uma busca autêntica que entre em ressonância com as propostas libertárias desses autores.

a concepção de um contemporâneo, reservamos ao mago, tarólogo, escritor e cineasta Alejandro Jodorowsky (2009, p. 189) uma última (anti)definição de magia:

Nós não sabemos o que ela é, sabemos apenas que funciona, assim como também não sabemos qual é a energia que move o universo. Nós ainda não conhecemos isso. Nós podemos intuir como o mundo funciona e damos vários nomes, inclusive Deus. O que não conseguimos entender, nós chamamos de magia, mas, na verdade, essa é uma das funções do que é mágico. Estamos falando de um uso da magia, mas não sabemos exatamente o que é. Nós não controlamos, ainda não somos capazes disso.

Jodorowsky criou a **psicomagia**, que, diferentemente da psicologia moderna, que faz o caminho inconsciente-consciente, percorre o caminho inverso. Retornaremos esse tema no capítulo 5. Uma proposta em relação à magia nos dias de hoje nos é dada por Isabelle Stengers (2012). Em artigo recente, a filósofa da ciência, a partir da ideia de que *o capitalismo é um tipo de magia* e da colaboração com a feiticeira e ativista neopagã Starhawk, clama por legitimar a crença na magia como uma proposta de engendrar novas técnicas.

No terceiro capítulo, voltaremos à questão da ciência e a sua articulação com outros saberes. Observamos ao longo do capítulo que, no século XVII e nos seguintes, um gradual afastamento entre magia e ciência estava em ressonância com um *zeitgeist* separatista, que envolve os saberes e suas práticas. Separam-se, supostamente, linguagem e mundo, corpo e mente, sujeito e objeto e, sobretudo, natureza e cultura — para ficar entre os exemplos mais relevantes. Urge agora pensarmos conceituações em que esses saberes não são separados, nem entre eles, nem do mundo. Para isso, a seguir, vamos apresentar a Filosofia da Diferença.

02) Filosofia: as Egrégoras em Devir

*Mas sem palavras serei
distinto e contíguo
ao batimento aqui cardíaco.*

Nuno Ramos

Vamos nos dedicar mais detidamente à Filosofia da Diferença, pois ela nos é extremamente relevante no âmbito relacional entre ciência e Hermetismo. Se de um lado a própria Filosofia tem aspectos transdisciplinares, compondo com vários saberes, tem também como um de seus principais vetores a filosofia bergsoniana, que, como veremos, tem encontrado grande respaldo no Neoplatonismo de Plotino. Este, por sua vez, uma influência vital no Hermetismo.

A Filosofia da Diferença, entre outros saberes, vai problematizar as dualidades que nomeamos no último capítulo — como natureza e cultura, corpo e mente, sujeito e objeto etc. — ou, ao menos, como diria Deleuze e Guattari (1995), colocá-las em movimento. Utilizaremos aqui a concepção de Filosofia da Diferença como Deleuze (2006a) defende em seu livro *Diferença e Repetição*: pretende-se “tirar a diferença de seu estado de maldição”; não mais subordinar a diferença à oposição, analogia, semelhança, negação, identidade, ou seja, a todos os aspectos da mediação e da representação, pois assim chegamos à diferença pura. Não é inscrever a diferença no conceito em geral. A diferença é afirmação. A Filosofia da Diferença não tem pressupostos, é um pensamento sem imagem. Não é uma questão de dado, e, sim, de como o dado é dado. O processual é uma tônica extremamente relevante, assim como o conceito de devir, de que falaremos adiante.

O esquizoanalista Félix Guattari (1990) alerta: “As oposições dualistas tradicionais que guiaram o pensamento social e as cartografias geopolíticas chegaram ao fim. Os conflitos permanecem, mas engajam sistemas multipolares incompatíveis com adesões a bandeiras ideológicas maniqueístas”. Se não temos mais o mundo dividido em duas políticas opostas, temos um mundo cada vez mais multipolar, em termos de envolvimento de países em desenvolvimento, mas também cada vez mais com um pensamento financeiro único. Uma

ética que preze pela coexistência do um e do múltiplo se faz ainda mais necessária, tanto para se repensar os rumos político-econômicos, como para rever todos os desdobramentos subjetivos dessa problemática.

Um autor em que Deleuze se inspira e que pode jogar luz na conceituação da diferença é Gregory Bateson (2000a) que trabalhou com relevância na antropologia, na clínica do alcoolismo e da esquizofrenia, na cibernética e na teoria da comunicação. Bateson é um autor transdisciplinar dos mais consistentes. Ele se distancia da filosofia kantiana, em que o pedaço de giz teria inúmeras qualidades que nunca perceberíamos na sua totalidade (a coisa em si). O antropólogo cria um exemplo em que existem várias diferenças entre o giz e o universo, entre as moléculas internas do giz, mas percebemos apenas parte destas diferenças, que são diferenças entre diferenças. Sendo assim, para Bateson, “a unidade elementar de informação é a diferença que faz uma diferença”.

Como todo pensamento do “entre”, é difícil precisar um início da Filosofia da Diferença. Tendo como “precursores” Heráclito e o seu pensamento acerca do devir, os estoicos, podemos eleger como um dos primeiros pensadores relevantes o filósofo Baruch de Spinoza, indo até Gilles Deleuze, na segunda metade do século XX. Finalizaremos com o filósofo contemporâneo Manuel Delanda. Vamos agora eleger os autores mais relevantes e, partir de suas obras, delinear os desdobramentos dos conceitos ao longo da história do pensamento.

Heráclito de Éfeso (aproximadamente 540–480 a.C.), conhecido também como “o Obscuro” por muitas vezes falar através de enigmas, foi um dos principais filósofos pré-socráticos e um dos pensadores jônios. Existe uma discussão (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, 1994) sobre o grau de importância que Heráclito dava à questão da mudança ou devir, pois a mudança era uma questão recorrente entre os pré-socráticos. É notório que Heráclito enfatizava a mudança, mas com destaque na estabilidade que a tensão entre mudanças gerava. Diferentemente de Parmênides (que é um pensador da estabilidade, mas talvez exageradamente pensado em oposição a Heráclito), Heráclito confiava na verdade dos sentidos, então, não se sabe se ele realmente acreditava que, por exemplo, as rochas, que não mudariam aos nossos olhos, realmente mudavam. Para Bergson (2005a), a mudança em Heráclito era universal, pois em sua época não havia sido estabelecida a diferença entre o

sensível e o inteligível. É emblemática a citação sobre o rio, considerada a metáfora heraclitiana da mudança por excelência: “Para os que entrarem nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm... Dispersam-se e... juntas vêm e para longe fluem... aproximam-se e afastam-se.” Pois o rio de Heráclito seria, então, uma *pororoca cósmica!*

Na filosofia de Heráclito, o constituinte das coisas é o Logos, muitas vezes coextensivo ao fogo, constituinte cósmico primário: “Esta ordem do mundo [a mesma de todos] não criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há de existir: um fogo vivo, que se acende com medida e com medida se extingue”. “Todas as coisas são igual troca pelo fogo e o fogo por todas as coisas, como as mercadorias o são pelo ouro e o ouro pelas mercadorias. (...) O fogo, sobrevindo, há de distinguir e reunir todas as coisas”.

A coexistência do um e do múltiplo começou a adquirir corpo com Heráclito: “As coisas tomadas em conjunto são o todo e o não todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém unidade, e de uma unidade, todas as coisas”.

É recorrente no pensamento de Heráclito a tensão das coisas e o uso da metáfora da guerra para ilustrar tal tensão que reflete a mudança. A vitória desta guerra efetua uma estabilidade temporária e esta possibilidade se dá neste mundo e em todo o cosmos.

Existem certas influências da filosofia de Heráclito no pensamento estoico. Porém, no tocante aos elementos que compõem o cosmos, os estoicos acrescentam o ar ao fogo, que gera terra e mar.

O advento da filosofia de Heráclito no Ocidente nos força a observar um *zeitgeist* da conceituação da mudança, pois conceitos semelhantes se instalam simultaneamente também no Oriente, na China, como nos diz Cheng (2008, p. 36): “O pensamento chinês não é da ordem do ser, mas do processo em desenvolvimento que se afirma, se verifica e se aperfeiçoa à medida de ser devir”; o que fica evidenciado com Confúcio (2005, p. 46) “Tudo flui assim,

sem cessar, dia e noite”, e no oráculo taoista, o *I Ching*, que significa justamente o *Clássico da Mutação*. A filosofia de Heráclito é contemporânea do Confucionismo e também do Budismo, que afirma:

A expressão “caminho do meio” também pode significar evitar os extremos do eternalismo (*sassatavāda*) e da aniquilação materialista (*ucchedavāda*); nesse sentido, ela se identifica com a origem interdependente, *paticcasamuppāda*. Para alguns, isso significa que o conceito de fluxo do devir psíquico deve substituir a noção de substância-alma permanente, bem como sua negação materialista. A interpretação da tradição Mahāyāna representada por Nāgārjuna é superior: ela afirma que nem o ser e o não ser podem verdadeiramente ser predicados do fluxo dos fenômenos contingentes e relativos. (PANDE, 2006, p. 12)

François Jullien (2000) afirma que os estoicos são o grande exemplo de sabedoria — em seu sentido que o pensamento chinês cultivou — no Ocidente, pois se distancia da argumentação crítica, da busca pela verdade e tem um pensamento a-histórico ao qual se dedicar, sobretudo, a um melhor viver se tornando *philosophia perennis*. A filosofia concebe visando absorver a diferença, sistematiza, obtendo uma panorâmica; a sabedoria atravessa, ligando à diferença, variando e sendo itinerante. Bergson (2005) relaciona o pensamento estoico acerca da alma com o bramanismo, Deleuze (2006b) complementaria as comparações com o Zen acrescentando os budistas.

A escola estoica tem esse nome porque seus primeiros frequentadores se encontravam no Pórtico Pintado (*Stoà Poikíle*). Considerado como primeiro estoico, Zenon (334–262 a.C.) fundou a principal escola helenística que surgiu com influência socrática. O principal nome dos estoicos foi Cresipo (280–205 a.C.). Eles exerceram influência até o fim do Império Romano, especialmente devido a Marco Aurélio, que, apesar de não se declarar estoico, foi claramente guiado por estes (INWOOD, 2006). Segundo Ildfonse (2007), é deste período imperial o estereótipo de que ser estoico significa “suporte e abstenha-se”, sendo que isto seria baseado em uma parte da moral estoica do período imperial, sabendo que o Estoicismo tem outras vertentes, principalmente a física e a lógica, como veremos. Porém, este estereótipo evidencia a influência do Estoicismo na moral ocidental. Vamos abordar o pensamento estoico em geral, mas cientes de que existem diferenças entre seus autores.

A filosofia estoica tem como base a lógica, a ética e a física; como um animal: lógica (ossos e tendões), ética (partes mais carnudas) e física (alma); um ovo: lógica (casca), ética (clara) e física (gema); ou um pomar: lógica (cerca), ética (fruto) e física (terra ou árvores). Isso mostra que os estoicos evidenciavam a proximidade da física com a ética, pois, para eles, a finalidade da vida humana é viver em conformidade com a natureza. Deleuze (2006b) considera essa separação um tanto rígida e propõe que se quebre o ovo estoico com um bastão, de forma que um pouco de clara se misture à gema e à casca.

Os desdobramentos da filosofia estoica compunham também teologia (deus é o cosmos), determinismo (conexão entre unidade e pluralidade), psicologia (impulso como movimento da alma), gramática (predicado incorpóreo do sujeito), medicina e astronomia.

Para os estoicos, *todo o cosmos é um ser vivente*. Isso não necessariamente leva a um pansiquismo, pois no cosmos inteiro existe o sopro divino (pneuma), mas distribuído de forma irregular, o que não gera consciência e razão a todas as coisas. Há uma *scala naturae* em que o sopro divino nas pedras e na água, por exemplo, lhes confere coerência interna; nas plantas, sustentação; nos animais, percepção e movimento; e nos humanos acrescenta-se o saber.

É célebre a disputa dos estoicos com os epicuristas. Epicuro (341–270 a.C.) afirmava que o ser vivo naturalmente busca o prazer e foge da dor, os estoicos afirmavam que o ser vivo busca naturalmente a autopreservação, como aprender a andar, o que causa dor. Outra diferença é que os epicuristas eram atomistas e conseqüentemente acreditavam em um universo com vazio. O atomismo foi uma tentativa de articular o devir de Heráclito com a permanência de Parmênides a partir de Leucipo (nascimento datado aproximadamente entre 460–457 a.C.) e Demócrito (460–360 a.C.). Demócrito não deixa claro se o movimento dos átomos é espontâneo ou não. É Epicuro que vai afirmar tal espontaneidade, que gera o desvio do átomo chamado de clinâmen e é comentada no poema de Lucrécio (99–55 a.C.) “*De rerum natura*” (Sobre a Natureza das Coisas). Deleuze (2006b) considera o clinâmen como uma “causalidade sem destino”, um desvio que está sempre presente. Para Deleuze, Epicuro e Lucrécio inauguram o pluralismo na filosofia.

Os estoicos acreditavam em um universo contínuo e em fusão total, sendo a matéria a mesma para todas as coisas que vêm a ser, uma matéria formada por misturas que são formadas por misturas e assim indefinidamente. O “vazio” dos estoicos é um incorpóreo capaz de ser ocupado por um corpo deixando de ser vazio quando é ocupado, ou seja, o “vazio” estoico não é um vazio em si, mas apenas o espaço que não foi criado com a presença de um corpo. Os incorpóreos fazem parte da ontologia estoica, se diferenciando do “nada”, sendo “algo” (diferente do “ser”). Observamos aqui a semelhança com o Taoísmo, “O imanifesto e o manifesto consurgem” (LAOZI, 2007), e com o conceito de “vazio quântico⁷”, que abordaremos no próximo capítulo. Os incorpóreos são o gênero supremo que abarca tudo o que é real. São compostos, além do vazio, pelo lugar, pelo tempo e pelos “dizíveis”. Sobre o tempo, os estoicos afirmam que o presente, que é estendido, tem um grau de realidade maior que o passado e o futuro. Os “dizíveis” são o que é compreendido do significado pelo pensamento. Veremos que essa ideia de tempo vai ter desdobramentos com Bergson.

As categorias estoicas são as “substâncias”, o “qualificado”, o “disposto de certa maneira” e o “disposto de certa maneira em relação a outro algo”, ou seja, são categorias inclusivas e relacionais.

Como foi visto, os estoicos têm uma psicologia, que é moral, baseada na ética estoica, e ideias acerca da mente, como vimos em relação aos “dizíveis”. Para Zenon — que segue a ideia da mente de Platão enquanto placa de cera —, as impressões eram “sinais impressos” na mente. Cleantes e Crisipo discordavam de Zenon e constituíram a ideia de mente que viria a ser predominante no Estoicismo, a de que existem dois tipos de impressões: a **cataléptica**, que vem de coisas existentes, é clara e dela podemos reivindicar conhecimento, e a **não cataléptica**, que vem de algo não existente ou não é clara. As imagens que chegam até os animais são apenas imagens, as que chegam à alma dos animais racionais são conceitos. Os sentimentos são considerados crenças. O prazer também é um tipo de crença, que motiva e causa. É um epifenômeno que surge quando uma natureza busca o que é conveniente a sua constituição e tem êxito em adquiri-lo.

⁷ Ressonâncias desse “vazio pleno” se encontram no trecho do poema de Nuno Ramos (2011): “Nunca houve/ vácuo, nunca um/ nada vago (...) Tudo é cheio/ grudado no vizinho/ o ovário sozinho”.

Os estoicos influenciaram muitos filósofos, mas o fato não é explícito e nem reconhecido de forma adequada. Existem traços estoicos em Descartes, Leibniz, Rousseau, Adam Smith e Kant. Entre os autores mais recentes, Bergson, Foucault e Deleuze são abertamente influenciados pelos estoicos. Vamos abordar agora as relações possíveis do Estoicismo com o pensamento de Spinoza.

Não existe uma opinião majoritária sobre a intensidade da influência estoica em Spinoza. Em sua *Ética* (SPINOZA, 2008) o filósofo faz uma breve citação ao Estoicismo no prefácio da parte V, que é considerada equivocada (INWOOD, 2006) por confundir as teses estoicas das paixões com as da liberdade da vontade. Leibniz considera Spinoza como parte de uma nova seita estoica. A interface mais óbvia e mais complexa é a identificação Deus-Natureza: para Spinoza, a identidade Deus-Natureza é axiomática; para os estoicos, houve um momento em que Deus existia em si mesmo, criou o cosmos e então eles vieram a se fundir. Deus, no Estoicismo, é um princípio ativo e a matéria é um princípio passivo, mas constituem um mundo unitário, pois Deus só age na matéria. Ambos acreditam que o homem deve viver em consonância com a natureza. Algumas das diferenças entre o Estoicismo e Spinoza: o Deus de Spinoza é infinito, não dirige as coisas a um fim e nós não pensamos como Ele; o Deus estoico é finito, teleológico e pensa da mesma forma que os humanos.

Vamos nos aprofundar no conhecimento da obra deste filósofo. Baruch de Spinoza (1632–1677) foi conhecido, sobretudo, por pensar em consonância com suas ações. Muito se especula sobre sua vida pessoal, mas sabe-se que nunca fez concessões pelo que pensava e, conseqüentemente, foi excomungado pela comunidade judaica. Não existe um consenso sobre a vida íntima de Spinoza; um relato possível (DAMÁSIO, 2004) seria que o filósofo, em sua juventude, frequentou a escola do libertino e subversivo Frans Van den Enden, onde aprendeu filosofia, medicina, história, política e amor livre, principalmente nos braços de Clara Maria Van den Enden. Devido a suas posições firmes, Spinoza tinha uma vida simples e pouco dinheiro, pois trabalhava como polidor de lentes. Muito conveniente: estava, de um jeito ou de outro, proporcionando à humanidade “enxergar melhor”.

O livro considerado mais importante de Spinoza é *Ética*. Já o *Tratado da Reforma da Inteligência* (SPINOZA, 2004), livro inacabado, é considerado a melhor introdução ao *Ética*. O que podemos ressaltar no *Tratado* é que Spinoza deixa claro que o que ele quer propor é “a união da mente com a natureza inteira”. Essa “natureza” vai ser trabalhada como substância na *Ética*. Vejamos então os principais conceitos deste livro magistral:

3-Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deve ser formado.

4- Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.

5- Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido. (SPINOZA, 2008, p. 13)

Spinoza faz uma relação intrínseca entre substância e Deus, trazendo-o para a imanência, tirando-o de uma tradição transcendente. Pode-se interpretar que Spinoza estivesse afirmando com isso que Deus não existe, mas acreditamos que o filósofo estivesse fundando um neopaganismo (para dizer o mínimo, um paganismo sem *idolatria* à Natureza): Deus, para ele, está presente em todas as coisas; um Deus, em certo sentido, que traz Spinoza para um “animismo⁸”, visto que, se Deus está presente em tudo, logo tudo tem algum tipo de “vida”, daí decorrem as suas relações já discutidas com os estoicos. Spinoza (CHAUÍ, 2000, p. 131), em resposta a carta de Velthuysen, rejeita a alcunha de ateu e de ser contra a religião, porque a define como a “felicidade de conhecer a Deus e amá-lo de ânimo livre”. É esse conceito de Deus “cósmico” — arriscaríamos: fractal — que Einstein (1994) aceita, tornando Spinoza uma de suas grandes influências. Spinoza (SPINOZA, 2003), no entanto, diferencia fé de filosofia, colocando a primeira tendo como objeto a obediência e a piedade, e como fundamentos, as narrativas históricas e a língua; a segunda tem como objeto a verdade, e como fundamentos, as noções comuns. Nesse *Tratado Teológico-político*, o filósofo também se coloca contra os profetas, ligando essas noções à pura imaginação e aos milagres, no sentido de que Deus, perfeito, não mudaria a Natureza, *sua expressão*, que une o um e o múltiplo, ou, como coloca Deleuze (2012), expressão como unidade e complicação do múltiplo e explicação do um.

⁸ Voltaremos ao tema do (neo)animismo no capítulo 4 e dos fractais no 3.

Na substância de Spinoza (Natureza Naturante), não há forma, isto já seria o “atributo” (Natureza Naturada) que emerge da substância. Com ajuda dos estoicos, concebemos a substância como anterior ao lugar, o lugar, mais propriamente a **extensão**, vai se dando no atributo, mas é importante conceber tais conceitos enquanto simultâneos. As relações entre atributos vão se dar pelos modos, mas não podemos concebê-los como separados. Na comparação de Chauí (2000, p. 881): “os atributos são a língua; os modos infinitos a gramática dos atos singulares de infinitas linguagens; e os modos finitos ou as coisas singulares, os atos de fala”. Claro que, no spinozismo, palavras e coisas são imanentes, diferentemente do paradigma que foi se instalando em sua época, como vimos no último capítulo. O conceito de substância vai ser seminal para a construção do conceito deleuziano de plano de imanência.

O que Spinoza quer com tais conceitos? Para ele, aumento de potência é alegria, conseqüentemente, perda de potência é tristeza. A alegria ocorre com bons encontros e a Ética seria aumentar tais bons encontros. Esta perspectiva vai diferenciar a *Ética* spinozista de uma moral: a moral é *a priori* da ordem do Bem e do Mal, a ética é da ordem do bom e do mau, *a posteriori*, construída junto com os fatos (DELEUZE, 2002). Esta ideia vai ser desenvolvida por Nietzsche em toda a sua crítica da moral. Spinoza (SPINOZA, 2003) diria também que a verdadeira felicidade é “a fruição” do bem, e não apenas um indivíduo fruir com o bem e outros carecerem.

Spinoza (2008) também se pergunta “o que pode um corpo?”, já que este corpo faz parte de toda a imanência, sem definir a potência de um corpo. Mas tal questão, remetida ao escopo spinozista, sugere inúmeras possibilidades, que vão ser exploradas por Deleuze e Guattari (1996) no conceito de Corpo sem Órgãos (CsO).

Spinoza (2008) afirma na parte V da *Ética* que *é eterna a maior parte da alma de quem tenha o corpo possuidor de grande número de aptidões*. Coloca, também, a ação como ingrediente para se caminhar para a perfeição e a felicidade como a própria virtude, sendo através dela que podemos ser senhores de nossas paixões. A parte V da *Ética* é um tributo à liberdade do

homem. A questão do **eterno** em Spinoza é problematizada por Marilena Chauí (2000, p. 108–109n):

eternidade e duração não estão referidas ao tempo, mero *ens imaginationis*: eternidade não é simultaneidade dos tempos, mas existência necessária; duração não é sucessão dos tempos, mas força contínua de perseverar na existência; ambas são atualidade necessária da existência.

Spinoza quer que os bons encontros engendrem composição de modos até que se apreenda Deus, sendo que o amor de Deus por si mesmo é a liberdade suprema, amor infinito gerado pela intuição, terceiro gênero do conhecimento, superior ao primeiro, que é a imaginação, e ao segundo gênero do conhecimento, a reflexão. Se tudo é perfeito para Spinoza, é no sentido de que existem *graus de perfeição*. Para Chauí, a diferença entre imaginação e intuição ou entre ideia inadequada e ideia adequada é a mesma que há entre refração (quando o raio luminoso bate de forma oblíqua) e reflexão (quando o raio está na mesma direção) na teoria óptica de Kepler. Boyle também foi estudado por Spinoza, evidenciando o interesse do filósofo pela ciência, mas, à luz de um pensador da imanência, este negava veementemente a ideia de vácuo.

Também é conhecida a relação de Spinoza com o **misticismo**⁹ (CHAUÍ, 2000). O filósofo teve influências da Cabala, do Hermetismo, Taoismo, Bramanismo etc., gerando uma longa tradição de pensadores que articulam o spinozismo com o misticismo.

Spinoza (1985), a despeito de ser autor de uma das mais belas e consistentes filosofias de todos os tempos, era também um homem de seu tempo, pois em outra obra inacabada, *Tratado Político*, opina que as mulheres devem ficar de fora do processo democrático...

⁹ Existem várias passagens no *Bhagavad Gita* (BORREL, 1973) – um dos textos sagrados mais importantes do Hinduísmo, provavelmente surgido no século IV a.C. – que, apesar de não haver indícios de que Spinoza a tenha lido, í inegável as ressonâncias entre *Gita* e o spinozismo. Para citar algumas: “Com a vida do dia, o universo manifesto surge do imanifesto e, se chegar a noite, tudo se desvanece no imanifesto”, sendo que o “imanifesto” é uma tradução para *mûlaprakriti* – essência da matéria primordial, cósmica, caótica ou indiferenciada. Também: “Porque na realidade ninguém permanece inativo um instante sequer, pois todo homem se vê impelido à ação, ainda que a despeito de si mesmo, pelas qualidades que brotam da natureza material” e “Entende que de Mim procedem as naturezas individuais formadas pelas qualidades *sattva*, *rajas* e *tamas*. Eu não estou nelas, mas elas estão em Mim”.

Gottfried Leibniz (1646–1716), pensador alemão, produziu nas áreas da física, matemática e filosofia. Criou o cálculo diferencial independentemente de Newton, o que gerou uma disputa judicial entre os dois. Existe uma relação entre a filosofia de Leibniz e o cálculo. Conheceu Spinoza, pensador que tinha uma grande ressonância com sua obra. Leibniz era um pensador ligado à monarquia, e conhecido por ter um comportamento boêmio. Foi convidado a ingressar na sociedade alquímica de Nuremberg depois de seu presidente ficar impressionado com a familiaridade de Leibniz com os segredos alquímicos (ACZEL, 2007).

Deleuze (2012) elenca as semelhanças do pensamento de Leibniz e Spinoza como sendo ambos um novo naturalismo que critica Descartes. Spinoza pela “facilidade” cartesiana e Leibniz por considerar Descartes “apressado” demais em explicar Deus, entre outras características. Além disso, tanto o conceito de **modo** como o de **mônada** entendem o indivíduo como “centro expressivo”. Já as diferenças são entre as expressões unívocas e expressões equívocas: a concepção de **conatus** em Spinoza é *o esforço para preservar na existência*; em Leibniz, tendências ao movimento e de uma essência à existência. Spinoza não faz nenhuma concessão à transcendência, e Leibniz, sim, no sentido de que é Deus (transcendente) que garante a existência da mônadas. Finalmente, Deleuze (1997) considera Leibniz como um filósofo de estética barroca de claro-escuro e Spinoza como tendo um jogo de mais e menos luz, ao estilo bizâncio.

Vamos enfatizar aqui o seu conceito mais intrigante e mais conhecido, e também um dos mais importantes para nossa travessia, as **mônadas**, mas antes vamos citar sua obra, *Novos ensaios sobre o Entendimento Humano*, na qual Leibniz (2000, p. 278, 279 e 355) inicia uma nova concepção, extremamente importante para nosso trabalho, acerca da **diferença**:

Por mais paradoxal que isso possa parecer — é impossível para nós ter o conhecimento dos indivíduos e encontrar o meio de determinar exatamente a individualidade de alguma coisa, a menos que ela mesma a guarde; pois todas as circunstâncias podem repetir-se; as menores diferenças nos são insensíveis; o lugar ou o tempo, longe de serem elementos determinantes, necessitam eles mesmos ser determinados pelas coisas que contêm. O que há de mais considerável nisto é que a individualidade envolve o infinito, e só aquele que for capaz de compreender isto pode ter o conhecimento do princípio de individuação desta ou daquela coisa. Isto se deve à influência — a ser entendida retamente — de todas as coisas do universo, de umas sobre as outras. É bem verdade que assim não seria, se existissem os átomos de Demócrito; nesta hipótese, porém, tampouco haveria diferença entre dois indivíduos diferentes da mesma figura e mesmo tamanho. (...) A relação de

comparação dá a diversidade e a identidade, ou em tudo ou em alguma coisa; é isto que faz o mesmo ou o diverso, o semelhante ou o dessemelhante. O concurso encerra o que vós denominais coexistência, isto é, conexão de existência. Quando, porém, se diz que uma coisa existe, ou que tem existência real, esta mesma existência constitui o predicado, ou seja, ela tem uma noção ligada à ideia de que se trata, havendo conexão entre as duas noções.

A relação do Cálculo Diferencial — que é estabelecer o *contínuo* na matemática — com o conceito de *melhor dos mundos possíveis* é que este possui “um máximo de relações e singularidades sob a condição da continuidade” (DELEUZE, 2006c), em outras palavras, o que une a matemática e a filosofia de Leibniz é a busca pelo **contínuo**, em que a diferença entre **mundo impossível** e **possível** é a mesma que entre *divergência* e *convergência*.

Atribui-se o aparecimento do conceito de mônada à Pitágoras, mas sua sistematização, a **Monadologia**, ficou a cargo de Leibniz. Segundo o filósofo (NEWTON–LEIBNIZ, 1983), a mônada são substância simples, sem partes, que não teme a dissolução, nem começa naturalmente, ou seja, apenas se recombina. As mônadas são totalmente fechadas, “sem janelas”, sendo todas diferentes entre si, cada uma mudando continuamente, a partir de um princípio interno. Leibniz, criticando os cartesianos, observa que, apesar de as mônadas não terem partes, possuem multiplicidade, pois na mudança gradativa algo muda (percepção, que é inexplicável por razões mecânicas) e algo permanece. São também *um espelho vivo e perpétuo do universo* sendo que, do que acontece em uma, o universo inteiro se ressent, o que nos leva a remeter a “Monadologia” como uma precursora do conceito de **fractal** do século XX, como afirma Deleuze (2000) e nos dá elementos para uma discussão sobre o pampsiquismo. Este texto de Leibniz é monádico em forma e conteúdo, pois é composto de noventa fragmentos, cada um deles trazendo uma característica sobre as mônadas. São “mônadas” falando acerca das mônadas.

As multiplicidades dos pontos de vista de cada mônada são integradas, segundo Leibniz, por Deus que é único e perfeito, e teria feito cada porção de matéria divisível ao infinito. Aqui nasce um conceito importante em Filosofia da Diferença, o perspectivismo. O conceito de mônada tem ressonâncias na Biologia com o conceito de **íntegron** de François Jacob e, na Mecânica Quântica, com o **quantom**, de Mario Bunge, e **autômato celular**, sobretudo na visão de Stephen Wolfram, como veremos ao longo da tese. Já falamos da relação com os fractais. Diante de todas essas ressonâncias, fica claro a potência do conceito de mônada.

David Hume (1711–1776) foi o principal empirista inglês. Ele é considerado também um filósofo da diferença, pois Deleuze (2006a) afirma que só o empirista pode dizer que *o conceito são as próprias coisas*, o que ajuda a pensar a relação entre natureza e cultura. Desdobrando esta temática, ele lembra que Hume foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que “as relações são exteriores a seus termos” (DELEUZE, 2006c), o que leva a repensar, dentro da questão natureza-cultura, o fato de que sujeito e objeto são exteriores à relação da qual são o resultado, não a causa. Seguindo nesta rede humeniana de conceituações, Bento Prado Jr. (2004) diz que o empirismo permitiu a Deleuze criar uma transcendência sem Kant — estamos imersos na “coisa em si” —, daí a necessidade de utilizar a conceituação bergsoniana da oposição atual/virtual, visto que Bergson, situando a sua filosofia entre materialismo e idealismo, abdica também de uma estética kantiana.

Hume (2000) afirma que “o guia da vida, portanto, não é a razão, mas o costume”. Com isso, em pleno século XVIII, o filósofo faz a sua crítica do *habitus*, problematizando as relações de causa e efeito tornadas óbvias pela interpretação, tornadas comuns em relação à física newtoniana e só devidamente questionadas pela ciência no advento do século XX, pela Mecânica Quântica e, mais tarde, pela Teoria do Caos.

Deleuze (2006c) afirma que o *Tratado da Natureza Humana* de Hume (2000) inaugura um novo tom na filosofia intervindo “ao mesmo tempo o exercício das ficções, a ciência da natureza humana, a prática dos artificios”, fazendo assim uma **pop’filosofia**, e vai afirmar que o seu pensamento — em conjunto com o de Guattari (DELEUZE e GUATTARI, 1995) — aspira a uma **pop’análise**. Manuel de Landa (2006) afirma que a “natureza humana” que Hume evoca não é da ordem do Essencialismo, mas uma produção histórica contingente de todo organismo humano.

Gabriel Tarde (1843–1904) foi, junto com Durkheim, um dos criadores da sociologia. Porém, em embates constantes com Durkheim, Tarde foi gradualmente esquecido, sendo recuperado na segunda metade do século XX, entres outros por Deleuze. Tarde é chamado por Bergson como “o filósofo da imitação”, doutrina para a qual Tarde muito produziu. Ficou conhecido

principalmente por ela e pela Teoria da Multidão. Em uma óbvia provocação ao pensamento newtoniano, Tarde (2003) abre seu livro *Monadologia e Sociologia* — obra que focaremos e que serve de base filosófica para os seus textos sociológicos — com a seguinte epígrafe: “*Hypotheses fingo*” (faço hipóteses). Contrariando a famosa epígrafe de Newton, “não faço hipóteses”, ele também afirma que o filósofo não deve ter medo de ser ridículo...

A principal diferença que Gabriel Tarde coloca em relação às mônadas de Leibniz é que, para ele, as mônadas são abertas, tendem à simetria e à confluência. Os desdobramentos da “monadologia renovada” são muitos: Tarde afirma que *o evolucionismo evolui, a diferença vai diferindo e a mudança vai mudando*, “os tipos são apenas freios, as leis são apenas diques” (no devir). Essas afirmações são interessantes na medida em que o processo se altera no próprio ato de processar, o que nos leva a um plano de imanência que *tende* à imprevisibilidade.

Em relação ao psíquico, Tarde diz que qualquer parte ínfima das coisas o possui, o que insere esse pensamento numa perspectiva pampsiquista. Assim, para ele, *o inconsciente é impossível*, pois o que existiria são graus maiores e menores de consciência. Como exemplo, ele nos dá a organização das formigas e das abelhas, que parte de uma abelha (pouca inteligência), e se organiza em uma colmeia (mais inteligência). Ainda em termos que orbitam em torno da teoria da mente, o autor coloca que consciência é um estado passageiro de um elemento eterno que domina “uma população de irmãos tornados súditos” e, conseqüentemente, morte, “o destronamento gradual ou súbito, a abdicação voluntária ou forçada desse conquistador espiritual”.

Uma reflexão capital do autor é em relação aos opostos: *o oposto do eu não é o não eu: é o meu, e o verdadeiro oposto do ser (ou tendo) não é o não ser, é o tido*. Tarde diz que essa é a diferença fundamental entre a filosofia e a ciência, pois explica tudo pela propriedade, e a filosofia, pela entidade. Para ele, *ser é ter*, pois a “propriedade” de um proprietário é um conjunto de outros proprietários. *Sociedades de sociedades*: esta é a noção radical de sociologia de Gabriel Tarde — os homens formam uma sociedade (e a sociologia de Durkheim se limita a esta), mas também suas células, seus átomos e os planetas do sistema

solar: toda coisa é uma sociedade. Essa ideia nos fornece material para problematizarmos a questão sujeito-objeto com Bergson, Whitehead e Deleuze, principalmente.

Gabriel Tarde afirma que a realidade é indócil. Apesar de nossa intuição dizer que a matéria se relaciona entre *ela e ela*, na verdade é entre ela e nós. A propriedade da realidade exterior é, portanto, de resistir a nós. Aqui, Tarde se posiciona entre o mentalismo e o realismo; existe para ele, então, uma relação entre o mundo interior e o exterior.

Deleuze fez um brilhante estudo sobre a obra de Leibniz, *A Dobra — Leibniz e o Barroco* (2000), utilizando, entre outros, Gabriel Tarde, e trazendo novas reflexões sobre as mônadas.

Para Deleuze, utilizando os números com inspiração pitagórica (número como essência das coisas), a mônada é o número inverso do infinito:

Mônada: $1/\infty$ e

Infinito (Deus): $\infty/1$

As mônadas, fazendo uma junção entre Leibniz e Tarde, teriam dois andares comunicantes, tal qual uma casa barroca: o andar de cima é fechado e “ressoante como um salão musical” (Leibniz), cheio de dobras — cordas e molas — onde estão os conhecimentos inatos, e o de baixo é perfurado de janelas (Tarde), onde estão as partes inferiores das cordas que oscilam ou vibram por intermédio destas janelas desencadeadas pelas solicitações da matéria.

Segundo Deleuze (2000) “o múltiplo seria não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras”. A dobra é um conceito de grande relevância para este estudo do filósofo: a dobra é a unidade da matéria e não o ponto — o que torna este pensamento semelhante à teoria das supercordas na física contemporânea. O erro de Descartes, para Deleuze, seria “acreditar que a distinção real entre partes trazia consigo a separabilidade”. O mecanismo da matéria seria o da mola: contração e distensão, em que a desdobra não é o contrário da dobra, mas segue a dobra até outra dobra. A matéria orgânica tem dobras endógenas e a inorgânica, exógenas, porém, uma não se opõe à outra, apenas sofrem forças

diferentes. A dobra passa entre a alma e o corpo, entre o orgânico e o inorgânico, é uma ligação primitiva não localizável.

A dobra, para Deleuze, é um conceito oculto na obra de Leibniz, porém fundamental, pois é o “local” onde as dualidades se retorcem e se encontram, são inflexões entre dentro e fora. A dobra por excelência seria o lugar na faixa de Moebius onde o fora se torna dentro e vice-versa:



Figura 1 — A faixa de Moebius.

Mas para Deleuze (2008), existe também uma superdobra, cuja imagem mais conhecida é a dupla hélice. Deleuze promove também um avanço no conceito de perspectivismo, remetendo-o a um pluralismo. Problematizando a noção de sujeito e objeto, o filósofo vai afirmar que cada mônada é um ponto de vista em que o sujeito se instala,

não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos em primeiro lugar, ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação. (...) Trata-se não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas a condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito (DELEUZE, 2000, p. 40),

ou seja, *não existem pontos de vista sobre as coisas, mas as coisas é que são os pontos de vista*. Retornaremos a essa temática quando falarmos do conceito deleuziano de outrem.

A partir da afirmação de influência de uma mônada sobre a outra, Deleuze considera três tipos de mônadas: racionais, animais e degeneradas. As racionais dominam as animais, são unidades de mudança interna, atos, operam uma atualização; as animais são unidades de

composição orgânica e quando estão em multidão são dominadas; e as degeneradas não dominam nem são dominadas, são inorgânicas e unidades de movimento exterior.

Numa abordagem semelhante à questão de “ser é ter” de Tarde, Deleuze vai *desdobrar* o pensamento de Leibniz em relação aos predicados enquanto acontecimento, e não enquanto atribuição. A atribuição é essencialista (a árvore é verde) e o acontecimento é relacional (a árvore verdeja). Existem relações, como, por exemplo, a luz do sol que torna a árvore verde, a árvore não é verde em si, pois, sem a relação com a luz, ela se torna escura. Aqui Deleuze cita os estoicos como referência.

“Só temos escolha entre vidas medíocres e pensadores loucos”. Assim Deleuze (2009) fala acerca da vida e obra de Friedrich Nietzsche (1979) (1844–1900), um dos maiores filósofos alemães. Considerado poeta por muitos e psicólogo por ele mesmo, foi um grande crítico da moral ocidental, da ideia de verdade única; um pensador radical que afirma tudo, inclusive a dor. Deleuze (2006c) também diz: “Marx e Freud talvez sejam a aurora de uma cultura, mas Nietzsche é claramente outra coisa, ele é uma aurora de uma contracultura”. Com frases lapidares e de grande efeito, Nietzsche (2000) construiu uma obra de grande densidade e estética, um tanto poética, como nos aforismos de *Além do Bem e do Mal*: “As grandes épocas de nossa vida são aquelas em que temos a coragem de rebatizar nosso lado mau de nosso lado melhor”. E: “Por fim amamos o próprio desejo, e não o desejado”. Este último aforismo é bem demonstrativo da teoria do desejo que vai culminar em Deleuze, fazendo uma crítica ao sujeito e, por consequência, ao objeto: somos vetores de conexão de desejos, picamos e conectamos o desejo. O desejo quer mais desejo, e não, como quer o psicanalista ou o padre, a castração. Esta é a base da esquizoanálise (DELEUZE e GUATTARI, 1972). Mas as afirmações peculiares não cessam: “O que eu amo é uma virtude terrena, que se não relaciona com a sabedoria e o sentir comum” e “quando aprendemos melhor a divertir-nos, esquecemo-nos melhor de fazer mal aos outros e de inventar dores”.

Um conceito muito citado mas ainda misterioso em Nietzsche é o do *eterno retorno*, presente de forma efêmera em toda a sua obra. Deleuze (2006a) vai considerar o eterno retorno como *eterno retorno da diferença*, estabelecendo um ponto importante da Filosofia da Diferença.

Nietzsche (2002) promoveu um avanço nos estudos do perspectivismo: “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo, e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”. Devemos entender estes afetos e olhos que o filósofo cita, como coemergentes de um campo.

E qual seria o “método nietzschiano”? Dionisíaco, só poderia ser de uma forma: “A alegria surge como único móbil para filosofar” (DELEUZE, 2009).

Os conceitos nietzschianos de “morte de Deus” (fim do pensamento único gerando multiplicidade) e de “além do homem” (o homem compondo com novas forças) causam controvérsia, mas Deleuze (2008) tem uma proposição interessante: a de que queremos uma nova forma de existência, mas que seja melhor que estas duas anteriores. Finalmente, Nietzsche (2006) critica a relação que é normalmente estabelecida entre as bruxas e as histéricas. Entendemos que a diferença é que *as histéricas estão intoxicadas de moral e as bruxas estão em pleno devir dionisíaco*, o que traz novos elementos para as questões mais relevantes desta tese.

Henri Bergson (1859–1941) foi um filósofo francês que se preocupou com a questão da experiência, da consciência e de toda a sua implicação na relação mente-corpo. Promessa da matemática francesa, em função da doença neurológica da filha, se voltou para as questões da mente e, por consequência, da filosofia.

Para Bergson, tudo são imagens, sendo que o cérebro é um editor de imagens como uma central de telefone, que também é uma imagem: “são as coisas que são luminosas por si mesmas, sem nada que as ilumine: toda consciência é alguma coisa, confunde-se com a coisa, isto é, com a imagem de luz” (DELEUZE, 1985).

O objetivo da memória é a ação, é mudar o sensório-motor, o corpo, para gerar a ação. Porém, *a memória não está no cérebro*. A memória “está” no tempo. Estes conceitos

bergsonianos geraram uma polêmica com Einstein a partir das reflexões que o filósofo produziu desde seu estudo da teoria da Relatividade, resultando na obra *Duração e Simultaneidade* (BERGSON, 2006a) em que ele afirma que o tempo é uma coexistência (simultaneidade) e que existe um tempo único e um tempo múltiplo das coisas. Para Bergson, lidamos com o presente a fim de realizar a ação. Não poderíamos ler este texto lidando ao mesmo tempo com o nosso nascimento e a nossa morte. O nosso aparelho sensório-motor contrai o tempo, para a duração exigida por nossa ação, e a memória necessária, como, por exemplo, a compreensão de alguma palavra ou conceito, ou alguma experiência vivida que ilustraria a compreensão. Ele chegou a esta ideia se utilizando também da literatura científico-neurológica da época, como, por exemplo, o estudo da afasia. O que é levado em conta na ação é o atual, e o que não é seria o virtual. Para Bergson, o presente é o que passa (Cronus), e o passado e o futuro, a coexistência na totalidade do tempo (Aion). Este conceito ficou conhecido em forma pictórica como o “cone”:

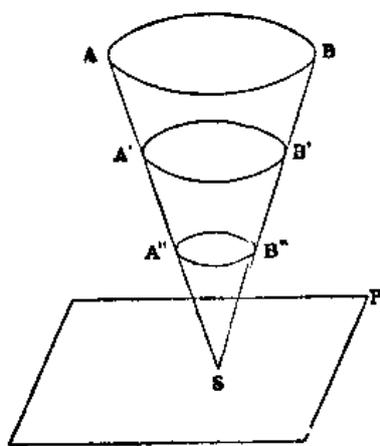


FIG. 5.

Figura 2 — Cone in: *Matéria e Memória*, de Bergson (1999).

O ponto “S” é o presente que contrai o *virtual*, que é toda a multiplicidade da duração no *atual*, pela consciência, sendo que a duração é tempo que é experimentado pela consciência. É preciso lembrar que “consciência” aqui não é a de um indivíduo, a do sujeito. Os

segmentos AB, A'B' e A''B'' mostram o processo de contração ainda no virtual. Um exemplo que Bergson (1999) nos dá é ao escutarmos música. Ouvimos instantaneamente cada trecho, cada nota, mas a contração, a duração, é a **experiência** de melodia. Podemos fazer uma relação semelhante com os sons das palavras e a sintaxe. O ponto “S” contrai toda a melodia de AB. Sobre a ideia do cone, Bergson (2005a) mostra como Plotino já o conceituava de forma bastante semelhante, sendo que a ligação entre o transcendente e imanente em Plotino torna-se virtual e atual, respectivamente, em Bergson, ambos imanentes. Michel Serres (1997) compara um cone com a turbulência em espiral descrita por Lucrécio (“cone”, do latim: *turbo*) e diz que a filosofia de Bergson tem ressonância com o energetismo de Ostwald. Deleuze (1999): “A filosofia de Bergson remete-se em uma cosmologia, na qual tudo é mudança de tensão e de energia e nada mais”, ou, nas palavras de Frédéric Worms (2010, p. 263), considerado o maior especialista vivo em Bergson:

um ato, e não uma substância, não uma coisa a contemplar de fora, mas esse mesmo ato de se reunir a si mesmo no tempo que, em nós, seres conscientes, pode chegar à consciência explícita de si e que em toda parte, no real, consiste nessa *síntese temporal de si*, essa duração ou esse devir que não é, uma vez mais, nem uma pura passividade, nem o resultado de um ato exterior e em que consiste o coração do bergsonismo.

Segundo Deleuze e Guattari (1992) “é por desaceleração que a matéria se atualiza”.

Um dos fenômenos que Bergson explica a partir dos conceitos que envolvem o cone é acerca da experiência de *déjà-vu*. Segundo ele, o *déjà-vu* (ou paramnésia) ocorre quando a lembrança do presente é muito colada ao próprio presente, como um papel de um personagem ao ator (DELEUZE, 2005). Pensamos que é preciso desdobrar o problema do *déjà-vu*. No virtual, intui-se um futuro, e quando essa intuição é muito próxima do que realmente acontece no presente que passa, temos, então, a sensação de *déjà-vu*.

Bergson diferencia a oposição possível/real de virtual/atual, já que o possível é simplesmente o presente sendo recolocado no passado, e esta questão, para ele, não leva a nada. Tanto o atual como o virtual tem realidade. O possível é atual sem ter realidade. No atual, a diferença é de grau e no virtual, de natureza. No perspectivismo, essa questão ganha clareza.

Delanda (2004) nos dá mais elementos para a compreensão dos conceitos de atual e virtual quando nos diz, no caso do vidro que, dependendo da escala de tempo, se contrai

como sólido (milênios) ou líquido (presente), ou, um mesmo lago para um inseto ou mamífero, são atualizações do espaço que dependem também de uma escala.

O virtual é para Bergson (2009) a memória, como um espelho diante de um objeto, e o atual é a percepção. Em perigo iminente, quando parece que “somos agidos”, é na concepção bergsoniana, mais virtual do que atual. Em experiências de quase-morte, é comum os relatos de se vislumbrar a totalidade do passado. É aí que reside uma das maiores confirmações da filosofia bergsoniana: quando perdemos momentaneamente o interesse pela vida, quando descansamos quase plenamente do sensório-motor, apreendemos uma enorme parcela do virtual. O **místico** em Bergson (2005c) consiste em realizar cada vez mais essa apreensão. Em Deleuze (2005) a apreensão do virtual é um exercício de *vidência*. Se no bergsonismo editamos e vemos *menos* do que é, Deleuze clama que este menos não seja mais clichê (ver da mesma forma), mas que esse menos seja criativo, menos como **diferença**.

A telepatia, para Bergson (2009), acontece todo o tempo, e quando não é percebida é porque está acontecendo de forma pouco intensa, ou quando o cérebro quer preservar a nossa consciência. A antropologia já vinha debatendo o assunto. A partir das práticas de *savage telepathy* que Frazer comentava, Mauss (2003, p. 166) desdobra:

Todo corpo social é animado de um mesmo movimento. Não há mais indivíduos. Eles são, por assim dizer, as peças de uma máquina, ou, melhor ainda, os raios de uma roda, da qual a ciranda mágica, dançante e cantante, seria a imagem ideal, provavelmente primitiva, certamente reproduzida ainda nos casos citados e noutras partes.

Acreditamos que a telepatia começa a ser algo “fora do comum”, ou até mesmo impossível, à medida que vai se constelando no sujeito uma noção advinda de um paradigma cartesiano cada vez mais “impermeável” de sujeito e ego.

A duração bergsoniana é, para Deleuze (1999), um aspecto do **impulso vital**, sendo uma virtualidade em vias de atualizar-se. Dialogando entre o evolucionismo e o lamarkismo,

Bergson (2005b) conceitua o impulso vital como um esforço que passa pela vida animal e vegetal transformando-as, embora com limitações, assemelhando-se assim com as questões de “diques no devir” e “realidade indócil” em Gabriel Tarde (2003).

É necessário nos atentar para o que Bergson tem a nos dizer sobre a mudança. Em um dos seus artigos mais brilhantes, “A percepção da mudança”, Bergson (2006b) afirma que *o movimento não acontece sobre algo, ele é o algo*, em outras palavras, *não há suporte para o devir*. Quando temos a impressão de imobilidade, é devido a uma situação semelhante a dois trens em movimento paralelo na mesma velocidade. Um passageiro de um trem pode apertar a mão de outro, dando para ambos a impressão de que estão parados, um em relação ao outro, apesar de os dois trens estarem andando. Sendo assim, a impressão de imobilidade é devida a uma velocidade muito semelhante na mudança, e a imobilidade em si é, então, ontologicamente impossível.

Os conceitos de duração, impulso vital e intuição estão sobrepostos no pensamento de Bergson, o que significa que são conceitos muito semelhantes, mas que se aplicam a problemas diferentes. Deleuze (1999) afirma que *a duração define uma multiplicidade virtual, a memória aparece como os graus de diferença nessa multiplicidade virtual, o impulso vital designa a atualização desse virtual segundo linhas de diferenciação que se correspondem com os graus de diferença e a intuição é o método bergsoniano, rigoroso e preciso, que é o fio metódico da duração, da memória e do impulso vital*. Como diz Bergson (2006b): “A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura”. A multiplicidade em Bergson (1927) não é como adjetivo, mas como substantivo, articulando o um e o múltiplo. Existe uma multiplicidade numérica, como *adjetivo* no atual e como *substantivo* no virtual.

Existem leituras da física segundo as quais o tempo coexiste. Para Greene (2005), o espaço-tempo é toda a realidade e é concebido como um pão de forma, onde as fatias mais retas mostram um “agora”. Dependendo do movimento dos observadores em questão, este “agora” muda e as fatias do pão vão ficando mais transversais. Para esta visão própria da física, o

fluxo do tempo não seria um rio, mas um bloco de gelo. André Ferrer Martins (2007) comenta a obra do físico Paul Davies:

Esse autor, que se utiliza principalmente da teoria da Relatividade em suas argumentações, considera o tempo todo como inteiramente mapeado, contendo todos os eventos passados e futuros. Não haverá um momento especial, que pudesse ser designado “presente” (ou “agora”), até porque tal denominação depende do sistema de referência adotado.

O que Bergson faz, a partir de sua crítica à teoria da Relatividade, é, de certa forma, compatibilizá-la com a nossa experiência comum, o “sistema de referência adotado” citado acima, afirmando que o tempo coexiste, mas também passa, na contração do cone. A física, muito pouco preocupada com a subjetividade, vai conceber o bloco de espaço-tempo e afirmar que a intuição humana acerca do tempo e sua desconexão com o espaço é uma limitação de nosso aparelho cognitivo. Bergson afirma que o tempo coexiste e o presente funda nossa experiência do aqui e agora. Bergson (1927) já considerava, desde seu primeiro livro em 1889, que o tempo era uma quarta dimensão. O que o filósofo está fazendo é criar um modelo de consciência compatível com esta ideia. O cérebro, como uma central telefônica, procura uma imagem no tempo para atuar no presente da melhor forma possível, preparando o sensório-motor para determinada tarefa. Para Bergson, o tempo que coexiste, como dissemos, é a memória.

Norbert Elias (1998) defende que, com a luta entre sacerdotes e reis e a vitória dos últimos, o tempo se tornou um controle do estado, o que se solidificou com os calendários que eram decretados por estadistas. Com o desenvolvimento dos instrumentos de medição do tempo, o tempo social ganhou autonomia em relação ao tempo físico. A filosofia bergsoniana concilia essas concepções de tempo. Um maior desdobramento da questão do tempo nos levaria longe demais. Vamos deixar as palavras finais acerca desse tema a cargo de Roy Wagner (2010, p. 128), que vai trazer novos elementos acerca da *invenção* do tempo:

O que queremos dizer com “tempo”, e a coisa que está por detrás de toda essa paisagem de ciclos — o situacional, o inatamente humano, o movimento e a evolução da “força natural” e o mundo fenomênico — é a dialética inventiva: o aspecto contraditório, paradoxal e propulsor da cultura. Nossa Cultura da previsão intencional e da acumulação de conhecimento precipita esse movimento dialético ao contrainventá-lo, e, em razão do inevitável mascaramento que oculta essa forma de objetificação, eximimo-nos de assumir

responsabilidade por isso. Dizemos que isso é inato em nós, que “é” o que somos, que é “realidade”, mapeada nos ritmos da natureza e na urgência de nosso mundo fenomênico. Isso subjaz e serve de fundamento ao nosso profundo e peculiar temor da mortalidade, da doença e da morte, que também precipitamos de tantas maneiras. Não “fazemos” isso, apenas “jogamos” com isso, ou o percebemos, a ponto de que nossas noções mesmas de “invenção”, “jogo” e “metáfora” são relegadas ao baú do “meramente simbólico”.

Outro aspecto importante na obra de Bergson seria a consequência de tudo ser imagem. Vejamos a relação sujeito-objeto. Tradicionalmente, o sujeito está desconectado do objeto e faz uma representação deste objeto em seu cérebro. Para Bergson, a imagem do objeto se estende ao sujeito, existe uma continuidade, e a classificação de sujeito e objeto seria, então, *a posteriori*.

Em relação ao inconsciente, Bergson diz que tanto chegar à totalidade do inconsciente como da consciência é impossível. Estamos sempre *entre* um polo e outro. Existem situações, por exemplo, no **sonho**, em que estamos recebendo informações como um cheiro — consciente — que aparece no sonho — inconsciente. Qual é o estado em que estamos? Um estado parcialmente consciente e parcialmente inconsciente.

Em uma crítica a Kant, Bergson (2005b) afirma que matéria e inteligência se adaptaram progressivamente uma a outra em uma forma comum, sendo que este é o mesmo movimento natural que forma a intelectualidade do espírito e a materialidade das coisas.

Bergson (2004), num livro pouco comentado, mas totalmente em ressonância com toda a sua obra, intitulado *O Riso*, alerta para as possibilidades de humilhação e de amargor do riso, mas denuncia a rigidez do sensório-motor, colocando-o como o remédio para a vaidade; sendo a comicidade o nexos entre a arte e a vida, uma energia viva que se dirige à inteligência pura: “quanto mais rica for a criação, mais profunda será a alegria” (BERGSON, 2004). Deleuze (2005) diz que Bergson está ultrapassado na questão do cômico ser o mecânico aplicado no ser vivo em função do que ele vê na renovação do burlesco onírico nos filmes de Jerry Lewis: “um movimento de mundo levando e aspirando o ser vivo”. Bergson (2005c) finaliza sua obra clamando que *o prazer deve ser eclipsado pela alegria*, o que evidencia suas ressonâncias com o spinozismo.

Gaston Bachelard (2007), numa obra intitulada *A intuição do instante*, que versa sobre o conceito de *siloë* de Gaston Roupnel em oposição ao pensamento de Bergson, nos dá materiais importantes para evitar a má compreensão do pensamento bergsoniano. A *siloë* é o instante conceituado, do qual vai se construir a noção de tempo. Em Bergson, o instante não existe, é uma abstração, uma divisão matemática do tempo, uma manobra da inteligência para entender o devir. Lembremos que para Bergson, a percepção se dá por contrações, e estas não são instantes.

São notáveis as semelhanças entre o pensamento de Bergson e Spinoza, mas vamos realçar as diferenças, nas palavras de Worms (2010, p. 265):

Bergson não contentará ninguém: nem os que consideram um Deus transcendente, nem os que concebem a imanência sem ato sintético e temporal para unificá-la e mesmo para produzi-la. *Não há somente uma natureza “naturante”, produtora de efeitos imanescentes*, no sentido de internos a uma totalidade dada, há também uma natureza que se aumenta, se renova, se cria, se *acrescenta* em permanência a sua totalidade aberta e não fechada. É essa *abertura de totalidade imanente aos efeitos não dados nela previamente*, aqui mundos novos, que diferencia Bergson de um Spinoza que ele compreende, entretanto, do interior e cuja filosofia é, no fundo, para ele, a única alternativa séria ao Deus transcendente da metafísica grega ou da filosofia moderna.

O amor, para Bergson (2005c), foi plagiado pelos românticos das características da **mística**. O amor vai, então, adquirir proporções cosmológicas: “foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e a ser amados, uma vez que a energia criadora deve definir-se pelo amor. Distintos de Deus, que é essa energia ela mesma, só podiam surgir num universo, e foi por isso que o universo surgiu”. Essa mística bergsoniana envolve apreender o virtual, mas sendo que esse processo alterna, em devir, todo o sistema.

Alfred Whitehead (1861–1947) foi um filósofo e lógico inglês, e escreveu um dos mais importantes tratados de lógica, o *Principia Mathematica*, junto com Bertrand Russel. Vai nos interessar aqui apenas sua obra filosófica.

Whitehead (1978), em um livro intitulado *Process and Reality* — considerado por Deleuze (2006a) “um dos maiores livros da filosofia moderna” —, apresenta uma grande

concordância com o pensamento de Bergson e vai trabalhar a “Monadologia” de Leibniz, gerando uma conceituação própria. Vejamos: As **ocasiões atuais**¹⁰ são imobilidades no processo, são partes de experiência, diferentes e interdependentes entre si. Uma junção de ocasiões atuais é chamada de **nexus** e um agrupamento de nexus é chamado de **nexūs**. As ocasiões atuais são novidades em devir do mundo atual em processo e são um significado peculiar deste mundo atual.

Whitehead nomeia seu pensamento de **filosofia orgânica**, pois, como diria Deleuze (2006d) em Bergson e em Whitehead, a matéria é vibração de vibração: *tudo é vibração* — ecos herméticos... Segundo Whitehead (2006, p. 189):

O ponto de partida orgânico é da análise de processos como a realização de acontecimentos dispostos em comunidades que se comunicam entre si. O acontecimento seria a unidade das coisas reais. O modelo duradouro emergente é a estabilização da consecção emergente, de modo a tomar-se um fato que retém a sua identidade através do processo.

Whitehead considera que sua filosofia seria uma monadologia na qual as mônadas se atualizam e os seres compostos por mônadas em atualização seriam as ocasiões atuais. A mudança seria a diferença entre as ocasiões atuais. Whitehead explicita seu pensamento dizendo que uma molécula é uma “rota histórica” de ocasiões atuais na qual o movimento da molécula são as diferenças entre as sucessivas ocasiões atuais. A todo o tempo ela muda em constante atualização. Mas, segundo Deleuze (2000), “é preciso que uma permanência encarne-se no fluxo”. Seria o exemplo da grande pirâmide que Deleuze lembra em Whitehead (1994) que, pensando a teoria da Relatividade de Einstein e o problema de dois observadores no tempo, vai dizer que a pirâmide ontem e hoje serve de ponto de referência no fluxo do tempo “ao mesmo tempo em que toda a dança das moléculas e o jogo alternante do campo eletromagnético são ingredientes do evento”. O **superjecto** seria a apreensão que vai do sujeito ao mundo. Nova etapa do perspectivismo:

Nosso “evento percipiente” é aquele evento incluído em nosso presente observacional que distinguimos como sendo, de algum modo peculiar, o nosso ponto de vista para a

¹⁰ O tradutor Hermann Herbert Watzlawick traduz “*actual occasions*” por “circunstâncias reais” (WHITEHEAD, 2006). Optamos por uma tradução literal porque Whitehead (1978) diz que o futuro é real sem ser atual (“*the future is merely real, without being actual*”) e isso nos permite manter “*actual*” como “atual”, pois assim explicitamos as ressonâncias com a filosofia de Bergson, visto que ambos se influenciam.

percepção. Trata-se, falando *grosso modo*, daquele evento que é nossa vida corporal no âmbito da duração presente (WHITEHEAD, 1994, p. 220).

Nas palavras de Deleuze (2000, p. 134 e 135):

A concrecência é uma coisa distinta de uma conexão ou de uma conjunção, é uma preensão: um elemento é o dado, o *datum* de um outro elemento que o preende. A preensão é a unidade individual. Toda coisa preende seus antecedentes e seus concomitantes, e de próximo em próximo preende o mundo. O olho é uma preensão da luz. Os viventes preendem a água, a terra, o carbono e os sais. (...) O vetor de preensão vai do mundo ao sujeito, do *datum* preendido ao preendente (“superjecto”). (...) Mas o *datum*, o preendido, é por sua vez uma preensão preexistente ou coexistente, de modo que toda preensão é preensão de preensão, e o acontecimento é “*nexus* de preensões”.

Um aspecto importante no pensamento de Whitehead é que este considera *a experiência como parte da natureza*. Isso quer dizer que a natureza não está separada do observador e, à medida que o observador observa, a natureza muda. Whitehead promove uma ontologização da experiência. Bateson (1987) diria que: “o processo mental é sempre uma sequência de interações entre partes”.

Whitehead (1978) traz reflexões acerca do tempo: o futuro, para ele, é real sem ser atual, enquanto que o passado é um *nexus* de atualidades. O futuro tem realidade objetiva no presente, mas não atualidade formal. Entendemos que o futuro é ontológico, mas o devir é novidade. Podemos marcar um encontro “daqui a uma hora” (futuro), mas não sabemos o que vai, de fato, acontecer.

O pensamento acerca de Deus e religião também povoa a obra de Whitehead (2006): “Deus é a última limitação, e a sua existência é a irracionalidade última”, e “Deus não é concreto, mas é a base da realidade concreta”, ou colocado de outra forma, Deus não é o criador do mundo, e, sim, o *poeta* do mundo (WHITEHEAD, 1978). Com essas reflexões, o filósofo abre, diferente do spinozismo “puro”, algumas microfissuras de transcendência em sua ontologia, como fica claro no jogo de contrastes — e não de oposição, como ele ressalta — entre mundo e Deus, pois ambos são permanentes e fluentes, uns e múltiplos, imanentes e transcendentos, sendo que um criou o outro. Mas onde tais questões nos levariam? Whitehead (2006) propõe: “o entrechoque [entre ciência e religião] é um sinal de que há mais amplas verdades e mais

delicadas perspectivas nas quais se achará a reconciliação de uma religião mais profunda e com uma ciência mais sutil”!

As importantes considerações de Whitehead acerca da Mecânica Quântica, bem como a influência destas, deixaremos para os próximos capítulos.

Gilles Deleuze (1925–1995) é um filósofo francês dos mais influentes nos dias de hoje. É conhecido por seus trabalhos sobre Hume, Nietzsche, Spinoza, Bergson, Foucault, Leibniz, o pintor Francis Bacon e outras obras, das quais extraiu a radicalidade do tema da diferença e articulou estes pensamentos, entre outros saberes, com a ciência e a arte.

Deleuze (2006) cita em *Diferença e Repetição* uma pequena lista de sete conceitos, os itens do sistema do simulacro, em que “o diferente se refere ao diferente pela própria diferença”. Manuel Delanda (2004), em uma obra acerca dos conceitos de Deleuze e sua interface com uma ciência “menor”— não com a Royal Science — chamada *Intensive Science and Virtual Philosophy*, afirma sobre a “lista ontológica” de Deleuze que “o virtual, o intensivo e o atual são aspectos de um único mesmo processo, ou diferentes momentos de uma cascata de progressiva diferenciação”.

Vamos citar e conceituar os sete itens colocando os outros conceitos que, segundo Delanda, se sobrepõem ao longo da obra de Deleuze, ou seja, Deleuze utilizou conceitos semelhantes ao longo de sua obra, mas de acordo com cada problema, ele modificava um pouco o conceito, mudando inclusive o nome. Os termos que vamos eleger para usarmos neste trabalho estarão em negrito, os outros estarão em itálico e, em sequência, vamos conceituá-los. Precisamos lembrar que os sete itens fazem parte de um processo de diferenciação em que o virtual é todo o tempo existente e o atual é esse tempo contraído para a ação no presente do sensório-motor, como já vimos em Bergson. Resumiremos o intensivo como diferenças que dirigem o fluxo de matéria-energia, sendo que Delanda (1997) nomeia como

um só termo: matéria-energia-informação. Virtual, intensivo e atual coexistem, e os caminhos de um para outro são diferentes.

Delanda transforma o “sistema do simulacro de Deleuze em uma Lista Ontológica deleuziana. Se nos guiarmos por Zourabichvili (2004), diríamos que quase não há ontológico em Deleuze, que este pensa sempre em termos “de devir”, outro trânsito conceitual, pois o devir não se limita ao “ser”. Porém, Delanda (2011), em seu mais recente livro, *Philosophy and Simulation*, propõe uma interessante *ligação íntima* entre ontologia e epistemologia, cuja conexão rompe com a ideia de ontologia no sentido grego, baseada no geral e no particular, e se baseia no **singular individual** e no **singular universal**. Um conceito que une ontologia e epistemologia nos é útil, pois é mais uma forma de ir além de uma dualidade que persegue o pensamento, pois tira da ontologia uma epistemologia que lhe é transcendente. Delanda (2004) nomeia sua ontologia de **ontologia plana** (*flat ontology*). A ontologia plana vai possibilitar desenvolvermos uma **ontologia onírica**.

Lista Ontológica de Deleuze:

Virtual: (Aion, o subjetivo)

1) **Plano de Imanência** — (o conjunto de todos os) *Corpos sem Órgãos, contínuum, plano de consistência*: a diferença pura, a velocidade infinita, o zero positivo. O plano coexiste com o caos e não pode ser pensado sem ele. Deleuze e Guattari (2002) pensam o tempo da filosofia como coexistência de vários planos, sem eliminar o antes e o depois, “o” plano que unifica todos seria o spinozista (substância). Os autores escrevem: “ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso”. O plano é pré-filosófico, lembrando que, desde Hume, os conceitos (próximo item) que emergem do plano são coisas, afinal, como diria Prado Jr. (2004), pensar o plano é trazer a filosofia de volta para a vida, ou, vice-versa, devolver vida à filosofia. Semelhante ao Tao no Taoísmo, e “nirvana” no Budismo.

2) **Multiplicidade** — *séries disparatadas, conceitos, objetos parciais, eventos ideais, singularidades nomádicas, atributos noemáticos e essências vagas*: entendida como substantivo, não como atributo ou adjetivo. Diferença de diferença produzindo divergência e descentramento. Aqui os vetores começam a aparecer, mas o sentido e a ligação ainda não estão definidos.

3) **Máquinas abstratas** — *linha de fuga, precursor sombrio, objeto = x, desterritorialização absoluta, nonsense, quase-causa, aleatório, personas conceituais e ponto paradoxal*: é o que assegura a comunicação da multiplicidade, ou séries divergentes; é uma criação entre o rígido e o excessivamente livre. Segundo Guattari (1988, p. 10):

Nem a ideia platônica transcendente, nem a forma aristotélica adjacente a uma matéria amorfa, estas interações desterritorializadas, abstratas ou, mais resumidamente, estas máquinas abstratas, atravessam diversos níveis de realidade, fazem e desfazem estratificações. Não se agarra a um tempo único universal, mas a um plano de consistência, transespacial e transtemporal, que afeta um coeficiente relativo de existência.

A partir de Prigogine, Delanda (1991 e 1997) relaciona que este conceito tem como exemplo mais simples o de **atrator** e atratores em bifurcação, como o **atrator estranho** na Teoria do Caos.

Intensivo:

4) **Ressonância** — *movimentos forçados e ligação mutuamente estimulada*. A ressonância é uma relação entre dois ou mais processos de devires, ou seja, uma relação de processos de diferenciação, não é relação do mesmo. Para Delanda, é também o que alguns cientistas chamam de **campo morfogenético**: uma instância de convergência. Gilbert Simondon¹¹, autor presente ao longo da obra de Deleuze, é fundamental para compreender o conceito de ressonância: “o que Simondon elabora é toda uma ontologia, segundo a qual o Ser nunca é um: pré-individual, ele é mais que metaestável, superposto, simultâneo de si mesmo; individuado, ele é ainda múltiplo porque ‘polifasado’, ‘fase do devir que conduzirá a novas operações’” (DELEUZE, 2006c). Se em Simondon a *ressonância é interna*, em Deleuze ela ganha não localidade.

¹¹ Analisaremos a obra de Simondon no capítulo 4.

5) **Mônadas** — *auto-organização, dinamismo espaço-temporal, sujeito larval, eu passivo, afectos e pré-atualização*: estamos considerando obviamente a conceituação deleuziana de mônadas. Não podemos perder de vista que este conceito é sobreposto ao de auto-organização, como veremos, para além do vivente, consideramos auto-organizáveis inclusive os seres não orgânicos.

Atual: (Cronus, o objetivo)

6) **Molecular e molar** — *extensões e qualidades, substância e forma, epistratos e paraestratos e célula e espécie*: na passagem para o atual, em Deleuze, existe uma **dupla articulação** que é simultaneamente da ordem da qualidade e da extensão — produz-se, por exemplo, a singularidade de um dado organismo, mas dentro de sua espécie.

7) **Centro de Envolvimento** — *acréscimo de complexidade dos seres vivos, evolução*: o desdobramento físico-químico, orgânico e cultural sem envolver um evolucionismo teleológico.

Podemos pensar o conceito de **rizoma** que Deleuze produziu em conjunto com Guattari (DELEUZE e GUATTARI, 1995) como um conceito único que abriga todas esses itens em uma só conceituação.

O conceito de rizoma foi retirado da botânica e pensado anteriormente por Gregory Bateson e também pelo analista suíço Carl Jung¹², mas foi com Deleuze e Guattari que o conceito conseguiu consistência e alcance. Viveiros de Castro (2007) afirma que os rizomas projetam uma **ontologia fractal**. O rizoma enquanto conceito aparece em sua forma “definitiva” com

¹² Nas palavras de Jung (1963), em autobiografia narrada à Aniela Jaffé em 1957 e publicada em 1961: “A vida do homem é uma tentativa aleatória (...) [que] sempre se me afigurou uma planta que extrai sua vitalidade do rizoma. (...) Quando se pensa no futuro e no desaparecimento infinito da vida e das culturas, não podemos nos furtar a uma impressão de futilidade; mas nunca perdi o sentimento da perenidade da vida sob a eterna mudança. O que vemos é a floração – e ela desaparece. Mas o rizoma persiste”.

Deleuze e Guattari no livro *Mil Platôs — Capitalismo e Esquizofrenia*, como introdução aos vários platôs do livro (e não capítulos, pois seria então um livro linear), este agora pensado como rizoma: o livro não é *sobre* o mundo, mas *no* mundo. Essa forma de composição do livro rizomático é inspirada no estilo *cut-up* do beatnik William S. Burroughs (1987) no livro *Almoço Nu*: pode-se começar o livro, que é composto por relatos das experiências de Burroughs com várias drogas, de qualquer capítulo, como uma espécie de colagem. *Mil Platôs* é um livro rizomático, que fala do rizoma e o aplica em várias esferas do saber. O platô 2, “Um só ou vários lobos?”, por exemplo, seria o rizoma usado para problematizar a psicanálise, o 3, “A Geologia da Moral (Quem a Terra pensa que é?)”, seria algo próximo a aplicação do rizoma na geologia, biologia e linguística.

O rizoma, na botânica, mostra que existem raízes de plantas que se conectam umas às outras de forma que não se sabe de qual planta é cada raiz. A árvore, filosoficamente falando, emprestaria sua imagem à estrutura. Todo este pensamento da diferença é considerado por muitos (a despeito do incômodo dos autores com este e quaisquer rótulos) como pós-estruturalista. Porém, é necessário lembrar, a árvore pode se conectar ao rizoma, ele não é, por assim dizer, excludente. Qualquer ponto do rizoma pode ser conectado a qualquer outro. Existe uma gradação nos fluxos do rizoma, em que um fluxo mais denso produz tubérculo (o atual e mais ainda, os “diques no devir”) e o menos denso possível é pura imanência e da ordem do virtual: Corpo sem Órgãos. Exemplos de funcionamento do tipo rizoma seriam a internet, o mapa aeroviário, o cérebro etc.

O conceito de CsO sofreu algumas transformações ao longo da obra de Deleuze e Guattari (1996), chegando a sua maturidade no texto “Como criar para si um Corpo sem Órgãos”, platô 6 de *Mil Platôs*. A expressão foi criada pelo dramaturgo Antonin Artaud e, em seu conteúdo filosófico atual, pode ser entendida como uma ressignificação do corpo para novas sensações e práticas, para além de um organicismo. Um mergulho na imanência que, ao emergir, se acrescenta a essa nova potência de experiências. São exemplos de CsO as experiências de meditação, a extensão dos limites do corpo através do esporte e as experiências com algumas drogas. A prudência se instala para não se cair numa degradação, drogradição ou até mesmo morte. O CsO pode ser entendido como uma espécie de “corpo sem organismo”. Voltaremos ao CsO no capítulo 4.

Sobre o conceito de devir, que atravessa toda a Filosofia da Diferença, Deleuze (2006b) traz uma abordagem inspirada nos romances de Lewis Carrol sobre Alice, em que o devir, paradoxalmente, “é a afirmação de dois sentidos ao mesmo tempo”. Lembremos que estes sempre estão em movimento. O devir é outro conceito que ganha uma nova potência em “Mil Platôs” (DELEUZE e GUATTARI, 1997): não mais uma impermanência cuja única permanência seria a perpétua mudança (“constante devir”, como se costuma dizer). Aqui, o devir é uma contranatureza — no sentido de que é da natureza da Natureza ir contra ela —, pura impermanência, inconstante devir. Não existe referência alguma para o devir, ele é mudança de mudança de mudança... ou seja, não mais a ideia de “usina” de produção, pois até a usina muda, inclusive o seu “ato de mudar”. Lembremos que, como vimos, já em Bergson, não há suporte para o devir, não há “coisas em movimento, o movimento é a coisa. O devir é a-histórico, geográfico, é da ordem do esquecimento e não da memória.

A esquizoanálise, que aparece primeiramente em *O Anti-Édipo* e depois em várias obras do clínico Félix Guattari, é constantemente atacada por tentativas de ser englobada pela psicanálise e afins. A esquizoanálise vai propor uma nova concepção de clínica, ligada à ética spinozista, no sentido de que ser clínico é aumentar a potência. Decorre daí a legitimação de a clínica ser exercida por não clínicos, mas artistas, punks, esquizos (não o esquizofrênico, mas algo além do “além do homem”, livre de instâncias normatizadoras e controladoras) etc., e com isso que ela não seja necessariamente em consultórios, mas nas ruas ou em qualquer lugar que se gere bons encontros. No capítulo 4, faremos alguns desdobramentos clínicos a partir da esquizoanálise, mas não se atando a ela.

Deleuze (1997) — que realiza uma crítica ao cristianismo em prol do paganismo —, ao definir a *arte gótica*, propõe uma peculiar noção de **espiritualidade**:

É, portanto, uma geometria, uma decoração tornada vital e profunda, sob a condição de não ser mais orgânica: ela eleva as forças mecânicas à intuição sensível, procede por movimento violento. E ela encontra o animal, se ela se torna *animalesca*, não é delineando uma forma, mas, ao contrário, impondo por sua nitidez, por sua precisão não orgânica, uma zona de indiscernibilidade das formas. Portanto, ela é testemunha de uma alta *espiritualidade*, pois é uma vontade espiritual que a leva para fora do orgânico em busca de forças elementares. Mas essa espiritualidade é a do corpo: o espírito é o próprio corpo, o corpo sem órgãos... (DELEUZE, 2007, p. 53)

Esse paganismo e espiritualidade deleuziana nos levam a mais uma consideração. Deleuze e Guattari (1992) elaboram as três filhas do caos, as **caoides**: a **arte** (*variedades* sensíveis que emolduram o caos) no campo intensivo, a **filosofia** (*variações* conceituais que se diferenciam do caos) no campo virtual e a **ciência** (*variáveis* funcionais que exploram o caos) no campo atual. Acrescentaríamos aqui, uma quarta caoide: a **religião** enquanto *religare* (*variâncias* que se tornam o caos) no outrora caos que todos queriam respirar dele. Não tratamos aqui da religião dogmática, doutrinária, mas uma religião neopagã, que possui um Deus spinozista, imanente, e até um Deus whiteheadiano, ou seja, um Deus-*poeta*. O mergulho no caos, para além até mesmo do plano de imanência, ambição para além do pensamento, exercício máximo da intuição. Essas caoides, renovadas, serão de extrema relevância para a consistência da tese. Vale a lembrança que Delanda (2004) discorda de Deleuze e Guattari no tocante que apenas a ciência clássica é da ordem do atual, “funcional”. A Mecânica Quântica e os processos dinâmicos, Teoria do Caos, são do campo intensivo, *ciência menor*. Arte e ciência, pretendemos habitar esse platô!

Problematizando a questão de sujeito e objeto em ressonância com Bergson, como vimos anteriormente, Deleuze (2006a e 2006b) conceituou o outrem a partir do romance de Michel Tournier (1972), *Sexta-feira ou Os limbos do Pacífico*, que recria a história de Robinson Crusoe, colocando o outrem como condição dos posteriores sujeito e objeto que, no outrem, estão fusionados: “Há em mim um cosmo em gestação. Mas um cosmo em gestação chama-se caos. (...) O cosmo, todavia, deve procurar-se.” Depois de tentar reproduzir a sociedade ocidental (como no colonialista e eurocêntrico livro original de Daniel Dafoe) na ilha que ele batiza de Speranza, Robinson percebe que a ilha se torna ele e vice-versa. Uma quarta pessoa do singular ou uma terceira margem do rio, como explica Viveiros de Castro (2001). Outrem é uma expressão de um mundo possível, tema que vai ser caro à questão do perspectivismo. Comentando o livro de Tournier, Deleuze (2006b) expõe as questões suscitadas entre a problemática sujeito e objeto: “E todo o erro das teorias do conhecimento é o de postular a contemporaneidade do sujeito e objeto, enquanto que um não se constitui a não ser pelo aniquilamento do outro.” Em sua última obra conjunta, Deleuze e Guattari (1992) vão voltar ao conceito: “Outrem é sempre percebido como outro, mas, em seu conceito, ele é a condição

de toda a percepção, para os outros como para nós. É a condição sob a qual passamos de um mundo a outro”.

Dediquemos atenção aos desdobramentos do perspectivismo. Ele migra para a antropologia gerando novas luzes para a compreensão do conceito a partir da obra de Eduardo Viveiros de Castro, que considera o perspectivismo um multinaturalismo e um relacionismo. Roy Wagner, Marilyn Strathern e Bruno Latour, principalmente.

A antropologia desses autores que acabamos de citar possuem temas em comum: uma certa fractalidade, uma crítica à antropologia clássica no sentido em que esta impõe a natureza do antropólogo à cultura do nativo, separando apenas a cultura. Todo um clamor para uma antropologia que não identifique o “erro” da cultura nativa que não “prosperou” tal qual a europeia, mas de saber o que aquela cultura nativa pode somar com a nossa (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Um exemplo é a crítica de Wagner (2010, p. 201):

Ao buscar “integrar” e satisfazer minorias, nós as criamos; ao tentar “explicar” e universalizar fatos e eventos, fragmentamos nossas teorias e categorias; ao aplicar ingenuamente teorias universais no estudo das culturas, inventamos essas culturas como individualidades irreduzíveis e invioláveis. Cada fracasso motiva um esforço coletivizante mais amplo.

Vejamos agora aspectos da obra de Strathern. De um trabalho etnográfico na Melanésia, Marilyn Strathern (2006) publicou o livro *O Gênero da Dádiva*, um dos maiores expoentes da corrente feminista na antropologia. Para a autora, os melanésios entendem a pessoa como um microcosmo de relações, sendo que as relações são uma recursividade em que os objetos são personificados nas relações com objetivo de gerar mais relações, sendo eles, os objetos, apreendidos como causa e efeito das relações. O tema principal de Strathern são as dádivas (ou dons), o fenômeno do *kula* nos melanésios: “se, numa economia mercantil, as pessoas e as coisas assumem a forma social de coisas, numa economia de dádivas elas assumem a forma social de pessoas.” Os porcos, por exemplo, são considerados partes (des)conectáveis das pessoas, sendo que o marido que os vende é conectado à mulher que criou e alimentou o porco, sendo este (o porco) e o marido partes dela também. Estas relações de partes não possuem um centro, segundo Strathern, fazendo com que a economia da dádiva componha uma ideia de pessoa na Melanésia de modo diferente da “estrutura de ego” ocidental de um

“indivíduo”. O que vai interessar a um perspectivismo é que a dádiva promove não uma troca do “dono” do objeto, mas uma troca de ponto de vista. O objeto de troca “permanece” sendo “observado” da mesma maneira, mas o ponto de vista dele é que se deslocou de “sujeito” com a troca. Assim, parte do antigo dono se destacou e agora faz parte do novo dono. As partes de que a autora fala podem compor partes dos dois sexos na mesma pessoa. A genitália da pessoa não é em si “sexual”, ela se torna sexual, masculino ou feminino, em uma relação sexual em que, apenas naquela relação, se exerce uma sexualidade masculina ou feminina.

Viveiros de Castro (2001 e 2002) faz uma análise das sociedades indígenas da Amazônia, mostrando que um índio vê outro índio como ser humano, assim como uma onça, segundo os índios amazonenses, vê outra onça como ser humano, os grilos dos vivos são os peixes dos mortos etc. Esta característica não é no sentido representacional para o autor, mas uma experiência ontológica trivial, assim com uma pessoa é, do ponto de vista do sobrinho, tio e do ponto de vista da irmã, irmão. Essas categorias não são intercambiáveis (a não ser para um xamã...). As histórias de terror nestas sociedades aconteceriam quando o índio estivesse andando sozinho e um animal lhe desse bom dia, o que significaria que o índio é o animal...

Devemos levar em conta que, no perspectivismo amazônico, o humano é a condição original que se desdobra em coisas, plantas e animais, numa inversão do evolucionismo ocidental. Segundo este viés, o ponto de unidade é a alma e o de diferenciação é o corpo, também ao contrário de nossa intuição, por meio da qual o corpo é o que nos iguala, o que cada um tem de diferente no ocidente seria a alma. O intercâmbio de perspectivas é uma operação delicada destinada apenas aos xamãs, o que o torna um diplomata cósmico, e o índio, que se comporta como animal, estaria operando naquela perspectiva do animal. Salientamos que, nas sociedades amazônicas, segundo Viveiros de Castro, não importa tanto o corpo em si, mas, sim, o maneirismo corporal. Se o índio se comporta como cobra, ele é cobra. O perspectivismo (descontinuidade física) amazônico está atrelado a um animismo (continuidade metafísica), onde tudo está impregnado de espírito(s): “A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual”.

Viveiros de Castro (2007) retoma o tema dizendo que:

O perspectivismo — a dualidade como multiplicidade — é aquilo que a dialética — a dualidade como unidade — precisa negar para impor como lei universal. (...) A troca, ou circulação infinita de perspectivas — troca de troca, metamorfose de metamorfose, ponto de vista sobre ponto de vista, isto é: devir.

O animismo e seu correlato monádico, o protopampsiquismo, vão estar presentes em algumas intuições da Filosofia da Diferença, como já vimos, e nas discussões em que ela se torna pertinente para a discussão contemporânea sobre a consciência. Para além das dualidades, inclusive da orgânico/inorgânico. Estamos aqui relacionando de modo muito próximo a vida e a mente. Voltaremos a esse tema no capítulo 4.

Viveiros de Castro (2012) relaciona a experiência xamânica Araweté com o êxtase místico de Plotino, fazendo uma adaptação conceitual que é a passagem (xamânica!) do Neoplatonismo à Filosofia da Diferença: “Seria preciso apenas trocar a metafísica molar e solar do um neoplatônico pela metafísica da multiplicidade lunar, estelar e molecular indígena”.

Manuel Delanda, filósofo mexicano contemporâneo radicado nos Estados Unidos, faz parte de uma corrente filosófica intitulada neomaterialismo, ou, mais recentemente, neorealismo. A primeira obra de Manuel Delanda (1991), *War in the age of Intelligent Machine*, articula o conceito de Deleuze e Guattari de **máquina abstrata** com as interfaces homem-máquina, evidenciadas pelo avanço tecnológico, e como a Inteligência Artificial, nos jogos de guerra. A partir deste ponto, Delanda vai desenvolver a ideia de vida não orgânica, mostrando que os relógios químicos e organismos multicelulares são essencialmente similares, fazendo a máquina abstrata articular as pessoas em uma entidade coletiva.

Delanda publicou o livro seguinte, *A Thousand Years of Nonlinear History* (1997), no qual critica o nosso “chauvinismo orgânico”, afirmando que os processos geológicos, os processos biológicos e a linguagem funcionam através de uma mesma máquina abstrata. A “máquina abstrata”, como vimos no item 3 da lista ontológica de Deleuze, é um conceito de Deleuze e Guattari que trata de processos de transformação que acontecem em vários níveis de realidade no espaço e no tempo. Diferentemente da máquina mecânica, a máquina abstrata é comparável às espécies vivas, inclusive em sistemas não orgânicos.

A utilização peculiar que Delanda faz da máquina abstrata é a de afirmar que fluxos de magmas e pedaços de granito se organizam em estruturas geológicas maiores, como montanhas, e fluxos de genes se organizam nas espécies e fluxos de dialetos se organizam em uma língua, sendo que todas as etapas destes processos coexistem. Colocando estes processos neste âmbito, Delanda se posiciona entre os pensadores que não separam natureza e cultura, chegando a afirmar que *o advento do osso é uma nova etapa geológica da Terra* e que as cidades são um exoesqueleto do ser humano. O autor adverte que é errado comparar as cidades a um organismo, pois cidades e organismos têm diferentes homeostases distantes do equilíbrio, com maiores ou menores fluxos de matéria-energia-informação. Estas considerações *não são metafóricas*, como o autor chama a atenção. Delanda encerra seu livro chamando atenção para o processo de desestratificação (quando se cria CsO, quando se vai do atual para o virtual, quando se “mergulha” brevemente rumo à imanência) — os momentos mais bonitos na natureza. Por exemplo, o bico do pássaro era um órgão exclusivo da alimentação que depois se tornou também uma espécie de instrumento musical. Se Delanda parece evitar os desdobramentos da máquina abstrata no tocante ao mental, Bruzzo e Vimal (2007) acrescentariam que nos neurônios existe um processo caótico de auto-organização, o que acreditamos estar implícito em Delanda quando ele fala de auto-organização linguística.

Manuel Delanda (2004) lança em seguida o já comentado livro sobre Deleuze e a ciência, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, e, a seguir, a obra acerca do conceito de Deleuze e Guattari de **agenciamento**, *A New Philosophy of Society*. Neste livro, o autor desdobra as características do agenciamento: às relações de afetação de vários corpos e sua instabilidade, que são recorrentes territorializações e desterritorializações, Delanda (2006) acrescenta mais uma característica que se desdobra, *um* processo que tanto traz rigidez ao agenciamento (**identidade**) como pode flexibilizá-lo, gerando as fontes genéticas ou linguísticas (**processo de codificação e descodificação**). Delanda chama atenção para os **agenciamentos** — conceito de Deleuze e Guattari que ele desenvolve — do tipo **micro-macro**, que não podem ser entendidos simplesmente como bonecas russas (um dentro do outro). Ele cita o sociólogo Dean R. Gerstein, que diz, por exemplo, a satisfação em relação ao emprego de um trabalhador, que pode ser macro se relacionada ao estresse psicológico de seu filho, mas

micro em relação a seu emprego, que é micro em relação à eficiência do escritório que ele trabalha, que é micro em relação à condição financeira da corporação e que é micro em relação ao ciclo de negócios internacionais. Em seu último livro, *Philosophy and Simulation*, Delanda (2011) vai pensar o agenciamento como uma *singularidade individual* ou uma **heceidade**, no sentido de Duns Scott, ou seja, ligado à experiência e não a uma “essência”. Nesse livro, Delanda — que parece ser o filósofo atual que mais estreita as relações entre natureza e cultura — propõe que **autômatos celulares**, sobretudo aqueles que simulam o fluxo de fluidos, podem simular a origem da vida em uma sopa pré-biótica.

Os autômatos celulares são uma criação de John Conway em seu Jogo da Vida, programa simples de computador que gera possibilidades complexas. Esses autômatos foram levados a um novo patamar por Stephen Wolfram (2002), colocando-os com aplicações em vários campos do saber. Os autômatos celulares são uma espécie de “mônadas” digitais, fazendo Wolfram criar um movimento filosófico que recebeu a alcunha de “filosofia digital”, tendo em Leibniz o seu precursor.

Todos esses autores no promovem uma Filosofia da Diferença enquanto *força*, e não enquanto *forma*. Agora, vamos rumar para a ciência, engendrando interfaces possíveis com o pensamento que desenvolvemos aqui.

3) Ciência: as Egrégoras Funcionais

A ponto de ser difícil, agora, fugir à conclusão óbvia de que os crimes organizam-se a partir das penas, levando-as em conta em seu próprio ato, e que por mais que o juiz se fantasie de negro com sua toga, sua peruca e seu martelo, procurando diferenciar-se dos homens comuns, cada vez mais se parece com o réu, e o crime e a sentença quase copulam no tribunal.

Nuno Ramos

No capítulo 1, vimos com Bruno Latour e outros autores que, no século XVII, evidenciou-se um enorme processo separatista dos saberes, sendo que uma das grandes consequências foi a desconexão entre ciência e ética. Feyerabend (2003, p. 42 e 43) tem como premissa de seu *Contra o Método* — obra que põe a ciência em pé de igualdade com a astrologia, o vodu e até a máfia — a seguinte colocação:

Está claro, então, que a ideia de um método fixo ou de uma teoria fixa da racionalidade baseia-se em uma concepção demasiado ingênua do homem e suas circunstâncias sociais. Para os que examinam o rico material fornecido pela história e não tem a intenção de empobrecê-lo a fim de agradar a seus baixos instintos, a seu anseio por segurança intelectual na forma de clareza, precisão, “objetividade” e “verdade”, ficará claro que há apenas um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de que *tudo vale*.

Em uma frase que resumiria as obra de Latour e Feyerabend, Isabelle Stengers (2002) escreve: “A construção de objetividade não tem nada de objetivo”. A partir dessa ótica, vamos entender algumas funções e conceitos (no sentido das **caoides** de Deleuze e Guattari que vimos no capítulo anterior) da ciência moderna. Buscaremos entender alguns princípios da Mecânica Quântica e uma proposta de modelo especulativo de consciência a partir dela. A seguir, vamos falar um pouco acerca da Teoria do Caos e alguns de seus desdobramentos e, finalmente, pensar algumas ideias da Cosmologia.

O termo “quântico” vem da palavra latina *quantum*, que significa “unidade mínima”, e foi cunhado por Max Planck em 1900. O plural de *quantum* é *quanta*, que é como Planck achava que deveria se chamar a decomposição da energia. Ao longo do desenvolvimento da teoria, seu sentido etimológico foi se perdendo. Porém, quantum e átomo são conceitos semelhantes, fazendo com que a física quântica se tornasse a responsável pela popularidade quase

hegemônica do atomismo. No entanto, o universo quântico não é discreto, pois até o seu “vazio” possui “preenchimentos” (GREENE, 2005).

A dualidade onda/partícula é um dos conceitos mais importantes (e mais debatidos, como veremos com Bunge): imaginemos, ainda no nível macro, uma máquina de jogar bolas de beisebol com um primeiro anteparo com dois orifícios maiores que a bola e um segundo anteparo sem buraco algum. Com a máquina jogando bolas aleatoriamente pelo espaço do primeiro anteparo, obviamente passarão para o segundo anteparo apenas as bolas que foram jogadas na direção dos orifícios. No segundo anteparo, haverá marcas de bola no espaço onde, no primeiro anteparo, estão os orifícios. Onde não havia orifícios, as bolas batem no primeiro anteparo e voltam, não deixando marca alguma no segundo anteparo. Manteremos agora os anteparos, mas imaginemos uma onda de água. Quando a onda bater no primeiro anteparo com os orifícios, em cada orifício ela originará outra onda menor, sendo que no segundo anteparo, as marcas serão: de ondas no lugar dos orifícios e uma marca duplamente mais intensa, que corresponderia ao momento em que as ondas se encontraram, no espaço entre um orifício e outro. Transpondo estes exemplos para o mundo das partículas elementares ou micro, trocaremos a máquina de bolas de beisebol por uma máquina de emissão de elétrons. Manteremos os anteparos, porém, obviamente, menores. A grande surpresa é que se emite partícula, ou seja, em nosso exemplo, um elétron, e no segundo anteparo observamos marcas de onda. Os elétrons, emitidos como partícula, chegam ao segundo anteparo como onda: a matéria no nível das partículas elementares, micro, se comporta como se fosse partícula e onda simultaneamente, resultando em uma sobreposição de estados de partículas. A grande singularidade apresentada pelo fenômeno quântico é que, em várias emissões de elétrons, por exemplo, seguidas, o resultado do experimento sugere que o elétron passou ao mesmo tempo em ambos os orifícios. Este resultado é impossível de acontecer de acordo com a física clássica.

Todo este percurso, na história da MQ, durou alguns anos. Ainda no século XIX, o físico e médico Thomas Young mostrou experimentalmente que a luz tinha o formato de onda. Vejamos a seguir a cronologia das descobertas da física quântica:

1900 — Max Planck descobriu a quantização da energia

1905 — Einstein introduziu o conceito de quantum de luz;

1913 — Niels Bohr forjou o modelo do átomo de hidrogênio;

1924 — De Broglie introduziu o conceito de ondas de matéria;

1925 — Wolfgang Pauli lançou o seu princípio de exclusão e Heisenberg, Born e Jordan, a mecânica matricial.

1926 — As equações de Schrödinger tem seu advento e Max Born coloca as ondas quânticas como ondas de probabilidade matemática.

1927 — princípio da incerteza de Heisenberg e o de complementariedade de Bohr; também foi quando aconteceu o famoso congresso de Solvay que é geralmente comentado como se fosse o momento de convenção das teorias “definitivas” da Mecânica Quântica, mas a leitura dos anais evidencia que no congresso as correntes diferentes de interpretação da MQ não se entenderam. A chamada interpretação de Copenhague foi se constelando ao longo dos anos, sobretudo por influência política de Bohr.

1935— gato de Schrödinger e experimento teórico EPR.

1952 — interpretação de onda-piloto de David Bohm;

1957 — interpretação dos muitos mundos de Everett III e DeWitt;

1996 — decoerência de Dieter Zeh (PINTO NETO, 2010; e FREIRE e FREITAS, 2006)

A física quântica é uma das ciências de maior sucesso, com várias aplicações que fazem parte de nosso cotidiano, como os usos do transistor na informática, do laser na ressonância magnética nuclear, a energia nuclear, materiais supercondutores etc. Penrose (2010) comenta que a MQ é *híbrida*, no sentido de que o comportamento dos estados quânticos alternam dois tipos de procedimentos matemáticos: o contínuo e determinístico com o descontínuo e probabilístico.

David Bohm (PINGUELLI ROSA, 2006) elimina o colapso de onda, afirmando que a partícula é acompanhada por uma onda como as de Maxwell, mantendo, assim, a não localidade. Segundo o físico Nelson Pinto Neto (2010), o próprio Bohm usa a imagem da onda-piloto como um veículo guiado por controle remoto, no sentido em que a onda guia, mas com a energia saindo do próprio “veículo”, daí o termo “piloto”. Nessa teoria, chamada de ‘de Broglie-Bohm’ — porque Bohm partiu das ideias de de Broglie — o colapso é aparente, pois dos vários ramos de onda, apenas um tem valor diferente de zero, sendo os outros, então, vazios.

Uma questão recorrente em física quântica: o que é o colapso de função de onda? Sabe-se que a partícula tem vários estados possíveis, mas com um medidor se observa apenas uma. Para onde vão as outras? Hugh Everett III propôs em 1957 que as partículas existiriam ao mesmo tempo, porém, em pontos distintos no espaço. DeWitt ampliou a ideia, propondo que existiriam universos paralelos, por isso não se “colapsa” a função de onda, as partículas foram distribuídas pelos universos. Segundo Everett (PINTO NETO, 2010, p. 78):

Podemos ser mais caridosos e permitir aos outros coexistir — de toda maneira —, eles não vão causar nenhum problema já que todos os elementos da superposição (“ramos”) individualmente obedecem à equação de onda com total indiferença à presença ou ausência (“realidade” ou não) dos outros elementos.

A despeito de sua excentricidade, a “interpretação de vários mundos”, como é conhecida, é a preferida da maioria dos cosmólogos.

Outra possibilidade ao colapso de onda é a citada **decoerência**, de Dieter Zeh, baseada, entre outras características, em trocas ínfimas, mas constantes, de fótons de um sistema físico. Assim, o dito sistema coerente, em função de onda, se dissiparia, tornando a física clássica uma parte da física quântica (PINGUELLI ROSA, 2006). Wojciech Zurek tem tido avanços nessa linha, que se mostra promissora.

Mario Bunge (2000) critica as noções da dualidade partícula e onda da MQ porque, segundo ele, são conceitos da física clássica que, enquanto metáfora (que pode induzir ao erro), são usados na quântica. Para o físico e filósofo da ciência, a MQ deve ser entendida dentro de suas próprias características, e a filosofia positivista — que ele afirma permear as ideias de Bohr, Heisenberg e a maioria dos principais teóricos quânticos — é insuficiente. Bunge propõe o conceito de **quantom**, que se comporta, em condições naturais ou com um observador, dependendo das circunstâncias, como partícula ou campo. Assim, o quantom elimina também o princípio de complementariedade.

Um erro recorrente que Bunge verifica na divulgação da MQ é a afirmação de que é impossível medir a velocidade e a posição de um elétron ao mesmo tempo. O que deveríamos fazer, segundo o autor, é renunciar à noção de “atributos autônomos do objeto”.

Vamos ao segundo conceito importante, o de **emaranhamento** (*verschränkung*) **quântico**: em 1935, Einstein (um crítico da MQ apesar do fóton e do movimento browniano lhe tenha dado contribuições importantes) escreveu junto com Podolsky e Rosen um artigo intitulado “*Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?*”, em que criticava algumas características da mecânica quântica, afirmando que, se estivesse certa, ocorreria uma simultaneidade entre duas partículas, o que contradizia a Teoria da Relatividade, que afirmava não haver nenhuma velocidade superior à da luz; ou seja, uma simultaneidade entre partículas, à luz da Relatividade, seria impossível. Einstein (GALVÃO, 2007) chamava o emaranhamento de “ação fantasmagórica à distância”. Niels Bohr respondeu o artigo dizendo que o fenômeno realmente ocorria¹³, o que em 1965 foi sistematizado matematicamente por John Bell, e realizado em laboratório por Alain Aspect, entre outros, no início da década de 1980, em que afirmava que a rotação de spins de partículas emaranhadas apenas se determinava depois da medida. Curiosamente, este fenômeno foi batizado de fenômeno EPR, com as iniciais de seus críticos. Teoricamente,

¹³ É curioso perceber nos textos de Einstein e Bohr – que não tinham ainda à disposição uma física experimental para sustentar suas opiniões – o fato: o que estava em discussão, mais do que nuances específicas dos conceitos da MQ, era a visão de realidade de ambos, sendo Einstein mais realista e ontológico e Bohr mais construtivista e epistemológico.

poderia haver um emaranhamento em qualquer distância. Em laboratório, observou-se até então um emaranhamento de 15 quilômetros (PENROSE, 2005).

O que é este fenômeno? Imaginemos um elétron na Terra e outro na Lua. Observando neles o emaranhamento: o que quer que aconteça com um, acontece simultaneamente com o outro. O emaranhamento quântico vem sendo pesquisado hoje na área da criptografia de computadores (NIELSEN, 2005; e COLLINS, 2006). A grande contribuição de um possível computador quântico é a possibilidade de fazer cálculos de fatoração de números primos muito mais rápidos (GALVÃO, 2007).

Existe uma frase célebre de Richard Feynman de 1965: “acho que posso dizer sem medo de errar que ninguém entende a mecânica quântica” (GREENE, 2001). Tal frase evidencia, no mínimo, a dificuldade de dar uma interpretação para tão instigantes fenômenos.

Existem outras abordagens quânticas, e vamos ressaltar mais duas. A Teoria Quântica de Campos, cujo principal nome é o de Paul Dirac (FARMELO, 2009), com contribuições de Jordan, Heisenberg e Pauli, relaciona a MQ com a Teoria da Relatividade Restrita, ou seja, essa teoria descreve os campos de maneira quantizada. Há também outra interpretação quântica relacionada à Relatividade Restrita, que é a Mecânica Quântica Transacional¹⁴, criada pelo físico John G. Cramer (1986), e que consiste em uma transação ou em trocas de ondas retardadas, que rumam ao futuro, e que são as que normalmente conhecemos, e de ondas avançadas, que rumam ao passado até chegarem a uma anulação das ondas! O formalismo para simetria temporal foi fornecido também por Dirac e Feynman.

Um outro conceito peculiar da MQ é o de **vazio quântico**:

Esse vazio quântico é, como vemos, cheio de potencialidades, capaz de se manifestar efetivamente através de efeitos observáveis. Como se a ausência de matéria fosse não uma negação, mas sim a adição destrutiva de propriedades antagônicas. No mundo clássico, o vazio não possui, por definição, qualidades intrínsecas e é identificado precisamente por

¹⁴ Agradeço meu conhecimento da Interpretação Transacional da MQ, bem como o seu avizinhamo deleuziano, ao físico do ICRA-CBPF, José Martins Salim.

uma ausência não preenchida. Por outro lado, na física quântica, o que chamamos de vazio é uma estrutura complexa de opostos que se cancelam e que eventualmente podem ser diferentemente excitados, gerando o aparecimento de alguma forma material que não se destaca (NOVELLO, 1988, p. 88).

Vamos deixar por enquanto os fenômenos quânticos e abordar a **Teoria do Caos**.

Poincaré (2008) tentava resolver o problema dos três corpos, visto que Newton havia resolvido o problema da relação de movimento entre dois corpos, como, por exemplo, o sol e a lua. Poincaré argumentou que pequenas alterações nas condições iniciais do movimento poderiam acarretar grandes mudanças. Estavam lançadas as bases para uma Teoria do Caos.

Um primeiro avatar da Teoria do Caos são os **fractais**, figuras célebres desta teoria que há décadas vêm causando fascínio em cientistas e leigos. Descobertos pelo economista da IBM Benoit Mandelbrot (GLEICK, 1989) em 1979 a partir das figuras dos assim chamados *Conjuntos de Julia*, os fractais são figuras feitas por computador a partir de equações matemáticas que derivavam da investigação de ruídos padronizados, gerando imagens **autossimilares** intrigantes, nas quais as menores partes da figura praticamente reproduzem a forma do todo. Porém, é relevante evocar a *diferença* que há entre fractais, apesar da semelhança. Localizam-se fractais na natureza, como, por exemplo, a samambaia na morfologia de vegetais; e as encostas de litorais, nas pinturas de Pollock (TAYLOR, 2003).

Há uma especulação bem fundamentada chamada **Triangulação Dinâmica Causal** (AMBJORN, JURKIEWICZ, LOLL, 2008), que sugere uma autossimilaridade fractal no nível quântico da matéria, também relacionado com a gravidade quântica, a possível articulação da Teoria da Relatividade com a MQ. Outra especulação elevando os fractais a um nível cósmico é a **Cosmologia Fractal**, de Luciano Petronero (GEFTER, 2007), da Universidade de Roma, que afirma que o universo inteiro é autossimilar.

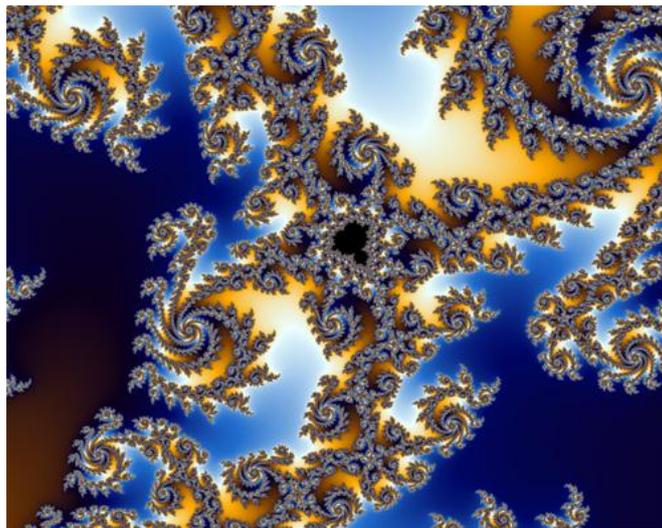


Figura 2 — Fractais

Outro conceito importante da Teoria do Caos é o de **atrator**. Apesar das considerações de Poincaré, havia grande dificuldade de se entender a turbulência. A partir das ideias de Landau, Swinney e Gollub, mostraram que era “a turbulência uma constante acumulação de ritmos conflitantes num fluido em movimento” (GLEICK, 1989). A partir dos atratores (identificados na imagem de um movimento, como, por exemplo, a de um pêndulo em um gráfico), que se bifurca em função de um comportamento mais complexo, que se revela fractal, Ruelle cunha o termo de **atrator estranho** para identificar esse tipo peculiar de atrator. O atrator é *estranho* porque não apresenta uma trajetória trivial de um sistema dinâmico. É uma trajetória em que convergem todas as outras trajetórias, fazendo com que as condições iniciais não importem para o resultado.

A Teoria do Caos responde de forma inusitada a querela Einstein-Bohr acerca da questão se Deus joga ou não dados com o universo. A famosa resposta do físico pesquisador da Teoria do Caos Joseph Ford é que *Deus joga dados viciados!*

Passemos para uma discussão acerca da Cosmologia. O Modelo Padrão está em crise. Diversas pesquisas pululam evidenciando uma mudança em vários âmbitos da física. O físico e cosmólogo Mário Novello (2010) e alguns outros (BOJOWALD, 2008) suscitam a hipótese

de um **universo eterno**, em oposição ao modelo do Big Bang. A hipótese do Big Bang, majoritária, é provavelmente acolhida em função de seu convite a um *ponto zero* do universo, tão comum no pensamento ocidental. No **processual**, majoritário em uma filosofia oriental e marginal no Ocidente, não existem “pontos zeros”, mas gradações em contínuo devir. O Big Bang também serve a uma mitologia cristã (“haja luz!”): o precursor do conceito foi justamente criado por um padre belga, G. Lemaître, com seu modelo cosmológico do “átomo primordial”.

O modelo do universo eterno (*bouncing*) é, segundo Novello (2006), compatível com a filosofia de Heráclito, porque também é dinâmico. Novello (1988) considera a possibilidade do universo ser governado pela **bifurcação**, oriunda de matemática criada por Poincaré. Em um universo assim — em que comungamos que seja o nosso —, “as causas do mundo não estão no mundo”, pois as mudanças acarretadas anteriormente **mudam** o universo, *incluindo suas leis*, de tal forma que não se possa reconhecer nele seu antecedente. Em outras palavras: *puro devir*.

Preferimos a concepção de que no universo possam coexistir leis diferentes da física a “expurgar” a diferença uma vez mais, como no caso da Teoria das Supercordas, que afirma que a instância mínima do universo são cordas vibrando, e que suas vibrações geram toda a diversidade elementar do universo, e que tal característica permitiria vários Big Bangs diferentes com leis da física diferentes. Apostamos em uma teoria física que afirma o universo vibracional, mas não precisamos de universos paralelos para lidar com a diferença. Ela está aqui mesmo...

Se há devir no universo, como ele poderia então “conservar energia”, como aposta a lei da conservação da energia da termodinâmica? Tamara Davis (2010, p. 33) afirma:

quando tentamos entender se o Universo como um todo conserva energia, encaramos uma limitação fundamental, porque não há um valor único que possamos atribuir a algo chamado “a energia do Universo”, (...) o Universo não viola a conservação da energia. O Universo está fora da jurisdição dessa lei.

Uma outra alternativa ao Big Bang é a **cosmologia cíclica de conformidade** (*conformal cyclic cosmology*) do físico Roger Penrose (2010), em que é apresentada uma sequência de universos-aion (“aion” no sentido do início de *um* universo e seu futuro remoto), em que cada novo universo surgido em um novo Big Bang acumule características do anterior.

Vamos nos dedicar agora ao modelo de consciência quântica que o próprio Penrose desenvolve com Hameroff. Em 1989, Penrose lançou o livro *A Mente Nova do Rei* (1989), no qual defende que o computador não poderia adquirir consciência, ou seja, não poderia ser exatamente igual ao cérebro humano. Utilizando uma física parcialmente especulativa, que deveria contemplar, segundo ele, uma revisão da física quântica e da teoria da Relatividade, seu livro se tornou popular e recebeu inúmeras críticas, o que fez Penrose retornar ao tema em 1994 com, ao menos no desejo do autor, mais consistência, com a obra *Shadows of Mind* (1994). Nela, ele já especifica um funcionamento quântico no cérebro, já baseado em artigos do anestesista Stuart Hameroff. Esse livro obteve menor aceitação, mas manteve a intensidade da discussão. Em 1996, Penrose e Hameroff (1996a) lançaram o seu modelo de consciência intitulado “*Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: a model of consciousness*”, no congresso em Tucson, nos E.U.A.

Penrose e Hameroff se utilizam de algumas propriedades biológicas do cérebro para desenvolver o seu modelo. Dentro dos neurônios existem os microtúbulos, que são espécies de cilindros formados por tubulinas. Penrose (1994) verifica que os microtúbulos têm propriedades dos números de Fibonacci (uma cadeia sucessiva de números cuja soma dos dois anteriores é o próximo número: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34...) nas relações de cílios e tubulinas etc. Hameroff (2002) afirma que a rede de microtúbulos é fractal à rede neuronal.

Estas tubulinas são bem pequenas, com cerca de 8 nanômetros, e têm funcionamento semelhante ao dos autômatos celulares, o que significa representar valores de 0 e 1. Para Penrose e Hameroff, nestas tubulinas existe funcionamento quântico.

O fenômeno quântico chamado coerência ocorre quando muitas partículas podem cooperar em um único estado, fenômeno do qual emerge a supercondutividade. O físico Herbert Frohlic (PENROSE, 1994; e PENROSE e HAMEROFF, 1995) traz a descrição de efeitos vibracionais nas células ativas que poderiam ressoar com micro-ondas de radiação eletromagnética, o que possibilitaria a coerência quântica nos microtúbulos do neurônio, legitimando assim o modelo de Penrose e Hameroff.

Em um período de tempo relativamente grande — algo em torno de 0,4 segundo —, as tubulinas entram em superposição quântica e, em sequência, uma tubulina resulta do processo de sobreposição de colapso de onda (que resultaria em uma partícula, neste caso, em uma tubulina). O colapso de onda, para Penrose, não tem uma explicação convincente pela física atual. Ele acredita que a resposta está na física vindoura da **gravitação quântica**, que articula a MQ com a Teoria da Relatividade. Ele a chama de redução objetiva (*objective reduction* — *OR* — que ainda faz um trocadilho em inglês: onda que colapsa em uma partícula ou (*or*) outra). Em sequência, entra novamente em sobreposição e continua o processo. Este processo acontece com cada tubulina do microtúbulo, e se repete em vários microtúbulos em vários neurônios.

A gravitação quântica é um dos elementos de uma nova física que Penrose conclama. A sua proposta de unificação da Teoria da Relatividade com a MQ é chamada de *Twistors* (PENROSE, 2005), uma tentativa de desenvolver uma teoria não local do espaço-tempo. A unificação que possui mais seguidores entre os físicos é a teoria das Supercordas. Penrose admite algumas articulações possíveis entre os *Twistors* e as Supercordas.

Penrose e Hameroff acreditam que essa sequência de colapsos de onda resultando em tubulinas é o que gera o fluxo de consciência, ou seja, uma inversão da interpretação corriqueira da física quântica: não é o medidor/observador que efetiva o colapso de onda, e sim, o colapso de onda que “cria” o observador. São os colapsos de onda que geram a consciência. Essa inversão é semelhante à inversão do estatuto do sujeito que as mônadas

causaram na filosofia, culminando no superjecto de Whitehead, como vimos no capítulo anterior.

Um problema recorrente em teoria da mente e nos estudos de consciência é o “problema da ligação” (*binding problem*). Onde no cérebro está localizada a função de ligar todas as funções: visão, audição, sinestesia etc., ou seja, como eu tenho a sensação de unidade de todas as funções do cérebro? Para Penrose e Hameroff, essa ligação é feita pelo emaranhamento quântico, em espaços de poucos centímetros entre partes do cérebro.

Penrose (1994) coloca que as relações entre mundo mental, mundo das ideias e mundo físico, concebidos a partir de Popper, têm propriedades misteriosas, pois estes mundos parecem emergir um do outro, se conectando como um triângulo impossível do pintor Escher.

Parece-nos que Penrose está tangenciando o problema de inseparabilidade de natureza e cultura de um ponto de vista totalmente físico, o que mostra mais uma vez como esses conceitos possuem ressonâncias. É importante evidenciar que o “platonismo”, em Penrose, sai do intangível, ganhando um estatuto físico, deixando então de ser platônico e adquirindo tons mais ao sabor do virtual de Bergson.

Abner Shimony, professor de filosofia e física da Universidade de Boston, responde a uma sequência de palestras de Penrose — em que este explica seus livros sobre consciência — registradas no texto “Sobre mentalidade, mecânica quântica e a atualização de potencialidades” (PENROSE, 1997a). Shimony cita o seu “whiteheadismo modernizado” afirmando que esta teoria fornece o que falta à teoria da mente de Penrose: “a ideia de mentalidade como algo ontologicamente fundamental no Universo”. Penrose (1997a) responde: “Embora eu não tenha explicitadamente afirmado nem em *Emperor* nem em *Shadows* a necessidade de que a mentalidade seja ‘ontologicamente fundamental no Universo’, acho que algo dessa natureza é de fato necessário”.

Penrose e Hameroff (1996) começaram a trabalhar com a sugestão de Shimony e Hameroff (2002), que afirma, mais tarde, que o colapso de onda, as mônadas de Leibniz e as ocasiões atuais de Whitehead são equivalentes e sugere, obviamente, que a OR de Penrose também seria. Ele acrescenta também o conceito budista de “momentos de experiência”. Hameroff sabe que as ocasiões atuais de Whitehead, tanto quanto as mônadas, estariam presentes no universo inteiro. Para dar consistência as suas equivalências, ele recorre à escala de Planck, presente tanto na teoria das Supercordas como na teoria dos Twistors de Penrose e na dos *loops* quânticos, a fim de sugerir que as ocasiões atuais sejam incorporadas em uma escala de Planck e, assim, colocando todos estes conceitos como equivalentes e ubíquos no universo. Recentemente, *Penrose e Hameroff* (2011) *consideraram Whitehead um precursor de seu modelo de consciência quântica.*

Uma questão que fica aparentemente sem resposta no modelo de Penrose e Hameroff é: como as sequências de colapsos de onda ou OR manteriam uma sequência coerente no fluxo da consciência? Por que o colapso não é ora de um jeito, ora de outro? Quem vai dar a resposta é Henry Stapp (1994), que, também articulando física quântica e a filosofia de Whitehead, vai afirmar que os processos mente-cérebro quânticos se sequenciam não randomicamente, assim como a ocasião atual de Whitehead é uma sequência no devir: o nexus. A proposta de Stapp — mesmo defendendo sua própria conceituação de consciência quântica — vai dar fomento à proposta de Hameroff de equivalência de OR com as ocasiões atuais.

O modelo de Penrose e Hameroff recebeu diversas críticas de vários campos de estudo da consciência: Dennet (1988) critica a utilização do teorema de Gödel feita por Penrose e diz que sua crítica às tentativas de IA baseadas em algoritmos é infundada; Searle (1998) insiste que a consciência é uma propriedade biológica do cérebro, o que tornaria desnecessária a utilização da física quântica; Chalmers (1996) afirma que o modelo de Penrose, como tantos outros, é apenas uma tentativa de explicar o problema fácil (*easy problem*): “o que é a consciência?”, mas que o problema difícil (*hard problem*), “o que é a experiência da consciência?”, continua sem resposta; Tegmark criticou a ausência do conceito de decoerência quântica na obra de Penrose; e Pinguelli Rosa e Faber (2004) respondem afirmando que a decoerência é compatível com a proposta de Penrose.

Esses críticos não fornecem uma alternativa consistente ao modelo de Penrose e Hameroff, apenas especulam a sua maneira o que poderia ser (ou não ser, no caso de Dennet) a consciência. Porém, novas pesquisas podem dar mais consistência ao modelo de consciência quântica. O físico Vlatko Vedral (2011) relata em sua pesquisa que efeitos quânticos persistem nos olhos do pássaro Robin por 100 microssegundos, o que indica que a forma que esses pássaros migratórios utilizam para se orientar seja baseada no emaranhamento quântico. Vedral também nos remete ao estudo que sugere que a fotossíntese em plantas envolve o emaranhamento. Isso implica em fenômenos quânticos no nível macro e em temperaturas mais elevadas. Vamos dar um passo além e especular: se o emaranhamento pode, como nos pássaros, relacionar indivíduo e ambiente, poderia também relacionar dois ou mais cérebros¹⁵? A partir daí podemos repensar algumas questões como telepatia, intuição, premonição etc.

Penrose e Hameroff (1996a) afirmam que a anestesia elimina o OR e os estados alterados de consciência, como a meditação, o uso de drogas (e acrescentaríamos: a esquizofrenia), aumentam-no (cerca de 7 OR por segundo). Sabe-se que o primeiro antipsicótico, o Ampectil — Torazina (Cloridrato de clorpromazina) — é um anestésico, e, em contrapartida, existem estudos (JAVITT e COYLE, 2004) afirmando que o uso de cetamina, também um anestésico, induz a sintomas semelhantes aos da esquizofrenia. A cetamina, segundo os autores, raramente induz alucinações esquizoides em voluntários normais, mas exacerba esses distúrbios nos portadores de esquizofrenia.

Javitt e Coyle (2004) afirmam que pesquisas com gêmeos concluem que os genes não são determinantes para a ocorrência de esquizofrenia e citam uma pesquisa que diz: “nenhuma área do cérebro é ‘responsável’ pela esquizofrenia. Tal como um comportamento normal requer que todo o cérebro atue como orquestra afinada, assim também a quebra de funções na

¹⁵ O imaginário já é povoado dessas questões. No romance justamente chamado *Partículas Elementares*, Houellebecq (1999) coloca seu personagem Michel, físico melancólico, se espantando com a frase de um pastor em uma cerimônia, em que ele afirma a comunhão do casamento entre duas pessoas que “juntas se tornarão uma só carne”. Eis que Michel aborda o desatento pastor para questioná-lo sobre as possíveis relações dessa afirmação de cunho religioso com as características do emaranhamento quântico.

esquizofrenia deve ser vista como uma ruptura nas interações muitas vezes sutis entre as diferentes regiões cerebrais”.

Outro estudo sobre a cetamina (VASCONCELOS, ANDRADE et al., 2001), afirma que a droga é usada em festas e em laboratório, neste último caso, para induzir estados de esquizofrenia em roedores. A cetamina, em baixa quantidade, parece diminuir o OR e, em muita quantidade, aumentá-lo. Baseado nessas pesquisas, podemos especular que a anestesia diminui o OR e é também antipsicótico, e teoricamente teria o mesmo resultado. Esta constatação nos faz reafirmar que a esquizofrenia, tal como os estados alterados de consciência, como a meditação, envolve aumento de OR. Também mostra que o funcionamento, “normal” ou “esquizofrênico”, do cérebro envolve várias partes orquestradas, conceito usado tanto pelo físico quanto pelos psiquiatras.

Não queremos dizer que esse modelo de consciência quântica é definitivo, apenas que é um importante vetor a se considerar no estudo da interface entre os fenômenos físicos e mentais. Nas palavras de Penrose (1997b): “Obviamente, há muita especulação nestas sugestões, mas parece-me que alguma coisa deste tipo se faz necessária”.

4) Confluências: A Alegria das Egrégoras

Assim é a saúde, entusiasmo.

Nuno Ramos

No capítulo 2, ficou evidente o quanto a **alegria** é de extrema importância para Spinoza, Nietzsche e Bergson. Ela está conectada com a liberdade maior do homem, com a plenitude mística, além de ser o método filosófico por excelência. Se pensamos aqui com alegria, é porque ser a única forma de pensar que nos interessa.

Deleuze (DELEUZE e PARNET, 1998) vai diferenciar a ironia do humor no sentido de que a ironia retrocede, procura princípios, como no caso do jogo de palavras (pertence a qual significante?...), e o humor seria o contrário: toma tudo literalmente, espera as consequências, é atonal, faz fluir, está sempre no meio.

A partir dessa conceituação deleuziana, Isabelle Stengers (2002), ao pensar os problemas políticos, éticos e filosóficos advindos da ciência moderna, diferencia estas mesmas duas posturas, a da ironia, que contrapõe o poder ao poder, e o humor, que é definido assim: “é uma arte da imanência. (...) O humor produz, à medida que consegue produzir-se, a possibilidade de uma perplexidade compartilhada, que estabelece efetivamente uma igualdade entre aqueles que consegue reunir”.

Essa é a tônica que queremos fazer vibrar nossas confluências. Se atravessamos magia, filosofia, ciência etc., foi no sentido de promover a alegria de estar junto, de engendrar *mais*. Então é chegado o momento de colocarmos as egrégoras herméticas, filosóficas e científicas para gargalharem juntas, pela alegria de criarem conceitos transdisciplinares. Vamos ao encontro da MQ, da meditação, da biologia, das artes e da clínica para compor essa multiplicidade.

4.1— Filosofia Quântica

O tempo transforma as metáforas em coisas, mas antes, muito antes, as coisas e o próprio tempo é que foram impiedosamente transformados em metáforas.

Nuno Ramos

Heisenberg (1999) já dizia sobre a filosofia de Heráclito: “Se substituirmos a palavra fogo por energia, poderemos quase repetir suas afirmações palavra por palavra, segundo nosso ponto de vista moderno” e “A comparação, muito antiga, entre um ser vivo e uma chama demonstra claramente que os organismos vivos, tal como a chama, constituem uma forma por meio da qual, de certa forma, a matéria flui.” (HEISENBERG, 2008). Schrödinger, *um físico quântico spinozista*, a partir das inspirações acerca do famoso trecho da *Ética*, “Nem pode o corpo determinar que a mente pense, nem a mente pode determinar que o corpo mova, ou repouse qualquer outra coisa (se tal houver)”, escreve:

Afirma-se que as recentes descobertas na física avançaram até a misteriosa fronteira entre o sujeito e o objeto. (...) São os mesmos elementos que vão compor minha mente e o mundo. Tal situação é igual para toda mente e seu mundo, a despeito da insondável abundância das “referências cruzadas” entre eles. O mundo me é dado somente uma vez, não uma vez como existente e outra vez como percebido. Sujeito e objeto são apenas um. Não se pode dizer que a barreira entre eles foi derrubada como resultado da experiência recente nas físicas, pois essa barreira não existe. (SCHÖRDINGER, 1977, p. 139 e 140)

Whitehead (1978), cuja influência na consciência quântica verificamos no último capítulo, faz diversas relações entre a MQ e a sua Filosofia Orgânica, sendo que ele afirma que a tônica heraclitiana “Todas as coisas fluem” pode ser passada em linguagem matemática no sentido de que *todas as coisas são vetores*, que, por sua vez, em linguagem física, se constataria que *todo fluxo energético obedece às condições quânticas*. Bergson (2006) também observou uma potência no advento da MQ, ainda em 1934: “De fato, as grandes descobertas teóricas desses últimos anos levaram os físicos a supor uma espécie de fusão entre onda e corpúsculo — diríamos entre substância e movimento.” Merleau-Ponty (2000) já dizia que a física clássica é sem devir, pois cada elemento tem o seu lugar objetivo, e que a física se tornou bergsoniana com o advento da MQ. E, finalmente, Prigogine e Stengers (1984, p. 168) resumem bem todas essas considerações:

A história da mecânica quântica, como a de todas as inovações conceituais, é uma história complexa e cheia de imprevistos, a história de uma lógica cujas implicações são descobertas depois que ela própria foi produzida na urgência do diálogo experimental. Não

podemos descrever aqui esta história, mas sublinhar apenas a maneira inesperada como ela participa na convergência que, atualmente, tem como resultado renovar a dinâmica e construir a ponte entre essa ciência do ser e o mundo do devir.

Como vimos, a relação de autores ligados à Filosofia da Diferença e a MQ já existe desde o nascimento da segunda, realizada algumas vezes pelos seus próprios criadores. Mas vamos agora nos ater aos conceitos bergsonianos e sua relação com a MQ.

Plotnitsky (2006) relaciona o campo da Teoria Quântica de Campos com o virtual de Deleuze e Guattari. Observamos no capítulo anterior que Hameroff relaciona a reduções objetivas da consciência quântica com as mônadas e ocasiões atuais de Whitehead. Também a onda-piloto de Bohr tem certo sabor virtual e mais ainda as “trocas” atemporais de ondas da Interpretação Transacional. Se essa última nos parece mais especificamente bergsoniana, o que realmente nos parece claro é que, seja qual for a interpretação, *o virtual, o atual e o intensivo ressoam na MQ respectivamente em onda, partícula e colapso de onda*, ou mais propriamente, *o intensivo se relaciona com o **quantom** de Bunge*.

Quando Hameroff equivale o OR com a ocasião atual em Whitehead, ele também coloca seu modelo de consciência quântica como *uma possibilidade de estatuto físico para o perspectivismo*. Se habitamos o *entre virtuais* em nossas perspectivas, se nossos superjectos se conectam com o virtual alheio tornando nosso mundo relacional a interseção desses virtuais, assim como na Interpretação Transacional fazemos transações de ondas quânticas de tempo, fazemos também transações entre virtuais. O mundo que expressamos nas ondas e nos virtuais de mônada (ou ocasião atual, ou quantom) se encontram com o mundo expressado pelo outro, e o mundo convencionalizado se dá nessa transação. Toda a questão é não permitir que essas convenções ditem o que é a realidade, mas que, sabendo dessa “transação”, nos apercebamos da tamanha plasticidade do real! *Cultivar o viver entre perspectivas é cultivar realidades*. Multinaturalismo ético e físico.

4.2— Místico Intensivo

Achar a causa de nosso exílio (e aceitar nosso dia como exílio), entendendo a epifania como feriado, como breve acesso ao país perdido.

Nuno Ramos

Segundo o professor de estudos religiosos Willard Johnson (1982), “o significado original do termo ‘ioga’ tinha por base uma destreza consumada, que dominamos ao nos preparar para uma aventura ou atividade no mundo, a meta da ‘ioga’”. Preparemo-nos, então, para a aventura:

Plotino, como vimos no capítulo 1, adverte que o problema é quando as almas, querendo pertencer a si mesmas, afastam-se da origem divina. Bergson (2005), grande comentarista de Plotino, comenta que a concepção de consciência plotiniana é totalmente adversa da versão moderna. Adquirir consciência, para Plotino, é se afastar do divino, é uma perda, pois é na inconsciência que se quer chegar, ao um. Consciência é exterior, dispensável e instável: é permanecer fora daquilo que se apreende.

Com Spinoza (2008), no século XVII, alcançamos outra etapa. Deus se equivale à mente e à substância: imanência. O spinozismo conclama a intuição como a capacidade única de apreender a imanência, com isso, chega-se à **liberdade**. Para Spinoza, esse amor intelectual de Deus por si seria a mente humana na perspectiva da eternidade.

Bergson (1999), pensador da intuição e da duração, quando lança o conceito de virtual, ao final do século XIX, promove uma sofisticação nessa “corrente” de pensamento filosófico-místico. No virtual — energia que tende a ficar cada vez menos densa, ou seja, a se *virtualizar* —, coexistem os tempos, passado, presente e futuro, e, no atual — a *extensão* —, existe um presente contraído na duração. Já em Deleuze e Guattari (1997), como sabemos, nem a natureza domestica o devir: o devir é contranatureza. É nesse âmbito que chegamos ao conceito de Corpo sem Órgãos (**CsO**).

“O grande livro sobre o CsO não seria a *Ética*? (...) Os drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Spinoza.”, assim, Deleuze

e Guattari cunham um de seus conceitos mais importantes e de grande ressonância: o CsO foi extraído da obra do dramaturgo Antonin Artaud e seria uma espécie de *corpo sem organização*. É uma experimentação intensiva, que tira o corpo de um estado atual rumo a um virtual. Os autores citam a ioga, o Tao, os místicos, o uso de peiote como relatado por Castaneda etc., como exemplos de criação de CsO. Um problema seria virtualizar demais, gerando um regime de abolição, como o drogado que se torna dependente e, por fim, morre. É preciso prudência, Ética. A soma de todos os CsO seria o campo de imanência, ou a constituição do plano de consistência.

Se a ioga é citada como exemplo de criação de CsO, vamos desdobrar a possibilidade. Para entender o significado de ioga, Willard Johnson nos convida à Índia dos 1500 a.C., quando a ioga era considerada simplesmente um meio de se chegar ao fim. Podemos, segundo o autor, relacionar ioga com meditação enquanto disciplina depois dos anos 500 a.C., já relacionada a *uma posição confortável, de preferência a posição de lótus, respiração profunda e concentração*.

Um objetivo da meditação é o *êxtase*. Johnson supõe que os primeiros êxtases são contemporâneos à domesticação do fogo, por volta de 800 mil anos atrás, acrescentando que a caça e o fato de o caçador ter que entrar em sintonia com a caça já seria um estado meditativo, como o ato físico do sexo com o abandono do orgasmo, alguns traumas (que geram, entre outras consequências, experiências “fora do corpo”) e rituais de cura — como o com plantas psicoativas por índios, a *kundalini* indiana etc.

O uso do peiote e da *ayahuasca* por índios em seus rituais é um exemplo de êxtase e de criação de CsO. O xamã é um grande criador de CsO. Porém, o uso indiscriminado de substâncias, seja o álcool, a cocaína etc., pode levar a um “regime de abolição”, à dependência e à morte. Ética seria a utilização das plantas no âmbito ritualístico, onde há um know-how milenar para a experimentação. Johnson ainda ressalta que em Castaneda, nos livros seguintes ao *A Erva do Diabo*, Don Juan abandona o uso do peiote para utilizar a

meditação. Não que a experimentação com drogas como o LSD sejam necessariamente negativas, mas existem campos onde a experiência tem grandes chances de ser mais produtiva. Em uma palavra: *prudência*.

A kundalini (*enroscada*), segundo o Hinduísmo, é a força cósmica adormecida, enroscada dentro de nós, cujas práticas de meditação hinduístas têm como objetivo despertar. O guru da Siddha Yoga (originada na Índia), Swami Muktananda (2000), relata suas experiências na meditação. Nelas se pode observar todas as ressonâncias com os êxtases xamânicos e o CsO. Para ilustrar suas experiências, ele traduz um poema de Tukaram Maharaj:

minha visão tornou-se divina e a distinção ilusória entre a unidade e a dualidade dissipou-se. Desapareceu também a noção de diferença entre espaço, tempo e substância; não há espaço, nem tempo, nem substância; a diversidade não existe. O meu ser apareceu como universo e o universo, que chamamos de realidade objetiva, apareceu como meu Ser. Não existe mundo exterior. Somente o Absoluto existe. (MUKTANANDA, 2000, p. 129)

O budismo se seguiu ao Hinduísmo na Índia e teve como ícone maior Siddhartha Gautama, o Buda no *auspicioso* século V a.C., quando surgiram também Heráclito na Grécia e Confúcio e Lao-Tsé na China: o mais pleno *zeitgeist* do devir.

A meditação tem um papel central no budismo. Através dela se chega ao nirvana, ao desapego total. Nas palavras de Paul J. Griffiths (2006, p. 39–40):

Na tradição budista indiana, a prática da meditação — aqui provisoriamente compreendida como tentativa consciente de alterar, de forma sistemática e integral, a experiência perceptiva, cognitiva e afetiva do praticante — está intimamente vinculada tanto a rituais quanto à magia. (...) Emprego o termo “meditação” de uma forma ampla para me referir a toda técnica de alteração da consciência empregada conscientemente e sem o recurso a substâncias químicas externas ao praticante para a produção da alteração desejada. (...) De acordo com essa definição, envolver-se numa relação sexual, ouvir Beethoven ou contemplar as boas qualidades do Buda serão todos exemplos de meditação.

No processo de análise observacional budista, que envolve a meditação, Griffiths exemplifica diversos desenvolvimentos de poderes mágicos: criação de duplicatas de si mesmo,

clariaudição, clarividência, telepatia, lembrança de vidas anteriores etc. Já Johnson — citando os benefícios do *samadhi* (quando o objeto da meditação se irradia na consciência destituída de conteúdo usual) enumerados por Pantajali — acrescentaria: conhecimento do cosmos, suspensão da fome e sede, conhecimento sensorial psíquico à distância, domínio da fonte de criação da matéria, onipotência etc. Como diriam Deleuze e Guattari acerca do CsO: “Tudo é possível, sem dúvida...”

Deleuze e Guattari também somam o Tao às possibilidades de CsO. Anne Cheng (2008) coloca que, a partir do século V d.C., o Budismo teve grande receptividade na China, principalmente devido aos esforços de Kumârajîva. São grandes as ressonâncias entre Budismo e Taoismo, porém, o conceito de **impermanência** budista não encontrou forte aceitação. Para estabelecer uma relação intensa com Spinoza e derivações, o melhor agenciamento talvez seja com Guo Xiang (século I d.C.) e seu **imanentismo puro**. Nele, o Tao não é origem, mas apenas o nome da espontaneidade dos seres.

Johnson conta que Pochang Huai-hai, budista chinês do século VIII d.C., apresentou aos seus seguidores o *kung-an*, o enigma de procurar o boi dentro de nós. Existem conjuntos de imagens que ilustram essa busca, envolvendo, entre outras etapas, ser dominado pelo boi, dominar o boi, encontrar o vazio e, finalmente, encontrar o Buda sorridente. O estereótipo de quem pratica meditação pode ser de alguém sisudo, cuja prática é sofrida. Mas *o objetivo da meditação, chamemos de êxtase, iluminação etc., é um caminho rumo à alegria suprema*. Spinoza concordaria, assim como Bergson (2004), que afirma que “para produzir efeito pleno, a comicidade exige enfim algo como uma anestesia momentânea do coração. Ela se dirige à inteligência pura (...) O cômico é *inconsciente*”. E, finalmente, Deleuze e Guattari (1996, p. 16 e 28) citam:

Acontece que existe uma alegria imanente ao desejo, como se ele se preenchesse de si mesmo e de suas contemplações, fato que não implica falta alguma, impossibilidade alguma, que não se equipara e que também não se mede pelo prazer e impedirá que sejam penetradas de angústia, de vergonha, de culpa. (...) O CsO é desejo, é ele e por ele que se deseja.

No modelo de consciência quântica de Penrose e Hameroff (1996), as Reduções Objetivas (ou **quantom**, como preferimos) no cérebro acontecem, normalmente, em torno de

0,4 segundos, mas a meditação e outros estados de consciência alterados acelerariam muito a sequência de Reduções Objetivas. Com isso, Penrose e Hameroff incluem a meditação como potencial acelerador do fluxo de consciência, além de *produzir mais realidade*, visto que estamos falando de processos físicos, ou seja, a meditação é uma ferramenta para expandir os níveis de realidade, tanto para as religiões, quanto para certa ciência especulativa. Hameroff (2002) chega a relacionar a Redução Objetiva com os “momentos de experiência budista”. É importante lembrar, para dar consistência às ressonâncias, que tanto o vazio quântico é preenchido, como vimos no capítulo 3, como o vazio chinês (o Tao) e a maioria das concepções do nirvana budista.

Se Penrose e Hameroff citam a meditação, a neurociência vem alardeando seus benefícios. Mas e os grandes físicos do século XX? Tudo leva a crer que eles apenas tangenciam a questão. Max Planck era cristão e considerava religião e ciência compatíveis, pois, para ele, eram diferentes domínios de realidade. Bohr (2000) tinha reservas em relação à ideia de Deus pessoal e achava o discurso religioso próximo da poesia. Heisenberg (2008) acreditava em uma “ordem central”, um, alma. “Verdade”, para ele, se relaciona com a experiência religiosa, além disso, o físico criticava o preconceito em relação ao misticismo. Paul Dirac — segundo Bohr, o mais estranho homem a visitar o seu instituto — era completamente contra que ciência e religião dialogassem (FARMELO, 2009).

As concepções de Wolfgang Pauli merecem destaque. Ele acreditava que não havia separação entre ciência e religião. Devido a problemas como a separação da esposa, a morte do pai e o alcoolismo, fez terapia com Von Franz, cujas sessões eram supervisionadas por Jung (1991). Este se atraiu tanto pelos sonhos de Pauli que escreveu a primeira obra alquímica junguiana, *Psicologia e Alquimia*, a partir daqueles relatos oníricos, como já dissemos no capítulo 1. Ficaram amigos, costumavam conversar na mansão gótica de Jung, aos pés do lago Zurique, fumando e bebendo vinho (MILLER, 2009)... Nas cartas entre Pauli e Jung (2001) era claro o entusiasmo de Pauli pelos Upanixades — assim como Schrödinger (1977) — e por uma **psicologia quântica**. Eles desenvolveram o conceito junguiano de **sincronicidade** (grosso modo: simultaneidade entre inconsciente e mundo), apesar de não falarem do emaranhamento quântico — provavelmente pelo fato de Pauli ter falecido em 1958, e as propostas de Bell e

Aspect —, que popularizaram e deram consistência científica ao emaranhamento — terem surgido depois, nos anos 1960 e 1980, respectivamente. Bohr, Heisenberg e Pauli (em níveis crescentes de entusiasmo) citavam o Taoísmo como uma referência que poderia ressoar com a física quântica. Nas correspondências com Pauli, Jung — que chega a equivaler o átomo quântico com o inconsciente — compara o yin/yang com a dualidade onda/partícula.

É preciso fazer justiça ao pensamento de Jung: ele foi o primeiro a relacionar Spinoza, Leibniz e, sobretudo, Nietzsche, além de Bergson, para a abordagem clínica, bem como para a alquimia e MQ. Tudo isso devidamente relacionado. Se Jung tem Platão e Kant ao longo do início da obra, é porque ele não tinha preocupações ontológicas, mas é nítido que seu aspecto nietzschiano e quântico ganha mais vigor ao longo da obra. Se relacionamos aqui Hermetismo, filosofia e ciência, mesmo que através de outros autores, é porque temos em Jung um precursor. Nos sete itens de Deleuze, se, precisamente, retirarmos a transcendência platônica e kantiana da obra junguiana, vamos encontrar sua ressonância em Jung (1991): plano de imanência e multiplicidade (self), máquina abstrata (arquétipo¹⁶), ressonância (sincronicidade), mônada (participação mística), molar e molecular e centro de envolvimento (arquétipo psicoide).

Finalmente, gostaríamos de acrescentar que esta tese, *face à meditação*, deve ser esquecida. Esquecida no sentido de que tudo que foi lido aqui é somente o trampolim, a respiração profunda que antecede o porvir na meditação: ferramenta formidável do devir, êxtase que é da ordem do inominável.

4.3 — Neoanimismo

Se fosse possível, por exemplo, estudar as árvores numa língua feita de árvores, a terra numa língua feita de terra, se o peso do mármore fosse calculado em números de mármore, se descrevêssemos uma paisagem com a quantia exata de materiais e de elementos que a compõe, então entenderíamos a mão até o próximo corpo e saberíamos pelo tato seu nome e seu sentido, e seríamos deuses corpóreos, e a natureza seria nossa gramática viva, um dicionário de musgo e de limo, um rio cuja foz fosse seu nome próprio.

¹⁶ Deleuze e Guattari (2002) escrevem: “Quanto aos arquétipos, são procedimentos de reterritorialização espiritual”.

O **animismo** é o conceito mais bem guardado do pensamento. Muitos o utilizam, mas não o assumem. Outros, o camuflam. Vamos agora tornar o animismo “mais vivo” no pensamento.

“O animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre séries humana e não humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social.” Assim é definido o animismo — em uma crítica a nossa sociedade “desanimista” — pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002), em outras palavras, o animismo sendo uma sociedade de relações cósmicas, bem a gosto da sociologia monadológica de Gabriel Tarde (2003), sociedade essa que pode ser composta por átomos, células, países, planetas... e humanos. O antropólogo, munido de seu perspectivismo, continua: “A humanidade não constitui uma constante autônoma, mas antes a variável de uma função, isto é, um ponto de vista que pode ser assumido por qualquer espécie. (A função ela mesma não é senão o que costuma chamar de ‘realidade’). O desanimismo de nossa sociedade é relativamente recente. Debus (2002) nos lembra que no século XVI, para os aristotélicos, platonistas e paracelsistas o mundo era encarado como estando vivo em todos os níveis.

O animismo está longe de ser um privilégio de sociedades indígenas. O Taoísmo, em que não há separação de consciência e mundo, também pode ser considerado animista, apesar do termo não aparecer explicitamente, mas podemos notar nos textos de Laozi (2007): “O Homem Santo sendo entranhas, não olhos, afasta o ali e agarra o aqui” e “Como eu sei a forma de tudo surgir? Pelo aqui”.

Mas foi dito “consciência” e não vida. Sim. Como algo pode ser consciente e não ter vida? Creio que não possa. Sendo assim, estamos equivalendo aqui mente e vida.

Para Michel J. White (2006) os estoicos apreendem o cosmos como um ser vivente e o fogo que o anima é imanente ao próprio cosmos. Para o egípcio Plotino (2002): “Pelo poder da Alma, o múltiplo e diversificado sistema celeste é uma unidade; devido à Alma, este mundo é

um deus; e o Sol é um deus por ser dotado de alma, bem como os outros astros.” Esta ideia vai estar muito presente no Hermetismo. No famoso texto “Pymander”, atribuído a Hermes Trismegisto (WESTCOTT, 2003), temos o seguinte diálogo entre Tat e seu pai, Hermes: “TAT. O que, então, é a operação da Vida? Não é o Movimento? HERM. E o que é imóvel no Mundo? Nada, ó Filho”. Tal concepção faz parte do que foi entendido como o Princípio do Mentalismo no Hermetismo, ou, um "princípio de animismo", em que tudo é mente e a matéria seria força mental coagulada (capítulo 1). É relevante salientar que *vida, no pensamento hermético, é relacionada com movimento*. Outro autor que mantém essas influências é o “herético” Giordano Bruno (2008): “Ainda que nem todos os corpos compostos sejam animais, há, no entanto, que considerá-los a todos *animados*, se bem que não relevando todos de um tipo de atividade, por causa das múltiplas disposições da matéria e do objeto das ideias”. Um dos desdobramentos do Hermetismo foi a Alquimia, e os alquimistas acreditavam que os metais não eram substâncias inanimadas, mas que vivem, evoluem, crescem e se reproduzem (HUTIN, 1979).

Spinoza (2008), na segunda Ética, justamente chamada *A Natureza e a Origem da Mente*, diz: “tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos *animados*”. Seu contemporâneo, Leibniz (2000), afirmava que as mônadas eram *enteléquias*, ou seja, passíveis de percepção. Ele escrevia que o interior da matéria era “substância imaterial, que raciocina”, sendo um precursor do **protopamsiquismo**. Leibniz não dizia de uma universalidade, mas de uma ubiquidade do vivente, “nem tudo é peixe, mas há peixes por toda parte” (DELEUZE, 2000).

Um grande tratado filosófico entre *devir e vida* é *A Evolução Criadora*, de Henri Bergson (2005). A partir de uma articulação entre Lamarck e Darwin e indo além, Bergson cria o conceito de **impulso vital**, afirmando que a vida é um fluxo incessante, em que o vegetal, que consegue alimento sem se mover, não precisa, então, do sistema nervoso, necessário ao animal que precisa se deslocar e sentir os obstáculos, o alimento etc. É uma visão da vida antiaristotélica e que, mais uma vez, articula vida com, sobretudo, movimento. Ele ainda diz

que a consciência é voltada para os inanimados e a intuição, para os vivos, e que é muito importante que a humanidade desenvolva mais a intuição.

Para termos mais consistência nas relações entre devir e vida, vamos recorrer à filosofia de Gilbert Simondon (2007). Segundo ele, na **transdução** (transformação de energia, por exemplo: energia elétrica em sonora), o indivíduo em estado pré-individual engendra forças compondo uma individuação nem *a priori* e nem *a posteriori*, mas *processual*, invertendo a tradição biológica, além de afirmar que *a individuação já evidencia, simultaneamente, o indivíduo e o seu meio*, em ressonância interna com ordens diferentes, num sistema em um processo em que o indivíduo é uma etapa (os herméticos diriam: coágulo) e não um "fim em si". Substituindo "forma" por **informação**, Simondon afirma que não nos é possível "conhecer" a individuação, mas apenas *indivduar*.

Erwin Schrödinger (1977), em seu clássico *O que é vida?*, acredita que nos processos biológicos há comportamento quântico e diz que a vida é uma contrariedade à entropia do universo, pois seu funcionamento é da ordem da organização. Ele — que também leva em conta Lamarek articulado com o darwinismo — chega a colocar que concorda com os escritos hindus Upanixades, como citamos acima, acreditando em uma mente única.

Jacques Monod (1971), relacionando acaso e necessidade nos processos biológicos, problematiza a separação entre o natural e o artificial pela ciência moderna, relacionando pedras e cristais, abelhas e colmeias. Propõe o fim da *velha aliança animista* entre homem e natureza, dizendo que tal aliança constrange o homem, fazendo-o horrorizar-se com "certos traços de sua condição animal". Monod propõe uma *ética do conhecimento* que permitiria ao homem assumir essa sua herança com a natureza, mas dominando-a quando necessário, e conclama a uma nova aliança, que batiza o livro de Prigogine e Stengers (1984), onde eles afirmavam que a tal nova aliança é a junção de natureza e cultura em processo imanente em devir.

Desdobrando a partir da obra de Prigogine e Stengers, quando se une natureza e cultura, as consequências para o pensamento e para a ontologia são drásticas e necessárias; o animismo é um deles, pois a *natureza-cultura*, ou **Coletivo**, como prefere Bruno Latour (1994), com sua imanência transtorna as dualidades, inclusive a de vivente e não vivente. Poderíamos dizer que, se Monod "decreta" o fim do animismo antigo, o que propomos aqui seria um "neoanimismo". Poderíamos pensar assim também, mas acredito que o animismo com o qual lidamos aqui não é contraditório ao animismo "primitivo", no entanto, ele é mais complexo devido aos avanços filosófico-científicos ao longo dos séculos, sem idolatria (lembremo-nos do Deus imanente e poeta). Assim como Spinoza considera que o mental se torna mais e mais complexo em organismos "superiores", se isso acontece ontologicamente, acontece também "epistemologicamente", visto que problematizamos as dualidades aqui e, sendo assim, o aumento de complexidade do animismo se estende na história tanto ontológica como "epistemologicamente", compondo o que chamamos de "**ontologia plana**", em Delanda, no capítulo 2.

François Jacob (2001), ganhador do Nobel junto com Monod (2001), nos lembra que Geoffroy Saint-Hillaire concebia a natureza não como agindo em planos diferentes para, por exemplo, invertebrados e vertebrados, mas em um plano único, geral; eliminando a taxonomia e incluindo as *relações de força* na biologia. Jacob acrescenta que a termodinâmica de Helmholtz aproximou a biologia da física e da química, pois a matéria bruta e os seres vivos são compostos pelos mesmos elementos. Ele ainda cria o conceito de **íntegron**. *Espécie de mônada aplicada à biologia*, o íntegron se organiza com íntegrans de ordens superiores, engendrando uma cadeia e permitindo que elementos inorgânicos devidamente organizados gerem orgânicos: "os seres vivos se formam pela reunião espontânea dos componentes". Os íntegrans chegam a compor hierarquias que constituem o Estado e os códigos culturais, semelhante ao que sugere Gabriel Tarde em sua sociologia monadológica.

Cabe, a partir da questão do íntegron, questionar essa busca infrutífera pelo "ponto zero" da vida. Ora, se o não vivente "gerou" o vivente, qual é a diferença? Como pode se estabelecer um critério consistente do que é e do que não é "vivo"? Cada porção de chamado não vivente

pode, a qualquer momento, gerar o dinamismo necessário para compor a alcunha de *vivo*. Porém, no nível quântico da matéria, sabemos que há um dinamismo impensável para o nível macro. Então, por que o dinamismo quântico não é considerado “vivo”? São critérios arbitrários dualistas que impedem o pensamento (logo, a vida) de desdobrar.

O paleontólogo neodarwinista Stephen Jay Gould (2001) retira a ideia de “progresso” no evolucionismo dizendo que a complexidade dos seres vivos é alcançada aleatoriamente e não teleologicamente, além de afirmar que o ser vivo mais adaptado não é o homem, mas a bactéria, porque ela sobrevive dentro de vulcões e até na Lua!

Tudo muda na ciência com o advento da **Hipótese Gaia**. Lynn Margulis (1998) diz que, se acreditamos que somos organismos superiores, temos delírios de grandeza, pois *todo o planeta é simbiose*, somos um conjunto de relações de seres vivos maiores com outros menores, incluindo os unicelulares. Essa Gaia “vista de fora” envolve um conceito “fraco”. A Hipótese Gaia fraca de Margulis é que a biosfera, em suas relações, engendra a continuidade da vida. Já o seu colega James Lovelock (1991) acredita em uma Gaia “forte”, em que o mito grego faz bem mais sentido: *o planeta Terra é um ser vivo*, que realiza processos de auto-organização para a manutenção da vida. Lovelock analisou, entre outros fatos, a característica de o planeta Terra ter um nível muito mais estável do gás metano em sua atmosfera, comparado a outros planetas. Tal estabilidade do metano, gás muito volátil e geralmente muito instável, permite a continuidade da vida na Terra, caso contrário, níveis de metano nos seriam fatais. Essa versão animista de Gaia nos agrada, pois a autorregulação de florestas, por exemplo, envolve a utilização de ventos e trovões para gerar incêndios que dizimam parte da vegetação que alimenta uma praga qualquer. Eliminando a praga, a floresta retorna ao equilíbrio. Ora, ventos e trovões se animizam neste processo.

Já Gregory Bateson (1987) afirma que *mente é relação*, “uma sequência de interação entre partes”, mas o telescópio, por exemplo, não é consciente, faz parte de um agenciamento de consciência com o observador. Bateson é outro autor que também se alia a algumas ideias de Lamarck.

Mais audacioso é o polêmico Rupert Sheldrake (1991) que propõe trocar o humanismo pelo animismo, baseado em sua teoria especulativa de **campos morfogenéticos** (“a influência de semelhante sobre o semelhante através do espaço e do tempo”) aplicada à natureza como um todo relacional e dinâmico. Sheldrake é totalmente adepto à Hipótese Gaia forte de Lovelock, como é fácil de presumir. O emaranhamento quântico, oriundo da Mecânica Quântica, dá alguma consistência para a teoria de campos morfogenéticos.

O golpe mais forte na hegemonia darwiniana foi dado por Eva Jablonka e Marion Lamb (2010). Através da **epigenética** (características estáveis dos organismos que não envolvem mudança no DNA), as autoras recuperam aspectos do lamarckismo (sempre articulado a Darwin) — incluindo também a *transmissão de informação através do comportamento* e a *troca de símbolos* como sistemas de hereditariedade, que seria mais ampla do que os genes —, pois, para elas, algumas informações adquiridas são herdadas, além de mudanças evolutivas poderem resultar tanto de instrução como de seleção. As autoras concordam com a Hipótese Gaia, não através da reprodução (porque Gaia, para elas, não *se* reproduz), mas em seu aspecto de definição metabólica (dinâmica de fluxo de energia) da vida.

Deleuze e Guattari (1992) vão propor um audacioso conceito de **vida inorgânica**: “nem todo organismo é cerebrado, e nem toda vida é orgânica, mas há em toda parte forças que constituem microcérebros, ou uma vida inorgânica das coisas”. O CsO é uma potência neoanimista, no sentido que eles colocam: “Se tudo é vivo, não é porque tudo é orgânico e organizado, mas, ao contrário, porque o organismo é um desvio da vida” (DELEUZE e GUATTARRI, 1997b). Lembremos que o uso que Manuel Delanda (1991) faz da máquina abstrata borra a distinção de vida orgânica e inorgânica.

Penrose e Hameroff (2011) ao pensar o seu modelo de consciência quântica em relação a um protopansiquismo ao estilo de Whitehead, vai legitimar esse mental ontológico do universo a partir da cosmologia cíclica de conformidade de Penrose, afirmando que o universo anterior ao nosso gerou a vida e que a vida “passou” para nosso atual universo em seu Big Bang gerado a partir do universo anterior. Claro que a questão é “empurrada” para o universo

anterior, mas, se de um lado não precisamos alocar a imanência da vida a partir de um universo anterior, de outro possuímos uma teoria cosmológica que apreende o universo enquanto engendrado com vida! Com isso, a questão do mental ontológico no universo ganha novos passos, que nos fazem pensar que a questão da MQ articulada com a consciência vai para além dos microtúbulos, tornando a consciência presente em todo fenômeno quântico.

A recente discussão que problematiza se a NASA descobriu vida na Terra baseada em arsênico (QUILLFELDT, 2011) não nos surpreende, tendo tudo isso que discutimos aqui em vista. **A vida está em tudo que existe.** Se em tudo possuem relações, e as relações são movimentos, e *movimento* — logo devir — *é vida*, então *o cosmos é inconstante movimento vital, emergência de vida em todo e qualquer movimento.*

4.4 — A Literatura e o Sertão Cósmico

Se não quero das palavras seu sentido, mas aquilo que carregam realmente, e do incêndio quero o fogo e não a rima, da sombra o escuro e não a proposição gramatical, se do amor não quero nada, por querer dizer coisas demais, então devo me chamar, como náufrago, Ninguém, sem querer de ninguém o seu sentido, mas aquilo que vem antes, ainda sem ter estado lá;

Nuno Ramos

A virada para o século XX nos traz *Os Sertões*, de Euclides da Cunha (2002). Muito se escreve/fala sobre a obra e seu autor, mas pouco se avança no mistério da perenidade da obra. Raio-X do país? Preconceito racial elegante? *Os Sertões* traz uma discussão ainda rara. Euclides da Cunha abre a obra com o capítulo “A terra”: “*Terra ignota*”, “uma categoria geográfica que Hegel não citou”. Os sertões já são, geologicamente, uma singularidade para o Homem. Euclides da Cunha se espanta com o sertanejo:

toda esta aparência de cansaço ilude. Nada é mais surpreendedor do que vê-la desaparecer de improviso. Naquela organização combatida operam-se, em segundos, transmutações completas. Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear das energias adormidas. O homem transfigura-se (CUNHA, 2002, p. 77).

O autor, aqui, parece prefigurar Deleuze e Guattari, colocando o sertanejo como artesão do CsO. Então, transborda-se Antônio Conselheiro. A figura do homem que, traído pela esposa, vagou pela Bahia se tornando lentamente, por uma “psicose mística”, um eleito do

povo para gerar uma resistência inédita em Canudos, “um anacoreta sombrio” que “cresceu tanto que se projetou na história...” A singularidade também emerge na carne.

Finalmente, Euclides da Cunha se detém em Canudos, o local e o evento. Canudos é uma resistência mais que política, é uma forma de vida, orgânica. Nas palavras do autor: “A campanha de Canudos despontou da convergência espontânea de todas estas forças desvairadas, perdidas nos sertões”. Agora se prefigura o conceito de máquina abstrata.

A chave para se entender a tamanha provocação de *Os Sertões* é justamente esse conceito, criado por Félix Guattari, processado conjuntamente com Gilles Deleuze e desenvolvido de forma brilhante por Manuel Delanda, como vimos.

Em *Os Sertões*, a singularidade geológica gera o sertão, que gera vários humanos singulares, e dentre jagunços e sertanejos se destaca Antônio Conselheiro que, através de sua fala que ressoa em muitos, gera a guerra de Canudos, produção linguística, prática oral que desdobra em ato revolucionário. Assim como para Delanda a máquina abstrata é o atrator que conecta os planos geológicos, biológicos e linguísticos.

O quadro “Os Retirantes”, de Portinari, convoca também a esse devir-sertão: o ato de se retirar, de produção de diferença, de porvir. Em seguida, temos *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa (2006).

“Sertão não é maligno nem caridoso, mano oh mano!: — ...ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo.” Guimarães Rosa realiza em extremo o projeto de Proust alardeado por Deleuze (1997) de produzir uma língua estrangeira dentro da própria língua. *Grande Sertão: veredas* é um acontecimento literário-linguístico-teológico. A todo momento, a obra nos traz a dimensão do sertão como uma ontologia fractal, “O senhor vá ver, em Goiás, como no mundo cabe mundo”, rizomática: “O sertão está em toda parte. (...) o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe no meio da travessia.”

É relevante o fato de que Guimarães Rosa seja *diplomata*: seu território literário cria neologismos com línguas estrangeiras ("smart" inglês, se tranforma em "esmart"). O sertão está *entre*: entre línguas, entre lugares, entre estilos literários (romance épico, regional, faroeste (?) e cósmico). Assim como a antropologia perspectivista coloca o xamã como diplomata cósmico entre as perspectivas nativas amazônicas, Guimarães Rosa é um xamã literário, diplomata cósmico do sertão.

O sertão, então, migra para o cinema. Em *Deus e o diabo na terra do sol* (Brasil, 1964), Glauber Rocha inscreve o sertão no cinema mundial e clama por um certo Brasil, cujo clamor atravessará toda a sua obra: Deleuze (2005) diria — Glauber quer formar um povo, um povo porvir. O devir-Canudos do Brasil produz cada vez mais diferença. Esse povo nunca cessa de se formar: processo. Antônio das Mortes é esse avatar: **enantiodromia** — de assassino para além.

Para onde vai o sertão?

Se Borges (1998 p. 693 e 695) produziu o conto-mônada — tanto no sentido do conto ser fractal ao livro *O Aleph*, como no conto o *mcguffin* em questão ditar toda a sintaxe¹⁷ do conto, além, é claro, do *mcguffin* em si —, “O Aleph”:

Esclareceu que um Aleph é um ponto do espaço que contém todos os pontos. (...) O diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico estava aí, sem diminuição de tamanho. Cada coisa (o cristal do espelho, digamos) era infinitas coisas, porque eu a via claramente de todos os pontos do universo,

Luiz Ruffato (2001) escreveu o romance-monadologia: “Eles eram muitos cavalos”. Assim como Leibniz, que descreve a cidade formada por mônadas, Ruffato descreve São Paulo de várias perspectivas: pai-empresário, irmão de traficante etc. Cada perspectiva gera um estilo

¹⁷ “Sintaxe” no sentido de Deleuze (1997): “A sintaxe é o conjunto dos desvios necessários criados a cada vez para revelar a vida nas coisas”.

literário diferente, unificado pelo autor e/ou romance e/ou cidade de São Paulo, como Deus unifica as mônadas. Se o sertão adentra a metrópole com Ruffato, com Bernardo Carvalho (2002) ele sai rumo a Amazônia. No grande romance de início de milênio no Brasil, *Nove Noites*, ele relata a história do protagonista que vai atrás dos fatos que levaram o antropólogo (que sabemos real) Buell Quain ao suicídio: “a verdade depende apenas da confiança de quem ouve”. Bernardo Carvalho, nesse romance que é “subornar a própria consciência”, avisa, chegando ao final: “A ficção começou no dia em que botei os pés nos Estados Unidos”. (O sertão se torna ainda mais rizomático.) E então, essa parte seguinte é “verdadeira”? A anterior é, toda ela, “ficcional”? O trânsito real-ficcional se aprofunda quando o autor coloca uma foto sua, criança, com os índios no Xingu na orelha de *Nove Noites*. Bernardo Carvalho (1998), que realizou antes um romance perspectivista, *Teatro*, no livro seguinte a *Nove Noites*, *Mongólia* (CARVALHO, 2003), leva ao extremo o conceito freudiano de “estranho familiar (*unheimlich*)”, fazendo o protagonista procurar alguém na Mongólia (agora a foto da orelha é o autor no citado país!), e as evidências parecem dizer que o procurado é ele mesmo... No conto “Eles estão apenas ensaiando”, Carvalho (2008) *canta* a máquina abstrata em um ensaio no teatro de um homem reclamando com a própria morte de seus malefícios. Aos poucos, a cada tentativa frustrada de ensaio, vem chegando alguém para dar a notícia de que a esposa do ator realmente faleceu. Em suma, não há representação, apenas a morte que vai se atualizando, do imaginário para o real.

Deleuze e Guattari (1992) elaboram as três filhas do caos, as *caoides* (capítulo 2). Bernardo Carvalho (2009), em seu mais recente romance, o contundente *O Filho da Mãe* (dessa vez a editora o envia para uma cidade qualquer para desenvolver um romance — ele foi para São Petersburgo, na Rússia, onde foi assaltado) mostra muito bem a *caoide arte*: ao longo do romance se “emoldura” que *as mães geram as guerras*. Ao final do livro, quando a criação praticamente se torna conceito, o autor a abandona, pois não mais o interessa, para partir para outras criações, em um futuro romance. Essa postura parece ser sentida como solitária: “Ninguém quer ler o que está por vir, à beira do abismo. As pessoas precisam se agarrar ao que já conhecem. Os modernismos não podiam mesmo durar. Nem as revoluções. Ninguém vai construir uma casa à beira do abismo.” Mas sabemos que o sertão está *entre*, o abismo se desloca. Se for possível algum processo de vizinhança com o romancista, pretendemos, ao menos, armar alguma barraca à beira do abismo. Deleuze (2007), em “A Lógica da

Sensação", nos adverte que o aspecto talvez sombrio das pinturas de Francis Bacon deve ser apreendido com a alegria da transformação operada no CsO, transformação alegre que pode envolver alguma dor. Assim com o quadro "Os Retirantes", de Portinari, que, se é algo sombrio, é para celebrar o movimento necessário e inevitável de um povo porvir, ainda que com dor. Assim como o nietzschiano abismo de Bernardo Carvalho.

Personagens-superjectos, que se fundem no mundo, errantes, sem direção, sem nome, povoam a obra de João Gilberto Noll (2003, p. 68). Correm pelo sertão cósmico, ainda que muitas vezes esse sertão seja, de fato, recantos brasileiros. Esses personagens se permitem, com frequência, a delírios bergsonianos:

como finado sou um pouco menos que eu, confesso, mas continuo vivo, emendo, só que me vejo, quantas vezes penso estar no passado é no presente que me vejo, quantas vezes penso estar vivendo agora e quando me apercebo ainda estou por ter a experiência no futuro, ah, não imaginas a confusão de instantes, tudo anda amalgamado em mim, em mim tudo é pura massa informe, sem face que me distinga dos demais.

Uma nova literatura é fundada com Nuno Ramos (2008). Misto de romance, livro de contos e/ou crônicas, seu *Ó* inclui o mundo, o corpo, o autor e suas instalações e esculturas que estampam a capa, trafegando do samba aos urubus (tornando Ramos odiado pelos terroristas verdes), passando pela pornografia. Não mais “apenas literatura”, mas acontecimentos artísticos midiáticos, que envolvem literatura, também em formatos mais puros de contos (RAMOS, 2010) e poesia (RAMOS, 2011). A cosmicidade do sertão é expandida para além da literatura, rizomando com o mundo. Nesse novo livro de poemas, “Junco”, Nuno Ramos se inscreve nos autores que des(ins)crevem a Máquina do Mundo, mais na dinastia de Camões e sobretudo na de Drummond, citado no próprio poema final; mas também a Máquina do Mundo é uma questão que perpassa Ptolomeu, Newton e até o Colisor de Hádrons. Na capa de “Junco”, o cão parece dormir na tora, mas revela-se uma sobreposição de imagens — feitas pelo autor em conjunto com os poemas —, um diálogo entre fotos de cachorros atropelados no asfalto e toras cobertas por juncos na praia, como na estrofe inaugural: “Cachorro morto num saco de lixo/ areia, sargaço, cacos de vidro/ mar dos afogados, mar também dos vivos/ escuta teu murmúrio no que eu digo”. Nós, os vivos, lidamos inexoravelmente com a apelidada “máquina do mundo cão”. O sertão é cósmico

como nunca, cosmicidade que pulula em “nossas” entranhas-autor: “meu corpo se parece muito comigo, embora eu o estranhe às vezes” (RAMOS, 2008).

4.5— Popcinema

O tempo se infiltra como umidade na parede, como musgo no carpete, como mofo no queijo, como vida onde não quer vida, o tempo infiltra, proliferando por toda parte, oferecendo-se a quem não tem mais tempo, derrubando a casa repara, outra casa nasce, infiltrando a chuva.

Nuno Ramos

Em *A Idade da Terra* (Brasil, 1980), Glauber Rocha propõe uma evidência da **máquina abstrata** que compõe o Brasil. Imagens de rituais indígenas se conectam com imagens do carnaval, rituais ancestrais e contemporâneos, que evocam música ritmada com tambores. Dança, sensualidade, transe e a problemática da dominação branca: questões brasileiras que se sobrepõem no tempo — atualizações de um virtual que pedem transformação. O caráter atemporal do filme se radicaliza na quase-montagem um tanto rizomática: os cinemas poderiam, segundo Glauber, montar os 16 rolos da forma que quisessem. As práticas indígenas se mesclam com as cristãs, a voz de Glauber se ouve: “é possível uma dialética capitalismo-socialismo: estou convencido disso”. Ele afirmaria que este filme só seria compreendido 25 anos depois. Em nosso tempo, agora, poderíamos entender *A Idade da Terra* ?

A máquina abstrata brasileira, como nos mostra Glauber, é constituída por um paradoxo, a lei deslegitima a lei: um enunciado coletivo de ordem moral e hipócrita proíbe e as práticas no microcosmo destituem a lei. Porém, este paradoxo é movido sem ética: como efetivar a emergência ética da língua menor? O Brasil não tem que seguir o rumo europeu-norte-americano, o Brasil tem que criar o seu próprio rumo: “o caminho se faz ao caminhar”. O agenciamento Glauber-Zé Celso-Canudos anuncia: o Brasil que refunde o cristianismo sem o catolicismo e somado às práticas indígenas.

Esta máquina abstrata paradoxal da lei que destrói a lei se evidencia no fenômeno *Tropa de Elite* (2007, Brasil, José Padilha): o filme, que faz certa apologia às forças policiais e ao uso

radical do poder para conter o tráfico e a corrupção na polícia é fundamentalmente divulgado pela pirataria do filme meses antes de ser lançado. O macrodiscurso da lei é desconstruído pelas micropráticas. Provavelmente, sem a disseminação viral da pirataria — o discurso moralista de *Tropa de Elite* é divulgado principalmente pelos que são mais criticados no filme —, *Tropa* não teria alcançado tanto êxito comercial. O ícone da caveira do BOPE se sobrepõe virtualmente à caveira dos piratas. O paradoxo brasileiro continua e a profecia glauberiana nos inquieta.

Deleuze (1985 e 2005) relaciona o bergsonismo com o cinema, no sentido de que ambos nasceram no final do século XIX, sendo que o primeiro colocou a filosofia em movimento e o segundo, a fotografia. Ele relaciona o expressionismo alemão, o faroeste, os filmes de Chaplin, entre outros, como exemplos de imagem-movimento, e filmes de ação, ligados ao sensorio-motor, ao atual, e os filmes franceses da *nouvelle vague*, o neorealismo italiano e filmes de diretores como Orson Welles, como imagem-tempo ou imagem-cristal, um cinema do virtual. O início se dá com *Cidadão Kane* (Citizen Kane, 1941, EUA), de Welles, pois se sacode o tempo: o filme é todo baseado em flashbacks, nova técnica narrativa do cinema, em que se problematiza a verdade, “afinal, o que é Rosebud?”.

Mas assim como Deleuze clama por uma *popfilosofia*, o que seria um *popcinema*? Seria a imagem-tempo produtora de um *popcinema*? O que mais se aproxima de um *popcinema* é justamente a crise da imagem-movimento, no exemplo que Deleuze nos dá: Hitchcock, ou, o filme que introduz o espectador. Quase nenhuma personagem sabe do que se passa, apenas um, o diretor e o espectador. Porém, Hitchcock nos dá muito pouco sobre o virtual, o que nos permite sugerir que um *popcinema* relacionado a uma *popfilosofia* ainda não existisse.

Assim como entendemos uma *popfilosofia* como uma filosofia de um povo porvir para um povo porvir, que não esteja presa às amarras acadêmicas, que possa ter um amplo alcance e que se agence com outros saberes que não a filosofia; também nos perguntamos de um cinema que seja de um povo porvir, mas que possa ir além de um gueto “cult”. Um *popcinema* também se articularia com outras técnicas, outras expressões, além de

promover uma experiência do virtual com um alcance minimamente “popular” que pode ser também um povo porvir.

Filmes com essas características começaram a surgir em uma escala maior muito recentemente, em termos de história do cinema. Curiosamente existe um nome que está por trás de quase todos eles: Charlie Kaufman, roteirista e, depois, diretor.

Charlie Kaufman escrevia para seriados até estrear no cinema com *Quero ser John Malkovich* (*Being John Malkovich*, EUA, 1999), do diretor Spike Jonze, sendo indicado ao Oscar por melhor roteiro original e ganhando o BAFTA em *Adaptação* (*Adaptation*, EUA, 2002), novamente com Jonze etc. Um outro filme roteirizado por Kaufman é *Brilho Eterno de uma Mente sem Lembranças* (*Eternal Sunshine of the Spotless Mind*, EUA, 2004), de Gondry. Ele é considerado um dos roteiristas mais originais da atualidade e agora, lança um filme como roteirista e diretor: *Synecdoche, New York* (EUA, 2008), onde o protagonista recria Nova York no teatro e ele, como diretor, põe a sua vida em cena. Porém, os personagens-atores interferem na “vida real”, fazendo uma relação de interferência de ficção e realidade.

Os filmes que Kaufman roteiriza são sobre a subjetividade e suas singularidades no contemporâneo. Entre suas principais referências estão Kafka, Beckett e Philip K. Dick. Estes três autores evidenciam a diversidade estranha da obra de Kaufman.

O filme *Quero ser John Malkovich* mostra um homem manipulador de marionetes que acha um buraco em um prédio no qual quem entrasse veria o mundo pela perspectiva do ator John Malkovich, que se interpreta no filme. Em uma das cenas mais cômicas e originais do cinema, o próprio Malkovich entra no citado buraco, e a cena que surge é um restaurante onde todas as pessoas, homens e mulheres de várias idades, têm o rosto do ator e só pronunciam o nome “Malkovich” de várias formas diferentes.

Quero ser John Malkovich é um filme que vai além de um perspectivismo, é o perspectivismo do perspectivismo, no qual mostra o “entre” dois pontos de vistas diferentes

supostamente de um mesmo “sujeito”. O outrem aqui nunca foi tão familiar e estranho ao mesmo tempo. Se o ponto de vista é onde o sujeito (ou melhor, **superjecto** em Whitehead) se instala, gerando um mundo, que mundo é gerado quando o ponto de vista do ponto de vista, essa nova mônada “ao quadrado” é engendrada? Kaufman nos coloca em um limiar do pensamento, a chave para se descobrir para onde ruma o devir do cinema, a novidade da imagem hoje em dia.

Como ficaria o conceito de imagem-cristal à luz dessa cena de ...*Malkovich*? Poderíamos aqui evidenciar a **fractalidade** da imagem-cristal: em cada plano existe uma *malkovichidade* que se diferencia em cada sequência compondo um Malkovich total e ao mesmo tempo em mudança. Se a imagem-cristal mistura atual e virtual, em ... *Malkovich* temos uma pessoa entrando “atualmente” em sua própria memória virtual, sendo evidenciada na imagem cinematográfica.

Em *Adaptação*, Kaufman se torna personagem do próprio roteiro, que é sobre a sua dificuldade de adaptar um livro para o cinema. O recurso que brinca com a suposta “separação” entre natureza e cultura¹⁸ acaba por revelar ao espectador que a arte influencia a vida que influencia a arte como em uma faixa de Moebius: dobras entre natureza e cultura, vida e arte, sujeito e objeto, interior e exterior, vivente e inerte etc.

Em *Brilho eterno de uma mente sem lembranças*, o roteiro de Kaufman é sobre uma máquina que supostamente retira todas as memórias escolhidas por um cliente. O protagonista masculino retira as memórias de sua ex-namorada e vice-versa e o filme é a travessia para que essa memória não seja totalmente “deletada”. Os personagens correm por cenários que desaparecem, ou cenários de memórias diferentes que se fundem, onde atual e virtual se confundem de uma forma inusitada.

¹⁸ A univocidade entre natureza e cultura é exposta de forma quase didática no filme *A Rosa Púrpura do Cairo* (*The Purple Rose of Cairo*, EUA, 1985), de Woody Allen, quando o diretor coloca o personagem do filme dentro do filme saindo das telas e encontrando com a fã que repetidas vezes assistia ao filme. O fato de o personagem ser mais “verdadeiro” que o ator gera todo o tipo de situação cômico-dramática em um dos melhores filmes de Allen.

A esperança da neurociência consiste em afirmar que o cérebro é a chave da memória, que abriga toda ela e que o seu estudo vai revelar todas as problemáticas da mente/consciência. Se a neurociência operasse em uma via bergsoniana, a questão seria outra, pois, para Bergson, o cérebro é apenas uma imagem que seleta outras imagens, como uma central de telefone (capítulo 2). A memória sendo egressa do tempo “guardado” em si impediria qualquer “deletagem” absoluta, pois, no filme, a intervenção se daria apenas no cérebro, o que significa apenas danificar o processo de edição. A desterritorialização de uma suposta memória puramente cerebral resulta em uma reterritorialização da memória egressa do virtual.

Um cinema como chamamos aqui de *popcinema* é a evidência desse entre-mundos, que pode ser chamado também de outrem (Tournier e Deleuze), quarta pessoa do singular, terceiro incluído (lógica) ou terceira margem do rio (Guimarães Rosa). O diretor é o clínico-diplomata-xamã do público, promovendo uma relação entre-mundos. O *popcinema* é a **imagem-intensivo!**

A psiquiatria, nessa relação clínica-cinema, seria o território do clichê: a química como reprodutora de um mesmo mundo, não permitindo o desdobramento de outros mundos. Não estamos aqui clamando por um ingênuo fim da psiquiatria, mas sugerindo um uso mais ético, em que novas relações entre imagens são permitidas. Mas não apenas a psiquiatria, a psicanálise, que evoca o clichê *eu — além do eu — isso*, e/ou Édipo, para recolocar todas as imagens sempre em mesma montagem, assim como o clichê dos imperativos categóricos¹⁹ de Kant, sempre dividindo a coisa em si na mesma montagem. Se, no ponto de vista de uma antropologia do devir, a psicanálise seria apenas um ritual ocidental ineficaz para conter a pombagira — assim chamada “histórica” —, evidencia-se, então, um fracasso duplo: as pombagiras permaneceram e dominaram a psicanálise, falando em seu nome, resultando em um processo histórico de vingança. Eis que o cinema propõe uma clínica ético-estética: o

¹⁹ Como diria Nietzsche (2004): “As leis mais profundas da conservação e do crescimento exigem o contrário: que cada qual invente a “sua” virtude, o “seu” imperativo categórico”.

devir pombagira do cinema, em que a pombagira se relaciona com o mundo sacudindo-o e fazendo-o sair da rigidez moral: o cinema de Pedro Almodóvar.

Em *Tudo sobre minha mãe* (*Todo sobre mi madre*, Espanha, 1999), Almodóvar nos presenteia com um filme sobre o devir-mulher, onde todos os personagens são mulheres, inclusive os homens, que são travestis (ou velhos decrepitos...). O personagem Agrado, em um discurso no teatro acompanhado com risadas e palmas pelo público, mostra todas as operações plásticas que fez em seu corpo afirmando que “felicidade é quando se chega mais perto da ilusão”. O transexual como imagem das relações entre natureza e cultura e outras antinomias: agenciamentos silicone-carne, feminino-masculino, devassidão-dignidade etc. Se o freudista é o padre da clínica, Agrado é o Spinoza de Almodóvar.

Tudo sobre minha mãe é o título do filme, mas também é o nome que o segundo Esteban dá as suas anotações sobre sua mãe. A peça *Um bonde chamado Desejo* foi realizada pelo primeiro Esteban, em outra versão assistida pelo segundo e sua relação monádica/fractal com o filme desdobra no nascimento do terceiro: imagens-cristal.

Em *Anticristo* (*Antichrist*, Dinamarca etc., 2009), o polêmico Lars Von Trier nos conta a história de uma mulher que, ao copular com o marido, permite propositadamente que seu filho caia do apartamento. Entrando em profunda depressão, ela é tratada pelo próprio marido, terapeuta comportamental, que considera a tese de doutorado da protagonista — acerca dos *feminocídios* da história — superficial, além de considerar a interpretação dos sonhos “ultrapassada”. A pre(oni)potência do marido vai ser sobrepujada pelo devir-gaia da esposa, que, mesclada às forças da natureza, quando o casal vai para seu chalé em um bosque, expõe ao ocidente estupefato e horrorizado a plenitude do **devir-mulher**, represado pelos falocentrismos da razão, seja o Iluminismo, seja o Cristianismo.

Voltaremos ao cinema no capítulo 5, ao tratarmos do filme *A Origem*.

4.6 — Um *outro* Heterossexualismo

A verdadeira questão, no entanto, não está na sexualização do corpo, mas na corporificação do sexo.

Nuno Ramos

Saber amar não é permanecer homem ou mulher, é extrair de seu sexo as partículas, as velocidades e lentidões, os fluxos, os *n* sexos que constituem a moça desta sexualidade. (...) Se todos os devires já são moleculares, inclusive o devir-mulher, é preciso dizer também que todos os devires começam e passam pelo devir-mulher. É a chave dos outros devires. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 70).

A questão é que o sexo e a sexualidade é uma problemática no Ocidente, e quando digo “Ocidente”, digo de práticas falocêntricas que assolam todo o planeta, para além da localidade. Se em países do Oriente Médio a burca foi um acordo possível, aqui ela tende a ser proibida por ocidentais com síndromes ditatoriais.

A questão da burca nos parece quase simples: *mulher, você controla seu feminino mais louco, enquanto isso a gente inventa nossa “cultura”*. Daí sai uma matemática que tomou conta do mundo, uma apologia aristotélica. Vatsyayana (2010), em seu clássico *Kama Sutra*, diz que tem hora para tudo: arranhões, tapas, xingamentos. E demoramos séculos para chegar no “um tapinha não dói”... Sim, chega-se ao ponto de cortar o clitóris em tribos, arroubo primitivo (sem aspas mesmo) de controlar o feminino. E, aqui, no Ocidente?

“Culturas” patriarcais, misoginias cristãs, família espartana... várias foram as estratégias para se controlar o feminino. Se a pombagira ganha nas religiões africanas o seu “devido lugar” para ver se não dá problema fora dos rituais, aqui se “expulsam” alguns(mas) *demônio(a)s*, sendo chamadas por *histéricas* na psicologia clínica. Se a psicanálise tenta controlar o feminino (trans)loucado pela razão, castrando desejos, Almodóvar faz algo muito melhor e eficaz com os devires pombagira, como vimos. Na psicanálise é ensinado que “nossa cultura é falocêntrica mesmo, menina, larga de ser invejosa e assume sua vaginidade”; Almodóvar faz um cinema **andrógino**, cujo maior avatar é a/o travesti Agrado. Com isso, Almodóvar faz para a sexualidade dos anos 1990 o que Woody Allen fez para a dos anos 1970: elaborou os dilemas sexuais da época. Se Allen sai da moral judaica debochando da vida, realizando o desejo de forma envergonhada e culpada; Almodóvar sacode a moral cristã legitimando o

desejo em suas até então aporias, afirmando que, se é por amor, então, vale, desde que você esteja pronto — seja freira, gay, travesti, ou simplesmente e loucamente apaixonado — para lidar com as mais imponderáveis consequências.

Jung saiu pela tangente da excessiva problemática sexual de Freud, afirmando alquimicamente a união de opostos: saída *sublime*, mas que gerou, inevitavelmente, uma perda gigantesca de *reserva de mercado*, alcance, desdobramento. Se as psicanalistas se vingam das interpretações psicanalíticas mais interessantes transformando o mundo todo em um grande drama histórico, as junguianas sublimam o falocentrismo de forma complementar com suas mandalas onipresentes. A vingança do feminino ressentido ao tomar posse do saber dos grandes teóricos terapeutas é grande e avassaladora, tomando conta de grande parte dos terapeutas “masculinos” também, históricos até mais graves. Mas a clínica sobrevive da grandeza de poucos, que se lançam corajosamente na Terra de Ninguém ao usarem os conceitos apenas como trampolim para ajudar o cliente em seu processo e, com isso, enriquecer também suas experiências existenciais.

A clínica precisa sair de seu vício assistencialista. Marshall Salinns (2004) já denunciou nas ciências sociais os abusos do foucaultismo degenerado, necessita-se fazer o mesmo na “saúde mental”. O dito esquizofrênico, muitas vezes, torna os serviços de psicologia e psiquiatria uma muleta para manter sua preguiça existencial²⁰ e não amar-trabalhar-experimentar etc. Todos “ganham”: a família sempre tem alguém que “não trabalha para ficar com o menino doente”. Psicólogos e psiquiatras inventores de patologias ganham para a manutenção da preguiça existencial alheia, e, sobretudo, a indústria farmacêutica, que sempre terá um revolucionário medicamento que vai tirar um efeito colateral em troca de dependência eterna. *Muitas vezes, “esquizofrenia” é apenas mau-caratismo institucionalizado pelas perversões da dita “rede” de “saúde mental” e da família.* Temos que tornar a clínica mais ética, sem eletrochoques e “sossega-leões” etc., o que não quer dizer que temos, em troca, que sedar a sociedade.

²⁰ Todas as taxonomias clínicas são desdobramentos que tendem ao infinito para designar simplesmente gradações infinitesimais da preguiça existencial, ou seja, o dique no devir como sintoma.

Guattari chamou atenção para o fato de Freud ter descoberto as máquinas desejantes. Um passo além seria entender essa acepção mais profunda do **sexar** com a **relação** em Whitehead: relação de relações cósmicas, em que qualquer relação é no mínimo entre três.

A criança é **perversa polimorfa** para Freud (1976), porém, a sociedade a genitaliza, com suas proibições morais. Acontece que perverso polimorfo é o estado mais interessante, em que o prazer pode ser exercido de qualquer forma. O problema aqui, de gerar CsO, não é ter um corpo sujeito a vários devires, isso é altamente desejável, o problema é criar um corpo não falocêntrico e superar os problemas disso em uma sociedade falocêntrica. Toda uma questão de política dos desejos profundamente ética. Para além do *Kama Sutra*: arranhões e gritos não têm o seu *devido* lugar, mas *qualquer* lugar desde que sejam *éticos*, em seu sentido mais spinozista: **perversão ética!**

June Singer (1990, p. 36), em seu *Androginia*, caminha com desenvoltura em uma Psicologia Analítica da sexualidade — por onde Jung evitou — nos dizendo acerca do **andrógino**:

O novo andrógino não se sente confuso quanto a sua identidade sexual. Homens andróginos manifestam uma sexualidade masculina natural, espontânea e desinibida, enquanto mulheres andróginas podem ser totalmente femininas em sua própria sexualidade. No entanto, nenhum tende a extremos; os homens não ostentam uma atitude machista, nem as mulheres fingem um caráter ingênuo e dependente. (...) Os indivíduos andróginos deixam que essas repressões se esvaeçam, no intuito não tanto de preparar terreno para a liberação de seus impulsos sexuais, mas sim de permitir que o que havia sido reprimido possa voltar a ser reintegrado à percepção e cognição conscientes.

Nossa questão envolve sempre uma saudável "heterossexualidade", no sentido de que *sexar é, por definição, com a alteridade*. Se mudamos, muda outrem com o qual copulo, ontologicamente é impossível uma "homossexualidade", pois não existe o mesmo, menos ainda sexo com o mesmo. Mas, o que se faz por aí são cópulas com pedaços de genitais, geralmente com psiquismos *masculinos com masculinos*: a sociedade falocêntrica transformou as mulheres em seres masculinizados, daí a enorme necessidade de devir-mulher, de *feminar*.

Não importa que aquele corpo seja “homem” ou “mulher”, mas que estes corpos se remetam para a diferença, para a alteridade. Mas alertamos para o problema do homossexualismo ressentido: “sou gay porque meu pai juiz é ‘castrador’; gozo com a decepção fálica...”

A problemática das doenças sexualmente transmissíveis carrega questões. A AIDS é uma consequência psicossomática da “revolução” sexual: “*transe com qualquer pessoa, mas transe...*” Diremos: ***escute seu corpo, relacione-se com desejos profundos, ame: amor é para além do Ego, apenas genitalizar é preguiça existencial.*** A impotência: de um lado, histeria masculina (vou te seduzir, mas não vou transar), de outro, puro ato de ação antifalocêntrica (vamos gozar com criatividade!). A potência sexual é possível quando o Homem sofre uma degeneração existencial em “apenas pênis”, como geralmente acontece em filmes pornô e nas práticas sexuais juvenis (de todas as idades), ou quando, no homem, o pênis pouco importa, sendo mais um vetor entre outros, no mais puro e belo sexar. Se não estamos interessados na primeira por ser uma impotência (no sentido spinozista) secular, nos dedicamos à segunda, atividade maior. A frigidez seria, então, uma resistência diante do falocentrismo. Diante disso, sensibilize todo o corpo, todos os corpos são sexuais-relacionais. Daí os fetiches com objetos. Problema nenhum, desde que eticamente (e sexualmente) *aumente a potência.*

O audiovisual norte-americano está tomado pela “overdose” da “revolução” sexual. Quantas histórias começam com um assassinato e/ou estupro, crime que será devidamente resolvido por um anti-herói solitário? A violência contra a mulher é a pior das consequências, entendido que já existia antes, mas que agora ela se fetichizou de vez, cinematograficamente... Urge, então, uma necessidade artística de sexar: devires-almodóvar, devires-bukowski, devires-manara, devires-wild(e).

O *rock'n'roll* é pródigo em trazer, em muitos casos, o melhor da revolução sexual. Nas palavras de Guattari (1990): “O caráter transnacional da cultura rock é absolutamente

significativo: ela desempenha o papel de uma espécie de culto iniciático que confere uma pseudo-identidade cultural a massas consideráveis de jovens, permitindo-lhes constituir um mínimo de Territórios existenciais”.

Se os Rolling Stones desbancaram a moral inglesa — prefigurando o *punk* — não foi tocando o *blues* de Muddy Waters errado, mas de forma *errante: pedra rolante* não cria limo — os Stones proclamam o devir —, assim como também Lou Reed clama para se ir ao *lado selvagem* e Leonard Cohen leva o *folk-rock* e todas as possíveis conexões com outros estilos²¹, inclusive literários, rumo ao inominável. Fazendo metáforas sexuais nas letras e performances provocativas e sensuais, os *rockstars* promoveram mudanças nos costumes, legitimando uma alegria sexual, muito em desuso com o enfraquecimento das bruxas²². O *rock'n'roll* devolve o êxtase com a natureza através de suas distorções, seja nos *riffs* de guitarra, seja nos rituais neopagãos como Woodstock e Glastonbury. Claro que se o *rock* consegue suscitar CsO, sempre há o risco de abolição, como no recorrente vício em drogas e na compulsão ao sexo.

Marilyn Strathern (2006), como vimos no capítulo 2, no maior tratado sexual de todos, o antropológico *O Gênero da Dádiva*, nos convida a aprender com os melanésios: o órgão sexual é apenas sexual no ato de copular. O gênero “homem” ou “mulher” só faz sentido no ato sexual, a sociedade não é pensada através de gêneros. Os seres são fractais à toda tribo, pois cada venda de objetos manufaturados leva consigo o ponto de vista monádico de seu criador, implementando-se no novo dono. O sexo entre os melanésios é uma cópula fractal da tribo com a tribo!

²¹ Claro que se o rock está em devir, as transformações são inevitáveis: com o advento da música eletrônica e sua popularização com o Kraftwerk, os influenciados Depeche Mode realizaram um *tecnoblues* e o New Order, um *tecnorock*. No Brasil pulula o tecnobrega, modificando as leis de mercado e de autoria, mas isso é uma outra história... e/ou uma outra canção.

²² Como coloca Michel Houellebecq (1999) em seu romance: “Jovens, belos, célebres, desejados por todas as mulheres e invejados por todos os homens, os rock stars ocupavam o cume absoluto da hierarquia social. Nada na história humana, desde a divinização dos faraós no antigo Egito, podia comparar-se ao culto da juventude europeia e americana aos *rock stars*”.

Pensar os seres como personas sexuais é uma herança viciosa do pensamento psicanalítico.

Segundo Guattari:

Se Gilles Deleuze e eu tomamos partido de praticamente não falar em sexualidade, e sim de desejo, é que consideramos que os problemas da vida, da criação, nunca são redutíveis a funções fisiológicas, a funções de reprodução, a alguma dimensão particular do corpo. Eles sempre envolvem tanto elementos que estão além do indivíduo no campo social, no campo político, quanto elementos que estão aquém do indivíduo. (GUATTARI e ROLNIK, 2005, 338).

Como se define um “heterossexual”? Se definirmos alguns “bissexuais” e “homossexuais” é através dos mais estúpidos estereótipos. Os atos do dia a dia não são definidos pela forma como a pessoa usa sua genitália, mas por singularidades e idiosincrasias que são peculiares, tem um afeto específico, uma história. Existem sim: gastrossexuais, futessexuais e principalmente, capital-sexuais. Há séculos, seres (des)humanos copulam *com e por* dinheiro, realizando atrocidades, desvios de conduta, todo tipo de diminuição de potência por can(ib)alizarem sua libido no dinheiro.

Não há nada mais sexual que um padre em pura epifania cristã, um monge taoista imerso em pleno Tao, um budista meditando em impermanência, ou um artista em puro devir criativo, (Picasso criando sua “*Guernica*”), variações de sexo não genital, porém, cósmico. Não existe "estado sexual" definitivo, mas sexualidade em devir.

Sexar é ato cósmico, gerando vida na vida, potência de existir. Não existe “forma” certa, ou conduta protocolar, apenas Ética, que se fecunda no sexar. O orgasmo é a memória do um, o um é o orgasmo cósmico. O amor, para os neoplatônicos e magos herméticos já era onde residia a magia, a interação de todas as coisas. Múltiplo que copula entre si, num fogo heraclit(or)iano que arde em orgasmo Uníssonos, Cosmos Relacional. Todo dique no devir é diminuição do relacionar cósmico.

4.7 — Philip K. Dick

“Em um mundo louco, são os loucos que sabem o que está havendo”. Assim comove Philip K. Dick (2009b), em “Vozes da Rua”. Sendo o único romance que não é de ficção científica e o mais autobiográfico, é justamente lá que encontraremos a chave: a obra de Philip Dick é deveras relevante para compreendermos nosso mundo. É dele provavelmente a mais fina reflexão acerca da realidade. Vamos então ao “louco”.

Philip Dick talvez seja o único autor que relaciona quase todos os temas que elencamos nesta tese: Hermetismo; Taoísmo, Plotino, Spinoza, Leibniz, Bergson, MQ, universos paralelos, estados múltiplos de consciência e arte!

Philip Kindred Dick (1928–1982) teve uma vida conturbada (AMARAL, 2006), casando-se várias vezes, usando drogas pesadas, alucinógenas, resultando em surtos esquizofrênicos. Estudou da Universidade de Berkeley, onde preferia os estudos sobre Pitágoras, Parmênides, Heráclito, gnósticos, Hume, Spinoza, Leibniz, Bergson, entre outros. Philip Dick se considerava um “**filósofo ficcional**”. Podemos dizer que sua obra é uma versão *beat* da ficção científica, que até então — década de 1950 — era bem comportada, cujos nomes mais famosos eram justamente Arthur Clarke e Isaac Asimov. Philip Dick é um dos maiores nomes da “Nova Onda” da ficção científica, onde já se mostravam influências da contracultura dos anos 1960. Em seus contos e romances, Dick tinha como temas a realidade e seus simulacros, as relações natureza-cultura, principalmente a explicitada na questão homem-máquina. Dick também tinha um recorrente questionamento sobre Deus, como veremos no comentário ao seu livro “*VALIS*”. Seus personagens, em geral, eram homens de classe média baixa, deprimidos, muitas vezes usuários de drogas, e seus cenários, apesar de serem futuristas, geralmente retratavam um futuro sombrio e sem excessivos fetiches com naves, alienígenas, *lasers* etc. Pode-se considerar Philip Dick como o maior precursor da cultura *cyberpunk*, cujo maior expoente literário é o livro *Neuromancer*, de William Gibson na literatura de ficção científica, e que por sua vez inspirou o maior expoente *cyberpunk* no cinema: o filme *Matrix* (*The Matrix*, 1999, EUA, Irmãos Wachowski). Na música, temos

vários grupos que combinam música eletrônica, rock e roupas de couro, que tendem ao *underground*. Philip Dick é mais conhecido do grande público pelas adaptações cinematográficas de suas obras: *Blade Runner — o caçador de andróides* (*Blade Runner*, 1982, EUA, Ridley Scott), *Vingador do Futuro* (*Total Recall*, 1990, EUA, Paul Verhoeven), *Minority Report — a Nova Lei* (*Minority Report*, 2002, EUA, Steven Spielberg) etc. *Blade Runner*, em seu torpor afetivo-existencial entre humano e replicante, típica paranoia philipdickeana, continua sendo o mais esplendoroso exemplo do que chamamos há pouco de imagem-intensivo.

No conto *A Formiga Elétrica* (DICK, 2002), que podemos comparar com *A Metamorfose*, de Kafka, Garson Poole acorda em um hospital depois de sofrer um acidente e lá é revelado a ele que ele é uma *formiga elétrica*, um andróide programado para achar que é um ser humano. A partir daí, Poole faz uma série de experimentos com sua “fita de memória” — análoga ao cérebro humano —, nos quais volta no tempo, muda cenários e “se desliga” para ser novamente ligado até “morrer”. No ato de sua morte ele pergunta para a sua secretária se ela vai deixar de existir, pois o mundo dele poderia ser falso, quando ele realmente começa a desaparecer e só “os ventos continuam soprando”.

Num dos maiores contos da ficção científica, Philip Dick nos traz uma abordagem perspectivista onde o humano para o andróide é memória e o andróide para o próprio andróide seria humano, pelo menos até a imposição humana de sua “nova” condição. A partir daí, o antigo humano, para os humano se torna andróide. No mundo que o andróide exprime, em sua morte, todo um mundo morre. Será sua secretária apenas uma memória implantada? E, caso ela fosse apenas uma memória, ela seria real, ou seja, a memória “falsa” teria um estatuto de realidade? E ele próprio, seus sentimentos, suas vivências íntimas?

Em outro romance de Dick (1985), *O homem do castelo alto*, conhecemos uma realidade alternativa onde os alemães ganharam a Segunda Guerra e os EUA estavam habitados por vários japoneses, que eram a elite econômica. Tem-se notícia de um livro pirata, confiscado, cujo autor joga o I Ching para tomar as decisões sobre cada personagem que diz de uma

realidade alternativa onde os aliados venceram. Obviamente, Philip Dick (1995) nos relata que o seu livro foi escrito com o auxílio do I Ching e nos sugere jogá-lo para perguntar sobre fatos e coisas que supostamente não existem... Assim como Chuang-tse, Dick estabelece uma relação intrínseca entre universos!

No livro *VALIS*, Philip Dick (2007) nos apresenta Horselover Fat, cuja revelação divina o leva lentamente à loucura. O nome é uma brincadeira com a etimologia de Philip Dick, jogo assumido ao final do livro: “Philip” em grego e “Horselover” em inglês como “amante de cavalos” e “Dick” em alemão e “Fat” em inglês significando “gordo”. O próprio autor é narrador e personagem do romance, onde se revela que o personagem Fat é apenas um delírio dele, uma “personalidade falsa”. *VALIS* é conceituado logo no início do livro como: “uma perturbação no campo da realidade no qual um vórtice negentrópico automonitorador espontâneo é formado, tendendo progressivamente a subsumir e incorporar seu ambiente em combinações de informações”. Numa obra que combina, como vimos, teoria da informação e teologia, além de Jung, Spinoza, Heráclito, T. S. Eliot, Crick e Watson (relacionando-os com Hermetismo), animismo e números de Fibonacci, Dick nos leva a uma jornada onde não sabemos o limiar de ficção e realidade, loucura e sanidade, ciência e religião. Sabendo-se que o autor realmente relata que teve uma visão divina em 1974 e a relatava em um manuscrito até hoje mantido parcialmente inédito chamado *Exegese* (1995), tal qual o personagem Horselover Fat. Philip Dick introduz o leitor em seu universo, fazendo-o partilhar de suas angústias em relação a Deus, realidade, morte etc.

Se Kafka, no início do século XX, confunde a antes confortável separação leitor-obra, colocando personagens com suas iniciais como K. ou Joseph K. e trazendo um questionamento dos limites da realidade, da verdade etc., e Ítalo Calvino e Jorge Luis Borges elevam essa ideia a um conceito literário constantemente aplicável, brincando todo o tempo com “a passividade do leitor”, em Dick, a relação ficção-realidade é questionada de várias formas e, o que é estilo literário para alguns autores, para ele é um desespero, uma inevitabilidade. No realismo fantástico de Borges, o improvável argentino aparece de forma inexplicada, em Dick, o imaginário norte-americano é atravessado pela tecnologia, que legitima o improvável, resultando então em uma ficção científica. Em *VALIS*, personagem e

escritor são o mesmo e, a partir de relatos biográficos e autobiográficos, sabemos que a “alucinação” sobre *VALIS* e a escrita de *Exegese*, a internação e a problemática com a realidade são pertencentes ao livro enquanto ficção e à vida de Dick enquanto realidade. Mais ainda: utilizando os pensamentos, oriundos sejam da ciência, filosofia, ocultismo ou religião, ele nos põe a pensar sobre a problemática da realidade com consistência filosófica. Se no magistral artigo “*How to Build a Universe That Doesn't Fall Apart Two Days Later*” Philip Dick (1995) relaciona a disparidade entre Heráclito (tudo muda) e Parmênides (tudo permanece) para afirmar que a realidade não existe, podemos dizer que a realidade é múltipla, diminuindo um pouco a paranoia proposta por ele. Para Dick, **“realidade é tudo que continua quando você deixa de acreditar nela”**. De outro modo, Blanchot (2011) vai definir *o escritor em geral* em relação à realidade da seguinte maneira: “A irrealidade começa com tudo. O imaginário não é uma estranha região situada além do mundo; é o próprio mundo, mas o mundo como conjunto, como o todo”. E ainda, Deleuze (1997): “Pecar por excesso de realidade ou de imaginação é a mesma coisa”.

Em um conto claramente inspirado no gnosticismo, “A fé dos nossos pais”, Philip Dick (2002) nos mostra um empregado do governo que recebe uma dose de medicação antialucinação e começa a ver que o líder nacional é um monstro sem forma definida. Descobre depois, junto a um grupo subversivo, que outras pessoas que tomam o medicamento veem o líder de outras formas e que a água do país está contaminada de alucinógenos para todos verem apenas o líder, ou seja: para Philip Dick, **a verdadeira realidade é múltipla, o controle da realidade é para transformá-la em única e, a partir daí, manipular as pessoas**. O autor considera esse conto, segundo sua *Exegese*, o melhor exemplo em sua obra da solução dos problemas da realidade, ao lado de seu romance *A penúltima verdade* (DICK, 1964), que descreve uma população inteira vivendo no subsolo da Terra, convivendo com imagens falsas feitas pelo governo, nas quais se vê uma Terra devastada. Porém, a Terra está intacta e é desfrutada por uma elite. Ele afirma, baseado no filósofo empirista David Hume e em Henri Bergson, que **o tempo é múltiplo, coexistente e que as relações de causa e efeito são falsas, o problema e a solução acontecem simultaneamente, então, para alcançar a solução seria uma questão de refazer o problema, recriar a realidade**. Em *Ubik*, Dick (2009, p. 237) dá uma definição de um produto comercializável presente em todo aquele (micro)cosmos — um mundo onde as

peessoas vivem em animação suspensa, mas em uma realidade própria em que convivem umas com as outras e os vivos “do lado de fora” são vivenciados como deuses ou fantasmas — da seguinte forma:

Eu sou Ubik. Antes que o universo fosse, eu sou. Eu fiz os sóis. Eu fiz os mundos. Eu criei as vidas e os lugares que elas habitam. Eu as transfiro para cá, eu as ponho ali. Elas seguem minhas ordens, fazem o que mando. Eu sou o verbo e meu nome nunca é dito, o nome que ninguém conhece. Eu sou chamado Ubik, mas este não é o meu nome. Eu sou. Eu sempre serei.

Em *Os 3 estigmas de Palmer Eldritch* (DICK, 2010), nosso autor relaciona mais uma vez o questionamento da realidade e de Deus somado às drogas. Nesse livro, Palmer Eldritch vende a droga Can-d com o seguinte slogan: “Deus promete vida eterna; nós cumprimos a promessa”. Aqui é apresentada uma noção de realidade que se aproxima de Bergson: “A luz, pensou, que é a base do jogo de fenômenos que chamamos de ‘realidade’”.

Por todos os motivos elencados aqui, Philip Dick é o escritor de uma Ontologia Onírica por excelência.

A questão das drogas é outra grande temática na obra de Dick. Ele a retoma em uma de suas obras-primas, *Vazio Infinito*. Philip Dick (1974) nos apresenta Jason Taverner, que acorda em um mundo onde ele não existe. Sua namorada, amigos etc. não o reconhecem e não existe nenhum registro de sua existência. O enigma se resolve com a explicação da droga KR-3, que altera a percepção cerebral do espaço... ontologicamente. Segundo Dick, *Vazio Infinito* relata uma cena que aconteceria com ele depois, evidenciando mais uma vez a sua experiência VALIS e a coexistência dos tempos.

O tema das drogas volta mais intensamente em *O Homem Duplo*. Nele, Dick (2007b) conta a história de um policial infiltrado cujo disfarce toma a sua vida, viciando-se na Substância D — de “*death*”, morte. O livro é baseado nas próprias experiências do escritor e de seus amigos. A duplicidade do personagem ecoa na mente cindida entre os efeitos da droga e o mundo convencionalizado. Em um depoimento ao final da obra, Philip Dick escreve uma

homemagem aos citados amigos: “Esses eram camaradas que eu tive; não existem melhores. Eles continuam em minha mente e o inimigo nunca será perdoado. O “inimigo” foi o erro que cometeram em brincar. Que todos brinquem de novo, de outra forma, e que sejam felizes”.

Nesse momento, tomado por devires philipdickianos, a tese pode se tornar ficcional também...

*Interlúdio*²³*Ein Traum*

*Sabiam-no os três.
 Ela era a colega de Kafka.
 Kafka a tinha sonhado.
 Sabiam-no os três.
 Ele era o amigo de Kafka.
 Kafka o tinha sonhado.
 Sabiam-no os três.
 A mulher disse ao amigo:
 Quero que esta noite me queiras.
 Sabiam-no os três.
 O homem a contestou: Se pecamos,
 Kafka deixará de sonhar-nos.
 Um o soube.
 Não havia mais nada na terra.
 Kafka disse para si mesmo:
 Agora que se foram os dois, fiquei só.
 Deixarei de sonhar-me.*

Jorge Luis Borges

O escritor escreve o mundo que desmunda em torno dos T(t)empos. O escritor esporra em palavras suas dores e querereres, exagera o exagero, copulando com a frase. O escritor, grávido de mundo, explode em mundos, desgovernando a língua. Correm-se cores, gritos, poesias perdidas, deletes insones,

(uma pausa em nome da musa inspiração, um porre pra musa piração, uma canção longa e trôpega pra musa que atravessa a rua agora)

correm-se sobretudo sentidos que esperam uma frase inclemente que os desvirtuem do Sentido, alterando direção, forma e apetite. O escritor esconde-se do conceito, para não se viciar, mas contempla o infinito, ameaçando vingança. Ele olha para os interstícios do cosmos e espera a hora de agarrar a mais estranha narrativa, clama para as letras que, hoje, a Criação ganha novos ares e ais e bugalhos. The Nothing rules?

²³ Agradeço a possibilidade deste “Interlúdio” ao matemático e, sobretudo, poeta, Ricardo Kubrusly.

O escritor para diante do clichê. Odeia, odeia e odeia, mas o beija na boca, arrancando pedaços de lábios esconjurados, para guardar aquele sangue rumo a algum capítulo, quem sabe, estrofe (?), intermezzos. O clichê, óbvio mas opaco, circunda o escritor. Ele, o escritor, está cercado. Ajoelha e clama por despalavrar, única arma que lhe resta. O escritor ruma ao Interior Inóspito e não sabe mais nada. Pode palavrar o impalavrável? Ai que saudade de mim, reflete o escritor. Não posso mais ser Eu, se quiser vencer o clichê. O escritor sai de si, despalavradamente louco. O mergulho no torto de si degenera em Outra Língua. Eis que a opacidade do clichê se vai, o Escritor emerge, aturdido.

Não sabe mais quem é, personagem de si-mundo. Preço pequeno a se pagar, diante da inscrita-excrita-escrita-proscrita. O Escritor contempla o incomensurável (mais uma vez? Nunca estive aqui, mas tenho a sensação de que já vivi situação semelhante...). Percebem-se nesgas de fluxos, que compõem frases-melodias em uma sintaxe atonal. O Escritor inflexiona um translugar e se aloja em seus aquis. Temporariamente. Tempo de ser-escrita, outra vez inédita:

Eis que sonho com o encontro. Ela se aproxima, andando pelos cantos, olhando os que chegam com um olhar tão sorrateiro quanto seus outros movimentos. A Feiticeira intuía acontecimentos que não podia nomear. O Filósofo anda-não-anda, assim se instala em algum cume e olha reflexivo para ambos. Olhando para todos os lados, exalando ponderações geométricas de sua frente, o Físico quadricula os outros dois e precisa:

— Nosso cosmos está em movimento, cada partícula está em atividade, rumo a outro estágio. Assim é o Universo Eterno.

A Feiticeira arregala os seus olhos que brilham com sóis, ofendida com as duras palavras estranhas do Físico, e ora:

— O Masculino e o Feminino estão se amando, tudo se completa, se relaciona e se engravida para se tornar o novo Masculino e Feminino. É o Princípio Hermético de Gênero.

O Filósofo se aproxima, põe a mão suavemente no ombro de ambos, sorri de leve e diz:

— Não vejo contradição aqui, amigos. Sim, o Universo Eterno é dinâmico, assim como os gêneros Masculino e Feminino que se enlaçam realizando tudo e fazendo nascer tudo novamente, de outra forma, é o que chamamos de Centro de Envolvimento, a evolução cósmica, sem direção *a priori*, puro devir.

Os outros dois, ainda que de soslaio, assentiram com movimentos de cabeça. Então, ficaram bem cientes de seus corpos, do chão que pisavam, dos ventos, do firmamento. A Feiticeira clamou:

— O Princípio de Causa e Efeito diz que tudo tem sua causa e efeito, mas todas as causas de antes confluem no efeito de agora.

O Físico coçou o queixo, moveu os olhos rapidamente da esquerda para a direita duas vezes e ponderou:

— Entendo isso mais ou menos como uma Lei Newtoniana, só que olhando mais para trás. Só que isso dá conta no nível que estamos: o nível macro, de partículas não elementares, depois a coisa complica...

— Sim — sorriu o Filósofo —, estamos no nível molar e molecular, funcionando em dois níveis de organização, mas as organizações podem ser mais complexas, sutis. Estamos até

agora no nível do Atual, em que o físico é bem visível, mas se entrarmos no nível do intensivo, as coisas vão mudar por aqui... percebem agora as dobras sutis do cosmos? Cada mônada em que eu me instalo me gera uma nova perspectiva de mundos: aqui sou Filósofo, ali poderia ser um assassino, mas prefiro, eticamente, ser Filósofo, pois esse mundo é mais contínuo. Mas, agora, tenho a compreensão ética que não quero ser assassino. Percebem o mundo que vocês expressam e como ele está relacionado conosco? Somos pessoas fractais!

— Estamos entrando em estado quântico! Começo a vislumbrar nossos estados de onda se colapsando, somos quantum, *formados* por quantons!

Percebendo a euforia do Físico, a Feiticeira tenta dar continente:

— “O que está em cima é como o que está embaixo”. O Princípio da Correspondência nos conduz a andar em consonância com os deuses-astros, cada parte de mim está no cosmos inteiro...

— Somos quantum *e* somos fractais!!! Estamos no universo inteiro!!!

Ouvindo os brados do Físico, todos começaram a sentir uma energia muito forte, conectando suas vísceras uns com as dos outros. A Feiticeira ficou assustada:

— Tudo no universo tem o seu duplo, eu me relaciono com você, Físico?!! Você é o meu duplo? Mas então, segundo o Princípio de Polaridade, somos da mesma natureza, mas de gradações diferentes!!

—É! — O Filósofo se excitava. — Vocês estão entrando em ressonância, mas essa relação é mais uma entre as que vocês compõem com seus corpos e o cosmos. E eu estou entrando em ressonância com vocês também! Concorda, Físico?

— Sim! Estamos todos em emaranhamento quântico! Nossas partículas estão simultaneamente conectadas, apenas com spins em rotação contrária, próximo ao que a Feiticeira chamou de “polaridade”. Estamos cada vez mais emaranhados com nossas células e com o cosmos inteiro!

Uma música se houve, tribal e melodiosa ao mesmo tempo, seria uma versão percussiva de Schumann? Seus corpos começam a ficar turvos, são apenas composições de movimentos que parecem aleatórios, mas compõem algum formato em que eles se identificam. A Feiticeira dança, feliz, se compondo com a Natureza:

— O universo é ritmado! Princípio de Ritmo!

— Na filosofia, entendo que somos agora máquinas abstratas, formados por elas compondo outras. Entramos no nível do virtual, nem escuto mais vocês, apenas sinto...

— Somos formados por atratores, mas nesse nível de imprevisibilidade e bifurcação, estamos nos tornando atratores estranhos, estamos formando um atrator estranho. Ao mesmo tempo, somos agora a onda quântica.

A velocidade da música aumenta, a música se intensifica, os vultos quase desaparecem, apenas se experimentam vestígios, mas os pensamentos ainda se conectam:

— Isto é a multiplicidade, somos um e somos cada um de nós também!

— Princípio de Vibração: o universo inteiro vibra, nós somos vibração!

— Estamos em uma agitação quântica intensa, mas chego a achar que somos agora supercordas, vibrando o que éramos antes.

E não se identificam mais, não havia sequer a palavra, o que entendo é a mera aparição onírica das acontecências. Entendem que estão em pleno Princípio de Mentalismo, onde tudo é mente, sendo que o que eles eram antes, mas ainda são de certa forma, são coágulos dessa Mente, e/ou habitam um vazio quântico, onde microfenômenos quânticos ainda pululavam e atingiram o plano de imanência, criam plenamente seus Corpos sem Órgãos, para além do ser. E vão mais além, atravessam limiares.

Então, acordo, percebendo que o Físico, o Filósofo e a Feiticeira me sonham.

5) Rumor à Ontologia Onírica

Pois o sono pra mim é nitidamente um líquido que carrego a noite toda entre o esôfago e o pulmão, como se meu tronco fosse um barco prestes a afundar, e de que me livro sonhando, caneco a caneco, jogando lentamente para fora do casco aquela miríade transparente.

Nuno Ramos

“Escrever uma autobiografia me daria grande prazer, pois seria tão fácil quanto anotar sonhos.”²⁴ (Kafka-2003).

Sonhamos com um mundo em que não haja dualismo entre sonho e realidade. Vamos percorrer alguns dos conhecimentos acerca do sonho, para dar em seguida um passo além e consistência para uma ontologia onírica. Feito isso, poderemos analisar um filme que possua ressonância intensa com tudo que foi pensado.

05.1— “Essa roldana nas entranhas.” (Kafka-2003).

Vários povos, em suas diversidades, tem diferentes conceitos acerca do sonho, variando seu estatuto ontológico, assim como várias práticas em relação à experiência onírica.

Desdobrando o sentido da *sonhabilidade do mundo*, Wai-yee Li (1999) evoca a mais conhecida narrativa onírica da China e do Taoísmo, o sonho narrado por Chuang-tse: “mas ele não sabe mais se foi Zhou que sonhou que era uma borboleta, ou se foi uma borboleta que sonhou que era Zhou”. Aqui já é *borrado* o limite entre realidade da vigília e o mundo onírico, estabelecendo uma relação de reciprocidade entre eles: o sonho é a realidade da vigília e vice-versa, e não se pode estabelecer em qual “lado” você está, ou melhor, abdica-se do “lado” e dilui-se o realismo parcial entre os dois mundos. Em suma, o Tao de Chuang-tse é uma ontologia em que sonho e realidade estão devidamente imbricados, impondo tal característica visceralmente no pensar filosófico chinês.

²⁴ Todos os títulos dos subcapítulos deste capítulo são retirados de relatos de sonhos de Franz Kafka.

Existem várias correntes budistas pelo mundo. Vamos abordar o onirismo de apenas duas. David Schuman (1999), a partir de sua análise do poema budista “*Manimekalai*”, afirma que a lógica interna do Budismo não é aprendida, e, sim, sonhada. É esta lógica onírica que traz os elementos para uma **iluminação**, tão *sonhada* pelos budistas. Além disso, nesse contexto, realiza-se o que ocidentalmente chamamos de **sonho lúcido**, ou seja, a capacidade de estar consciente de se estar sonhando e até alterar a narrativa onírica. Nessa versão do Budismo, propõe-se até a verificação empírica de alguns sonhos, verificando a sua relação no “mundo desperto”. Nessa perspectiva, é possível, através do sonhar, deslocar o foco do self para o cosmos. A corrente japonesa budista fundada no século XII chamada Terra Pura — o paraíso budista — nos é apresentada por Tamaru Noriyoshi (2007) também com algumas passagens oníricas importantes. O fundador Hōnen, através de um sonho, mudou o nome de seu discípulo de Shakku para Zenchi, que depois foi ser definitivamente conhecido por Shinran. Este sonhou com um antigo mestre Kannon, e no sonho o mestre lhe afirmava que retornaria como ajudante de Shinran em forma feminina, que viria ser a filha do próprio, chamada Eshin-ni. Shinran ainda teria um sonho premonitório acerca do sofrimento das massas nas províncias do leste.

No Hinduísmo, como nos informa Wendy Doniger (1999), o mundo em que vivemos foi, na verdade, sonhado por Deus, sendo que, nos sonhos, se encontra a mais legível forma de compreensão da realidade do universo.

O antropólogo Evans-Pritchard (2005), relata que entre os Azande é distinguido o sonho de bruxaria, que seria um mau sonho, de um sonho bom, que seria oracular. No sonho de bruxaria ocorre uma batalha psíquica entre as almas do “embruxado” com a do bruxo.

Barbara Tedlock (1999) realizou um inventário acerca dos sonhos em tribos ameríndias. Os Zunis fazem contato com os mortos através dos sonhos a partir de rituais com *peyote*, realizando, inclusive, viagens no tempo. Para os Kiche Maya, os sonhos de doentes fornecem uma possibilidade de como se obter a cura. Um dos relatos mais interessantes é de uma xamã

Cahuilla, conhecida como Ruby Modesto. Aos 13 anos ela foi presa — e voltar foi muito difícil — em um 13º nível de sonho, sendo que o 2º era o pré-requisito para o “real Sonhar”.

O controverso Carlos Castaneda (1993) revela, a partir de seus aprendizados com o nativo mexicano yaqui dom Juan Matus, que a feitiçaria mais importante era a chamada “a arte do sonhar”. Essa arte consiste em, durante o sonho, mudar o ponto de aglutinação energética da pessoa, fazendo-a percorrer outros mundos. Castaneda acrescenta que, a partir do assim chamado “terceiro portal do sonhar”, seria possível fundir os mundos do sonho e do cotidiano. É relevante notar que os conceitos de dom Juan conhecidos como *tonal* (mundo ordinário) e *nagual* (mundo desconhecido) tem ressonância com os de atual e virtual, respectivamente, no bergsonismo.

Artemidoro (2009) foi o maior intérprete de sonhos do mundo greco-romano. Nasceu em Éfeso no século II. Com sua *Oneirocritica*, iniciou a transição de uma concepção dos sonhos da Antiguidade rumo à Modernidade. Ele separa o *sonho onírico* (referente ao futuro) do *sonho simples*, que é acerca do presente. O intérprete onírico dá mais importância ao primeiro e se dedica a desvendá-lo. Segundo Artemidoro, o sonho onírico “é um movimento (*oreinein*) ou uma modelagem polimorfa da alma que significa o bem ou o mal que virá com os acontecimentos futuros”.

Moshe Idel (1999) analisa a concepção de sonhos no Judaísmo. Nele, o estado normal de consciência é religiosamente centrípeto, envolvendo uma microcronicidade, sendo mais espiritual e remetendo à ascendência ao um: *apoteose*; enquanto o sonho é centrífugo, envolve uma macrocronicidade, mais material, tendendo à diferenciação e à multiplicidade, realizando uma descida rumo a uma *teofania*. Veremos que esta concepção tem ressonância com a de Bergson.

Para Guy G. Stroumsa (1999), o Cristianismo realiza uma grande mutação no mundo sobrenatural, no sentido de uma simplificação radical. Isso consiste, em um Cristianismo

Antigo, na domesticação e demonização do mundo dos sonhos, gerando a aniquilação dos intérpretes oníricos e, em um Cristianismo mais recente, na relação dos sonhos com uma utopia ligada a uma tradição messiânica e apocalíptica, relacionando os sonhos com consciência, culpa e penitência. É dessa herança que emerge a psicanálise e sua interpretação dos sonhos.

A Interpretação de Sonhos de Freud (1987) é o mais influente estandarte da compreensão moderna dos sonhos. Concebido como conteúdo inconsciente recalcado dos desejos, Freud inaugura sua psicanálise, em 1900, colocando a interpretação dos sonhos como fundamental em sua obra, concebendo os sonhos como representação dos desejos. A travessia psicanalítica consiste, por exemplo, no sujeito adquirir uma maior consciência de seus processos de recalque. Na linguagem onírica, para Freud, não existe negação, sequer separação entre uma coisa *ou* outra. Nos sonhos, as imagens são de *coexistência*.

O outrora seguidor preferido de Freud, o dissidente Carl Jung (1991), nos diz que “o sonho é uma *autorrepresentação, em forma espontânea e simbólica, da situação atual do inconsciente*”. Se em Freud o inconsciente — que é apenas pessoal — tende a orbitar em um centro edípico, na Psicologia Analítica ele ganha um estatuto maior, coletivo, tendo vários complexos além do de Édipo, relacionados com inúmeros arquétipos. Os sonhos podem ser prospectivos, telepáticos, sincronísticos, ou seja, podem realizar uma conexão simultânea entre inconsciente e tempo ou espaço. Para Jung, *sonho é natureza*.

Se, de um lado, a psicologia dominou o saber acerca dos sonhos depois do advento da psicanálise (ARAÚJO, 2012) ao longo da maior parte do século XX, de outro, a antropologia vem retomando o estudo nas ditas ciências humanas e a psicologia vem perdendo influência na contemporaneidade em sua abordagem dos sonhos, muito em função dos avanços da neurociência e sua conseqüente *medicalização da vida*. A neurociência, grosso modo, concebe o sonho como um protetor do sono, que não teria nenhum significado profundo, relevante. Porém, alguns neurocientistas, como Sidarta Ribeiro (2011), promovem investigações instigantes. Segundo Ribeiro, os sonhos preditivos são na verdade tentativas do

cérebro de simular possíveis situações vindouras baseadas na memória de eventos passados. Para o neurocientista, estudos recentes legitimam a possibilidade de sonhos lúcidos.

Alejandro Jodorowski (2009, p. 234) estabeleceu uma prática de sonhos lúcidos, de forma que seus sonhos não são mais fantásticos, pois ele potencializou a vida de forma que os sonhos não precisem indicar tanto novas possibilidades vitais. Tal prática é uma ferramenta de sua **psicomagia**, uma proposta semelhante a uma clínica psicológica, mas feita a partir de jogos de cartas de Tarô, em que o consulente, a partir do resultado do Tarô, é instruído a realizar tarefas que trabalhem a linguagem inconsciente diretamente, sem o atravessamento representacional da interpretação. Em uma proposta clínica da ontologia onírica — ao nosso ver — Jodorowsky diz:

Como estamos lidando com a linguagem do inconsciente ou dos sonhos, estes atos podem soar estranhos. É o caminho inverso de Freud, com a psicanálise e os sonhos. A psicanálise anota os sonhos e os interpreta à luz da razão, ela vai do inconsciente para o racional. Eu vou pelo caminho inverso: eu parto do racional e caminho em direção à linguagem dos sonhos, introduzindo sonhos na linguagem da realidade. Os atos psicomágicos são como construir sonhos na realidade. Se estas coisas não acontecem, temos que fazer com que aconteçam. A realidade demanda a liberação onírica e é preciso fazer alguma coisa para que aquilo aconteça para que a pessoa se cure. Tudo o que foge do racional provoca o riso ou o espanto.

05.3 — *“Há momentos em que, falando ou ditando, durmo melhor do que sonhando.”* (Kafka-2003)

Henri Bergson (2009) proferiu uma conferência em 1901, intitulada “O Sonho”, em que ele afirma: “Não se pode sequer dizer que nossa percepção se restrinja quando dormimos; ao contrário, ela amplia, pelo menos em certas direções, seu campo de operação. É bem verdade que perde em tensão o que ganha em extensão. Praticamente tudo que traz é difuso e confuso”.

Para Bergson, *a atualização de lembranças em sonho* é semelhante ao que Plotino descreve como descida das almas do um rumo a um corpo que lhe é mais adequado. O filósofo francês diz que na vigília existe a precisão do esforço, que nos faz, por exemplo, dado a percepção de um latido de cachorro, buscar na memória as informações necessárias ao sensório-motor para

interpretar o latido. *A diferença toda para Bergson é a ausência de tal esforço no sonhar.* Assim, nosso sensorio-motor relaxa e então sonhamos, indiferentes à lógica, mas não incapazes dela.

Félix Guattari (2003, p. 11), conceituando a partir da leitura dos sonhos de Franz Kafka relatados em diários e cartas, nos diz que o escritor fazia uma “aliança literária” entre sonho e cotidiano. Dada a enorme relevância que o escritor delegava aos sonhos, Kafka discordava das interpretações psicanalíticas acerca deles, realizando outra abordagem. Nas palavras de Guattari:

Tratava-se essencialmente, neste caso, de trabalhar *seus pontos de singularidade*. Ali onde a interpretação freudiana parava — diante do que Freud designava por “umbigo do sonho” —, tudo começa para Kafka. Evitando submeter os pontos de não sentido ao jugo de qualquer hermenêutica, ele os deixará proliferar, amplificar-se, a fim de engendrar outras formações imaginárias, outras ideias, outros personagens, outras coordenadas mentais, sem sobrecodificação estrutural de nenhum tipo.

Se Kafka estabelece com sua literatura uma relação ontológica entre obra e leitor, ele também faz tal relação entre realidade e sonho. A cosmovisão do escritor é onírica, seus sonhos, cósmicos. A “Lei da Dualidade” é borrada, tal qual no sonho em que Kafka (2003) percebe que o livro de códigos de leis deve ser abandonado. Assim, o desejo kafkiano impulsiona-se para além, trazendo novas perspectivas para o corpo, a literatura, enfim, para a vida, “o grande teatro da natureza”.

Gilles Deleuze (2010, p. 106) — a despeito da herança nietzschiana de se pensar o sonho enquanto a criação primitiva da metafísica — vai fornecer novos aspectos filosóficos do sonho. O filósofo conceitua o **sonho insone**, assemelhando Kafka à Beckett a partir do estudo das peças televisivas do segundo:

O sonho é o guardião da insônia, para impedi-la de dormir, (...) mas é preciso *criar* esse sonho. O sonho esgotado, do insone, do abúlico, não é como o sonho do sono, que acontece por conta própria na profundidade do corpo e do desejo; é um sonho do espírito, que deve ser criado, fabricado.

Aqui, Deleuze engendra o esgotado, que esgota o possível com palavras, depois esgotando a própria palavra, criando novas línguas, uma nova imagem *onírica*.

O sonho tem um papel peculiar na filosofia de Deleuze, posto que surge em seus textos raríssimas vezes. Lembremo-nos, como vimos no capítulo 2, que *o plano de imanência deleuziano* — para onde se vai e da onde se vem, por caminhos diferentes — *recorre à traçados oníricos*. Sendo um filósofo em devir, permitindo-se coexistências, superposições, *Deleuze promove a imanentização do inconsciente freudiano*, aqui já sem dualidade entre *consciente e inconsciente* e também entre *mundo físico do sujeito* e *mundo transcendente do objeto*.

Na ciência, temos ainda a proposta especulativa de um modelo de consciência quântica de Penrose e Hameroff (1995). Como vimos no capítulo 3, as ORs (ou quantons) são orquestradamente relacionadas no cérebro através do emaranhamento quântico. No sonho, se percebe uma diminuição dessas ORs. Colocando o sonho como uma sucessão de ORs, Penrose e Hameroff dão ao sonho um estatuto ontológico e físico.

05.4 — “Mas o verdadeiro espólio só se encontra nas profundezas da noite, na segunda, terceira, quarta hora.” (Kafka-2003)

É necessário, sobretudo, precisar as relações do sonho com o virtual. Para Bergson, o virtual é o Tempo que coexiste na multiplicidade dos tempos individuais. Como vimos no capítulo 2, existe o Tempo enquanto totalidade, todo o tempo em que presente, passado e futuro coexistem ontologicamente em um grande presente e um pequeno presente que passa. O virtual (tempo, memória) e o atual (extensão) são articulados pela *vida*. Se relaxarmos o sensorio-motor e apreendermos com muito mais possibilidades o virtual durante o sonho, podemos nos remeter a outros domínios do real, em que as leis da física são outras, como vimos no capítulo 3.

Perguntamo-nos se no sonho (como também na meditação, no uso de substâncias psicoativas e em outros estados alterados de consciência, como na alucinação) é possível termos experimentado a existência *nessas* outras leis, inclusive através do emaranhamento quântico²⁵? No sonho, atualizamos essas memórias, por isso os acontecimentos atualizados nele muitas vezes nos soam tão estranhos, pois temos como referências as leis da física em que operamos em vigília.

Sendo assim, o sonho neste plano pode ser a vigília no outro e vice-versa? Esse estatuto ontológico do sonho, a que chamamos ontologia onírica, sugere menos uma interpretação dos sonhos, e mais sua *atualização*, como um convite a engendrar novas possibilidades existenciais, esgotar o possível: *o sonhar enquanto cultivo de puro devir*. Não que os sonhos não possam ou não devam ser interpretados. Uma interpretação enquanto *experimentação*, como Guattari propõe, pode gerar uma interessante intimidade onírica, em que os signos nos sonhos sejam libertos de significações a priori e fomentem uma experimentação criativa tão poética quanto onírica.

O “trabalho com sonhos”, então, deixa de ser uma “interpretese” — que remete sempre à mesma rede de significação — para, em vez disso, intuir futuros, multiplicar reais, recuperar outro passado, criativamente: *em uma ontologia onírica concebe-se uma modulação do real em sua plena potência*. Os limites ficam mais longínquos, a vida engendra outras dimensões.

Assim, o sonho pode remeter a uma experiência de pouca relevância, dado o relaxamento do sensorio-motor que não busca nada em específico. Mas pode, em função de um *afeto*, emaranhar-se com novas realidades que podem alimentar novas potências, engendrar possíveis em sonhos que sejam significativos para o sonhador.

²⁵ Uma abordagem acerca dos sonhos e a MQ é feita por Alan Wolf e por Montague Ullman (2011).

Não postulamos aqui que a vigília seja um “subconjunto” do sonho. Sonho e vigília são imanentes, sendo que a vigília é um coágulo do sonho, assim como o sonho enquanto relato é uma atualização do sonhar, que é virtual. *O sonhar está para o campo quântico como a vigília está para a partícula.*

05.5 — “Até adormeço, mas ao mesmo tempo sonhos fortes me mantêm acordado” (Kafka-2003).

Vamos utilizar essas concepções para desdobrar um filme que serve bem às questões aqui propostas: *A Origem (Inception)*, EUA, 2010), de Christopher Nolan, é um filme único que transborda conceitos além de ser entretenimento, elevando a categoria de *blockbuster* a um nível inédito na história do cinema. Como o diretor declarou: "eu tenho tanta preocupação em dar ao espectador algo que possa entreter, mas também desconcertar"²⁶.

As passagens pela psicanálise, pelo artista plástico Escher, pela literatura de Philip K. Dick e Jorge Luis Borges e por uma crítica filosófica da realidade colocam *A Origem* em uma “escola” cinematográfica composta pelo que chamamos de imagem-intensivo no capítulo 4.

Christopher Nolan já tinha por hábito ressignificar os *blockbusters* com temas de filmes “de autor”, como a não linearidade temporal em *Amnésia (Memento)*, EUA, 2000) e o mais descontrolado agente do caos, o Coringa, em *Batman — Cavaleiro das Trevas (The Dark Knight)*, EUA, 2008). Neste *A Origem*, a questão dos níveis de realidade, do sonho dentro do sonho (indefinidamente), é entrelaçada com típicos tiroteios, perseguições e lutas-balé, caros à Hollywood.

O filme trata de um grupo de espiões industriais que roubam ideias entrando tecnologicamente no sonho alheio. Desta vez, são contratados para implantar uma ideia, daí a “inserção” do título original: *Inception*. Existem inserções em sonhos dentro de sonhos, não havendo, ao final do filme, nenhum acesso à uma realidade não onírica definitiva, por assim

²⁶ Gazeta de Alagoas: <http://gazetaweb.globo.com/gazetadealagoas/imprimir.php?c=168818>

dizer. Ao sairmos do cinema, temos a estranha sensação de questionar a realidade, afinal, o protagonista Dom Cobb tem várias semelhanças com outro protagonista realizado por DiCaprio, o Teddy, de *A Ilha do Medo* (*Shutter Island*, EUA, 2010), de Martin Scorsese, que também não sabe bem em que “realidade” ele está inserido. A música onipresente no filme, que é o aviso para "voltar à realidade", é “*Non, Je Ne Regrette Rien*”, na voz de Edith Piaf, que teve Marion Cotillard, a Mal, esposa de Cobb em *A Origem*, como atriz principal do filme baseado em sua vida. A música, obviamente, fala sobre não se arrepender, questão de Cobb em relação à esposa.

Além da melancólica história de amor do protagonista com sua falecida esposa, a emoção do filme também fica por conta da personagem Ariadne, em atuação de Ellen Page. É a personagem que se preocupa e desvenda os novos afetos em que Cobb envolve seus comparsas. Ariadne é a *designer* dos sonhos que serão implantados, cuja base são labirintos, sua especialidade. Aqui, as referências com a mitologia grega são óbvias, vista que a Ariadne mitológica é quem fornece o fio que permite que Teseu mate o Minotauro e escape de seu labirinto (BRANDÃO, 1997).

Os filhos de Cobb se chamam Philippa e James. A primeira parece uma citação a *Philip K. Dick*, cuja obra é totalmente voltada às relações intrincadas entre real e imaginário, como vimos no capítulo 4. Todo o filme é um tributo à obra de Dick. O segundo filho parece remeter a trinca de nomes ligados ao conceito de **fluxo de consciência**. O fluxo de consciência foi nomeado pelo psicólogo William *James* (JAMES, DEWEY e VEBLEN, 1974) e versa sobre o contínuo de pensamento que ele nomeia de consciência. Seu irmão, o escritor Henry *James*, aplicou o conceito na literatura, que desdobrou em excelência com o *Ulisses* de *James* Joyce! *A Origem* tangencia um fluxo de consciência *onírico*.

Philip Dick e personagem com o nome "James" são apenas duas das citações presentes tanto em *Lost* (EUA, 2004-2010), seriado popular de J. J. Abrahms, quanto em *A Origem*. A citação mais óbvia que o filme faz à série é o voo Sidney-Los Angeles, extremamente relevante para a trama, mas também existem sequências de números que são chave para a

história e, claro, uma ressonância intensa entre a apreensão da desconstrução da realidade e a redenção dos personagens.

No filme, em cada nível mais profundo de sonho, o tempo vai se dilatando, chegando em níveis onde o tempo pode se tornar infinito, correspondendo a minutos na suposta vigília. Assim como no conceito de virtual em Bergson, cujo vértice do cone do virtual é o "presente" que passa, e quanto mais se expande o cone — logo, o virtual —, mais o tempo se torna atemporal, uma multiplicidade de tempos. Avançando no bergsonismo: se para Deleuze Hitchcock é a crise do cinema do tipo imagem-movimento (cinema de ação, linear), que leva ao cinema da imagem-tempo (filme atemporal, onde a ação é secundária e a *vidência* é o mais relevante), *A Origem* é a transição *entre* a imagem-movimento e a imagem-tempo, ou seja, imagem-intensivo. Se em Hitchcock o virtual se insinua, mas não se evidencia, o que acontece na imagem-tempo, na imagem-intensivo, o virtual emerge sutilmente. Em *A Origem* somos levados a dilatar nosso tempo “interior” com a mudança de cenários e edição nos níveis diferentes de sonho do filme, mas a linearidade da imagem-movimento, os estereótipos dos filmes de ação coexistem. O virtual é mais presente em filmes como *Brilho eterno...* e *...Malkovich*, mas possui também o diálogo com os recursos tradicionais de Hollywood que os filmes do tipo imagem-tempo não possuem.

A atemporalidade do filme fica ainda mais evidente através do personagem Saito, feito por Ken Watanabe. *A Origem* começa com uma cena de Cobb com Saito, este envelhecido; cena que é retomada quase ao final da película. Em outra cena em meio ao filme, o Saito jovem e ferido diz a Cobb que "ainda se reencontrarão jovens novamente", o que mostra que os tempos dos filmes estão misturados em todos os níveis. Saito é o personagem-alteridade de *A Origem*, visto que ele, em seus traços orientais, é quem demanda a trama do filme, clamando por não se permitir a criação de um monopólio, sendo ele próprio um megaempresário. Como diria o personagem Arthur: "paradoxo!....". Além disso, Saito exhibe em sua mansão um quadro pintado por Francis Bacon, e afirma sua preferência por pintores do **pós-guerra**. A estética de Bacon possui algo onírico, com forças agindo na imagem que indicam passagem, produção de CsO, como já analisamos com Deleuze. Os cineastas do pós-guerra são os mesmos que produzem as imagens-tempo que citamos acima. Todas essas citações evidenciam de quais estéticas *A Origem* pretende emergir.

Os níveis oníricos presentes no filme ressoam entre si. Aqui aparece a fractalidade, ou a ressonância com o Princípio Hermético da Correspondência: “o que está em cima é o que está embaixo”. Percebemos que o filme é um grande avatar de uma ontologia onírica. Deixemos ressoar o slogan do filme, fractalizando com toda a tese: "**o sonho é real**"!

“Conclusão” ou

E(s/n)tranhar: Tratado de Perversão Ética

Se tivessem a coragem de escrever e falar com pedaços e destroços. Então seriam parte deste caos, desta correnteza de lava e morte, mas trariam a cabeça erguida, seus passos teriam o tremor do terremoto que os aniquilou e sua risada a potência do vento lá fora.

Nuno Ramos

À luz de um devir, não há pensamento que se “conclua”, a não ser contextualmente, sendo um ato simultâneo de estranhar e entranhar os conceitos engendrados.

Engendrando uma ontologia onírica, por exemplo, tropeça-se por gambiarras epistemológicas ao longo do caminho. Se queremos almejar um plano em que epistemologia e ontologia são imanentes, é preciso evitá-las: gambiarra *atômica* dos epicuristas diante de Heráclito, gambiarra *“categórica”* de Kant diante da denúncia do *habitus* por Hume, gambiarra *estatística* de Bohr perante o problema do suposto “colapso” de onda da MQ.

Pedimos, *como sempre* (com o perdão da contradição e a favor da denúncia), auxílio a um devir. Pois bem, o devir encontrou vários diques no meio do caminho: os epicuristas, como dissemos, o Deus Imutável e Eterno de Spinoza, o Eterno Retorno de Nietzsche... Deleuze (2009) “aditiva” o Eterno Retorno, afirmando que ele é o eterno retorno da diferença, “o ser do devir, o um do múltiplo, a necessidade do acaso”. Mas, a diferença não estaria perdendo forças ao “retornar”? Até mesmo o devir contranatureza de Deleuze e Guattari, que se torna Natureza, “retorna” a uma natureza, ainda que mutante. “Retornar à Natureza”, ainda que seja outra, é tentar controlar o devir. Deleuze e Guattari nos proibem, assim, de ir além, seja lá o que isso for. Não adianta recorrer aos conceitos gregos requentados: ***é preciso permitir que o devir se liberte de qualquer amarra***, inclusive da imanência. Não estamos aqui voltando a Plotino (contínuos entre imanência e transcendência, de ontologia e henologia), Jung (trocas entre Kant e Nietzsche, ainda que **sincronisticamente** apenas o segundo prevaleça), Bergson

(apologia à **mística** cristã: Deus sou eu, que me crio) e Whitehead (complementariedade entre imanência e transcendência), mas estamos próximos desse último. Sugerimos outra coisa...

O devir *pós-Natureza*, **absolutamente selvagem**, pode levar inclusive à transcendência, pois o devir não tem *a priori*: não o próba de transcendência! Se a transcendência ocorre **entre** a imanência, ela simultaneamente se torna imanência, pois o suposto “nada” é preenchido pelos virtuais imanentes, antes mesmo que a transcendência surja pura. Mas se do devir emerge uma transcendência que *transcende* o devir, está lançada a transcendência. Se não somos criados por Deus, o que criamos de deuses é secundário; a questão, então, é: poderia, dado toda a acontecência, surgir daí deusinhos transcendentais, pós-humanos? Tudo isso enquanto possibilidade, decerto, mas Bergson (1927) sussurrava desde o seu primeiro livro que *toda antevisão é uma visão*. A transcendência “existe”? *Transcende o existir?* Não sei, mas não é à toa que Deleuze (1995, p. 4) em seu último texto, “A Imanência: uma vida”, lança mão de um campo transcendental afirmando que “há qualquer coisa de selvagem e de potente num tal empirismo transcendental”. Este campo não é a transcendência, mas está no limiar da imanência. Mas ainda nesse texto, Deleuze admite um transcendente produzido pelo plano de imanência:

Pode-se sempre invocar um transcendente que recai fora do plano de imanência, ou mesmo que atribui imanência a si próprio: permanece o fato de que toda transcendência se constitui unicamente na corrente de consciência imanente própria a seu plano. A transcendência é sempre um produto de imanência.

Em toda a sua vida, Deleuze clamou a expulsão que Spinoza fez da transcendência. Mas acreditamos que Spinoza quis dizer algo no sentido de que se pensar em Deus, então é imanência, *se concebe, então é*; em temos deleuzianos: tudo é virtualmente possível. Spinoza participa, assim, de uma egrégora milenar que envolve o ato neoplatônico de Plotino ao transformar o Mundo das Ideias platônico transcendente, cheio de conceitos e virtudes em um, que não se concebe, apenas se vislumbra e é continuamente ligado a uma imanência, ainda que este um seja transcendente. Spinoza, por sua vez, torna este um imanente. Se Platão dá referências demais da transcendência na visão neoplatônica, Spinoza impede qualquer referência. Estamos dizendo que concordamos que, para a transcendência, não há referência, mas isso não quer dizer que ela não possa ser criada.

Mas se se concebe transcendência, ela também surge, a partir de uma imanência. É aqui que se legitima toda a luta spinozista e deleuziana: não se pode conceber uma transcendência *a priori*. Cairíamos em todos aqueles velhos problemas separatistas: sujeito, objeto; natureza, cultura etc. É apenas a inocência do devir e apenas ela que pode realizar uma transcendência, inevitavelmente *a posteriori*.

Krishnamurti nos informa que todas as religiões também fracassaram. Diz isso do ponto de vista de quem sempre teve boa vontade com elas. Ele simplesmente chegou à conclusão de que elas não levam a lugar nenhum. Para Krishnamurti, como em Bergson, nos resta nos atermos no aqui e agora, indo além das camadas culturais que nos assolavam de gambiarra em gambiarra epistemológica: identidade, eu, mente, enfim, *cultura*. Meditação, sim, mas sem imagens.

Se "Deus falhou", também falharam os deuses enrustidos dos judeus-ateus: Darwin (Evolução — Deus *biológico* falha ao pensar a epigenética, o devir louco de apenas um indivíduo), Marx (Proletariado: Deus *histórico* que falha na tentativa de predição), Freud (Inconsciente: Deus *psicológico* falha ao se ontologizar no corpo desejanste superjecto-cosmos) e Einstein (Energia-Matéria: Deus *cósmico* que falha por não se relacionar com os processos quânticos).

Então não sobrou nada? Talvez os antidepressivos? Os antidepressivos são a gambiarra química diante do mais puro devir selvagem. Antes do Eu cartesiano, a melancolia não era considerada doença, apenas estado anterior e talvez necessário para o júbilo, epifania, contemplação, seja de xamãs, padres ou monges (CHAUÍ, 2000). A construção social-farmacêutica do Transtorno Bipolar (AGUIAR, 2004) fractalizou patologicamente essa dinâmica ancestral. Sem os antidepressivos, temos a *gargalhada*, até agora, nosso mais precioso conceito, mas não falamos aqui de risinhos de escárnio, alienação, mas sim de plena **alegria** em saber que não conhecemos, deixamos de nos dedicar ao conhecimento e preferimos *intuir saberes* (intuição bergsoniana, *precisa*), sendo pura conexão cósmica até agora, e isso basta, por hora. Só mesmo um *socius* torpe de químicas imperativas assusta-se

diante da morte de um Ego para que, sim, ceda o lugar a um *egozinho permeável* que contemple o cosmos. Em suma: o mais selvagem devir é o começo do que podemos intuir!

Se nossa herança milenar não nos serve, o que nos serve? Nada. Não temos conceito. Resta o desespero? Não. Temos-somos a **acontecência**, pululando, emergindo, e o nosso corpo, relacionando-sendo a pura acontecência. Todos os antigos conceitos, como o velho-empresário-novo-devir, podem nos ser úteis, livres dos velhos preconceitos, podendo anexá-los, desdobrá-los ao infinito de mística, arte, sonho. Não para usá-los tal e qual, mas como trampolim para a acontecência, que nos obriga a criar-sendo outro conceito, outra acontecência, clamores loucos de inomináveis, impensáveis. Como se diz nas ruas, “um *plus* a mais”, menos como pleonasma e mais como *clamor de soma*! E que seja apenas para abandoná-los diante da emergência do que vier. Emergência de uma **perversão ética**: os perversos polimorfos criados e abandonados pelo freudismo aqui ganham estatuto de magos empíricos bem-vindos, no sentido de que pervertem o tecido cósmico suscitando devires, mas em um plano ético, em que aumente a potência imanente à conexão de forças: gargalhada cósmica. O perverso ético pensa festejando, criando conceitos que embriagam a razão, não para destruí-la, mas para amalgamá-la na emoção, findando o dualismo iluminista, habitando uma outra imanência. Imanência que permite a criação de transcendência, que exerce a **quarta caoide**, no sentido de reassumir o caos sem que ele traga um regime de abolição: *ontologia onírica*.

E esta tese, está sendo *sonhada*? Somos sonhados em outras leis da física que, em uma *noite unânime de intolerável lucidez da insônia*, como diria Borges (1998), articulam o Hermetismo, a Filosofia da Diferença, as mais inquietantes especulações da física e da arte? Pois o escritor argentino nos conta a história de um mago que quis sonhar um homem, mas, antropomorfizando a borboleta de Chuang-tse: “com alívio, com humilhação, com terror, compreendeu que ele também era uma aparência, que outro o estava sonhando”.

Se não há o “puro acordar”, não há também o “puro sonhar”, assim como atual e virtual são imanentes. Habitamos uma ontologia onírica e, apreendendo-a, suscitamos cosmicamente o mais pleno gargalhar.

Anexo: Tabela de Ressonâncias

Princípios do Hermetismo	Conceitos da Filosofia da Diferença	Funções da Física Moderna	Cone de Bergson
Mentalismo	Plano de Imanência	Vazio Quântico	Virtual
Vibração	Multiplicidade	Supercordas	Virtual
Ritmo	Máquina Abstrata	Atrator Estranho	Virtual
Polaridade	Ressonância	Emaranhamento Quântico	Intensivo
Correspondência	Mônada	Quantum (OR), Fractais e Triangulação Dinâmica Causal	Intensivo
Causa e efeito	Molar e Molecular	Partículas não- elementares	Atual
Gênero	Centro de Envolvimento	Universo Eterno (bouncing)	Atual

Referências

ACZEL, Amir D, **O Caderno Secreto de Descartes**. 1 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2007.

AGUIAR, Adriano Amaral, 2004, **A psiquiatria no divã – entre as ciências da vida e a medicalização da existência**. 1 ed. Rio de Janeiro, Ed. Relume-Dumará.

AMARAL, Adriana, 2006, **Visões Perigosas – uma arque-genealogia do cyberpunk**. 1 ed. Porto Alegre, Editora Sulina.

AMBJORN, Jan, JURKIEWICZ, Jerzy e LOLL, Renate “Universo quântico auto-organizado” in: *Scientific American* 75 ano 06, pp 28-35, 2008.

AGRIPPA DE NETTESHEIM, Henrique Cornélio, 1 ed. **Três livros de Filosofia Oculta**. 1 ed. São Paulo: Madras Editora , 2008.

ARAÚJO, F. C., “O Imaginário Onírico: perspectivas antropológicas”. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-fcaraujo.pdf> Acesso em 19-01-2012.

ARTEMIDORO, **Sobre a interpretação dos sonhos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BACHELARD, Gaston, **A intuição do instante**. 1 ed. Campinas, Verus Editora, 2007.

BALL, Philip, **O Médico do Demônio – Paracelso e o Mundo da Magia e da Ciência Renascentista**. 1 ed. Rio de Janeiro, Imago, 2009.

BARB, A. A., *Mistério, Rito e Magia*. in: HARRIS, J. R., **O Legado do Egito**, 1 ed. Rio de Janeiro, Imago, 1993.

BATESON, Gregory, **Natureza e espírito**. 1 ed. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

_____**Steps to an ecology of mind**. 4 ed. Chicago, 2000, The University of Chicago Press.

BERGSON, Henri, **Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência**. 4 ed. Lisboa Edições 70, 1927.

_____**Os Pensadores**. 1 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____, **Matéria e memória – ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. 2 ed. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____**O Riso – Ensaio sobre a Significação da Comichade**. 2 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

_____**Cursos sobre a Filosofia Grega**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____**A Evolução Criadora**. 1 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2005b.

_____**As Duas Fontes da Moral e da Religião**. Ed. Almedina, Coimbra, 2005c.

_____**Duração e Simultaneidade**. 1 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____**O Pensamento e o Movente**. 1 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2006b.

_____**A Energia Espiritual**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

BLANCHOT, M., **A Parte do Fogo**. Rio de Janeiro, Rocco, 2011.

BOHR, Niels, **Física atômica e conhecimento humano**. 1 ed. Rio de Janeiro, 2000, Contraponto.

BOLAÑO, R., **2666**. São Paulo, Cia das Letras, 2010.

BORREL, R. **Bhagavad-Gîtâ**. Rio de Janeiro, Três, 1973.

BURROUGHS, William S., 1987, **O almoço nu**. 1 ed. Círculo do Livro, São Paulo.

BRANDÃO, Junito, 1997, **Mitologia Grega Vol. II**. 8 ed. Petrópolis, Editora Vozes.

BRUNO, Giordano, **Tratado da Magia**. 1 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

BRUZZO, Angela Alessia e VIMAL, Ram Lakhan Pandey, *Self: an adaptive pressure arising from auto-organization, chaotic dynamics and neural darwinism*. 2007, Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18181268> Acesso em 14-01-2012.

BUNGE, Mario, **Física e filosofia**. 1 ed. São Paulo, Perspectiva, 2000.

CASTANEDA, C., **A Arte do Sonhar**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1993.

CARVALHO, B. **Teatro**. São Paulo, Cia das Letras, 1998.

_____ **Nove Noites**. São Paulo, Cia das Letras, 2002.

_____ **Mongólia**. São Paulo, Cia das Letras, 2003.

_____ “Eles estavam apenas ensaiando”, (2008) Disponível em: <http://mscamp.wordpress.com/2008/11/26/estao-apenas-ensaiando-bernardo-carvalho/> Acesso em 15-01-2012.

_____ **O Filho da Mãe.** São Paulo, Cia das Letras, 2009.

CHAUÍ, Marilena, **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa.** 1 ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

CLANTON, Amy, 1997, *Art, Science and Wholeness.* in: <http://www.hermeticgoldendawn.org/hogdframeset.html>

CLARK, S., **Pensando com Demônios.** São Paulo: Edusp, 2006.

CONFÚCIO, **Os analectos.** São Paulo, Martins Fontes, 2005.

CONNOR, James A., **A Bruxa de Kepler.** 1 ed. Rio de Janeiro, Rocco, 2005.

CRAMER, J., "The Transactional Interpretation of Quantum Mechanics." (1986) Disponível em: http://mist.npl.washington.edu/npl/int_rep/tiqm/TI_toc.html Acesso em 12-01-2012.

CUNHA, E., **Os Sertões.** São Paulo, Nova Cultural, 2002.

DAMÁSIO, António, **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos.** 1 ed. São Paulo, Companhia Das Letras, 2004.

DEBUS, A. G., **O Homem e a Natureza no Renascimento.** Portugal: Porto Editora, 2002.

DAVIS, TAMARA M., "O Universo está perdendo energia?" in: *Scientific American Brasil* 99, pp 26-33, 2010.

DENNET, Daniel C., 1998, *A Ideia Perigosa de Darwin – a evolução e os significados da vida* 1 ed. Rio de Janeiro, Ed. Rocco.

DE LANDA, Manuel, 1991, **War in the age of Intelligent Machines**. 1 ed. New York, Swerve Editions.

_____ 1995, *The geology of Morals – a Neo-Materialism Interpretation* in: www.to.or.at/delanda/geology.htm. Acesso em 09-01-2012.

_____ 1997, **A Thousand Years of Nonlinear History**. 4 ed. New York, Ed. Swerv.

_____ 2004, **Intensive science and virtual philosophy**. 2 ed. Continuum, London.

_____ 2006, **A New philosophy of Society – Assemblage Theory and Social Complexy**. 1 ed. London, Continuum.

_____ **Philosophy and Simulation – The Emergence of Synthetic Reason**. New York, Continuum, 2011.

DELEUZE, Gilles, **Cinema 1 – A Imagem-movimento**. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____ “A Imanência: uma vida” (1995) Disponível em: http://www.4shared.com/file/35407578/cc5a0c80/Gilles_Deleuze_-_A_imanncia_Uma_vida.html Acesso em 20-01-2012.

_____ **Crítica e Clínica**. São Paulo, 34, 1997.

_____ 1999, **Bergsonismo**. 1 ed. São Paulo, Editora 34 Letras.

_____ 2000, **A Dobra – Leibniz e o Barroco**, 1 ed. Campinas, Papyrus Editora.

_____ 2002, **Espinoza – Filosofia Prática**. 1 ed. São Paulo, Editora Escuta.

_____ 2005, **Cinema 2 - A Imagem-tempo**. 1 ed. São Paulo, Editora Brasiliense.

_____ **Diferença e Repetição**, 2 ed. São Paulo, Graal, 2006a.

_____ 2006b, **Lógica do Sentido**, 4 ed. São Paulo, Perspectiva.

_____ 2006c, **A Ilha Deserta**. 1 ed. São Paulo, Ed. Iluminuras.

_____ **Exasperación de la filosofía – el Leibniz de Deleuze**. Buenos Aires, Cactus, 2006d.

_____ **Francis Bacon – Lógica da Sensação**. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.

_____ **Foucault**. São Paulo, Brasiliense, 2008.

_____ **Nietzsche**. Lisboa, 70, 2009.

_____ **Sobre o Teatro**. Zahar, Rio de Janeiro, 2010.

_____ **Espinosa e o Problema da Expressão**. (no prelo), 2012.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire, 1998, **Diálogos**. 1 ed. São Paulo, Ed. Escuta.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, 1972, **O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia**, 1 ed. Lisboa, Editora Assírio Alvim.

_____ 1992, **O que é a filosofia?** 1 ed. São Paulo, Ed. 34.

_____ 1995, **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**
vol. 1. 1 ed. Editora 34 Letras, São Paulo.

_____ 1996, **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**
vol. 3. 1 ed. Editora 34 Letras, São Paulo.

_____ 1997, **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**
vol. 4. 1 ed. Editora 34 Letras, São Paulo.

_____ 1997b, **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**
vol. 5. 1 ed. Editora 34 Letras, São Paulo.

_____ **Kafka – para uma literatura menor.** Lisboa,
 Assírio & Alvim, 2002.

DICK, Philip K., 1964, **A penúltima verdade.** 1 ed. Portugal Ed. Europa-América.

_____ 1974, **Vazio Infinito (Flow my tears, the policeman said).** 1 ed. Portugal,
 Publicações Europa-América.

_____ 1985, **O homem do castelo alto.** 1 ed. São Paulo, Ed. Brasiliense.

_____ 1995, **The Shifting Realities of Philip K. Dick - Selected Literary and
 Philosophical Writings.** First Vintage Books Edition.

_____ 2002, **Minority Report – a nova lei.** 1 ed. Rio de Janeiro, Ed. Record.

_____ 2007, **VALIS.** 1 ed. São Paulo, Editora Aleph.

_____ **O Homem Duplo,** Rio de Janeiro, Rocco, 2007b.

_____ 2009, **Ubik**. 1 ed. São Paulo, Editora Aleph.

_____ **Vozes da Rua**. Rio de Janeiro, Rocco, 2009b.

_____ **Os 3 Estigmas de Palmer Eldritch**. São Paulo, Editora Aleph, 2010.

DOBBS, Betty Jo Teeter, 1984, **The Foundations of Newton's Alchemy or, The Hunting of the Greene Lyon**. 1 ed. Cambridge, Cambridge University.

DONINGER, W. "The Dreams and Dramas of a jealous Hindu Queen" in: SHULMAN, D. e STROUMSA, G. (org), **Dream Cultures – explorations in the comparative History of Dreaming**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 1999.

ELIADE, M., **História das Crenças e das Ideias Religiosas I – da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis**. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.

ELIAS, N. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

EINSTEIN, Albert, **Escritos da Maturidade**. 1 ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.

_____ **A Teoria da Relatividade Especial e Geral**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1999.

ESPINOSA, Baruch de, **Tratado da Reforma da Inteligência**. 1 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

_____ 2003, **Tratado teológico-político**. 1 ed. São Paulo, Martins Fontes.

EVANS-PRITCHARD, E. E., **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

FARMELO, Graham, **The Strangest Man: The Hidden Life of Paul Dirac, Quantum Genius**. 1 ed. Londres, Faber and Faber Limited, 2009.

FEYRABEND, Paul, **Contra o método**. 1 ed. São Paulo, Ed. UNESP, 2003.

FREIRE, Olival e FREITAS, Fábio, “Controvérsia Octogenária” **in: *Scientific American apresenta: Gênios da Ciência n° 13 – Quânticos – os homens que mudaram a física***, pp. 90-97, 2006.

FREUD, S. **Obras Completas vol. VII**. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

FREUD, S., **A Interpretação de Sonhos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GEFTER, Amanda, 2007, “*Is the universe a fractal?*” **in: <http://magickriver.blogspot.com/2007/10/is-universe-fractal-by-amanda-gefter.html>** acesso em 26-11-2011.

GLEICK, James, 1989, **Caos- A criação de uma Nova Ciência**, 9 ed. Rio de Janeiro, Ed. Campus.

GOULD, Stephen Jay, 2001, **Lance de dados – a ideia de evolução de Platão a Darwin**. 1 ed. Rio de Janeiro, ed. Record.

GREENE, Brian, **O Tecido do Cosmos – o espaço, o tempo e a textura da realidade**. 1 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

GREER, M. K., Source of The Kybalion in Anna Kingsford’s Hermetic System, **Mary K. Greer’s Tarot Blog**, disponível em: <http://marygreer.wordpress.com/2009/10/08/source-of-the-kybalion-in-anna-kingsford’s-hermetic-system/> acesso em 26-12-2011.

GRIFFITHS, P. J., “A Meditação Budista na Índia”. **in: YOSHIRI, Takeushi (org.)**, 2006, **A Espiritualidade budista – Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva**. 1 ed. São Paulo, Perspectiva.

GUATTARI, Félix, **O Inconsciente Maquínico – Ensaio de Esquizoanálise**. 1 ed. Campinas, Papirus, 1988.

_____ **As três ecologias**. 10 ed. Campinas, Ed. Papirus, 1990.

_____ **Caosmose**. 1 ed. São Paulo, 34 Letras, 1998.

_____ **Os 65 sonhos**. in: *Mais! Folha de São Paulo* de 16 de fevereiro de 2003.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely, 2005, **Micropolíticas – cartografias do desejo**. 7 ed. Petrópolis, Editora Vozes.

HADOT, P, **O Véu de Ísis – ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo, Loyola, 2006.

HAMEROFF, Stuart, *Consciousness, Whitehead and quantum computation in the brain: panprotopsychism meets the physics of fundamental spacetime geometry*, 2002 **disponível em** <http://www.quantumconsciousness.org/> acesso em 08-01-2012.

HEISENBERG, Werner, *Física e Filosofia*. 4 ed. Brasília, 1999, Edições Humanidades.

_____ *A parte e o todo*. 1 ed. Rio de Janeiro, 2008, Contraponto.

HOUELLEBECQ, M. **Partículas Elementares**. Porto Alegre, Sulina, 1999.

HUME, David, **Tratado da Natureza Humana**. 1 ed. São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

HUTIN, Serge, **A Tradição Alquímica**. 1 ed. São Paulo, Ed. Pensamento, 1979.

IAMBLICUS, **Theurgia or On the Mysteries of Egypt**. Baltimore e London: The Johns Hopkins University Press, 1985.

IDEL, M. “Astral Dream in Judaism: Twelfth to Fourteenth Centuries” in: SHULMAN, D. e STROUMSA. G. (org), **Dream Cultures – explorations in the comparative History of Dreaming**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 1999.

ILDEFONSE, Frédérique, 2006, *Os Estoicos*. 1 ed. São Paulo, Estação Liberdade.

INWOOD, Brad (org.), 2006, *Os Estoicos*. 1 ed. São Paulo, Ed. Odysseus.

IVERSEN, Eric, *A Tradição Canônica* in: HARRIS, J. R., **O Legado do Egito**, 1 ed. Rio de Janeiro, Imago, 1993.

JABLONKA, Eva e LAMB, Marion J., 2010, **Evolução em quatro dimensões – DNA, comportamento e a história da vida**. 1 ed. São Paulo, Companhia das Letras.

JACOB, François, 2001, **A Lógica da Vida – uma história da hereditariedade**. 2 ed. São Paulo, Ed Graal.

JAMES William, DEWEY, John e VEBLEN, Thorstein, 1974, **Os Pensadores**. 1 ed. São Paulo, Abril Cultural.

JAVIT, Daniel C. e COYLE, Joseph T. “Decifrando a esquizofrenia” in: *Scientific American Brasil* n. 21 pp. 48-55, 2004.

JOHNSON, Willard, 1982, **Do xamanismo à ciência – Uma história da meditação**. 1 ed. Ed. Cultrix, São Paulo.

JULLIEN, François, **Figuras da imanência**. 1 ed. São Paulo, Ed. 34, 1997.

_____ **Um Sábio não tem Ideia.** 1 ed. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

JUNG, C. G., 1961, **Memórias, sonhos, reflexões.** 1 ed. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.

_____ **A Dinâmica do Inconsciente.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____ **Psicologia e Alquimia.** 1 ed. Petrópolis, Vozes, 1991.

KAFKA, F., **Sonhos.** 1ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

KEYNES, John Maynard, “Newton, o homem” in: COHEN, Bernard e WESTFALL, Richard S (org.), 2002, *Newton – Textos . antecedentes . comentários.* 1 Ed. Rio de Janeiro, UERJ/Contraponto.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., **Os Filósofos Pré-socráticos.** 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOIRÉ, Alexandre, **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito.** 1 ed. Rio de Janeiro, Forense-universitária, 1979.

_____ “O significado da síntese newtoniana” in: COHEN, Bernard e WESTFALL, Richard S (org.), 2002, **Newton – Textos . antecedentes . comentários.** 1 Ed. Rio de Janeiro, UERJ/Contraponto.

LAOZI, **Dao de Jing [Tao Te King].** São Paulo, Hedra, 2007.

LATOUR, Bruno, **Jamais fomos modernos – Ensaios de antropologia simétrica,** Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

_____ **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches.** Bauru, Edusc, 2002.

LEE, Matt, 2003, *'Memories of a sorcerer': notes on Gilles Deleuze-Felix Guattari, Austin Osman Spare and Anomalous Sorceries*. in: <http://razorsmile.org/archive/deleuzeandsorcery.pdf> acesso em 08-01-2012

LEIBNIZ, G. W. **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**. São Paulo, Nova Cultural, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.

_____ **O Pensamento Selvagem**. São Paulo, Papyrus, 2002.

LOVELOCK, James, 1991, **As Eras de Gaia – a biografia de nossa Terra viva**. 1 ed. Rio de Janeiro. Ed. Campus.

MARGULIS, Lynn, **O Planeta Simbiótico**. 1d. Rio de Janeiro, Ed. Rocco.

MAUSS, Marcel, **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Casac & Naify, 2003.

MILLER, A. I., **Decifring the Cosmic Number The Strange Friendship of Wolfgang Pauli and Carl Jung**. Nova Iorque, Norton & Company, 2009.

MONOD, Jacques, 1971, **O Acaso e a Necessidade**. 1 ed. Petrópolis, Ed. Vozes.

MUKTANANDA, Swami, 2000, **Jogo da Consciência – Uma autobiografia espiritual**. 1 ed. Siddha Yoga Dham Brasil, Rio de Janeiro.

NEWTON – LEIBNIZ, **Os Pensadores**. 2 ed., São Paulo, Ed. Abril, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich, **Assim Falava Zaratustra**. Rio de Janeiro, Ediouro, s/d

_____ **Ecce-homo – como se chega a ser o que se é.** 4 ed. Lisboa, Guimarães & C.a Editores, 1979.

_____ **Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma Filosofia do Futuro.** 2 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____ **Genealogia da moral – Uma polêmica.** 1 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

_____ **O Anticristo.** São Paulo, Centauro, 2004.

_____ **Crepúsculos dos Ídolos.** São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

NOLL, J. G., **Berkeley em Bellagio.** São Paulo, W11, 2003.

NORIYOSHI, T. “Primeiros Líderes da Terra Pura” in: YOSHINORI, T. (org) **A Espiritualidade Budista: China mais recente, Coreia, Japão e mundo moderno.** São Paulo, Perspectiva, 2007.

NOVELLO, Mário, 1988, **Cosmos e Contexto.** 1 ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro.

_____ 2006, **O que é cosmologia?** 1 ed. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

_____ 2010, **Do Big Bang ao Universo Eterno.** 1 ed. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

PANDI, G. C. *A mensagem do Buda Gautama e suas primeiras interpretações* in: YOSHIRI, Takeushi (org.), **A Espiritualidade budista – Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva.** 1 ed. São Paulo, Perspectiva, 2006.

PATAI, Raphael, **Os Alquimistas Judeus.** 1 ed. São Paulo, Perspectiva, 2009.

PAULI, Wolfgang e JUNG, C G, **Atom and archetype – The Pauli/Jung Letters 1932-1958**. 1 ed, Princeton, 2001, Princeton University Press.

PENROSE, Roger, 1989, *A mente nova do rei – computadores, mentes e as leis da física*. 1 ed. Rio de Janeiro, Ed. Campus.

_____ 1994, *Shadows of the mind – a search for the missing science of consciousness*. 1 ed. Oxford University Press.

_____ 1997a, *O grande o pequeno e a mente humana*. 1 ed. São Paulo, Editora Unesp.

_____ “Por que a nova física é necessária para compreender a mente?” **in:** MURPHY, Michael P. e O’NEILL, Luke, A. J. (Org.), *“O que é vida?” 50 anos depois – especulações sobre o futuro da biologia*. São Paulo, UNESP, pp. 137-152, 1997b.

_____ 2005, *The Road to Reality – A Complete Guide to the Laws of the Universe*. 1 ed. New York, Knopf.

_____ **Cycles of Time – An Extraordinary New View of the Universe**. Londres, Random House Group, 2010.

PENROSE, Roger e HAMEROFF, Stuart, 1996a, *Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: a model of consciousness*. 1 ed. **in:** Hameroff, Kaszniak e Scott (org.) *Toward a science of consciousness – the first Tucson discussions and Debates*. Massachusetts Bradford Book – The MIT Press.

_____ 1996b, *Conscious Events as Orchestrated Space-Time Selections* **in:** www.quantumconsciousness.org/publications.html

_____ “Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry and Orch OR Theory” **in:** **Consciousness and the Universe**. Penrose e Hameroff (org), Cambridge, Journal of Cosmology, 2011.

PINGUELLI ROSA, Luiz, 2005, *Tecnociências e Humanidades: Novos paradigmas, velhas questões – O determinismo newtoniano na visão de mundo moderna*. 1 ed. São Paulo, Paz e Terra.

_____ 2006, *Tecnociências e Humanidades: Novos paradigmas, velhas questões – A ruptura do determinismo, incerteza e pós-modernismo*. 1 ed. São Paulo, Paz e Terra.

PINGUELLI ROSA, Luiz e FABER, Jean, *Quantum Models of the Mind: Are they compatible with environment decoherence?* **in:** Physical Review E 70, 2004.

PINTO NETO, Nelson, **Teorias e Interpretações da Mecânica Quântica**. Rio de Janeiro, Livraria da Física, 2010.

PLOTNITSKY, Arkady, *Chaosmologies: quantum field theory, chaos and thought in Deleuze and Guattari's What is philosophy?*, (2006) Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/20262214/Plot-Nit-Sky-Chaosmologies-Quantum-Field-Theory-Chaos-and-Thought-in-Deleuze-and-Guattari-s-W> Acesso em 14-01-2012.

PLOTINO, **Tratado das Enéadas**. 1. ed. São Paulo: Polar Editorial, 2002.

_____ **Enéada II – A Organização do Cosmos**. Petrópolis, Ed. Vozes, 2010.

_____ **Enéada III. 8 [30]**. 1. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

POINCARÉ, H. **Ensaio Fundamentais**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008

PRADO JR., Bento, **Erro, ilusão, loucura**. 1 ed. São Paulo, Editora 34, 2004.

PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle, 1984, **A nova aliança – metamorfose na ciência**. 3 ed. Brasília, Editora UnB.

RAMOS, N., **Ó**. São Paulo, Iluminuras, 2008.

_____ **O Mau Vidraceiro.** São Paulo, Globo, 2010.

_____ **Junco.** São Paulo, Iluminuras, 2011.

REGARDIE, Israel, 2008, **A Golden Dawn – a Aurora Dourada.** 1 ed. São Paulo, Madras.

SINGER, J. **Androginia – Rumo a uma Nova Teoria da Sexualidade.** São Paulo, Cultrix, 1990.

RIBEIRO, S., **Towards an Evolutionary Theory of Sleep and Dreams.** Disponível em: http://www.multiciencia.unicamp.br/artigos_03/a_04_.pdf Acesso em 30-09-2011.

ROSA, Guimarães, **Grandes Sertões: Veredas.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2006.

ROSSI, P. **O Nascimento da ciência moderna na Europa.** Bauru, EDUSC, 2001.

RUFFATO, L, **Eles eram muitos cavalos.** São Paulo, Boitempo, 2001.

SAHLINS, Marshall, 2004, **Esperando Foucault, ainda.** 1 ed. São Paulo, Cosac Naify.

SCHRODINGER, Erwin, 1977, **O que é Vida?** 1 ed. São Paulo, Editora Unesp.

SIMONDON, Gilbert, *The Physico-Biological Genesis of the Individual* Disponível em: <http://fractalontology.wordpress.com/2007/10/03/translation-simondon-and-the-physico-biological-genesis-of-the-individual/> Acesso em 14-01-2008.

SNOW, C. P., **As duas culturas e uma segunda leitura.** 1 ed. Edusp, São Paulo, 1995.

SHELDRAKE, Rupert, 1991, **O Renascimento da Natureza**. 1 ed. São Paulo, Cultrix.

SHULMAN, D. “Dreaming the Self in South India” in: SHULMAN, D. e STROUMSA. G. (org), **Dream Cultures – explorations in the comparative History of Dreaming**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 1999.

SPINOZA, **Tratado Político**, Rio de Janeiro, Ediouro, 1985.

SPINOZA, Benedictus de, **Ética**. 1 ed. São Paulo, Autêntica, 2008.

STAPP, Henry P., 1994, *Whiteheadian Process and Quantum Theory of Mind*. Disponível em: <http://www-physics.lbl.gov/~stapp/WHD.pdf> Acesso em 13-01-2012.

STROUMSA, G. C., “Dreams and Visions in Early Christian Discourse” in: SHULMAN, D. e STROUMSA. G. (org), **Dream Cultures – explorations in the comparative History of Dreaming**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 1999.

STENGERS, I, **A Invenção das Ciências Modernas**. São Paulo, 34, 2002.

_____ **Experimenting with Refrains: Subjectivity and the Challenge of Escaping Modern Dualism** <http://www.palgrave-journals.com/sub/journal/v22/n1/full/sub20086a.html> acesso em 08-01-2012

STRATHERN, Marilyn, 2006, **O Gênero da dádiva – problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. 1 ed. Campinas, Editora Unicamp.

TARDE, Gabriel, **Monadologia e Sociologia**. 1 ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.

TAYLOR, Richard P., “Ordem no caos de Jackson Pollock” in: *Scientific American Brasil* ano 1, número 08, 2003.

TEDLOCK, B. "Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nations" in: SHULMAN, D. e STROUMSA, G. (org), **Dream Cultures – explorations in the comparative History of Dreaming**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 1999.

TOULMIN, S. **Cosmopolis – The Hidden Agenda of Modernity**. Chicago, The University of Chicago presss, 1992.

TRÊS INICIADOS, 2006, **O Caibalion: estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da Grécia**. 1 ed. São Paulo, Pensamento.

ULLMAN, M., **On the Relevance of Quantum Concepts to Dreaming Consciousness**. Disponível em: http://siivola.org/monte/papers_grouped/uncopyrighted/Dreams/on_the_relevance_of_quantum_concepts_to_dreaming_consciousness.htm Acesso 01-10-2011.

VARGAS, M. *Prefácio – A Origem da Alquimia: uma conjectura*. in: ALFONSO-GOLDFARB, A. **Da Alquimia à Química**. São Paulo, Landy, 2009.

VASCONCELOS, Silvânia, ANDRADE, Marcelo de Moraes, SOARES, Paula Matias, et al., 2001 "*Cetamina: aspectos gerais e relação com a esquizofrenia*" Disponível em: www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol32/n1/10.html Acesso em 13-01-2012.

VATSYAYANA, **Kama Sutra**. Porto Alegre, L&PM, 2010.

VEDRAL, Vlatko "A vida em um mundo quântico" in: *Scientific American Brasil 110*, pp 30-35, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, **A propriedade do conceito** (inédito) , 2001.

_____ **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2002.

_____ "Filiação intensiva e aliança demoníaca" in: *Novos estudos 77*, pp. 91-126, 2007.

_____ “A Floresta de Cristal” in:
<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/a-floresta-de-cristal-e-viveiros-de-castro> Acesso em 09-01-2012.

WAGNER, R. **A Invenção da Cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

LI, W. “Dreams of Interpretation in Early Chinese Historical and Philophical Whittings” in: SHULMAN, D. e STROUMSA. G. (org), **Dream Cultures – explorations in the comparative History of Dreaming**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 1999.

WESTCOTT, William Wynn (org), **Coletânea Hermética**. 1 ed. São Paulo, Madras, 2003

WHITE, Michael J. “Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)” *in*: INWOOD, Brad (org.), 2006, **Os Estoicos**. 1 ed. São Paulo, Ed. Odysseus.

WHITEHEAD, Alfred North, 1978, *Process and Reality* (corrected edition). 1 ed. New York, The Free Press.

_____ 1994, **O Conceito de Natureza**. 1 ed. São Paulo, Martins Fontes.

_____ 2006, **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo, Paulus, 2006.

WOLFRAM, Stephen, 2002, **A new kind of science**. 1 ed. Canada, Wolfram Media.

WORMS, F. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo, Unifesp, 2010.

YATES, Frances A., **Giordano Bruno e a tradição hermética**. 1 ed. São Paulo, Cultrix, 1964 .

ZOURABICHVILI, F., 2004, “O ontológico e o transcendental” in: http://www.4shared.com/file/143769636/5fb2a0e2/Zourabichvili_ontologico_transcendental.html Acesso em 09-01-2012.