



**hcte** história das ciências e das técnicas e epistemologia | HCTE - UFRJ

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS,  
DAS TÉCNICAS E EPISTEMOLOGIA**

**HISTÓRIA DA MAGIA**

**A produção de conhecimentos na encruzilhada ciência-magia-religião**

Marcelo Raphael Rocha Bichara

Prof. Dra. Maira Monteiro Fróes

**Rio de Janeiro, março de 2025**

Marcelo Raphael Rocha Bichara

## **HISTÓRIA DA MAGIA**

**A produção de conhecimentos na encruzilhada ciência-magia-religião**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia (HCTE) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como pré-requisito parcial para título de doutoramento, sob a orientação da professora doutora Maira Monteiro Fróes.

**Rio de Janeiro, março de 2025**



Com a sentença dos Anjos, com dito dos Santos, com o consentimento do Deus bendito e com o consentimento de todo este Kahal Kados [congregação], diante dos Santos Sepharin, estes, com seiscentos e treze parceiros que estão inscritos neles, nós Excomunhamos, apartamos, amaldiçoamos e praguejamos a Baruch de Spinoza, como o herém que excomungou Josué a Jericó, com a maldição que maldisse Elias aos moços, e com todas as maldições que estão escritas na Lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar, maldito seja em seu levantar, maldito ele em seu sair, e maldito ele em seu entrar: não queira Adonai perdoar a ele, que então semeie o furor de Adonai e o seu zelo neste homem e caia nele todas as maldições escritas no livro desta Lei. E vós, os apegados com Adonai, vosso Deus, sejam atento todos vós hoje. Advertindo que ninguém lhe pode falar oralmente nem por escrito, nem lhe fazer nenhum favor, nem estar com ele debaixo do mesmo teto, nem junto com ele a menos de quatro côvados (três palmos, isto é, 0,66m), nem ler papel algum feito ou escrito por ele.

Carta de Excomunhão de Baruch de Spinoza  
Amsterdã, 27 de julho de 1656

Por favor, não leve a mal minha curiosidade. Recentemente eu ouvi algo sobre magia que despertou meu interesse nessa prática perdida. Então eu vim até você porque ouvi que você entende da arte negra. Se magia ainda fosse ensinada hoje na universidade, eu a teria estudado lá. Hoje nenhum professor sabe mais nada sobre magia. Então não seja sensível nem avaro, mas conte-me um pouco sobre a sua arte.

Diálogo de C. G. Jung com o daímon Philemon.  
Zurique, fevereiro de 1914.  
(JUNG, 2009, p. 312)

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar à CAPES e à UFRJ, por tornarem essa pesquisa possível, em especial durante uma pandemia.

À equipe do HCTE, professores e secretários, sem os quais esse trabalho não teria sido possível.

Aos colegas do HCTE que compartilharam comigo desse momento tão especial. Pelas conversas, pelas trocas e pelo aprendizado transdisciplinar.

À minha orientadora Maira Fróes, pelo diálogo sempre rico e o incentivo afetuoso. E por sua condução do HCTE como coordenadora, em tempos de crise, navegando em mares revoltos com a bússola do coração.

Ao meu orientador do Mestrado em Psicologia na UFRRJ, Nilton Sousa. Por ter me iniciado em Jung, por sua abertura à interdisciplinaridade e pela amizade em horas profanas.

Ao Philippe Bandeira de Melo, por me iniciar nos mistérios e abrir as portas de Aruanda. Por seus ensinamentos caridosos e por sua supervisão em assuntos mágicos.

À Virginia Chaitin, por sua metodologia transdisciplinar e transepistêmica. Por sua coorientação extraoficial dessa pesquisa, pelo diálogo sempre presente, pelo carinho e pelos bons momentos juntos.

Ao Nelson Job, por me apresentar o HCTE e me dar coragem intelectual para escrever sobre magia na Academia.

Ao Alexandre Valença e a todos do Fórum Atenas, pelo diálogo filosófico inspirador e reconfortante.

Ao Fernando Bonadia, pela amizade dionisíaca, pela parceria apolínea e por todas as receitas mágicas compartilhadas.

Ao Tiago Cupolillo, pela amizade duradoura e sincera. Por me acompanhar na jornada do herói e por ter lido minhas anotações antes mesmo delas virarem uma tese.

À Jéssyka Sarcinelli, pelo amor, carinho e parceria ao longo dessa grande jornada.

Ao Eloy Figueiredo, por acreditar em mim quando eu mesmo duvidei.

Ao professor Carlos Koehler, pela enantiodromia.

À natureza e seus mistérios, a quem sirvo com paixão.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>RESUMO .....</b>  | <b>6</b>   |
| <b>ABSTRACT .....</b>  | <b>7</b>   |
| <b>PRÓLOGO: Alegoria da Lagoa .....</b>  | <b>8</b>   |
| <b>INTRODUÇÃO: Um novo paradigma em História das Ciências.....</b>   | <b>9</b>   |
| <b>INTERLÚDIO I: Magia e Ciência na América Latina .....</b>   | <b>35</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1: MAGIA, CIÊNCIA, RELIGIÃO OU CULTURA?.....</b>   | <b>37</b>  |
| <b>1.1 Como tudo começou .....</b>   | <b>37</b>  |
| <b>1.2 O que queremos dizer com a palavra <i>religião</i>?.....</b>  | <b>40</b>  |
| <b>1.3: Transformações históricas da palavra <i>magia</i> .....</b>  | <b>46</b>  |
| <b>1.4 Razão universal ou relativismo natural? O Pragmatismo como “remédio” para os males da filosofia – ou como sair do paradoxo natureza-cultura .....</b> | <b>56</b>  |
| <b>CAPÍTULO 2: AS RAIZES XAMÂNICAS DO RACIONALISMO GREGO .....</b>   | <b>72</b>  |
| <b>2.1: Orientalismo platônico, xamanismo grego e a origem do <i>puritanismo</i> ocidental .....</b>   | <b>72</b>  |
| <b>2.2: A <i>Daímonologia</i> de Platão – a fonte oriental da palavra grega magia .....</b>  | <b>100</b> |
| <b>2.3 O mistério de Sócrates: condenado à morte por um “crime de magia”.....</b>  | <b>123</b> |
| <b>CAPÍTULO 3: A BUSCA POR UMA TEORIA CIENTÍFICA DA MAGIA .....</b>  | <b>144</b> |
| <b>3.1: Magia ou energia? .....</b>  | <b>144</b> |
| <b>3.2: Da ciência da Cultura à cultura da Ciência .....</b>   | <b>157</b> |
| <b>3.3: Totem, tabu e os deuses-fetiche .....</b>  | <b>194</b> |
| <b>3.4: O feitiço da linguagem .....</b>   | <b>228</b> |
| <b>3.5: Tecnologia psicossomática do Imaginal .....</b>  | <b>240</b> |
| <b>INTERLÚDIO II: Delírio Pitagórico .....</b>   | <b>275</b> |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>  | <b>276</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>  | <b>284</b> |

## RESUMO

A história da magia não é um assunto convencional na pesquisa acadêmica. Existem muitas publicações sobre a história da religião, da filosofia e sobre a história das ciências, da tecnologia e mesmo da arte. Mas o pensamento mágico não foi apenas extirpado do pensamento moderno, como a sua própria história tornou-se *tabu*, seus estudiosos hereges, e a sua influência foi condicionada às “camadas inferiores da população”, desprovidas da “luz racional” do Ocidente. Contrapondo-se a esse discurso hegemônico, este trabalho dá continuidade à filosofia pragmática de William James (1842 – 1910) e a pesquisa transdisciplinar do *Círculo de Eranos*, bem como ao paradigma em História das Ciências representado pela influente tese da historiadora inglesa Francis Yates (1964), sobre a influência da magia e do hermetismo no Renascimento. Pretendemos demonstrar que a narrativa tradicional que descreve a Razão e a Ciência como processos de conhecimento radicalmente separados de magia-religião (distinção típica do colonialismo iluminista) é refutada facilmente pelo material disponível hoje a respeito dos próprios cientistas e filósofos. O que os fatos históricos nos mostram é na verdade uma constante e ininterrupta circulação de pessoas, ideias, técnicas e objetos entre essas instâncias que supostamente deveriam estar separadas. Com base no referencial teórico e prático da psicologia complexa de Carl Gustav Jung (1875 – 1961) e da neurociência contemporânea, argumentamos que o pensamento mágico e as experiências místicas são manifestações espontâneas e naturais da psique humana. E por esse motivo nunca estarão, nem poderão estar dissociados completamente do pensamento racional e da criatividade científica. Bem como a razão e o pensamento científico não ocupam um lugar separado ou dissociado em nossa mente-corpo-cultura, mas ao contrário: estão *entrelaçados* com toda uma rede afetiva de significados. Para tal empreendimento, utilizamos a metodologia das *Redes Conceituais em Mimeses*, desenvolvida pela filósofa da ciência brasileira Virgínia Chaitin (2009), focando nossa atenção nas *encruzilhadas*, isto é, na *migração mimética de conceitos* (sincretismo) entre os diferentes saberes, práticas e cosmovisões. Para demonstrar o nosso argumento, partimos da legalização da medicina afroindígena como “religião” na legislação brasileira, para então analisar a *migração mimética de conceitos* no nascimento do racionalismo grego, das ciências sociais, da física e da psicologia. A conclusão a que chegamos em nossa pesquisa é a de que a narrativa positivista de uma evolução cultural em três estágios (magia-religião-ciência), joga para fora da História das Ciências uma boa parte da sua história e da sua heterogeneidade, como as epistemologias não-ocidentais e as técnicas que dialogam com outras mentalidades. Quanto mais a ciência moderna acredita ser laica e sem cultura, mais ela se organiza a partir da mentalidade de seita e compõe para si tribunais de inquisição.

**PALAVRAS-CHAVE:** magia; epistemologia; pragmatismo; migração mimética; psicologia complexa.

## ABSTRACT

The history of magic is not a conventional subject in academic research. There are numerous publications on the history of religion, philosophy, science, technology and even art. However, magical thinking has not only been eradicated from modern thought, but its very history has become taboo, its scholars heretics, and its influence relegated to the "lower strata of the population," devoid of western "rational light". Contrary to this hegemonic discourse, this work continues the pragmatic philosophy of William James (1842–1910) and the transdisciplinary research of the Eranos Circle, as well as the paradigm in the History of Sciences represented by the influential thesis of English historian Frances Yates (1964) on the influence of magic and hermeticism in the Renaissance. We intend to demonstrate that the traditional narrative describing Reason and Science as processes of knowledge radically separated from magic-religion (a typical distinction of Enlightenment colonialism) is easily refuted by the material available today regarding the scientists and philosophers themselves. What historical facts show us is actually a constant and uninterrupted circulation of people, ideas, techniques, and objects among these instances that supposedly should be separate. Based on the theoretical and practical framework of Carl Gustav Jung's (1875–1961) complex psychology and contemporary neuroscience, we argue that magical thinking and mystical experiences are spontaneous and natural manifestations of the human psyche. For this reason, they will never be, nor can they be, completely dissociated from rational thought and scientific creativity. Just as reason and scientific thought do not occupy a separate or dissociated place in our mind-body-culture; on the contrary, they are intertwined with an entire affective network of meanings. For this endeavor, we use the methodology of Conceptual Networks in Mimesis, developed by Brazilian philosopher Virgínia Chaitin (2009), focusing our attention on crossroads, that is, the mimetic migration of concepts (syncretism) among different practices, knowledge systems and worldviews. To demonstrate our argument, we start from the legalization of Afro-Indigenous medicine as "religion" in Brazilian legislation, then we analyze the mimetic migration of concepts in the birth of Greek rationalism, social sciences, physics, and psychology. The conclusion we reach in our research is that the positivist narrative of cultural evolution in three stages (magic-religion-science) excludes a good part of its history and heterogeneity from the History of Sciences, such as non-Western epistemologies and techniques that dialogue with other mentalities. The more modern science believes itself to be secular and cultureless, the more it organizes itself from a sectarian mentality and composes inquisitorial courts to impose itself.

**KEYWORDS:** magic; epistemology; pragmatism; mimetic migration; complex psychology.

## PRÓLOGO

### *Alegoria da Lagoa*

– Imagina-te uma lagoa, mergulhada na noite escura, iluminada somente por algumas tochas distribuídas ao longo da sua margem. Supões agora que estás de frente para uma dessas chamas, mirando-a da outra margem. Podes ver como a luz atravessa a superfície da água, em perfeita linha reta entre aquele que vê e o fogo que ilumina?

– Sim, certamente. Imagino tudo isso e é assim mesmo que eu vejo.

– Vejamos agora o que acontece quando nos pomos em movimento. Gire ao redor da lagoa e observe como a luz te persegue, correndo pela água atrás de teus passos.

– Sim! Mas como pode? Acaso é algum feitiço? Não importa o quanto eu corra, ela sempre me persegue! Aonde quer que eu esteja, há sempre uma linha reta entre eu e as tochas na outra margem... Eu mudo de posição, mas o caminho de luz não me abandona!

– Até aí não deverias te surpreender. Qualquer um sabe que, quando mudas de posição em relação à luz, não é a luz na água que muda, mas sim somente teus olhos que, ao mudarem de posição, veem agora outro caminho que antes te parecia escuro.

– Sim, certamente é este o motivo! Mas afinal, qual é então a grande surpresa?

– Suponhas agora então que tu pudesses voar, pela margem da lagoa, na velocidade do pensamento, de tal modo que pudesses ver todos os caminhos possíveis ao mesmo tempo. Aquilo que antes lhe parecia apenas água escura e vazia, estaria também repleto de luz. Não por algum efeito ótico distorcido qualquer, mas ao contrário: é a escuridão da lagoa nossa miragem ilusória. Somente a luz que vem na direção de vossos olhos te alcança. Por isso, ainda que em movimento, teus olhos estarão sempre a mirar o mundo de uma única posição. Somente aquele que se ponha a girar ao redor da lagoa pelo poder da mente, pode ver no pensamento aquilo que teus olhos não enxergam e nem poderiam: não se trata de muitos caminhos de luz a cortar a escuridão, nem tão pouco de um único caminho sempre a te perseguir. A verdade que somente agora podes contemplar é que a lagoa inteira está iluminada. Teu olhar é a escuridão e o caminho.

## INTRODUÇÃO

### Um novo paradigma em História das Ciências<sup>1</sup>

Ao começar a escrever esta tese, eu tive um sonho que me acordou de madrugada. Uma cobra se aproximava dos meus pés e eu sentia medo. Quando olhei o animal de perto, vi que o seu corpo estava coberto de uvas negras e suculentas. A serpente-videira se enroscou nos meus pés e começou a subir em meu corpo. Assustado, joguei o animal-planta no chão e comecei a chutá-lo com força, tentando esmagar sua cabeça com os pés. Mas ao invés de sangue, escorria por todos os lados o mais puro vinho. Quanto mais eu pisava na cabeça da serpente, mais vinho ela produzia... Acordei agitado. Sobreveio-me a sensação de que a Magia produz os seus melhores feitiços, justamente quando é atacada.

Para o historiador holandês Wouter Hanegraaff (2016)<sup>2</sup>, um dos maiores especialistas contemporâneos no assunto, a dificuldade em abordar o tema da magia, do misticismo e do pensamento mágico por uma perspectiva empírica, objetiva e histórica, se dá justamente pelo fato de não haver um consenso entre os estudiosos no assunto sobre o que de fato seria “magia”; não sendo possível, portanto, uma historiografia da magia propriamente dita, mas sempre somente dos discursos que são formulados sobre ela, a seu favor ou contra sua existência. Segundo o pesquisador, o mesmo conceito pode assumir significados diametralmente opostos, caso o autor do discurso alegue estar fazendo magia ou se o mesmo acusa outros de a estarem praticando.

Magia é um assunto cabuloso. Talvez nenhum outro conceito no estudo de religião tenha causado tanta confusão e frustração entre acadêmicos, porque ele parece resistir a todas as tentativas de definição exata de sua natureza, causando com isso sérias dúvidas sobre se de algum modo refere-se a algo de fato real – e se sim, em qual sentido. Apesar de toda problemática que o conceito já causou, ninguém parece capaz de exorcizá-lo do vocabulário acadêmico. Como um monstro de filme de terror barato, “magia” sempre parece voltar, não importa o quanto tentem mata-la. (HANEGRRAAFF, 2016, p. 393 [TN<sup>3</sup>]<sup>4</sup>)

---

<sup>1</sup> Para maiores detalhes ver: “**Uma História da Magia? Historiografando técnicas de outras epistemes**” (BICHARA, KOEHLER, SILVA, 2022).

<sup>2</sup> Embora seja oficialmente um “historiador da religião”, Wouter Hanegraaff é o fundador e diretor do primeiro e único “Departamento de Filosofia Hermética e assuntos correlatos” do mundo, sediado pela Universidade de Amsterdã desde 1999. Não por acaso, seu departamento de pesquisa foi criado na mesma cidade onde está localizada a maior biblioteca de textos herméticos e esotéricos do mundo (The Ritman Library), capital secular do país historicamente conhecido como refúgio intelectual para filósofos perseguidos por suas heresias, onde Descartes e Spinoza encontraram o mínimo de liberdade e espaço para escrever, viver e pensar.

<sup>3</sup> TN = Tradução Nossa

<sup>4</sup> Magic is a wretched subject. Perhaps no other concept in the study of religion has caused so much confusion and frustration among scholars, because it seems to resist all attempts at defining its exact

Em seu artigo seminal intitulado “Magic” (2016), Hanegraaff argumenta que a transformação histórica do conceito “*magia*” acompanha passo a passo o desenvolvimento intelectual do Ocidente, em especial a passagem do paganismo ao cristianismo, e depois deste para a modernidade. Sendo a tríade magia-religião-ciência (em especial num sentido evolutivo) uma distinção inquisitorial própria do período iluminista: uma *categoria de exclusão* que tinha como objetivo diferenciar a recém-fundada “ciência moderna” (divina por definição e cristã por nascimento) da “pseudociência” primitiva do paganismo “demoníaco” não-europeu. No imaginário moderno, a ausência do pensamento mágico numa sociedade ou num indivíduo passou então a representar **a marca da civilização**:

Tornou-se essencial para o empreendimento missionário e colonialista: Com constantes referências implícitas e explícitas a estereótipos heresiológicos tradicionais sobre os supostos horrores do paganismo, a tríade magia-religião-ciência (principalmente entendida de uma perspectiva evolucionista) levou legitimidade intelectual e científica ao projeto de converter povos não-europeus, de suas supostas superstições mágicas às verdades superiores da Cristandade, Iluminismo e ciência. Em resumo, **a rejeição da magia tornou-se a marca da civilização**. Mas aqui, também, a lógica pode ser usada muito bem no sentido inverso: De novo, aqueles que eram críticos à civilização ocidental poderiam ser atraídos, precisamente por esta razão, à magia como uma visão de mundo encantada, que ainda estaria viva entre os “primitivos” ou “nobres selvagens” e que deveria ser revivida no mundo moderno. (HANEGRRAAFF, 2016, p. 398 [TN]<sup>5</sup> [grifo nosso])

Se *mago* era o xamã iraniano (ver Capítulo 2), xamanismo é a magia indígena. O termo *xamã* vem da antiga língua Manchú-Tangu, dos povos tradicionais que ocupavam o nordeste asiático, da Sibéria russa à Manchúria chinesa, e quer dizer simplesmente “sábio”, doador de conhecimento, geralmente usado para designar o líder espiritual/curandeiro/interprete dos sonhos de uma tribo. Posteriormente, tornou-se uma categoria universal para o pensamento moderno, usado genericamente sempre para referir-se à espiritualidade/medicina tribais, isto é, a magia indígena. Posteriormente no entanto, “xamanismo” virou uma categoria de análise bem específica das profissões do

---

nature, thus causing serious doubts about whether it refers to anything real at all – or if so, in what sense. In spite of all the trouble that the concept has caused, nobody has seemed capable of exorcizing it from the academic vocabulary. Like the monster in cheap horror movies, “magic” always keeps coming back no matter how often one tries to kill it.

<sup>5</sup> But it also became essential to the missionary and colonialist enterprise: With constant implicit or explicit reference to traditional heresiological stereotypes about the alleged horrors of paganism, the magic-religion-science triad (particularly understood from an evolutionist perspective) lent intellectual and scientific legitimacy to the project of converting non-European peoples from their supposedly magical superstitions to the superior truths of Christianity, Enlightenment, and science. In short, the rejection of magic became a hallmark of civilization. But here, too, the logic could work in reverse as well: Again, those who were critical of Western civilization could be attracted, precisely for that reason, to magic as an enchanted worldview that was still alive among the “primitives” or “noble savages” and should be revived in the modern world

magos, geralmente relacionada ao transe, à ingestão de enteógenos e ao conhecimento das plantas (ELIADE, 1998 [1951]). Por isso, em nossa tese, para fins práticos, optamos por considerar mago, xamã, pajé, sábio e curandeiro como a mesma palavra em idiomas diferentes. (Ver Capítulo 2)

Esta tese tem como objetivo principal demonstrar que essa evolução cultural da magia à ciência (o antigo paradigma da História das Ciências) é refutável, tanto no espaço quanto no tempo, tratando-se sempre de uma rede afetiva de significados, interligada e inseparável, onde cada elemento retroalimenta o outro, num movimento contínuo e interminável de mútua afetação. Uma Arte nasce da outra sem, no entanto, nunca se desvencilhar por completo.

Com a noção de *ecologia cognitiva*, Pierre Levy (2010 [1993]) explica como o conhecimento não é uma construção isolada na mente de cada indivíduo, mas antes se organiza a partir de uma *rede de significados*, tecida socialmente por um *campo associativo-afetivo* onde cada significado, longe de ser fixo e pontual, representa todo um feixe mutante de relações. Novas relações produzem novos significados, numa complexa maquinaria afetiva que relaciona memória, cognição, razão e sentimento.

Na passagem da oralidade para a escrita e desta para a informática, aumentamos exponencialmente a quantidade de relações coletivas imbricadas no processo de construção do sentido e na produção e transmissão do conhecimento. Dos primeiros cantos sagrados à *world wide web*, as redes afetivas de produção de significado são agora tecidas a nível mundial, entrelaçando cérebros à velocidade da luz. Por isso, na Era da Informação, quem controla as redes, exerce domínio sobre a construção da verdade. Este poder, hoje tecnológico, já foi um dia o domínio exclusivo dos sacerdotes. E era conhecido pelo nome de magia: ao falar, eu crio (*abracadabra*).

E assim, a cada geração, a História é reescrita, reimaginada, reinventada. Qual versão do passado vamos escrever para as novas gerações? Uma que seja condizente com a nossa compreensão atual dos fatos documentados, sem fazer qualquer concessão ideológica ou cultural. Se um fato não se encaixa em nossa visão de mundo, devemos relatá-lo tal como ele foi registrado nos documentos que hoje temos disponíveis, sem precisar amputar ou distorcer a história do conhecimento, quando ela nos parece estranha. Isso pode irritar ou incomodar algumas pessoas, que prefeririam permanecer cegas diante de tais fatos. Mas não somos nós quem escrevemos a História. Nosso trabalho como historiador é apenas dar um sentido para a história documentada. Não um sentido lógico, mas humano, isto é, psicossociológico.

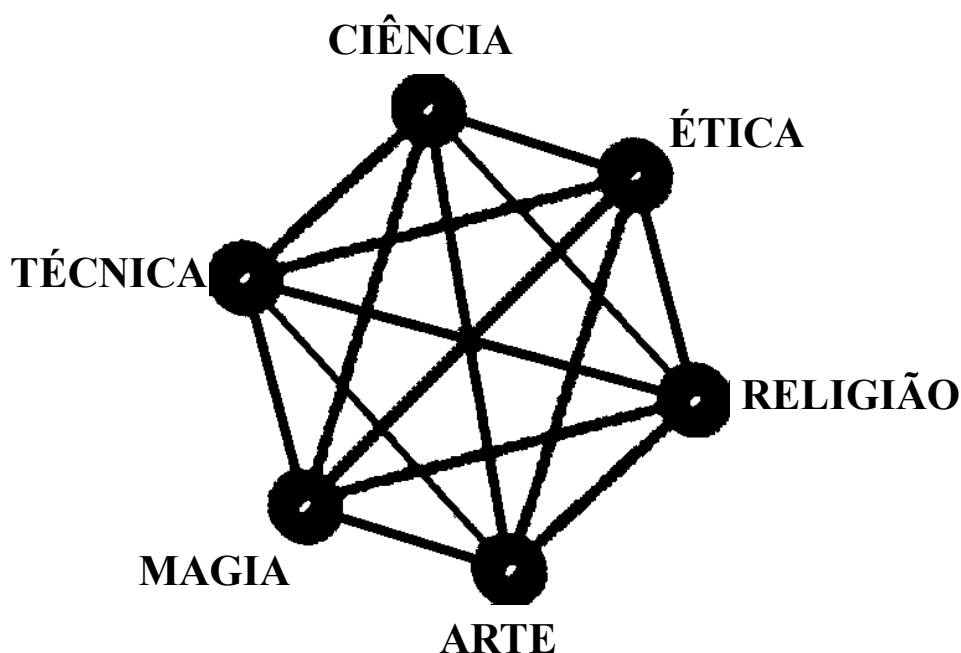
Nossa hipótese principal é a de que somente uma história das ideias que não imagine muros entre o que seja ciência, religião, filosofia ou magia; mas que pelo contrário, foque sua atenção justamente nas *encruzilhadas*, na circulação, no *sincretismo* entre as diferentes vertentes, isto é, na *migração mimética de conceitos* entre os saberes – somente este tipo de abordagem pode ser capaz de compreender a complexidade visceral e não-linear que a história da humanidade comporta:

É certo que uma parte das ciências foi elaborada, sobretudo nas sociedades primitivas, pelos mágicos. Os mágicos alquimistas, os mágicos astrólogos, os mágicos médicos foram, na Grécia, como na Índia e noutras partes, os fundadores e os obreiros da astronomia, da física, da química, da história natural. Pode-se supor, como o fazíamos mais acima em relação às técnicas, que outras ciências, mais simples, tiveram as mesmas relações genealógicas com a magia. As matemáticas certamente deveram muito às pesquisas sobre os quadrados mágicos ou sobre as propriedades mágicas dos números e das figuras. Esse tesouro de idéias, acumulado pela magia, foi por muito tempo o capital que as ciências exploraram. A magia alimentou a ciência e os mágicos forneceram os cientistas. Nas sociedades primitivas, somente os feiticeiros tiveram o tempo de fazer observações sobre a natureza, de refletir sobre ela ou de sonhar com ela. Fizeram isso por função. Podemos supor que foi também nas escolas de mágicos que se constituíram uma tradição científica e um método de educação intelectual. Foram as primeiras academias. Nas camadas inferiores da civilização, os mágicos são os cientistas e os cientistas são mágicos. Cientistas e mágicos, tais são os bardos da metamorfose das tribos australianas, bem como os da literatura céltica: Amairgen, Taliessin, Talhwiarn, Gaion, profetas, astrólogos, astrônomos, físicos, mas que parecem ter obtido o conhecimento da natureza e de suas leis no caldeirão da feiticeira Ceridwen. (MAUSS & HUBERT, in: MAUSS, 1950, p. 176-177)

Não estamos aqui defendendo que não existe uma distinção possível entre magia-ciência-religião. Elas são claramente distintas entre si, pois se definem justamente por contradição uma com a outra dentro da tríade – no sentido de que, a melhor maneira de definir qualquer um desses três termos é distinguindo-o dos outros dois. Nosso argumento é histórico: a construção e a evolução do conhecimento se deu e continua se dando na *encruzilhada*, na constante e ininterrupta circulação de pessoas, ideias e técnicas entre essas instâncias teoricamente separáveis entre si.

Não há ciência verdadeira sem pensamento mágico e um profundo sentimento de mistério e conexão com o Todo; assim como também não há magia sem o conhecimento empírico e simbólico da natureza e sem o testemunho vivido da experiência direta com o sagrado e com todas as coisas inexplicáveis deste nosso mundo daqui. (SAGAN, 2008)

Elaboramos uma imagem esquemática para representar o nosso argumento:



Do ponto de vista do racionalismo clássico, uma coisa só pode ser ciência ou religião, não há terceiro incluído (ver Subcapítulos 1.3 e 1.4). Do ponto de vista de uma outra racionalidade possível, muitas ideias, técnicas e narrativas (chamadas aqui de *magia*) pertencem igualmente à História das religiões e à História das Ciências ao mesmo tempo. Se aparentemente caímos em “contradição” ao afirmar isso, é somente porque a história se move por contradições e paradoxos.

A filosofia de Demócrito, sua teoria atômica, não foi adotada pela maioria dos filósofos gregos, pois era muito difícil para um grego aceitar a existência do vazio. Assim, os gregos nunca puderam criar o número zero, pois o zero é o nada. A Álgebra Moderna mostrou que o zero é uma ideia fundamental: o zero é o elemento unidade do grupo aditivo constituído pelos números inteiros, e, com mais generalidade, pelos números reais e complexos [**o centro do sistema**]. [...] Os árabes trouxeram o conceito de zero da Índia e o transmitiram para a Europa. [...] Além de suas características algébricas, a ideia do vazio era um elemento fundamental do deus hindu, pois no fundo o vazio era identificado com a divindade.

Tudo isso é muito importante e mostra que **as ideias fundamentais da física e da matemática não são coisas puramente racionais; muitas vezes tem origem misteriosa**. A ideia do zero, por exemplo, era uma coisa absolutamente natural para os indianos, sobretudo para o budismo, que achava que o vazio era a coisa mais importante. A ideia de Nirvana era uma espécie de ideia de zero, de vazio. O vazio era a matriz de todas as coisas, tudo surgia deste vácuo. E essa ideia ficou muito bem ilustrada pela teoria dos campos na quântica, onde é exatamente o vazio que passou a aparecer como uma coisa extremamente complicada e fundamental. (SCHENBERG, 2001 [1984], p. 30-31 [**grifos nossos**]).

Esta tese em história das ciências, das técnicas e epistemologia afirma que, ao contrário do discurso dominante que insiste em afirmar uma separação radical entre magia-ciência-religião, o que os dados empíricos e as evidências históricas demonstram

é uma constante e ininterrupta circulação de pessoas, ideias e técnicas entre essas instâncias, mantidas separadas somente no discurso, isto é, do ponto de vista teórico, mas não concretamente na realidade social e subjetiva (processual). Reconhecer este fato é pisar com os dois pés no novo paradigma da História do Conhecimento.

Nem socialmente legítima como a religião, nem empiricamente demonstrável como a ciência, nem eticamente defensável como a filosofia. Uma história da magia seria então a epopeia das grandes heresias, os sacrilégios de pensamento, uma historiografia das experiências secretas, das verdades inconfessáveis e do oculto nas ciências? Uma autêntica historiografia da magia não é simplesmente uma história das ciências ocultas, mas também e principalmente do oculto das ciências. Daí o motivo dela incomodar tanto cientistas quanto religiosos. Uma historiografia daquilo que foi ocultado da história oficial, lavado e polido para não demonstrar qualquer defeito, qualquer mancha de irracionalidade na santidade racionalista dos grandes gênios.

Mas uma historiografia acadêmica sobre aquilo que foi deixado de lado só faz sentido quando se compromete também a identificar as causas da omissão. Quem ganha com esta versão amputada da história e do pensamento? Quem sai perdendo? O que, afinal, é sacrificado? E qual é o lugar que ocupa, na história das ideias e das técnicas, o dito “pensamento mágico”?

Na passagem do cristianismo europeu à ciência moderna, as palavras “magia” e “religião” passaram a designar todo o enorme conjunto de práticas e crenças das civilizações não-ocidentais. Mas o conhecimento médico da acupuntura, da Yoga e do xamanismo afroindígena não podem simplesmente serem classificados como “religião”, sem com isso jogarmos para fora da História das Ciências boa parte da sua heterogeneidade. É na História da Magia que podemos encontrar a história renegada das ciências.

A ciência moderna, apesar de nascer como *magia natural*, configurou-se socialmente na modernidade como uma nova “religião revelada”, impondo-se como modelo legitimador da sociedade capitalista em formação. **Fundada no calor da inquisição, a ciência se torna tão mais religiosa e dogmática quanto mais ela acredita não ser.** (Ver Capítulo 1)

Esta tese fica mais fácil de ser demonstrada quando olhamos para a história da magia, ou o que dá no mesmo, para a História das Ciências do ponto de vista do mago ou da bruxa. A historiografia tradicional da ciência é aquela que foca sua atenção nos processos de ruptura, nos discursos de pureza e nas epistemologias de corte e negação

do contrário (KUHN, 2001 [1962] e POPPER, 1980 [1963]). A ciência moderna nasce nesse contexto europeu de guerra e colonização, absolutismo político e doutrinação religiosa, perseguição das bruxas e das heresias (*hairesikós*, do grego: escolha ou opção). Na cultura católica-protestante daquele contexto, só era concebível uma única verdade, uma única escolha, uma Igreja, uma nacionalidade, uma opção política, uma identidade sexual, um Deus, uma Ciência, uma teoria. Qualquer outra escolha é um erro, blasfêmia, pseudociência, heresia, magia, superstição. A verdade é Deus, a Razão ou o Dinheiro. Qualquer outro caminho desviante é um pecado – *chattat* – do hebraico antigo: errar o alvo, pois Ele é único e Nele só há um centro, uma ideia, um modelo, um sentido, uma direção e um único destino traçado deste sempre na eternidade imutável e transcendente que é a própria Verdade Absoluta do Ser! A distância deste centro único, essencial, eterno e imutável, calculado desde sempre pela Razão Universal de Deus, é a medida de todos os homens... **Assim reza a lenda que fundou o Ocidente.** (ver Capítulo 2)

Uma história da ciência baseada na lógica clássica e na mitologia platônica sobre o Homem, a Verdade e a Razão (todos no singular), narra o desenrolar dos acontecimentos quase como uma consequência necessária, um desvelamento contínuo do Ser na história natural, um progresso esclarecedor e ordenado do conhecimento humano rumo ao paraíso da verdade eterna, o Absoluto hegeliano, a “Teoria de Tudo”, o “Nome de Deus”. Um processo supostamente linear que, ao mesmo tempo que agrega novos conhecimentos em seu topo, enterra e destrói em sua base todos os demais que o antecederam.

Mas a psicologia profunda nos ensina que o recalcado sempre retorna, seja como *sombra autônoma* ou *projetada no outro*. (JUNG, 2012e.) E se ainda é verdade que Dionísio pode tomar uma cidade ou um país de assalto, numa onda de loucura selvagem – se a Ele não prestarmos **o devido cuidado** – o mesmo podemos dizer sobre o pensamento mágico na contemporaneidade. Atacado de todos os lados, ele só faz crescer.

Ao abordarmos o assunto da magia na História das Ciências por este viés, damos continuidade ao trabalho revolucionário de alguns autores do século XX, cujas obras fundam um novo olhar sobre a história do conhecimento ocidental. Nossos principais antecessores são Carl Gustav Jung (psiquiatra suíço), Frances Yates (historiadora inglesa), Cheikh Anta Diop (físico e historiador senegalês) e Bruno Latour (antropólogo da ciência francês).

Sobre Diop e Yates, abordaremos logo a seguir. Sobre Jung e Latour, mergulharemos em mais detalhes no Capítulo 1, mas por agora basta mencionar que ambos viam a ciência como uma produção social e simbólica da espécie humana, e não como uma ferramenta de acesso à verdade eterna, perfeita e objetiva. Latour examina o fazer do cientista da mesma maneira que um antropólogo indaga um nativo. Por outro lado, Jung realmente acreditava ter algo a aprender com os povos fora da Europa. Ao redor dele na Suíça, formou-se o importante e influente **Círculo de Eranos**<sup>6</sup>. Os pesquisadores que por lá circularam trouxeram vida nova à velha História positivista que os europeus nos legaram. Uma nova imagem do Humano começou a surgir.

Em sua importante e influente pesquisa histórica sobre as origens da civilização, um verdadeiro “divisor de águas” na história das ideias, empreendida pelo físico senegalês Cheikh Anta Diop (1974 [1955]; 2011 [1981]), o autor nos mostra como a matemática e a filosofia natural “racional” dos gregos, devem em grande medida seus sucessos às escolas de magia de Kemet (Egito Antigo) e aos magos e astrólogos do Irã (Império Persa). No passado, tal como agora: magia, filosofia e ciência sempre estiveram entrelaçadas entre si. No entanto este entrelace não é afirmado nas narrativas europeias de *purificação* (LATOURE, 2009 [1991]), nas quais as demais culturas são consideradas exóticas, mágicas, irracionais. É contra este paradigma hegemônico e reducionista da História das Ciências que pretendemos argumentar, acumulando fatos que o contradizem.

**Há razão e empiria na magia. Assim como na ciência (moderna e antiga) há igualmente mitos, dogmas, tabus e misticismo.**

A tese da historiadora inglesa Frances Yates, intitulada “Giordano Bruno e a tradição hermética” (1964) foi tão importante no meio acadêmico ocidental que mudou radicalmente o tom e a direção das pesquisas que vieram depois dela (HANEGRRAFF, 2001). De fato, podemos observar o seu impacto até hoje no Brasil, pois certamente a visão de Yates continua a predominar em nosso departamento de História das Ciências da UFRJ. O número de teses e dissertações que compartilham esta mesma visão das coisas é crescente e dá o tom político do discurso acadêmico.

---

<sup>6</sup> Grupo de estudo transdisciplinar, sediado em Ascona, na Suíça, voltado à pesquisa sobre o pensamento mágico, esoterismo, misticismo, pensamento oriental e pensamento “selvagem” (ameríndio e aborígine). Os nomes mais importantes que compareceram aos encontros são: Carl Gustav Jung, Wolfgang Pauli, Erwin Schrödinger, Niels Bohr, Mircea Eliade, Jakob von Uexküll, Rudolf Otto, Richard Wilhelm, Joseph Campbell, Antoine Faivre, Marie Louise Von Franz, James Hillman, Heinrich Zimmer e Erich Neumann.

Mas Hanegraaff (2001) também é bastante crítico deste novo paradigma, que ele considera herdeiro do romantismo esotérico do *Círculo de Eranos* (ver Subcapítulo 1.3), e bem sucedido apenas por ter surfado na onda pós-modernista da segunda metade do século XX, apressada em condenar a modernidade por tudo de ruim no mundo, romantizando o passado perdido como num complexo infantil dissociado. Hanegraaff acusa Jung e Yates de terem supervalorizado o papel da magia na revolução científica, romantizando o esoterismo dos primeiros cientistas. Para o historiador holandês, o trabalho de Yates seria “ideológico” no sentido de ter como pressuposto a crença ocultista de que tudo aquilo que não é do escopo da “razão ocidental” é então, por consequência, necessariamente mágico, divino, supremo e especial. Creditar a revolução científica às ideias mágicas que estavam em circulação na época, para Hanegraaff seria um erro de julgamento, na medida em que, ao analisar um fenômeno complexo e multifatorial, Yates isola somente o fator mais “exótico” (bom para vender livros) e o toma como a causa única de um fenômeno complexo. Para Hanegraaff (2001), não há por tanto “causalidade demonstrável” no argumento da autora.

Aquilo que Yates chamou de “tradição hermética”<sup>7</sup>, para Hanegraff teria existido somente no Egito helenizado, não se constituindo propriamente numa tradição na Europa renascentista. Para o historiador, na época de Giordano Bruno o hermetismo fazia parte de uma coleção caótica mais abrangente de ideias em circulação, chamadas de um modo geral como *magia* ou “filosofia oculta”. Ali incluíam também interesse por textos da Cabala, neoplatonismo, bruxaria, demonologia, etc.

Quanto a este ponto, somos obrigados a concordar com ele, e por isso aqui usamos os termos “magia”, “pensamento mágico” e “experiência mística ou transcendental”, pois estes incluem o hermetismo, mas não se resumem de modo algum a ele. Yates superdimensiona o papel do hermetismo, diz Hanegraaff, colocando-o como a inspiração mágica oculta do pensamento científico. Há, no entanto, uma carência de evidências históricas que corroborem esta ideia. Historicamente é possível verificar que a magia (incluindo aí o “hermetismo”, mas não somente ele) foi certamente um dos fatores, talvez o fator mais negligenciado e menos falado na historiografia oficial, o **fator ocultado**, mas não certamente o fator central ou a “causa” da “revolução

---

<sup>7</sup> Hermetismo foi um movimento filosófico-religioso do Egito helenizado, que misturava elementos da cultura grega, egípcia, persa, romana etc. Durante o renascimento até o século XIX, acreditava-se que tais textos eram traduções da filosofia mais antiga de Kemet. Por isso na época de Giordano Bruno e Newton, muitos intelectuais trataram esta doutrina com o mais alto respeito. Frances Yates argumenta que esta reverência aos textos herméticos constitui uma verdadeira tradição oculta na História da Ciência europeia.

científica”. Pois, segundo o autor, não houve um fator central determinante, mas sim uma conjunção sincrônica favorável de múltiplos fatores contraditórios.

Esta é a **apreensão complexa** do fenômeno histórico e com Hanegraff devemos novamente concordar. Nossa intenção não é colocar a magia no centro da história das ciências, mas sim dar a ela o seu devido lugar, geralmente negligenciado nas historiografias tradicionais.

Hanegraff (2001) afirma ainda que, depois da queda do Muro de Berlim, o estudo empírico da História deve evitar ao máximo “ideologias a-históricas”, como as de Hegel e Marx, mas também as de Carl Gustav Jung e Yates. Se o marxismo quer explicar toda a história humana por meio do seu modelo teleológico a priori (dialética senhor-escravo, conflito de classes), reduzindo toda a complexidade do fenômeno a um esquema simplista e dual; Jung e o Círculo de Eranos estariam, na opinião do historiador, cometendo o mesmo erro ao colocar “sobre a história” um sistema arquetípico e repetitivo, que estaria sempre “contando a mesma história”, isto é, “sobredeterminando” a história (supostamente caótica e imprevisível) a leis psicológicas universais e imutáveis. (para maiores detalhes, ver Subcapítulos 1.3 e 3.5)

Quanto a esta divergência filosófica, argumentaremos aqui apenas no sentido de que a existência do tempo linear cronológico (do qual se ocupa a História) não contradiz a experiência do tempo circular (descrito nos mitos e investigado na psicologia profunda) e que o suposto paradoxo entre esses dois regimes de tempo pode ser facilmente resolvido pela compreensão da diferença que, no Capítulo 1 chamaremos de pensamento racional elétrico cerebral (espaço-temporal) e o pensamento mágico anímico químico visceral (memória orgânica, raciocínio instintivo, experiência mística e biológica de totalidade e eterno retorno). **Para a consciência (que é memória) o tempo é uma espiral.**

O tempo em espiral para a História das Ciências significa que o passado está repleto de ideias férteis que, sob as condições históricas e psicológicas apropriadas, podem renascer espontaneamente numa dada cultura. Mas também significa que a novidade nem sempre é sinal de progresso – muitas vezes uma revolução é precisamente um retorno. Aquilo que parece na atualidade um avanço, pode se mostrar no futuro um recalque. Toda regressão é também uma descoberta.

É neste sentido que, do ponto de vista da psicologia complexa, podemos falar de uma *teoria simbólica da história* (BYINGTON, 2019). Há portanto, uma história externa da ciência, que narra os fatos históricos e sociais em que os cientistas e a sua

ciência estão sempre envolvidos; uma história interna do desenvolvimento próprio das ideias em seus campos de pesquisa; e há ainda um terceira história, implícita, psicoide (interior à própria condição humana e, por isso mesmo, também externa e concreta), que diz respeito ao desenvolvimento espontâneo dos símbolos, a maneira como a própria linguagem e o pensamento mágico se desenvolvem por si mesmos, no subterrâneo da razão.

Yates, por sua vez, nos diz Hanegraaff, tendo sido contaminada pelo espírito New Age de sua época (anos 1960), quer ver no paganismo dos antigos uma saída cultural para os dilemas de seu tempo. Então ela projeta este desejo pessoal em sua leitura histórica, ressaltando somente os fatos que interessam ao seu discurso.

Para Hanegraaff, ao lado do Círculo de Eranos, o trabalho de Yates se torna um dos elementos fundadores da contracultura intelectual do século XX, justamente porque sua leitura já é um ato de contracultura. Se o Círculo de Eranos cria as condições culturais para a emergência do pensamento New Age, como declara o historiador, Francis Yates então já é uma filha do movimento, produzindo uma leitura histórica a partir dessa nova perspectiva.

Na crítica de Hanegraaff, Yates tenta mostrar que foi a “contracultura” do Renascimento, justamente aquilo que hoje em dia ressaltamos como tendo sido o seu espírito criativo e inovador. O argumento do autor é que tal comparação implícita é anacrônica, pois o que ela considera como a “contracultura” renascentista era, na verdade, a própria cultura “hegemônica” da elite intelectual daquela época. Neste sentido, seu comentário é semelhante àquele feito por Roy Wagner (2010 [1975]) sobre a contracultura do século XX ser, na verdade, a própria cultura ocidental – uma expressão direta dela – não uma força antagônica à modernidade, mas ela própria em seu desenrolar histórico enantiodrômico (produtor de contradições). Da mesma forma, Hanegraaff nos diz que foi a própria cultura erudita católica daquela época que, ao final da Idade Média, estava fortemente interessada em textos antigos de magia egípcia, sabedoria grega, alquimia árabe, produtos indianos, cultura indígena e tecnologia chinesa. Foi este catolicismo em crise, aberto à novidade e ao diferente, o que finalmente deu origem à ciência moderna. Não uma suposta “tradição hermética” marginal, mantida em segredo, nem tampouco uma purificação racional da cultura.

Neste ponto concordamos novamente com Hanegraaff e traçamos nossa tese a partir dessa perspectiva. Não se tratava de um pensamento marginal ou da “contracultura” medieval. O Renascimento era a própria cultura ocidental, em sua

crescente e complexa contradição, borbulhando como num caldeirão alquímico. A magia não é um elemento marginal da cultura ocidental. É uma parte essencial da sua própria alma, oculta e criativa.

Para os primeiros cientistas cristãos, a ciência moderna não começava como uma tentativa laica de pensar algo separado daquilo que entendemos hoje por “religião”. Muito pelo contrário, na concepção de seus fundadores: Bacon, Kepler, Galileu, Descartes, Newton, Leibniz, tratava-se antes de tudo de um método para ir além da autoridade eclesial e do dogma tradicional (em grave crise de legitimidade), acessando diretamente a “mente de Deus” pelo método científico herdado dos alquimistas (*labor*), dialogando e interagindo diretamente com as forças ocultas da matéria, a dimensão invisível do real e também dialogando internamente com Deus, ou seja, a Natureza, estabelecendo uma relação de intimidade e abertura com o cosmos, através de perguntas (experimento) e pela arte oculta de Hermes (hermenêutica), construir um sentido coerente para o Ser, interpretando Suas respostas (Teo-ria) pronunciadas na língua eterna e universal das imagens e números, capaz por isso mesmo de operar milagres (trabalho e movimento autônomo, tecnologia, a possibilidade do *androide*, do prolongamento artificial da vida e a transmutação da matéria). Se a ciência moderna hoje nos parece mágica, e ela é, foi somente porque seus inventores a entendiam exatamente assim: como a maior de todas as heresias – Ritual de Alta Magia.

Intelectuais começaram a argumentar que muitos efeitos milagrosos atribuídos à atividade demoníaca pelas pessoas comuns poderia de fato ser explicado em termos puramente naturais. A noção escolástica de *qualitates occultae* (qualidades ocultas), originada do grego *ἰδιότητες ἄρρητοι*, veio desempenhar um importante papel neste argumento. Não é inteiramente correto descrever o novo conceito de magia naturalis como uma tentativa de apresentar a magia como científica: Mais precisamente, foi uma tentativa de **proteger o estudo das ciências antigas contra censura teológica** e assim legitimá-las como um **objetivo sério de estudo para filósofos naturais**. [...] A redescoberta das ciências ancestrais através de fontes árabes se juntou, desde o século XV, com a tradução de muitos manuscritos sobre sabedoria hermética e platônica, manuscritos hebreus sobre Cabala e outras formas de especulação judaica, seguidos de uma **disseminação sem precedentes desses materiais graças à invenção da imprensa**. Como resultado, acadêmicos e intelectuais se viram diante da assustadora tarefa de **sintetizar** uma enorme variedade de tradições antigas e medievais que tratavam dos mais variados efeitos miraculosos. [...] Em outras palavras, a magia no Renascimento tomou a forma de uma sincrética “filosofia oculta” que fez heroicas tentativas de alcançar o impossível: harmonizar materiais altamente divergentes de fontes gregas, árabes e latinas, combinando linhas aristotélicas e platônicas com filosofia natural e metafísica, convencendo teólogos de que essas tradições “pagãs” eram estritamente naturais (apesar das múltiplas referências ao envolvimento de agentes inteligentes, fossem demoníacos ou angelicais), e ainda assim apresentar essa “magia natural” como se fosse parte de uma única suprema tradição de sabedoria religiosa derivada de sábios como

Imagine o grau de profecia de Edmond Halley, amigo de Newton, capaz de prever o “eterno retorno” de um cometa que ele nunca viu, nem chegou a ver antes de morrer, e que ninguém antes dele nem suspeitava que existia, apenas analisando os registros de cometas passados a partir do sistema de símbolos contidos nessa poderosa numerologia geométrica que é o *Principia* [1687], modelo teórico daquilo que, hoje, chamamos desencantadamente de “mecânica clássica”. Mas este termo não faz jus à história real de Isaac Newton (1643 – 1727).

Como defende Westfall (1989), o universo newtoniano é muito mais uma “dinâmica” (sistema de forças em interação) do que uma “mecânica” (sistema de peças em movimento). Por isso, foi injustamente acusado de estabelecer o *mecanicismo* como o paradigma único da ciência moderna – quem foi o responsável por isso foi Descartes, pois o mecanicismo é uma consequência lógica do dualismo cartesiano, isto é, de um universo material desprovido de mente.

O modelo astronômico de Newton mostrou-se superior justamente por ter superado as limitações impostas pelo mecanicismo cartesiano, incluindo no cosmos da matéria um agente imaterial, *mimetizado* do seu conhecimento mágico, que atua à distância e emana naturalmente de todos os corpos: a *força*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Intellectuals began to argue that many miraculous effects attributed to demonic activity by the common people could in fact be explained in purely natural terms. The scholastic notion of *qualitates occultae* (occult qualities), originating in the Greek *ιδιότητες ἄρρητοι*, came to play an important role in this argument. It is not entirely correct to describe the new concept of *magia naturalis* as an attempt to present magic as scientific: More precisely, it was an attempt to protect the study of the ancient sciences against theological censure and thus legitimate them as a serious object of study for natural philosophers. [...] The rediscovery of the ancient sciences from Arabic sources was joined, since the fifteenth century, by the translation of multiple Greek manuscripts concerned with Platonic and hermetic wisdom, and Hebrew manuscripts concerned with Kabbalah and other forms of Jewish speculation, followed by the unprecedented dissemination of these materials thanks to the invention of printing. As a result, scholars and intellectuals were faced with the daunting task of trying to synthesize a wide variety of ancient and medieval traditions concerned with miraculous effects of all kinds. [...] In other words, magic in the Renaissance took the form of a syncretic “occult philosophy” that made heroic attempts at achieving the impossible: harmonizing widely divergent materials from Greek, Arabic, and Latin sources, combining Aristotelian with Platonic strands of natural philosophy and metaphysics, convincing theologians that these “pagan” traditions were strictly natural (in spite of multiple references to the involvement of intelligent agents, whether demonic or angelic), and yet presenting this “natural magic” as part of one single, supreme tradition of religious wisdom derived from sages such as Zoroaster or Hermes Trismegistus.

<sup>9</sup> *vis*, do grego antigo – especialmente em Aristóteles – o poder de realizar aquilo que existe em potência (*dynamis*), ou seja, a capacidade de agir e transformar alguma coisa. No *Corpus Hermeticum*, a palavra força (*vis*) é usado no sentido de uma força cósmica que a tudo permeia, princípio ativo que governa as transformações do mundo, subordinado ao *Nous* (mente) da natureza (TRISMEGISTO, 2019). No Capítulo 3 desenvolveremos melhor esta estranha e suspeita relação entre força, magia e energia.

Mas o sucesso do modelo newtoniano foi tal, que o seu universo simplificado (para fins práticos da astronomia e da mecânica) virou um dogma persistente na história da ciência, à revelia do próprio Newton, mago alquimista hermético, que nada tinha de “mecanicista” ou “materialista”. Pra fazer justiça ao lado oculto do “pai da física”, nada tinha de “newtoniano” também (WHITE, 2000). Os positivistas do século XIX não tinham como saber, quando fundaram a ideologia básica do ensino das ciências, pois Newton manteve seus interesses no ocultismo, na Cabala e na alquimia escondidos por toda a sua vida. Foi somente no século XX, quando o famoso economista John Maynard Keynes (1883-1946) comprou o baú de anotações do último herdeiro de Newton e mandou traduzir seu conteúdo, que o mundo descobriu o lado oculto do pai da física. Escandalizado e maravilhado, Keynes declara:

A partir do século XVIII, Newton passou a ser visto como o primeiro e o maior dos cientistas da era moderna, um racionalista que nos ensinou a pensar segundo a razão fria e seca. Não o vejo sob esta luz. Não acredito que alguém tenha examinado o conteúdo daquela caixa que ele fechou ao deixar Cambridge em 1696 e que, embora parcialmente desfalcado, chegou até nós, possa vê-lo assim. Newton não foi o primeiro da Idade da Razão. Ele foi o último dos mágicos, o último dos babilônios e sumérios, a última grande mente a olhar para o mundo visível e intelectual com os mesmos olhos dos que começaram a construir nossa herança cultural há pouco menos de 10.000 anos. Isaac Newton, um filho póstumo nascido sem pai no Natal de 1642, foi a última criança maravilhosa a quem os Reis Magos poderiam prestar homenagem sincera e apropriada. (KEYNES, *apud* WHITE, 2000, p. 11).

Em sua tese de doutorado também no HCTE, Virgínia Chaitin (2009) demonstra como o importante conceito de *espaço vazio* do modelo newtoniano foi, na verdade, o resultado daquilo que ela batizou como uma “migração mimética do conceito”. Pois este já vinha sendo desenvolvido há milênios nos textos esotéricos do *Corpus Hermeticum*, de onde Newton tirou sua definição. Na época acreditava-se que esses textos eram da mais alta antiguidade egípcia, mas na verdade eram também o resultado mimético do extraordinário sincretismo mágico neo-platônico da cosmopolita Alexandria romana. Contemporâneo ao cristianismo primitivo, portanto, não à construção das pirâmides do Egito, como se acreditava na época de Newton.

Por isso o alquimista inglês permanece em silêncio sobre a sua fonte original. Seria impossível para a cultura de sua época aceitar que o seu conceito matemático fora retirado de um tratado de magia egípcio. É mais fácil omitir suas fontes e fingir que o conceito é novo, original, do que prestar o devido crédito sobre a origem de certas ideias. Mas não podemos culpar o próprio Newton por isso. Ele não o faz por maucaratismo, mas sim porque sabia melhor do que nós, que os seus colegas britânicos e franceses rapidamente o rejeitariam, se ele tivesse sido honesto sobre a amplitude de

suas leituras, ideias e pesquisas. Neste sentido, ainda hoje em pleno século XXI, ainda não avançamos muito. O principal objetivo desta pesquisa é mudar este cenário cultural.

Logo no discurso de fundação do seu departamento de Filosofia Hermética, Hanegraaff anuncia seu grupo de pesquisa como sendo um opositor direto daquilo que ele próprio nomeia de “Paradigma Yates”. Seu trabalho tendo como finalidade declarada: inaugurar um novo paradigma para o estudo do “esoterismo ocidental” (termo que ele escolheu para se referir à influência do pensamento mágico no racionalismo moderno).

Este novo paradigma, que podemos chamar aqui de “Paradigma Hanegraaff”, tem como propósito denunciar o misticismo do Círculo de Eranos e a ideologia de Yates, realizando historiografias voltadas apenas à análise textual da literatura esotérica, focando a pesquisa numa historiografia empírica e objetiva sobre seus autores, sem cair nas elucubrações transdisciplinares típicas do Círculo de Eranos e também as desta tese.

Quanto a este ponto, só podemos repetir o que já dissemos. O trabalho realizado pela equipe de pesquisadores orientados por Hanegraaff tem sido extraordinário, e de especial importância para todos os interessados no assunto. Esta tese seria impossível sem a sua pesquisa recente sobre magia. Mas é preciso reconhecer que o seu departamento de pesquisa ocupa-se apenas com a história do pensamento hermético e esotérico, não com a sua filosofia. Não sendo, portanto, um departamento de “filosofia hermética” como se intitula, mas sim na verdade (e por isso mesmo foi aceito) funciona como uma linha de pesquisa em história das religiões. Quando o pensamento hermético aparece em suas pesquisas, é sempre visto com a desconfiança habitual de um racionalista moderno, colocado para análise do ponto de vista do contexto histórico-social em que emergiu, mas nunca “levado à sério” naquilo que ele pode trazer de contribuição para o entendimento da vida, do cosmos e do nosso lugar neste mundo.

Como nos ensina William James, o pai do pragmatismo (ver Subcapítulo 1.4), há sempre duas ordens de indagação em relação a qualquer coisa (JAMES, 1991 [1898], p. 16): a *proposição existencial*, que indaga a respeito dos processos históricos, e a *proposição de valor*, que questiona qual a **utilidade** aquilo tem para nós. O paradigma Hanegraff está focado em desvendar o que James chama de “fato existencial”, ao passo que no paradigma que seguimos aqui, inspirado em James, Jung e Yates, a partir do fato histórico nos colocamos também a pergunta: **que valor isso pode ter para nós hoje?** De que modo podemos extrair daí algo de valor que seja eficiente na nossa vida prática?

Se a pesquisa acadêmica sobre a magia serve para alguma coisa, certamente é para aqueles que a praticam. Um tratado de magia só faz sentido para quem o experimenta. Por isso damos continuidade ao paradigma de Eranos, e não ao de Hanegraaff. Pois defendemos que este assunto não desperta interesse apenas do ponto de vista histórico. Uma investigação do passado renegado pela modernidade pode sim revelar tesouros intelectuais de mais alta relevância para os problemas do presente e do futuro. Ao contrário do que afirma Hanegraaff, isto não é uma ideologia romântica da contracultura, mas uma importante hipótese de trabalho a qual não devemos renunciar.

Ao seguir outro paradigma e ao mesmo tempo nos apoiarmos na importante pesquisa do Departamento de Filosofia Hermética de Amsterdã, fundado por Hanegraaff, colocamos em prática a posição epistemológica que defenderemos no Subcapítulo 1.4, sobre a possibilidade de utilizar paradigmas contraditórios numa mesma pesquisa, descobrindo na complementaridade dos opostos uma síntese redentora mais abrangente. Para a apreensão complexa e transdisciplinar de um problema, tal tarefa não só é possível, como as vezes necessária.

Esta leitura da História das Ciências é certamente atípica, não convencional ou não hegemônica. Mas por meio desta abordagem intencionamos dar continuidade a historiografias e epistemologias desenvolvidas no próprio programa do HCTE/UFRJ, que como já dissemos, seguem o paradigma Yates para pensar a História das Ciências, das Técnicas e a epistemologia. Mencionaremos a seguir os autores tivemos a oportunidade e o privilégio de poder dialogar diretamente durante a pesquisa (CHAITIN, 2009; JOB, 2013; MANDELLI, 2018; VALENÇA, 2019).

Em suas teses de doutorado, Rogério Mandelli (2018) e Alexandre Valença (2019) demonstram como a neurociência contemporânea, longe de “desmistificar” as antigas práticas místicas de meditação, alteração da consciência e sonhos lúcidos, tem tornado na verdade tais práticas ainda mais acessíveis e consistentes para o *experimentador de si* moderno. Há toda uma *neuroteologia* em ascensão atualmente, cujos frutos parecem tão promissores para a ciência, que não podem ser menosprezados por nós, estudiosos contemporâneos do assunto.

Ao mesmo tempo, é preciso considerar o que acontece quando tiramos o valor místico/espiritual dessas experiências, inserindo-as no aparato tecnológico do modo de produção capitalista. Isto é, quando acalmar a mente é entorpecer os sentidos, não visando uma transformação de si, mas apenas o relaxamento necessário para manter em movimento a vida produtiva capitalista. No entrelaçamento ciência-magia-religião é

preciso levar sempre em consideração esse duplo movimento de imbricação. **A migração mimética é uma via de mão dupla.**

Podemos mencionar nesse sentido também outros três pesquisadores brasileiros que se aproximam e dialogam com a nossa perspectiva, como Nilton Sousa da Silva (1997), Gustavo Ruiz Chiesa (2016) e Tiago Perencini (2020). Todos esses autores tem em comum a compreensão do pensamento mágico como a expressão de *diferentes perspectivas e diferentes racionalidades possíveis* à diversidade da mente humana, a mesma busca por coerência e sentido que define a ciência, mas a partir de diferentes epistemes.

Dois historiadores contemporâneos estrangeiros que também reforçam o nosso ponto de vista são: Stuart Clark ([1997] 2006), com o seu trabalho monumental “Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna”; e mais recentemente Kocku von Stuckrad (2014), com a sua pesquisa inovadora intitulada “The scientification of religion: an historical study of discursive change (1800-2000)”.

Clark ([1997] 2006) faz um levantamento detalhado de mil páginas sobre como a demonologia medieval foi produzindo um crescente interesse científico em seus autores e leitores da época. Para o nascimento da ciência moderna, foi de fundamental importância a diferenciação teórica entre *magia natural* e *magia demoníaca*. Ao pensar uma magia natural não demoníaca, o pensamento científico europeu pôde aos poucos ir construindo e sustentando a sua relativa independência do poder religioso, que legislava o imaginário dogmático e absolutista presente naquele ambiente cultural repressor que deu origem à modernidade. Diante dos documentos analisados, o historiador argumenta que não haveria ciência moderna na Europa se antes a *magia natural* não tivesse sido defendida nos obscuros tratados católicos de demonologia.

No segundo trabalho, Stuckrad (2014) começa sua análise chamando atenção para a “metáfora cabalista” do DNA (a natureza da Vida como código ou linguagem), para depois dissertar sobre a influência da astrologia no Romantismo Alemão (especialmente em Goethe). Analisa a seguir a polêmica religiosa ao redor do darwinismo, para então abordar a importante e inusitada parceria entre o psiquiatra Carl Gustav Jung e o físico Wolfgang Pauli <sup>10</sup>, concluindo ao final de sua obra no mesmo sentido apontado pelo nosso trabalho: dissertando sobre o *reencantamento* da ciência e da natureza propostos por Ilya Prigogine, Gregory Bateson, Fritjof Capra, entre outros.

---

<sup>10</sup> Para maiores detalhes, ver Bichara & Koehler (2020b)

Ao longo dos dois livros vemos como os assuntos, que antes pertenciam ao domínio exclusivo da religião, vão continuamente informando e modificando a produção científica. Pessoas, ideias e conceitos vão sempre circulando entre essas instâncias ditas separadas ou separáveis. Em ambos os trabalhos é impossível dizer se se trata de uma pesquisa sobre a história da religião ou história da ciência. Em suas análises essa distinção torna-se ilusória ou mesmo impossível, uma vez que suas historiografias estão focadas em descrever justamente as imbricações e a *encruzilhada* – o modo selvagem pelo qual o conhecimento circula e se transforma; e não a maneira pela qual ele pode ser disciplinado e domesticado por nossas categorias racionais de divisão e controle.

Nosso objetivo é desenvolver uma abordagem pragmática para a teoria do conhecimento, que não deixe de lado outras racionalidades possíveis para o pensamento humano, cuja existência precisa ser reconhecida por uma filosofia (humana) da ciência, pois toda magia, ciência ou religião que conhecemos são, antes de mais nada, uma prática simbólica da nossa espécie.

Uma vez reconhecidas a linguagem, o mito, a arte e a ciência como tais formas de ideação, a questão filosófica básica não é mais o modo como todas estas formas se relacionam com um ser absoluto que constitui, por assim dizer, o cerne intransparente que se encontra atrás delas, mas sim o modo pelo qual, agora, elas se inteiram e condicionam mutuamente. Ainda que todas cooperem organicamente na construção da realidade espiritual, cada um destes órgãos possui, sem dúvida, sua função e trabalho próprios e individuais. Surge assim a tarefa de descrever tais esforços, não só em sua simples justaposição, mas de compreendê-los em sua imbricação, de entendê-los em sua relativa dependência, bem como em sua relativa independência.

[...] O homem só vive com as *coisas* na medida em que vive nestas *configurações*, ele abre a realidade para si mesmo e por sua vez se abre para ela, quando introduz a si próprio e o mundo neste *médium* dútil, no qual os dois mundos [da linguagem e dos sentidos] não só se tocam, mas também se interpenetram. (CASSIRER, 2013, p. 22-23,24 [*itálicos do autor*])

Ao praticarmos uma abordagem pragmática na história das ideias, pretendemos seguir o caminho apontado por William James e Carl Gustav Jung. Não nos importa a origem de um pensamento para julgarmos o seu valor: **a árvore do conhecimento deverá ser julgada por seus frutos e não suas raízes** (JAMES, 1991).

Karl Popper (1980 [1963]) concordaria em parte com a nossa argumentação, pois ele próprio chegou à conclusão de que era preciso aceitar a separação epistemológica de Reichenbach (1938) entre o “contexto de descoberta” e o “contexto de justificação”. Toda fonte de inspiração é válida, seja um sonho, uma miração, uma intuição ou um raciocínio. O que importa do ponto de vista da teoria do conhecimento (epistemologia científica) é se determinada ideia vai passar ou não em nosso critério de

validade, ou seja, a sua justificação. Porém, para o filósofo de Viena, o único critério aceitável de validade seria o falseamento, a refutação. Segundo Popper (1980 [1963]), só teríamos certeza mesmo de verdade daquilo que refutamos, mas a qualquer momento nossas ideias podem ser refutadas por um novo experimento.

Porém, como iremos demonstrar em nossa tese, mesmo ideias refutadas podem ressurgir dos mortos e renascer em outro contexto, trazendo vida nova e novos paradigmas. Não temos certeza sobre a validade de nossas ideias, nem de nossas refutações, nem nunca teremos definitivamente.

Por isso nosso critério para a validade de uma ideia é pragmático: o que importa é se funciona, para que funciona, em qual contexto e para quem. Tendo em mente que **eficiência** é sempre um conceito relativo. A física de Newton é ótima para lançar foguetes e para a construção civil, mas inútil para explicar um buraco-negro ou uma onda gravitacional. Nem por isso jogamos o seu modelo no lixo, mesmo depois dele ter sido refutado em vários dos seus postulados mais fundamentais (universo de estrelas fixas, espaço vazio e linear, tempo universal e uniforme, força à distância, observador inercial, massa inercial como quantidade de matéria). **O universo que Newton imaginou não existe, mas suas ideias funcionam dentro do seu campo de ação.**

O que devemos perguntar é para que serve determinado conhecimento e se este se mostra ou não eficiente na realidade concreta da vida. Há muitas miragens numerológicas nas equações da física. Nem tudo o que pode ser calculado é necessariamente real, como o multiverso da função de onda, mitologia científica do século XX.

Queremos demonstrar que o pensamento racional (dualista-separatista-reducionista-lógico) e o pensamento mágico-simbólico (monista-integrativo-holista-analógico) sempre andaram lado a lado, sendo portanto o discurso de ruptura que funda a modernidade uma questão que precisa urgentemente ser superada.

É neste sentido que Gaston Bachelard, um físico do século XX que defende a ciência moderna como uma “filosofia do não”<sup>11</sup>, vai ele próprio explicar que em sua mente existem sempre dois Bachelards, o *diurno* que diz não ao passado, e o *noturno* que diz sim: o físico atômico e o mago dos cinco elementos. Pois em sua visão

---

<sup>11</sup> Processo contínuo de “desilusão”, desvelamento do real por meio de uma contínua correção de verdades antigas que achávamos possuir, substituindo-as por outras mais abrangentes e precisas (BACHELARD, 1991).

científica, a “imaginação criativa” da ciência moderna esteve e sempre estará ligada a uma certa “poética do devaneio”, crucial para a nossa apreensão racional do mundo:

Que filósofo nos dará a Metafísica da noite, a metafísica da noite humana? As dialéticas do preto e do branco, do não e do sim, da desordem e da ordem não bastam para enquadrar o nada que trabalha no fundo do nosso sonho. [...] É então que um filósofo do sonho se pergunta: posso verdadeiramente passar do sonho noturno à existência do sujeito sonhante, como o filósofo lúcido passa do pensamento — de um pensamento qualquer — à existência do seu ser pensante? Noutras palavras, para seguir os hábitos da linguagem filosófica, não nos parece que se possa falar de um *cogito* válido para um sonhador de sonho noturno. É certamente difícil traçar a fronteira que separa os domínios da Psique noturna e da Psique diurna, todavia essa fronteira existe. Há dois centros de ser em nós, porém o centro noturno é um centro de concentração vaporoso. Não é um "sujeito". [...]

E é assim que os grandes poetas nos ensinam a sonhar. Alimentam-nos de imagens com as quais podemos concentrar nossos devaneios de repouso. Oferecem-nos suas imagens psicotrópicas, pelas quais animamos um onirismo desperto. É nesses encontros que uma Poética do Devaneio toma consciência de suas tarefas: determinar consolidações dos mundos imaginados, desenvolver a audácia do devaneio construtivo, afirmar-se numa boa consciência de sonhador, coordenar liberdades, encontrar o verdadeiro em todas as indisciplinas da linguagem, abrir todas as prisões do ser para que o humano tenha todos os devires. (BACHELARD, 1996, p. 141-142, 156)

Para fazer ciência é preciso dizer sim à magia, ao mesmo tempo em que se diz não. No livro “Confluências entre magia, filosofia, ciência e arte: a ontologia onírica” produzido a partir de outra tese do HCTE/UFRJ, o psicólogo e filósofo da ciência brasileiro Nelson Job (2013) descreve justamente como esta “metafísica da noite” esteve sempre presente na história da ciência moderna e na filosofia ocidental, embora sempre mantida oculta ou disfarçada, marginal. Traçando paralelos entre a filosofia de Gilles Deleuze e o hermetismo dos magos e alquimistas, a filosofia do devir em Heráclito e Bergson e a imanência nos estoicos, Plotino e Spinoza, e comparando tudo isso com os desdobramentos contemporâneos da física quântica, o autor argumenta que, para além de uma racionalidade mecanicista, dualista e cristã, há também um raciocínio pagão, marginal, minoritário, de resistência, que se oferece como filosofia alternativa ao *modus operandi* da modernidade.

No entanto, diferente de Job e Deleuze, que vão buscar esse pensamento mágico nas margens da filosofia hegemônica (*filósofos da diferença* citados acima), esta pesquisa se debruça no núcleo racional do pensamento ocidental, ilustrando com exemplos históricos o misticismo da própria Razão.

Numa terapia individual, a consciência só amplia a sua função adaptativa quando se reconecta com os conteúdos recalçados, reprimidos e esquecidos, levando luz à sombra inconsciente. Eis a tarefa clínica da História da Ciência: servir de “*setting* terapêutico” para que a epistemologia possa adentrar nos recônditos mais obscuros da

Razão e extrair de lá a estrutura implícita da linguagem e do conhecimento humano (CASSIRER, 2013), a base orgânica de nosso acesso à verdade (MATURNA & VARELA, 1995) e o fundamento histórico de cada saber (FOUCAULT, 2012 [1969]). Cabe à Filosofia da Ciência, portanto, nos termos de Bachelard (1971): realizar uma verdadeira *psicanálise da Razão*.

### **Metodologia e Método:**

A Metodologia utilizada em nossa pesquisa foi desenvolvida pela filósofa da ciência Virgínia Chaitin (2009), em sua tese de doutorado já mencionada. Ela estabelece a possibilidade de repensarmos a epistemologia através de metáforas menos violentas – ao invés de uma batalha entre os saberes, conversão, inquisição ou fogueira: *Redes Conceituais em Mimeses*. O método consiste em descrever o modo pelo qual as ideias circulam e se afetam mutuamente, atravessando barreiras que supostamente deveriam mantê-las confinadas. Da mesma forma que um animal pode *mimetizar* outra espécie do seu meio para melhor sobreviver e se adaptar a ele, o mesmo acontece com uma ciência, que *incorpora* elementos do seu meio cultural, *mimetizando* ideias de outros saberes para melhor se desenvolver e evoluir.

Por isso nosso método consiste num estudo exploratório transdisciplinar em relação ao tema da magia. Nosso levantamento bibliográfico leva em consideração a produção do conhecimento acadêmico em relação ao tema da magia e seus correlatos em diferentes disciplinas científicas, não apenas o desenvolvimento histórico do conceito, como também seus desdobramentos na medicina, psicologia, antropologia, sociologia, filosofia e física.

Nossa análise estará sempre focada na *migração mimética*, isto é, na circulação e readaptação de ideias exógenas à ciência, vindas da magia, da religião e da cultura. Bem como o seu movimento contrário de retroalimentação (ideias circulando do saber científico de volta para a cultura de sua época).

Ao fazer o levantamento do material bibliográfico a ser coletado, buscamos por comparar conceitos em comum em diferentes autores, bem como dados biográficos relevantes para nossa análise. Como muito bem ilustrou Chaitin (2009), ao analisar a influência do hermetismo nas obras de Isaac Newton, não nos basta descobrir a *migração mimética de um conceito* do campo da magia para a ciência moderna, como também é preciso compreender as condições psicossociais, isto é, pessoais e culturais,

em que tal migração aconteceu, para que o sentido de tal mimetismo possa ser compreendido. Pois nunca se trata de uma simples transposição direta de conteúdo, mas sempre de uma reinterpretação, uma ressignificação do conceito, enquadrado agora sob nova moldura, em novo contexto, produzindo por isso novos sentidos.

### **Hipótese:**

Nossa hipótese principal é a de que poderemos vislumbrar uma outra história das ideias quando nos colocamos no ponto de vista da *encruzilhada*. Ao focar não nos processos de ruptura, como na historiografia tradicional da ciência, mas sim na circulação, no *sincretismo* entre os diferentes saberes, somente este tipo de abordagem pode ser capaz de compreender a complexidade visceral e não-linear que a história da humanidade comporta.

Nossa hipótese é de que a História das Ciências tem um amplo campo de pesquisa a ser investigado, caso adote uma epistemologia mais aberta e plural, focada na *rede conceitual em mimesis*, uma rede transepistêmica de saberes.

Pretendemos demonstrar por evidências históricas que a Ciência caminha, e pode caminhar, simultaneamente por diferentes paradigmas. Corremos sempre o risco de perder rico material intelectual se, diante de um novo *paradigma*, simplesmente abandonamos o anterior. Como defende Lakatos (1979), muito mais saudável e eficiente para a ciência do que este modelo de guerra e revolução, é a competição e o diálogo aberto e crítico entre diferentes *programas de pesquisa* simultâneos, cada um com a sua racionalidade própria, definida por seus próprios termos. Isto só é possível, é claro, quando definimos o *pragmatismo* como critério de valor coletivo para mediar o diálogo científico (ver Subcapítulo 1.4).

### **Objetivos:**

A questão do *universal versus relativo* é central para o problema de que tratamos aqui e oferecer uma saída possível e coerente para seus dilemas é um dos objetivos desta tese (ver Subcapítulo 1.4).

Nosso objetivo é desenvolver uma abordagem pragmática para a teoria do conhecimento, que não deixe de lado outras racionalidades possíveis para o pensamento humano. Pretendemos demonstrar que nunca houve uma evolução intelectual da magia

à ciência no sentido positivista, mas sim que a segunda surgiu da primeira sem, no entanto, nunca de fato se dissociar por completo.

Nosso objetivo não é argumentar no sentido de dizer que a ciência é uma fraude, ou uma simples convenção social, não sendo distinguível assim da magia ou da religião. Pelo contrário, considerando nossa **definição de ciência como conhecimento eficiente corroborado pelos fatos**, pretendemos argumentar que a concepção contemporânea da ciência moderna é uma versão reduzida, preconceituosa e etnocêntrica de ciência.

Ao estudar a influência do pensamento mágico na História das Ciências, nosso objetivo é denunciar a ciência como sendo dogmática e repleta de *tabus*, ampliando assim os limites epistemológicos do que podemos pensar como Ciência. Nosso objetivo a longo prazo é criar as condições intelectuais para o epistemólogo do futuro adentrar novas mentalidades, sendo capaz de *entrar em ressonância com pensamentos* que lhe são alienígenas (JOB, 2020).

Com a globalização do processo acadêmico e a entrada de novos pesquisadores (asiáticos, africanos, indígenas e latino-americanos) na campo da História das Ciências, tal habilidade será da mais alta importância.<sup>12</sup>

## Resumo dos Capítulos

**CAPÍTULO 1: Magia, Ciência, Religião ou Cultura?** Partimos da legalização da medicina afroindígena no Brasil sob o rótulo de “religião”, problema descoberto na minha pesquisa de Mestrado em Psicologia na UFRRJ (2015), para desse ponto de vista histórico questionar a influência do etnocentrismo na delimitação entre o que é ciência, magia ou religião.

Com base no Tratado Teológico-Político de Spinoza (2004 [1670]), detalhamos conceitualmente **o que queremos dizer com a palavra religião**, para depois descrever o problema atual do *relativismo natural* tão em voga na Academia contemporânea, em especial nas humanidades francesa e latino-americana, e a sua disputa de poder (por

---

<sup>12</sup> Em 2017 tive o privilégio de participar da organização do primeiro congresso internacional de História das Ciências realizado no hemisfério Sul, sediado no Rio de Janeiro pela SBHC em parceria com a Fiocruz e o HCTE/UFRRJ (25º Congresso Internacional de História da Ciência e da Tecnologia). Menciono este episódio aqui porque ele foi histórico não apenas em sua localização, mas também porque pela primeira vez na história, a maioria dos pesquisadores inscritos não eram europeus, mas sim asiáticos e latinos.

alunos, mercado editorial e recursos universitários) contra os adeptos tradicionais do racionalismo universal.

Propomos o pragmatismo do filósofo americano William James (1842 – 1910) como remédio para os problemas da filosofia contemporânea. Partindo de uma visão pragmática da História das Ciências, criticamos o modelo “revolucionário” proposto por Thomas Kuhn (2001 [1962]) para pensar o processo científico, conceito este *mimetizado* do processo político extremamente violento de sua época. Em seu lugar, propomos a convivência colaborativa entre diferentes paradigmas como o modelo preferencial de ciência. Historicamente, este não-lugar da *encruzilhada*, da convivência harmoniosa entre múltiplos mundos, tradicionalmente é ocupado pela figura transdisciplinar e herege do mago ou da bruxa, do feiticeiro ou xamã.

Após defender a nossa epistemologia aberta e pluralista, podemos então destrinchar o que seria **uma breve história da magia**, isto é, um esboço esquemático sobre as transformações que este conceito sofreu ao longo da sua evolução cultural no Ocidente.

**CAPÍTULO 2: As raízes xamânicas do racionalismo grego.** Iniciamos com uma descrição do misticismo grego, dos rituais mágicos que inspiraram a racionalidade ocidental, as práticas ascéticas e purgativas do xamanismo arcaico, para depois explicar a concepção socrática de *magia*, que deu origem mais tarde à noção clássica de magia como *sabedoria ancestral*. Não apenas Isaac Newton e Giordano Bruno eram bruxos, como também Demócrito, Empédocles, Platão e Sócrates eram também magos, feiticeiros, xamãs, ou yogis.

Ao comparar o platonismo grego com o xamanismo arcaico e o misticismo védico e persa do mesmo período, ficará mais fácil compreender porque o pensamento de Platão produziu desdobramentos tanto no misticismo cristão (orientalismo platônico, gnosticismo e hermetismo) como na ciência moderna (neoplatonismo de Copérnico, Kepler e Galileu).

Aprofundando o esoterismo do Renascimento para além do Hermetismo, desvendamos a origem indo-europeia da palavra *magia*, examinando mais a fundo a *rede conceitual em mimeses* (CHAITIN, 2009) da Antiguidade Clássica, onde ideias mágicas, filosóficas e científicas floresceram e foram gestadas.

**CAPÍTULO 3: Em busca de uma teoria científica para a magia.** Iniciamos nossa discussão a partir da diferenciação entre **magia e energia**, tal como aparece em Aristóteles e nos escolásticos, para explicar o sentido negativo com o qual a magia foi entendida no século XIX (após a descoberta das leis da energia pela física). É neste sentido negativo que os primeiros sociólogos europeus se debruçaram sobre o problema.

No nascimento tanto da sociologia como ciência, quanto da etnologia empírica (antropologia), compreender o problema da magia era o empreendimento principal da ciência nascente, pois tratava-se aqui, em última instância, de compreender como os povos colonizados pensavam diferente dos seus colonizadores.

Mostraremos como os estudos acadêmicos sobre a Cultura nascem justamente deste exercício antropofágico de *migração mimética de conceitos*, criando uma rede conceitual que se apropria do pensamento mágico dos nativos para elaborar as primeiras teorias sobre o social.

Com a intenção de compreender melhor o “pensamento mágico” dos povos tribais, discorreremos a respeito dos conceitos de *mana*, “a substância da magia”, erigida em categoria social na obra de Marcel Mauss (1950), a *participação mística* “pré-lógica” descrita por Levy-Bruhl (2008 [1922]), as correlações de sentido por *simpatia e homeopatia* descritas por James Frazer (1983 [1890]) e a noção cada vez mais importante de *animismo* observada por Edward Burnett Tylor (1920 [1871]).

Graças a esses estudos e ao interesse intelectual que eles despertaram na Europa no início do século XX, conceitos mágicos como os de *fetichê, totem e tabu* foram depois *mimetizados* por médicos e filósofos no processo de construção desses dois híbridos modernos, que ninguém sabe muito bem dizer se configuram uma ciência empírica ou filosofia especulativa: a psicanálise e o marxismo. O problema da dupla alienação (do trabalho e do desejo), a polêmica das perversões sexuais e o fenômeno contemporâneo da transexualidade, são examinados à luz do pensamento mágico e de outras racionalidades.

Levando em consideração tanto a crítica pós-estruturalista de Deleuze, Guatarri e Foucault, e tecendo a nossa crítica tanto ao estruturalismo quanto ao pós-estruturalismo; ao final do debate expomos a nossa perspectiva sobre o estatuto híbrido desses saberes, incluindo aí a própria psicologia complexa.

Durante o século XX, com o desenvolvimento dos estudos de linguística comparada, muitos filósofos renomados, de Cassirer a Wittgenstein, e a maioria dos Pós-modernos, como Foucault e Lacan (Deleuze é mais sofisticado do que isso)

passaram a ver na estrutura implícita da linguagem, a própria condição do pensamento e da percepção.

Por isso defendemos que as filosofias mais céticas do século XX (filosofia analítica ou da linguagem, análise do discurso foucaultiana, pós-modernismo, relativismo natural), teorias que tentaram retirar a todo custo da ciência empírica a sua pretensão ao conhecimento, são no fundo um desdobramento criativo e contemporâneo do pensamento mágico (pré-lógico) na modernidade. Demonstramos o nosso argumento comparando a mitologia arquetípica sobre o papel divino da linguagem humana como instrumento ontológico de ordenação cósmica, do Egito Antigo aos pós-modernos.

De posse desta nova compreensão semiótica sobre a magia na modernidade, examinamos o xamanismo arcaico como **técnica psicossomática de alteração da consciência e mimetismo: psicodinâmica do Imaginal** – processo de *enformação* e transformação do mundo enquanto imagem consciente (apreensão da realidade). Mudar o corpo é mudar a mente e alterar a mente é mudar o mundo como experiência possível. Não se trata apenas de realizar uma mudança no próprio imaginário, mas a magia se concebe como um poder de construção do Imaginal, uma força ativa de *in-formação* de si e do outro.

Ao final do capítulo, descrevemos a *migração mimética de conceitos* que deu origem à psicologia complexa de Carl Gustav Jung, examinando de que modo a ideia de arquétipo foi migrada do neoplatonismo e do hermetismo medievais para a psicologia médica do século XX, e como o conceito de energia foi migrado da física para a psicologia, ambos mimetizados por Jung para pensar o funcionamento psicológico da magia e o funcionamento mágico da psicologia.

## INTERLÚDIO I: MAGIA E CIÊNCIA NA AMÉRICA LATINA

O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo. Todos os anos, pelo mês de março, uma família de ciganos esfarrapados plantava a sua tenda perto da aldeia e, com um grande alvoroço de apitos e tambores, dava a conhecer os novos inventos. Primeiro trouxeram o imã. Um cigano corpulento, de barba rude e mãos de pardal, que se apresentou com o nome de Melquíades, fez uma truculenta demonstração pública daquilo que ele mesmo chamava de a oitava maravilha dos sábios alquimistas da Macedônia. Foi de casa em casa arrastando dois lingotes metálicos, e todo o mundo se espantou ao ver que os caldeirões, os tachos, as tenazes e os fogareiros caíam do lugar, e as madeiras estalavam com o desespero dos pregos e dos parafusos tentando se desencravar, e até os objetos perdidos há muito tempo apareciam onde mais tinham sido procurados, e se arrastavam em debandada turbulenta atrás dos ferros mágicos de Melquíades. “As coisas têm vida própria”, apregoava o cigano com áspero sotaque, “tudo é questão de despertar a sua alma.” José Arcadio Buendía, cuja desatada imaginação ia sempre mais longe que o engenho da natureza, e até mesmo além do milagre e da magia, pensou que era possível se servir daquela invenção inútil para desentranhar o ouro da terra. Melquíades, que era um homem honrado, preveniu-o: “Para isso não serve.” Mas José Arcadio Buendía não acreditava, naquele tempo, na honradez dos ciganos de modo que trocou o seu jumento e um rebanho de cabritos pelos dois lingotes imantados. Úrsula Iguaráni sua mulher, a que contava com aqueles animais para aumentar o raquítico patrimônio doméstico, não conseguiu dissuadi-lo. “Muito em breve vamos ter ouro de sobra para assoalhar a casa”, respondeu o marido. Durante vários meses empenhou-se em demonstrar o acerto das suas conjeturas. Explorou palmo a palmo a região, inclusive o fundo do rio, arrastando os dois lingotes de ferro e recitando em voz alta o conjuro de Melquíades. A única coisa que conseguiu desenterrar foi uma armadura do século XV, com todas as suas partes soldadas por uma camada de óxido, cujo interior tinha a ressonância oca de uma enorme cabaça cheia de pedras. Quando José Arcadio Buendía e os quatro homens da sua expedição conseguiram desarticular a armadura, encontraram um esqueleto calcificado que trazia pendurado no pescoço um relicário de cobre com um cacho de cabelo de mulher. Em março os ciganos voltaram. Desta vez traziam um óculos ao alcance e uma lupa do tamanho de um tambor, que exibiram como a última descoberta dos judeus de Amsterdam. Sentaram uma cigana num extremo da aldeia e instalaram o óculo de alcance na entrada da tenda. Mediante o pagamento de cinco reais, o povo se aproximava do óculo e via a cigana ao alcance da mão. “A ciência eliminou as distâncias”, apregoava Melquíades. “Dentro em pouco o homem poderá ver o que acontece em qualquer lugar da terra, sem sair de sua casa.” Num meio-dia ardente, fizeram uma assombrosa demonstração com a lupa gigantesca: puseram um montão de seco na metade da rua e atearam fogo nele pela concentração dos raios solares. José Arcadio Buendía, que ainda não se consolara de todo do fracasso dos seus imãs, concebeu a idéia de utilizar aquele invento como uma arma de guerra. Melquíades, outra vez, tratou de dissuadi-lo. Mas terminou aceitando os dois lingotes imantados e três peças de dinheiro colonial em troca da lupa. Úrsula chorou de consternação. Aquele dinheiro fazia parte de um cofre de moedas de ouro que seu pai acumulara em toda uma vida de privações e que havia enterrado debaixo da cama, à espera de uma boa ocasião para investi-las. José Arcadio Buendía nem sequer tentou consolá-la, entregue que estava por inteiro às suas experiências táticas, com a abnegação de um cientista e até mesmo com o risco da própria vida. Tentando demonstrar os efeitos da lupa na tropa inimiga, ele mesmo se expôs à concentração dos raios solares e sofreu queimaduras que se transformaram em úlceras e demoraram muito tempo para sarar. Diante dos protestos da mulher, alarmada por tão perigosa

inventiva por pouco não incendiou a casa. Passava longas horas no quarto, fazendo os cálculos das possibilidades estratégicas da nova arma, até que conseguiu compor um manual de uma assombrosa clareza didática e um poder de convicção irresistível. Enviou-o às autoridades, acompanhado de numerosos testemunhos sobre as suas experiências e de vários apêndices de desenhos explicativos, aos cuidados de um mensageiro que atravessou a serra, extraviou-se em pântanos desmesurados, subiu rios tormentosos e esteve a ponto de perecer sob o ataque das feras, o desespero e a peste, até encontrar um caminho que o levasse às mulas do correio. Embora a viagem à capital fosse naquele tempo quase impossível, José Arcadio Buendía prometia tentá-la logo que o Governo ordenasse, com o fim de fazer demonstrações práticas do seu invento diante dos poderes militares, e adestrá-los pessoalmente nas complicadas artes da guerra solar. Durante vários anos esperou a resposta. Por fim, cansado de esperar, lamentou-se diante de Melquíades do fracasso da sua iniciativa e o cigano, então, deu uma prova convincente de honradez: devolveu-lhe os dobrões em troca da lupa e deixou, para ele, além disso, uns mapas portugueses e vários instrumentos de navegação. De seu próprio punho e letra escreveu uma apertada síntese dos estudos do monge Hermann, que deixou à sua disposição para que pudesse se servir do astrolábio, da bússola e do sextante. José Arcadio Buendía passou os longos meses de chuva fechado num quatinho que construía no fundo da casa, para que ninguém perturbasse as suas experiências. Tendo abandonado completamente as obrigações domésticas, permaneceu noites inteiras no quintal, vigiando o movimento dos astros, e quase sofreu uma insolação, por tentar estabelecer um método exato para determinar o meio dia. Quando se tornou perito no uso e manejo dos seus instrumentos, passou a ter uma noção do espaço que lhe permitiu navegar por mares incógnitos, visitar territórios desabitados e travar relações com seres esplêndidos, sem necessidade de abandonar o seu gabinete. Foi por essa ocasião que adquiriu o hábito de falar sozinho, passeando pela casa sem se incomodar com ninguém, enquanto Úrsula e as crianças suavam em bicas na horta cuidando da banana e da taioba, do aipim e do inhame, do cará e da berinjela. De repente, sem anúncio prévio, a sua atividade febril se interrompeu e foi substituída por uma espécie de fascinação. Esteve vários dias como que enfeitiçado, repetindo para si mesmo em voz baixa um rosário de assombrosas conjeturas, sem dar crédito ao próprio entendimento. Por fim, numa terça-feira de dezembro, na hora do almoço, soltou de uma vez todo peso do seu tormento. As crianças haviam de recordar o resto da vida a augusta solenidade com que o pai se sentou na cabeceira da mesa, tremendo de febre, devastado pela prolongada vigília e pela pertinácia da sua imaginação, e revelou a elas a sua descoberta:

— A terra é redonda como uma laranja.

Úrsula perdeu a paciência. “Se você pretende ficar louco fique sozinho”, gritou. “Não tente inculcar nas crianças as suas ideias de cigano.”

(MARQUES, G. G. **Cem anos de Solidão**, 1967, p. 5-7)

# CAPÍTULO 1

## Magia, Ciência, Religião ou Cultura?

### 1.1: Como tudo começou:

Em minha pesquisa de Mestrado em Psicologia na UFRRJ (2013-2015), deparei-me com um desdobramento empírico inesperado deste problema que trato aqui nesta tese, ao realizar uma pesquisa de campo em *terreiros* de matriz afroindígena no Estado do Rio de Janeiro. Frequentando espaços de candomblé, umbanda e daime com um olhar atento ao campo, a principal questão que se colocou diante de mim foi esta: enquanto o Candomblé constitui a síntese do sistema cultural da África negra, muito mais do que “apenas” uma “religião” (no sentido cristão, isto é: um conjunto de crenças sobre o sagrado); a Umbanda e o Daime são o resultado do sincretismo mágico (*migração mimética de conceitos*) entre o sistema de medicina/psicologia africano e ameríndio, legalizados no Brasil sob o rótulo de “religião” (BICHARA, 2015).

A Inquisição no Brasil, inicialmente católica, continuou sendo realizada pelo estado laico por mais meio século depois da separação oficial entre Estado e Igreja (07/01/1890). Mas agora, a acusação de *crime de magia* já não recaía mais como uma contravenção “religiosa” (associação com o demônio ou heresia, por exemplo), mas sim como “prática ilegal de medicina”. Um assunto de polícia, não mais da Igreja.

O processo de legalização da Umbanda foi extremamente lento. Durante décadas foi institucionalmente perseguida pelo Setor de Tóxicos e Mistificações da polícia militar, tendo muitas vezes que pagar taxas ilegais à polícia local para poder funcionar. Só teve a sua legitimação garantida, curiosamente, depois do regime militar na década de 1960, devido à forte adesão na época de um setor importante do exército, da academia e da elite branca do país ao movimento umbandista. Graças a esse “branqueamento social” e a cristianização do seu discurso, o curandeirismo afroindígena foi protegido legalmente sob o rótulo de “religião” ou “cultura”.<sup>13</sup>

A questão do daime é outro exemplo emblemático. A própria produção, circulação e o consumo do “cipó das almas” (*ayahuasca* ou daime) no Brasil está legalmente condicionada à “lei de liberdade religiosa” ou à identidade cultural indígena. Somente agora, um século depois da sua popularização para além da Amazônia, as

---

<sup>13</sup> Para maiores detalhes, ver: “Médicos, Medicina popular e Inquisição – A Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o Iluminismo” (WALKER, 2013), “Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial” (SAMPAIO, 2001) e “As voltas da religião: o desenvolvimento histórico da Umbanda (FERNANDES & HENN, 2017).

universidades brasileiras e mundiais começam a se interessar pelo assunto do ponto de vista médico, psicológico e terapêutico.<sup>14</sup>

A título de comparação: hoje, nenhum médico, psicólogo ou terapeuta pode ser acusado de charlatanismo, ou ainda pior, *crime de magia*, caso ele indique para seu paciente a prática cotidiana de exercícios respiratórios, com o intuito de modificar a sua mente, suas emoções e o seu comportamento. Ao longo do século XX, foram muitas as pesquisas que demonstraram à exaustão, como a respiração é capaz de afetar a mente e o corpo, tanto produzindo um estado de relaxamento e redução da ansiedade, como até mesmo promovendo estados psicodélicos de êxtase (respiração holotrópica). Mas há dois séculos atrás, na França do século XIX, exercícios respiratórios eram considerados “magia negra hindu”, capaz de levar seu praticante lentamente ao delírio, à loucura e à morte (LEVI, 2019 [1859], p. 69-75).

Nessa mesma época no Brasil do século XIX, os curandeiros disputavam em pé de igualdade com os médicos científicos o mercado da cura e da saúde, não havendo na mentalidade da população brasileira uma preferência técnica ou cultural, de um tipo de curador sobre o outro, como havia na Europa iluminista no mesmo período. (SAMPAIO, 2001).

A medicina ocidental se impôs na mentalidade do país somente após muita luta jurídica, policial e acadêmica. Mas como eu mesmo pude relatar em minha pesquisa, mesmo hoje em dia em que a medicina moderna já está plenamente instituída, a questão da saúde (tanto física quanto mental) continua a ser um dos fatores mais determinantes para a presença dos frequentadores desses espaços (BICHARA, 2015). Não apenas uma relação abstrata com o “sagrado”, mas sim a busca por algum tipo especial de cura, para além do que pode ser oferecido pela medicina e psicologia científicas, é ainda o principal elemento atrator dessas práticas, em pleno século XXI. Isso não é por acidente. Na língua banto, *mbanda* quer dizer “curandeiro”.

Seria o xamanismo arcaico uma prática de medicina ancestral ou apenas uma religião primitiva? Do ponto de vista histórico essa pergunta não faz sentido, pois em tempos arcaicos a prática médica estava imbricada na espiritualidade e vice-versa. Mas como lidar com o xamanismo hoje, em pleno século XXI?

---

<sup>14</sup> Talvez o futuro da psiquiatria moderna esteja justamente naquilo que as melhores mentes dos séculos passados chamariam de magia, superstição e credence. O futuro incerto das poções mágicas, do cogumelo sagrado à ayahuasca, ainda terá muito o que nos dizer sobre o papel fundamental da magia na ciência e na filosofia.

Qual é o estatuto epistemológico que devemos lhe conferir? Chamar de “religião” é extirpar do curandeiro todo o seu conhecimento de plantas, do corpo, do cosmos e da alma humana. Do que então, devemos lhe chamar? O que um *mbanda* faz é magia, ciência ou religião?

## 1.2: O que queremos dizer com a palavra “Religião”?

No seu famoso Tratado Teológico-Político (SPINOZA, 2004 [1670]), publicado inicialmente em 1670 de forma anônima (escrito no mesmo período em que o alquimista e cabalista judeu Isaac Newton inventava a física moderna), o filósofo polidor de lentes, também judeu, Baruch de Spinoza enfrentava em sua época um período conturbado, de perseguição ideológica e muitas guerras religiosas. O que estava em jogo em seu *Tractatus* era a própria possibilidade de fundação do estado moderno, a laicização da política e a secularização do conhecimento. Trezentos e cinquenta anos depois, a história em espiral nos trás de volta aos mesmos problemas.

Na época de Spinoza foi preciso demonstrar as diferenças fundamentais que existem entre o regime dogmático teocrático e o ideal laico republicano. Thomaz Hobbes em seu famoso “Leviatã” (1651) acredita ser necessário transferir para o Estado o poder de legislar sobre os assuntos teológicos e metafísicos, afim de evitar conflitos religiosos e doutrinários. Mas Spinoza é contra esta articulação entre governo e religião, argumentando que a vida religiosa deve ser um assunto privado, não relevante para a administração da vida pública. Como exemplos emblemáticos para sua crítica, o filósofo se debruça sobre o antigo reino de Israel (do Velho Testamento) e o absolutismo cristão de sua época, mas poderíamos perfeitamente aplicar sua crítica às teocracias islâmicas atuais como o Irã, bem como às monarquias politeístas antigas, como as da Índia ou do Egito e muitas outras, onde não havia separação alguma entre política e religião, no sentido mesmo de que ali seus conceitos se equivalem.

Mas o filósofo judeu, excomungado da própria comunidade judaica, não é inteiramente contrário à religião. Ele defende que por trás de todas as doutrinas e mitologias, existe uma “religião verdadeira” que consiste em valores éticos universais, compreendidos pela razão. Seria preciso portanto, segundo o autor, separar o joio do trigo, extraindo os ensinamentos racionais presentes em cada religião, da superstição popular, apropriada pela elite para fins de dominação e controle.

Se quiséssemos fazer uma versão atualizada de seu *Tractatus*, um **Tratado Mágico-Político** para o século XXI deveria levar a crítica spinozana da religião para o papel que a ciência moderna acabou tomando no estado laico moderno. É preciso separar o conhecimento racional presente no discurso científico, das superstições e tabus presentes na cultura científica de cada época. E analisar como tais superstições e credences afetam a produção do conhecimento e a legislação em vigor a respeito dos mais variados temas. Colocar a ciência como modelo para pensar o Estado no lugar da

religião não parece ter resolvido o problema do poder e da liberdade na produção do conhecimento.

Para entender corretamente o problema seria preciso antes responder à pergunta: o que afinal queremos dizer quando usamos a palavra “religião”? Parece uma pergunta óbvia, mas sua resposta não é nem um pouco trivial.

A maioria dos autores atualmente afirma que a palavra “religião” vem do latim “*religare*”, mas esta afirmação é incorreta (JUNG, 2003, p. 227). Num dos capítulos do livro *Educação não-formal em espaços religiosos: relações entre ciência, educação e religião* (BICHARA & SILVA, 2019), argumentamos que o próprio conceito de religião surge no contexto ocidental cristão. O sentido original do termo é na verdade o verbo *religere* (“reler”), que na Roma antiga referia-se a algo que deve ser feito cotidianamente e sem falta, de modo atencioso e perseverante. Em português ainda conservamos seu sentido original na expressão “religiosamente”, que nada tem a ver com fazer algo necessariamente “com fé”, nem relacionado ao “sagrado”, mas sim com disciplina e atenção, ou seja: hábito, modo de vida; ou para usar um termo mais moderno – o *método* necessário para se alcançar certo resultado na vida.

O oposto da atitude religiosa não seria, portanto, a descrença, o ateísmo, a falta de um credo. Mas sim a negligência (*neglegere*), a falta de atenção e cuidado em relação àquilo que é importante e essencial à vida.<sup>15</sup>

Somente depois da *religio cristiana* (“modo de vida” cristão) ter-se configurado como a nova *religio romana* é que o sentido original do termo foi modificado por Tertuliano no século III E.C., fazendo “religião” deixar de ser uma referência genérica para “modo de vida” e passar a significar justamente aquilo que, no cristianismo, é entendido como sendo o objetivo central da vida cristã: *religar-se* ao divino, no sentido de que, sem uma “religião”, estaríamos desconectados de Deus, separados do Todo e enclausurados em nós mesmos, caídos em pecado, deixados à nossa própria sorte e aos caprichos do livre-arbítrio. Vemos que não foi por acaso que essa mitologia separatista cristã, que inventou para si o conceito de religião, deu origem mais tarde à ideologia purificadora da modernidade.

---

<sup>15</sup> O termo *religio romana* designava por tanto, tudo aquilo que deveria ser feito “religiosamente” por um bom cidadão romano, como pagar em dia seus impostos, servir ao exército quando convocado, honrar o nome da família e, entre outras coisas, fazer sacrifícios aos deuses e respeitar seus feriados. Somente após o cristianismo, este termo é reduzido e passa a designar somente os assuntos da fé, da teologia ou da mitologia (AZEVEDO, 2010).

É neste sentido mais amplo do conceito de “religião” que poderemos agora, ao longo da tese, seguir a sugestão de Walter Benjamin (2013) quando este nos propõe analisar o capitalismo, e porque não, também o comunismo e o cientificismo, como as *religiões da modernidade*. Sob esta nova perspectiva, ficará mais fácil também de compreender, ao longo da tese, a emergência do *neoanimismo* na filosofia contemporânea (COCCIA, 2013, 2020), o fenômeno político do *neopaganismo ecológico* (STARHAWK, 1982, 2018).

É importante aqui observar como o sucesso e o fracasso dessas “religiões modernas” (capitalismo, comunismo, cientificismo) parecem estar intimamente ligados à sua capacidade de sincretismo (mimetização de conceitos) com as religiões locais de cada país. Não é apenas o sucesso do capitalismo anglo-americano que está ligado ao espírito protestante (WEBER, 2004 [1904]), mas também o fracasso do socialismo russo está intimamente relacionado ao espírito conservador do cristianismo ortodoxo, contra o qual se opôs ferozmente e perdeu. Na China moderna, o taoísmo e o budismo (ambos ateus) favoreceram o terreno para a instauração de uma república marxista (não “laica” mas) atea, fundada tanto no materialismo histórico, quanto no confucionismo tradicional. Assim como a tradição de adoração dos “ancestrais ilustres” é inseparável da sobrevivência atual dos regimes socialistas em países asiáticos, como a própria China, mas também o Vietnã e a República Popular da Coreia. É nesse mesmo sentido também que é preciso compreender a história da *teologia da libertação*, elaborada pelos padres marxistas latino-americanos perseguidos pelo Vaticano, como sendo inseparável da luta revolucionária da esquerda marxista latino-americana (BOFF, 2014) <sup>16</sup>.

É neste mesmo sentido também que agora podemos entender melhor Foucault, quando este vai ao Irã durante sua revolução na década de 1970, e faz a previsão correta de que o Islamismo seria a principal força política do Oriente Médio, mais determinante para o futuro do centro do mundo do que o capitalismo do Ocidente e o socialismo do Oriente, tal como pudemos ver na revolução islâmica do Irã e também na resistência armada do Talibã afegão à invasão tanto soviética, quanto americana. (NETO, 2010)

Todas essas histórias são compostas juntas, entrelaçadas numa rede afetiva de significados, e por isso são inseparáveis na unidade da psique humana. Ali onde está a sua atenção, o seu cuidado, o seu zelo, ali está a sua religião. Se o centro da sua atenção

---

<sup>16</sup> No documentário “Entreatos” (João Moreira Salles, 2004), o então candidato à presidência Luís Inácio Lula da Silva, se identifica orgulhosamente como sendo “um filho da teologia da libertação”. O que ilustra bem a influência deste movimento na política nacional e mundial.

é o dinheiro, este é o seu Deus. Aquilo que é importante e fundamental para a sua vida, ali está o sagrado e o divino.

Toda “admiração habitual e regulada”, diz o Professor J. R. Seeley,<sup>17</sup> “merece chamar-se religião”; e, conseqüentemente, ele acha que a nossa Música, a nossa Ciência e a nossa pretensa “Civilização”, tal como estão agora organizadas e com a admiração que lhes são dedicadas, formam as religiões mais autênticas do nosso tempo. Não há dúvidas que a maneira decidida e irracional com que sentimos dever infligir nossa civilização a raças “inferiores”, por meio de metralhadoras Hotchkiss, etc., nos recorda nada menos que o espírito primitivo do Islamismo difundindo sua religião pela espada. (JAMES, 1991, p. 75)

O caso do positivismo é emblemático para ilustrar nosso ponto de vista. Se por um lado o movimento filosófico ficou famoso por ter confundido desenvolvimento tecnológico com progresso social, olhando com desconfiança para toda cultura e conhecimento que não havia sido produzida no contexto eurocêntrico do imperialismo global; por outro lado, Augusto Comte (1798 – 1857), seu mais importante ideólogo, após sair de uma internação psiquiátrica, literaliza tudo aquilo que estava implícito no discurso científico, isto é, o seu caráter místico, religioso, hagiográfico e também, infelizmente, dogmático e inquisitorial. A fundação da Igreja Positivista pelo filósofo francês, em grave crise espiritual, e a sua proposta de adoração da ciência moderna como a “religião da humanidade”, podem ser descritas por nós como a *constelação*<sup>18</sup> desta sombra científica. O não-dito tornando-se visível e palpável para quem ainda não queria ver. (COMTE, 1983)

Quando Francis Bacon (1561 - 1626) idealiza a futura ciência moderna e a universidade científica do futuro, em sua fictícia “Nova Atlântida” (1627), primeiro ele faz questão de gastar dezenas de páginas para explicar ao leitor (quase moderno) como o cristianismo havia chegado até uma ilha remota do Pacífico (por meio de um milagre e a aparição de um santo católico), para somente depois introduzir a ideia de que foi este episódio milagroso e extraordinário o que deu origem ao pensamento científico naquele lugar insólito e especial.

Silvia Federici (2017) descreve ainda como o imaginário do primeiro ideólogo da ciência foi forjado nos tribunais de inquisição que se multiplicavam em sua época, tendo ficado célebre a comparação de Francis Bacon entre o interrogatório cruel a que

---

<sup>17</sup> “Em seu livro (muito pouco lido, receio eu), *Natural Religion*, 3- edição, Boston, 1886, págs. 91,122.” (JAMES, 1991, p.426)

<sup>18</sup> Manifestação de um complexo inconsciente, muitas vezes à revelia do filtro racional consciente. Conteúdos recalçados por muito tempo, que não tinham espaço de manifestação na vida social, podem subitamente irromper, *constelando* na realidade concreta, fatores psíquicos até então desconhecidos pela própria pessoa.

eram submetidas as bruxas, a fim de serem “purificadas”, e o método científico nascente que a geração dele propunha para se relacionar com a natureza – método inquisitorial, capaz de controlar, examinar e transformar a temida natureza material (simbolicamente “feminina”, em oposição ao espírito racional, abstrato e “masculino”), tomando assim as rédeas do mundo material para si, dominando a natureza com o poder fálico de sua Razão, subjugando e submetendo à sua vontade pessoal, os poderes mágicos e misteriosos da encantadora e perigosa Matéria (*Mater Prima*: mãe primitiva).

Isto não é “apenas” uma metáfora. É a maneira pela qual o pensamento mágico-simbólico perpassa a ciência e a “Razão”, condicionando o intelecto desde dentro, isto é, inconscientemente.

“Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual.” (CASSIRER, 2013, p. 19)

Assim, um processo fundamental na constituição do capitalismo moderno e do patriarcado burguês foi a expropriação não somente dos corpos e das terras para além da Europa, como também do saber-poder feminino presente na medicina popular europeia. Silvia Federici (2017) argumenta que a sistematização da caça as bruxas no período da modernidade e do iluminismo (superando em muito a perseguição medieval) não pode ser entendida como um fenômeno simplesmente religioso. O que estava em curso era a articulação da medicina acadêmica com o poder político-religioso, afim de criar reserva de mercado e monopólio sobre o comércio da cura.

Enquanto na Idade Média a perseguição às bruxas se dava de forma local e pouco sistemática, mais voltada para heresias dogmáticas (adoração de demônios, orgias sagradas, infanticídio (aborto?), sacrifício de animais), as condenações do Tribunal do Santo Ofício na Idade Moderna e durante o Iluminismo são mais voltadas a um **crime de magia** em particular: a prática de *cura ilícita*, isto é, operada por meios não científicos. (WALKER, 2013).

Do ponto de vista histórico, não houve separação real entre medicina e religião durante o Iluminismo português (aquele que mais afetou a história do Brasil), pois eram os mesmos homens que sentavam no Tribunal de Inquisição Português, prendendo e condenando suas concorrentes mulheres (acusadas de bruxaria) e que davam aulas de medicina nas universidades de Coimbra.

Ao longo de duzentos anos, a Inquisição Portuguesa exilou mais de quatrocentas bruxas, acusadas de praticar cura por métodos mágicos (plantas, dietas, rezas, etc),

enviando-as para o litoral nordestino brasileiro (WALKER, 2013). Chegando aqui, essas mulheres devem ter se juntado aos *mbandas* africanos escravizados e aos *pajés* nativos da terra, em busca de troca e proteção. Embora infelizmente até o momento, não haja evidências históricas concretas para sustentar esta alegação de forma direta, necessitando de mais pesquisa histórica sobre a chegada dessas bruxas no litoral brasileiro.

O que sabemos de fato é que desse sincretismo mágico (circulação de saberes, técnicas, mitos e ritos) entre esses três sistemas de curandeirismo ancestral, nasceu o *catimbó*, uma espécie de “protótipo” nordestino da umbanda do sudeste, onde a medicina da jurema foi primeiro compartilhada com povos não indígenas, um século antes da criação da Umbanda no Rio de Janeiro e da religião do Daime no Acre. (Rivas Neto, 2012)

Essa foi a descoberta que deu origem a esta pesquisa em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia: a história da Inquisição cristã é inseparável da História da Física, da Astronomia e da Medicina, bem como a História das religiões de matriz afroindígena é inseparável da História da Medicina e da sua articulação de poder na sociedade capitalista. Para ser fiel aos fatos históricos, só é possível contar essas histórias mostrando como elas estão imbricadas entre si num todo orgânico complexo, onde cada parte “separada” em teoria está implicada numa totalidade maior chamada “cultura”, que nada mais é do que a nossa natureza humana.

### 1.3 Transformações históricas da palavra *magia*

Analisando o processo milenar de construção do imaginário moderno a respeito do tema da *magia*, Hanegraaff (2016, p. 399) reconhece sete diferentes significados que o conceito adquiriu ao longo do tempo:

1) Surge inicialmente na antiguidade clássica como uma referência genérica para *sabedoria ancestral*. (ver Subcapítulo 2.2)

2) Torna-se por isso mesmo uma categoria acusatória dentro do cristianismo, sinônimo de heresia, idolatria e paganismo primitivo, sendo reduzida na Idade Média a uma *adoração de demônios*;

3) É reabilitada novamente no Renascimento como *filosofia natural* (“Em Filosofia e entre os filósofos, esta palavra *magico* designa um homem que **alia o saber ao poder de agir**.” [BRUNO, 2008, p. 35 (*itálico do autor*, **grifo nosso**))] <sup>19</sup>;

4) Sobrevive à Contrarreforma e à Inquisição católico-protestante como *filosofia oculta* (magia natural, alquimia, astrologia, herbologia, numerologia, cabala);

5) É reduzida a *pseudociência* durante o Iluminismo, para diferenciá-la tanto da religião cristã (abstrata, dualista, transcendente, metafísica e monoteísta) quanto da “ciência moderna” (lógica, racional, empírica, objetiva e materialista);

6) É resgatada novamente sob a forma de *cosmovisão encantada*, aos olhos do romantismo germânico e seus desdobramentos (mesmerismo e orientalismo germânico);

7) Para finalmente ser assimilada como *psicologia* na contracultura do século XX. Para essa etapa final do processo, Hanegraaff destaca, ainda que em tom acusatório, como o trabalho do médico psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875 – 1961) foi de fundamental importância:

Depois da “racionalidade diurna” do Iluminismo, [o romantismo alemão] alegava que a mente humana possuía uma conexão natural com a misteriosa e muito mais profunda “natureza noturna”: a fonte dos sonhos, visões, êxtases, e todos os estranhos poderes e habilidades que eram ignorantemente atribuídas aos demônios, na perspectiva da superstição religiosa, e prematuramente descartadas como sem sentido [nonsense] por racionalistas de cabeça quadrada. [...]

Outro herdeiro do Mesmerismo Romântico Germânico, Carl Gustav Jung, desenvolveu uma teoria altamente influente sobre a “sincronicidade” desenhada para reabilitar a magia naturalis e a filosofia oculta do Renascimento, interpretando-a em termos psicológicos e harmonizando-a com a física quântica como uma alternativa mais avançada que a ciência pós-newtoniana. Isto significou, bem literalmente, que na perspectiva de Jung, a física de vanguarda e a psicologia profunda haviam juntado forças para

---

<sup>19</sup> Giordano Bruno, **Tratado da Magia**, 1591.

desmascarar o positivismo como “superstição” e anunciar o retorno da magia como ciência! (HANEGRAAFF, 2016, p. 402-403 [TN]<sup>20</sup>)

Para o historiador holandês, este é o berço intelectual da contracultura do século XX, da revolução psicodélica dos anos 1960 e da espiritualidade New Age emergente na década seguinte. Hanegraaf, no entanto, é bastante crítico da abordagem junguiana e de toda a mentalidade do *Círculo de Eranos* que se formou ao redor de Jung, acusando o movimento de ter um “ambiente de culto” e comportamento de seita (HANEGRAAFF, 2001).<sup>21</sup>

Na metáfora que ele mesmo utiliza para criticar o espírito místico de Eranos, o autor começa afirmando (e com razão!) que o assunto da magia é tão tabu na academia ocidental e na ciência de hoje, quanto o assunto da sexualidade era há mais de 100 anos atrás, quando Freud começou a escrever sobre o assunto. Mas diante de tal cenário delicado, ao invés de prosseguir com o máximo de cuidado e cautela, na opinião de Hanegraaff, os pesquisadores do Círculo de Eranos acabaram por transgredir os sérios limites acadêmicos necessários à pesquisa e ao rigor científico. Metaforicamente “abusando” de seus alunos e leitores, como um professor de sexualidade que faz sexo com seus alunos ao invés de ensinar teoricamente sobre o tema.

Em nosso artigo sobre o assunto (BICHARA, KOEHLER, SILVA, 2023), argumentamos que seria realmente trágico se todo o nosso conhecimento científico de sexologia dependesse da teorização de celibatários ou eunucos. Dificilmente avançaríamos alguma coisa em nosso conhecimento. Provavelmente, produziriam-se assim, muitas interpretações equivocadas a respeito do fenômeno sexual. O mesmo deve ser válido para a magia e o pensamento mágico.

Com o Círculo de Eranos, a discussão acadêmica sobre *magia* passa então a girar principalmente em torno do embate entre essas duas definições antagônicas: a

---

<sup>20</sup> Next to the “daylight rationality” of the Enlightenment, it claimed that the human mind had a natural connection to the mysterious and much more profound “nightside of nature”: the source of dreams, visions, ecstasies, and all the strange powers and abilities that were ignorantly attributed to demons from a perspective of religious superstition and prematurely dismissed as nonsense by narrow-minded rationalists. [...] Another central heir of German Romantic Mesmerism, Carl Gustav Jung, developed a highly influential theory of “synchronicity” designed to rehabilitate the *magia naturalis* and occult philosophy of the Renaissance by interpreting it in psychological terms and harmonizing it with quantum physics as a more advanced alternative to post-Newtonian science. This meant, quite literally, that in Jung’s perspective, avant-garde physics and depth psychology had joined forces to unmask positivism as “superstition” and announce the return of magic as science! (HANEGRAAFF, 2016, p. 402-403)

<sup>21</sup> Em muitos sentidos semelhante ao arianismo orientalista germânico (inspirado na Teosofia) que deu origem à ordem esotérica Sociedade Thule, que iniciou o movimento nazista na Alemanha, em sincronicidade com o fenômeno de Eranos na Suíça (GOODRICK-CLARKE, 1993). Podemos dizer que ambos são filhos gêmeos do mesmo complexo cultural, um expressando o lado luminoso (integrativo) e outro o lado sombrio (destrutivo) do espírito germânico místico e esotérico daquela época.

romântica e a positivista (ver Subcapítulo 1.3). Para aqueles que desejam atacá-la, magia é sinônimo de pseudociência, superstição ou credice, hiper-determinismo egocêntrico ou paranoia delirante (em muitos casos é preciso reconhecer que se trata exatamente disso!). Mas para aqueles que querem defendê-la, adquire a significação de uma psicologia alternativa ou filosofia não-hegemônica, “prática de si sobre si”, no sentido mesmo dado por Foucault (2001 [1982] ao termo ainda mais genérico “espiritualidade”: uma alternativa pessoal, privada e personalizada – uma ética dos afetos e da potência dos encontros (SPINOZA, 2013) – em lugar da doutrina rígida e dogmática das religiões organizadas e dos credos coletivos.

Um das teses centrais da *psicologia complexa*<sup>22</sup> desenvolvida por Jung, na verdade o fundamento vivo a partir do qual ela foi erguida, corroborado por décadas de trabalho clínico como médico psiquiatra, consiste em considerar o pensamento mágico e as experiências místicas como fenômenos naturais do aparelho psíquico humano, parte natural do seu funcionamento orgânico e vital. Uma espécie de correlato mental do instinto, tão natural para a nossa espécie quanto a agressividade e o sexo. E, portanto, seria tão prejudicial para a nossa saúde física e mental, reprimir essa característica fundante do animal humano, quanto é oprimir qualquer um dos instintos naturais a ponto de danificar as suas funções vitais. Uma coisa é o controle voluntário do instinto para fins sociais adaptativos. Outra inteiramente diferente é a sua supressão e proibição. Pois isto comprovadamente provoca neuroses e psicoses, patologias e sofrimento, tanto físicas quanto mentais.

Por outro lado, e por esse mesmo motivo, devido a sua extrema importância orgânica (vital e psíquica), não é raro que alguém seja tomado pelo instinto, como que *possuído* por ele, e acabe se fragmentando e sendo destruído pelo mesmo. Jung alçou fama na psiquiatria do início do século XX ao defender publicamente a ideia de que o delírio esquizofrênico, longe de ser *non sense* (sem sentido), é na verdade prenhe de **significado vital**, uma mitologia natural que se manifesta como pensamento instintivo e pode, por isso mesmo, ser compreendido e decifrado. Longe de se restringir ao domínio dos sonhos, dos mitos e dos loucos, o pensamento mágico intuitivo do inconsciente é a

---

<sup>22</sup> É muito comum a psicologia junguiana ser referida como “psicologia analítica”. Este de fato foi o nome adotado por Jung logo após o seu rompimento com a psicanálise (“psicologia analítica” é apenas outra forma de dizer “psicanálise”). Mas a partir dos anos 1930, nos seus trabalhos de maturidade, já vemos Jung utilizando o termo *psicologia complexa*, no sentido de já tentar alinhar sua pesquisa com o novo paradigma da complexidade que emergia por todos os campos da ciência (onde causalidade, determinismo e localidade passam a ser categorias sob suspeita; substituídos por conceitos como complexidade multifatorial, contexto dependente, sincronicidade, imprevisibilidade, evolução criadora).

própria forma psicossomática das vísceras processarem informação – raciocínio vital, a *voz do sangue*, para falar em termos nietzschianos.<sup>23</sup>

Trata-se aqui de pensar não somente a importância da vida simbólica, mas também a potência do irrepresentável. Mais do que defender a relevância do pensamento mágico, como se ele fosse superior à própria razão (pois ele não é, e fora do controle é tão destrutivo quanto a razão), objetivamos aqui defender o reconhecimento de sua existência, sua insistência e sua onipresença nas sociedades humanas, em todas as épocas e lugares.

[...] as ideias fundamentais da física e da matemática não são coisas puramente racionais; muitas vezes tem origem misteriosa. A ideia do zero, por exemplo, era uma coisa absolutamente natural para os indianos, sobretudo para o budismo, que achava que o vazio era a coisa mais importante. [...] Certamente, essas ideias surgiram de considerações não físicas. Elas devem ter vindo de considerações filosóficas, religiosas, talvez como o zero da Índia que era o Nirvana. O zero não podia ser de origem grega, pois os gregos não aceitavam a ideia de vazio.

[...]

Existe outra coisa, uma das mais fascinantes da biologia moderna, que é a descoberta de que nós temos vários cérebros e não um só. Temos um cérebro de réptil, temos o cérebro de mamífero e temos o cérebro mais racional, que é o córtex cerebral. Cada vez se vê mais a importância do cérebro de réptil. O cérebro de réptil que existe em nós é exatamente essa zona mais antiga que contém o hipotálamo e outros órgãos. **Há uma diferença curiosa: na parte mais externa, o córtex, os impulsos são mais elétricos; já no velho cérebro de réptil, os impulsos são mais químicos.** Sabe-se que os nervos dessa região, além de transmitirem impulsos elétricos, secretam certas substâncias químicas com funções importantes na transmissão de mensagens. Os nervos do cérebro de réptil são provavelmente mais antigos. Mas parece, por outro lado, que **as ideias mais profundas vêm do cérebro de réptil.** Este cérebro que a civilização ocidental se orgulha muito é o cérebro computador, a parte do cérebro que mais se parece com um computador, ao passo que as civilizações orientais dão muito mais importância ao cérebro de réptil, que é onde, provavelmente, surgem os sonhos e as intuições.

[...]

Provavelmente, uma grande parte da Matemática está ligada com esse cérebro primitivo. O grande matemático não é um tipo de calculadora, de computador. É antes uma espécie de poeta. Ele cria teorias matemáticas como se fosse uma criação poética. [...] o trabalho de criação matemática é em grande parte um trabalho inconsciente. (SCHENBERG, 2001 [1984], p. 31-32, 130-131, 132 [**grifos nossos**]).<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Todo o importante trabalho da doutora Nise da Silveira (1905 – 1999) com arte-terapia em pacientes psicóticos internados, tem como base epistemológica esta premissa teórica de Jung. A eficácia do método de expressão desenvolvido pela Dra. Nise para se comunicar com aqueles que haviam se desestruturado a tal ponto que perdiam até a sua capacidade mínima de verbalização, utilizando-se para isso da psicologia complexa para “ler” a psique dos pacientes na estética das imagens, é uma das mais fortes evidências da consistência teórica e prática do modelo aqui por nós empregado. (SILVEIRA, 2015 [1981])

<sup>24</sup> Atualmente esta divisão esquemática do cérebro não é mais considerada nas pesquisas científicas (que estudam o funcionamento integral do órgão), mas de um ponto de vista evolucionista segue sendo aplicável: nosso córtex pré-frontal é tipicamente humano, ao passo que o sistema límbico compartilhamos com aves e mamíferos e o tronco encefálico com os répteis, anfíbios e peixes. A provocação de Mario Schenberg (2001), no entanto, continua válida no sentido de que damos muito valor ao pensamento

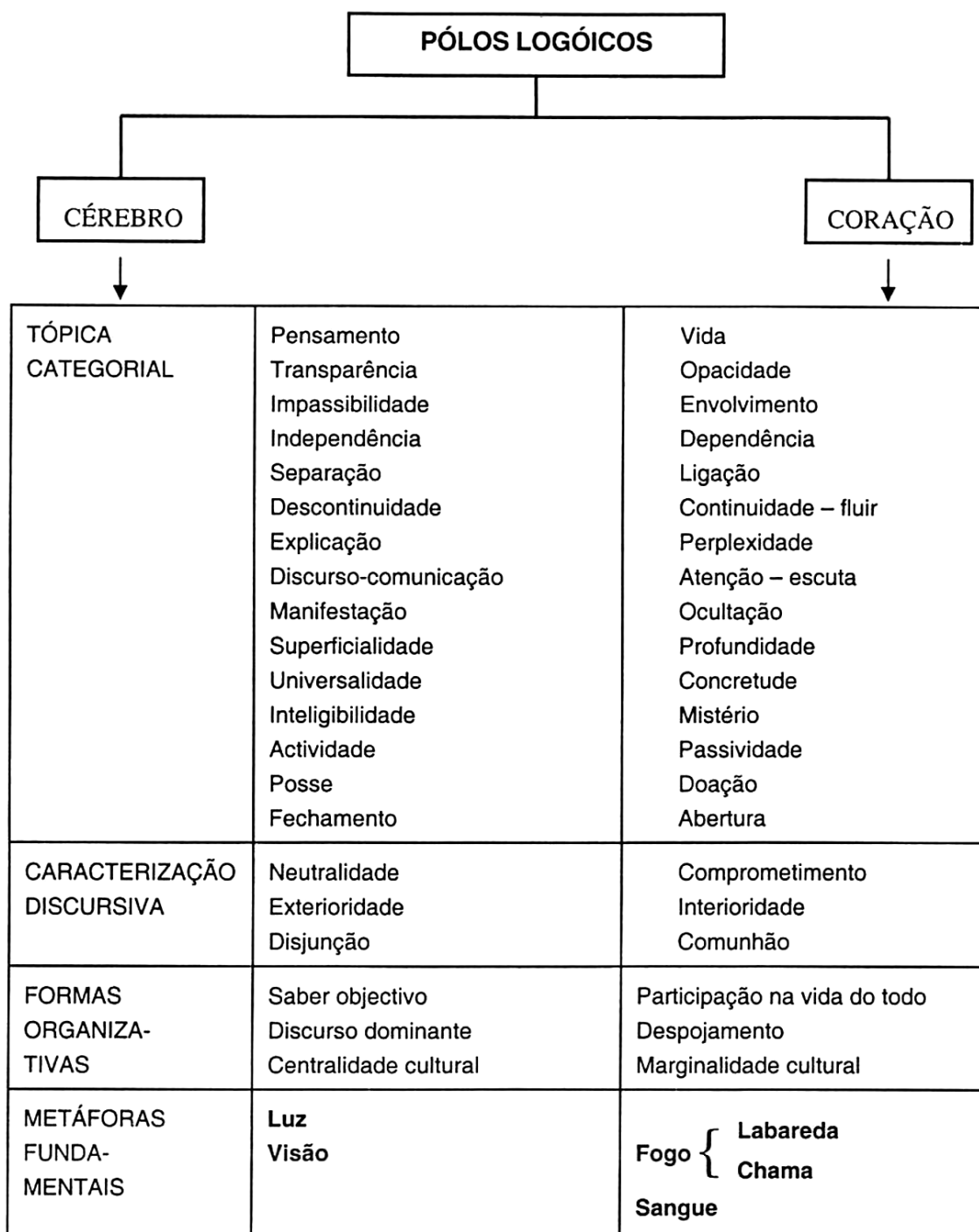


FIGURA 2: QUADRO DAS RACIONALIDADES COMPLEMENTARES, SEGUNDO MARIA ZAMBRANO <sup>25</sup>

Nas palavras da espanhola Maria Zambrano (1993 [1944]), filósofa vitalista leitora de Sêneca, Bergson e Spinoza, o pensamento mágico segue a mesma lógica imagética, metafórica e metonímica dos sonhos, que não é esta lógica da lucidez da vigília (*Logos*), mas sim a de uma outra racionalidade, uma *razão poética* descrita por

---

tipicamente humano e ignoramos o papel fundamental da parcela pré-linguística que chamamos de “instinto”, “inconsciente”, “estético”, “imagético”, “involuntário” etc.

<sup>25</sup> Fonte: HENRIQUES, 2001, p. 12.

ela como o “pensamento do coração”: instinto inteligente, vital mas não cerebral, que se apropria dos recursos da linguagem para transmitir e comunicar a realidade viva e visceral da experiência humana em sua *totalidade abismal*: ambígua, contraditória, antitética, analógica e simbolicamente expressa nas dinâmicas do corpo e da vida social, ganhando *numinosidade*<sup>26</sup> no mundo dos sonhos.

Mas ao invés de “pensamento do coração”, expressão tipicamente junguiana, preferimos expressões mais holísticas como: pensamento visceral, pensamento orgânico ou pensamento vital; por entendermos que se trata aqui do **funcionamento inteligente do sistema psíquico como um todo entrelaçado**, indo desde o processamento molecular no interior das células (NURSE, 2021) até o sistema ecológico planetário e o cosmos como um todo. (BATESON & BATESON, 1987; SIMARD, 2021).

Atualmente, a expressão “gut thinking” está sendo utilizada pela medicina para se referir à simbiose estabelecida entre a biota intestinal (uma civilização de milhares de espécies diferentes de bactérias) e o sistema nervoso central, em especial na produção dos hormônios necessários à sensação de bem-estar e à regulação do humor. Mas os conceitos de *inconsciente coletivo* e *arquétipo psicoide*, propostos pela psicologia complexa, incluem não somente a participação da biota intestinal na mente do indivíduo, como também o seu sistema interno de comunicação por hormônios, seus sistemas nervosos periféricos (do coração, do intestino, dos órgãos sexuais, etc.); mas incluem aí também todo o processo orgânico e físico responsável pelo extraordinário processamento de informação da Natureza como um Todo, o que muitas culturas chamam de **Rede da Vida**. Não somos nós que compomos a Rede da vida; é Ela quem nos compõe. Para Jung, este problema:

é a questão fundamental, na prática, de todas as religiões e de todas as filosofias. O inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecimento do que nos afeta imediatamente. Ele nos aparece como de natureza psíquica, mas sobre sua verdadeira natureza sabemos tão pouco — ou, em linguagem otimista, tanto quanto sabemos sobre a natureza da matéria. Enquanto, porém, a Física tem consciência da natureza modelar de seus enunciados, as filosofias religiosas se exprimem em termos metafísicos, e hipostasiam<sup>27</sup> suas imagens. (JUNG, 2000, §130)

---

<sup>26</sup> Intensidade psíquica, qualidade de realidade, concretude enquanto experiência direta. A manifestação sublime do Real “em si” (*numen*), para além de qualquer representação ou linguagem possível.

<sup>27</sup> Hipostasiar: supor que a sua representação psíquica de um fenômeno corresponde a um ente real na realidade objetiva. A crítica positivista da ciência é denunciar que os cientistas estão caindo no pensamento mágico quando hipostasiam seus conceitos. Para Jung, enquanto os religiosos hipostasiam Deus e o mundo espiritual, a psicologia junguiana estuda a experiência subjetiva com o divino, o numinoso e o imaterial, de uma perspectiva empírica, sem hipostasiar seus objetos (inconsciente coletivo, arquétipo, complexos devem ser vistos kantianamente como ferramentas intelectuais, não como a coisa em si.

A existência e a persistência do pensamento mágico (holístico, visceral, intuitivo e simbólico) é um fato empírico, histórica e amplamente documentado. O mesmo podemos dizer das experiências místicas e transcendentais. Reconhecer a existência desses fenômenos é o primeiro passo para *integrá-los* à dinâmica da civilização moderna sem castrá-los, sem amordaça-los, sem determinar por leis externas como deve operar, por que caminhos lógicos deve fazer suas associações. Mas ao contrário, é preciso observar seu funcionamento como um cientista natural investiga o desenrolar de um processo da natureza. Contemplando-os assim, em sua autonomia vital e necessária.

Esta resignificação da magia nos termos de uma psicologia complexa arcaica prepara o terreno para a emergência no século XXI de um oitavo e nono sentido para o termo, que Hanegraaff não descreve, mas que encontramos em nossa pesquisa.

O oitavo sentido emerge dos estudos de linguagem, semiótica e linguística comparada, muito influente no pensamento pós-moderno, em especial o francês. Ele expressa a ideia de que a magia é uma arte da linguagem e símbolos, concepção de um período ainda anterior à navalha nominalista, que separa as palavras e as coisas no fim da Idade Média, preparando o terreno para a transformação da magia natural em ciência moderna. Segundo essa definição, qualquer forma de pensamento que não supõe a ontologia nominalista, seria necessariamente um tipo de pensamento mágico (para mais detalhes, ver Subcapítulo 3.4).

Nossos filósofos, em sua divina superioridade sobre o histórico, tratam da formação do conceito e da concentração do singular na espécie e no gênero como um processo evidente e necessário do espírito humano. Esquecem que, para além do domínio da prevalente teoria da lógica e do conhecimento, houve longos períodos de desenvolvimento, em que o espírito humano foi abrindo, pouco a pouco, caminho para o conceber e o pensar, encontrando-se, então, sob **leis essencialmente distintas da representação e da linguagem**. Nossa epistemologia carecerá do necessário alicerce real até que a ciência linguística e a mitologia tenham aclarado os **processos da representação espontânea e inconsciente**. O salto entre a percepção específica e os conceitos genéricos é muito maior do que nos permitem supor nossas noções escolares e esta nossa **linguagem que pensa por nós**. (USENER, *apud* CASSIRER, 2013, p. 29 [grifos nossos])

O nono e mais novo sentido é anunciado pela emergência do pensamento feminino: a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2017), a bruxa e ativista ecológica neopagã Starhawk (1982, 2018), a física e ecofeminista indiana Vandana Shiva (2001), a filósofa da ciência brasileira Virgínia Chaitin (2010), a filósofa feminista italiana Silvia Federici (2017), a bióloga e antropóloga brasileira Karine Narahara (2018) – o que todos esses trabalhos têm em comum é a *conclamação de um reencantamento da*

*natureza*. Um resgate de valores e práticas esquecidas pela modernidade, capaz de transformar ou até mesmo virar de ponta a cabeça o modo de vida capitalista.

Em seu trabalho já clássico sobre o tema, Federici (2017) mostra como a caça sistemática das bruxas na Europa não foi um fenômeno do cristianismo medieval, como o senso comum imagina, mas sim um dos elementos centrais de estruturação do poder capitalista das sociedades modernas, a conflagração do patriarcado burguês e o seu modelo de família nuclear, através da perseguição institucionalizada do **saber-poder** feminino, em especial sobre o corpo, a terra, a alimentação e a medicina natural.

Neste nono sentido para a magia, que podemos chamar aqui de “ecofeminista”, o pensamento mágico é desvelado como parte integrante de outras mentalidades, não hegemônicas, que foram reprimidas pelo patriarcado branco europeu em nome de uma ciência racionalmente (racialmente?) pura, supostamente “sem cultura” e “universal”.

“Nós somos as netas das bruxas que vocês queimaram na fogueira!” é uma frase cada vez mais famosa nas manifestações ecofeministas pelo mundo. Há uma outra forma de pensar, simbólica, mágica, quase esquecida, **sensível ao suprassensível**, e que perpassa secretamente toda a história da Razão. É tentador representar esta forma de pensamento como sendo “feminina”, ou como “o lado feminino da razão”, uma vez que as mulheres foram marginalizadas e perseguidas da mesma forma que a magia.

Mas esta compreensão seria incorreta e preconceituosa, pois simplesmente não condiz com os fatos históricos. Muito do que vemos atualmente no discurso do “sagrado feminino” parece cometer este mesmo equívoco. O que parece evidente nos dados empíricos é que mulheres são igualmente capazes de razão e ciência quanto os homens, bem como homens são igualmente capazes de magia e bruxaria quanto as mulheres. Se em nossa sociedade a distribuição estatística entre magia e ciência é gênero-dependente, o mesmo se dá por motivos claramente político-sociais, não por algum fundamento biológico que possa distinguir os sexos entre si. Se às mulheres coube o papel histórico de proteger a magia dos ataques que ela sofreu desde o cristianismo até a modernidade, foi somente porque a mulher enquanto categoria social foi igualmente perseguida, castrada e banida da história pelos mesmos homens que perseguiram a magia.

Seria preciso dizer então que o dualismo ocidental, isto é, essa obsessão com o pensamento racional cerebral elétrico do córtex tipo calculadora (pensamento algoritmizável e artificializável), fez com que toda a base orgânica não algoritmizável do pensamento (visceral-reptiliano-químico-intuitivo-celular) fosse jogada para a *sombra*, o que fez com que a psicologia médica mais tarde acabasse por nomear este

tipo de pensamento como “inconsciente”, “feminino” ou ainda “irracional”, em oposição ao racionalismo clássico que fundamenta a sociedade patriarcal moderna.

Entendemos que o pensamento lógico racional formal surge como contraponto político ao pensamento mágico-místico dos tempos arcaicos. Se a santíssima trindade da lógica clássica (usada hoje pelos computadores) é formalmente definida pelos princípios de:

- 1) Identidade ( $A = A$ ),
- 2) Não contradição ( $A$  não é Não- $A$ ; Se  $A$  é verdadeiro, Não- $A$  só pode ser falso e vice-versa)
- 3) Terceiro excluído ( $A$  e Não- $A$  não podem coexistir ao mesmo tempo no mesmo lugar, pois a existência de  $A$  anula a possibilidade de Não- $A$ )

Em contraposição, propõe-se aqui que o pensamento mágico (onírico mitológico arcaico inconsciente) pode ser definido como:

- 1) Antitético ( $A = \text{Não-}A$ )<sup>28</sup>
- 2) Enantiodrômico ( $A$  gera Não- $A$  e vice-versa: Se  $A$  é verdadeiro, então Não- $A$  foi ou será verdadeiro)<sup>29</sup>
- 3) Andrógino ( $A$  e Não- $A$  podem coexistir ao mesmo tempo)<sup>30</sup>

É verdade que ao longo do século XX surgiram muitas outras lógicas (como a paraconsistente, a lógica fuzzy, a lógica da diferença). Mas ainda que novas lógicas sejam propostas, não defendemos aqui a necessidade de formalizar uma nova ou velha lógica, mas apenas chamar atenção para o fato de que ela já existe por si mesma, como consequência necessária do processamento vital de informações que constitui a realidade orgânica da Vida.

Podemos então formular um quadro sintético da evolução histórica do conceito de *magia*, em seu constante *dever* enantiodrômico de significado e sentido, assim:

---

<sup>28</sup> Sobre o sentido antitético das palavras primitivas (FREUD, 2013 [1910]).

<sup>29</sup> Para Jung, a enantiodromia (conceito extraído de Heráclito) é uma lei psicológica que expressa a dinâmica da energia psíquica como um processo contínuo de *compensação*: algo se transforma no seu oposto ao chegar no extremo suportável de uma polaridade psíquica, de modo que extremos produzem reações contrárias, numa dança de opostos em busca de um equilíbrio dinâmico. (JUNG, 2012b §708)

<sup>30</sup> Como o animal-planta do meu sonho e a noção chinesa de Yin-Yang.

## **Mudanças de sentido da palavra *magia***

- 1) Sabedoria Ancestral (Sócrates – Antiguidade Clássica)
- 2) Adoração de Demônios (Cristianismo medieval, “Martelo das Feiticeiras”)
- 3) Filosofia Natural (Della Porta, Giordano Bruno – Renascimento latino)
- 4) Filosofia Oculta (Agrippa, Paracelso – Renascimento germânico)
- 5) Pseudociência (Iluminismo, Positivismo, cientificismo contemporâneo)
- 6) Cosmovisão encantada (Goethe, romantismo e orientalismo germânico)
- 7) Psicologia antiga (C.G. Jung e a cultura New Age)
- 8) Semiótica primitiva (arte da linguagem e símbolos – leitura pós-moderna)
- 9) Pensamento Ecofeminista (leitura contemporânea nas ciências humanas)

#### **1.4: Razão universal ou relativismo natural? O Pragmatismo como “remédio” para os males da filosofia – ou como sair do paradoxo natureza-cultura**

A palavra “remédio” vem do latim *remedium*, cuja raiz *med* no protoindo-europeu significava “tomar medidas”, “cuidar”, “curar”, “mediar”. É dessa raiz que também derivam as palavras médico, médium e meditação. Mediar um conflito é oferecer remédio para ele. A cura está na mediação, na tomada de medida, que mede e medita de modo a medicar.

Uma nova ou velha guerra entre os saberes está em curso e o seu resultado determinará o futuro da espécie humana e a nossa capacidade de sobrevivência neste planeta. Este é o desafio central de nosso tempo. No fundo de nossas questões, este é o problema maior de que trata esta tese: a capacidade que nossa civilização tem de produzir *geno(epistemi)cídios* em seu processo de desenvolvimento, e os meios para se sobreviver a este contínuo ataque à diversidade das formas de vida e de pensamento em nosso planeta.

Se a crise civilizacional deste início de século é antes de tudo *ecosófica* (GUATARRI, 1990), isto é, se é correto afirmar que a atual crise ecológica e civilizatória ocorre devido a uma devastação não apenas planetária, mas antes de tudo também em nossa ecologia social e mental (abordaremos mais detidamente o problema da *ecologia de ideias* mais a frente); então é justamente em nossa epistemologia moderna (teoria do conhecimento científico) onde devemos primeiro procurar reconhecer este padrão patológico de pensamento, suicida e ecocida, para somente depois poder observar ele se repetindo como um complexo inconsciente, uma compulsão neurótica, uma maldição a nos assombrar “por trás” das atitudes e pensamentos típicos da modernidade.

O recém-falecido filósofo da ciência Bruno Latour (1947 – 2022), católico e francês (como seu precursor René Descartes), fez sua carreira mundialmente conhecida ao final da década de 1970, ao inaugurar todo um novo ramo de pesquisa científica: a antropologia da ciência, onde o cientista social emprega os mesmos métodos de observação e análise que um antropólogo utiliza em seu campo tradicional com os nativos indígenas, mas neste caso para descrever o processo social de fabricação do *fato científico*, e portanto da *verdade da ciência*, pela comunidade científica (LATOURE & WOOLGAR, 1997 [1979]).

Longe de denunciar a ciência como fraude ou como “apenas” consenso entre pares, coisa de que seus acusadores em geral o denunciam, o filósofo católico francês

tenta mostrar através de extenso material empírico, como o saber científico constrói seu consenso através de mecanismos psicossociais de legitimação, adquirindo poder político ao se tornar artigo de fé numa dada comunidade (LATOURE, 2001).

O primeiro antropólogo da ciência caracteriza a modernidade como sendo um processo anatômico e alquímico de corte, destilação, separação, *purificação*: “A Grande Divisão” que pretendia nos apartar para sempre de nossa raiz ancestral primitiva, dos mitos e ritos de outrora, do pensamento mágico e “pagão” dos antigos, para nos oferecer em troca um mundo desencantado e submisso, governado de modo absoluto por uma democracia laica sob o controle da Razão. Mas esta transformação política e ideológica do mundo foi sempre parcial e discursiva, por isso mesmo acompanhada de um processo ambíguo e conflituoso de perseguição, encobrimento e rejeição dos *híbridos*: casos à parte, exceções à regra onde as divisões modernas são colocadas em dúvida ou simplesmente não fazem mais sentido.

Mas se a *Grande Divisão* terminou por apartar-nos de nós mesmos e do mundo, será possível seguir adiante sem resgatar algo de fundamental que foi perdido ou esquecido? Por isso, Latour afirma no título do seu livro-manifesto: “Jamais fomos modernos”! ([1994] 2009). Do seu ponto de vista, a crise epistemológica atual seria ocasionada por aquilo que ele chamou de *proliferação dos híbridos*: ao longo do século XX, o que deveria permanecer na margem ou “debaixo do tapete”, acabou acumulando de tal maneira que se tornou impossível esconder o fato de que “A Grande Divisão” era, na verdade, a Grande Falácia.<sup>31</sup>

Desde o problema do observador na física quântica à descoberta do buraco na camada de ozônio, passando pela pandemia sexual de HIV, o aquecimento global, a desertificação dos oceanos e a produção incessante de novas variantes do coronavírus: estamos diante de uma crise sem precedentes na história – a crise ambiental é, antes de tudo, uma crise humana, e é por isso mesmo que ela representa a derrocada final do ideal antropocêntrico moderno. Pois já não é mais possível falar de uma natureza inerte lá fora, com o seu funcionamento objetivo separado e independente da nossa vida

---

<sup>31</sup> Um caso emblemático de *híbrido* produzido pela modernidade, ainda no século XIX, foi abordado por uma física brasileira em sua tese de doutorado recente também no HCTE/UFRJ, sobre a inesperada emergência do espiritismo e do ocultismo na Europa do século XIX, logo após o Iluminismo. A suposta “era do esclarecimento”, tal como anunciada por Kant, acabou dando origem a novos misticismos. Mas o que chama a atenção da pesquisadora é o fato desse movimento ter sido impulsionado principalmente, não pela “superstição popular” como era de se esperar, mas sim por cientistas, médicos e físicos eruditos de prestígio, que viam nas recém-descobertas do eletromagnetismo, novas conexões possíveis entre a mais alta ciência e os mais antigos mistérios. (ABREU, 2018)

coletiva em sociedade e das ideologias e símbolos que condicionam nosso pensamento e direcionam nossa vida interior.

Não é que o mundo exterior não exista independente de nós, mas ao contrário: **nossas ideias são concretas**. Elas não apenas *enformam o mundo* da nossa experiência (CASSIRER, 2013), como também o alteram substancialmente. As ideias não existem pairando como fantasmas num mundo abstrato acima do céu eterno e imutável, elas são como os seres vivos e as estrelas, elas matam e morrem, nascem, crescem, se disseminam como um vírus ou uma rede de micélios, evoluem no tempo e se transformam, transformando junto com elas o mundo concreto onde elas foram gestadas.

Cada um desses discursos que nos atravessam e modelam nossa subjetividade, constroem para si o que podemos chamar aqui de verdadeiros *campos de batalha semânticos*, com o objetivo explícito de nos enquadrar em certo modo de existência a priori e nos manter ali. Esta relação estreita entre *verdade e poder* está no âmago de todo dogma religioso e/ou científico que abordaremos ao longo desta tese e por isso voltaremos várias vezes a este ponto.

De modo análogo, podemos falar então de uma *mitologia científica*, no sentido de podermos pensar a ciência moderna nos mesmos termos de uma religião, isto é, como prática social definidora de sentido e significado para a vida? Repare que não estamos reduzindo um conceito ao outro (tarefa sempre improdutiva), nem mesmo negando “objetividade” à epistemologia científica, mas simplesmente aplicando certo olhar crítico, em geral reservado à religião, para pensar o funcionamento psicossocial da ciência.

Existem mitologias científicas em vigor atualmente nas universidades? Pretendemos demonstrar que sim: tanto o universalismo universal quanto o relativismo natural são mitos científicos, no sentido de narrativas autorizadas sobre o poder da ciência e o lugar da verdade, que pretendemos desconstruir com nossa abordagem pragmática.

O relativismo cultural e o construtivismo histórico, tão caros à epistemologia contemporânea (isto é, a noção de que as ideias científicas evoluem no tempo de acordo com as condições sociais do meio cultural onde elas foram gestadas), evoluiu ao final do século XX para a *virada ontológica* da ciência social, atualmente conhecida como *relativismo natural* (LATOURE, 2006) ou *multinaturalismo* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002, 2015). Em lugar de uma natureza única descrita pela ciência e múltiplas

culturas produzindo significados distintos a partir deste mesmo objeto em comum (A natureza), os relativistas sociais contemporâneos propõem que cada agrupamento humano produz para si a sua própria *natureza-cultura*, não havendo portanto, uma natureza-cultura privilegiada sobre as demais.

Neste sentido, Viveiros de Castro (1996) menciona o *perspectivismo ameríndio*<sup>32</sup> como inspiração filosófica e referência ética principal para essa “virada ontológica” da ciência, na medida em que o xamã indígena, ao assumir outras perspectivas (animais e vegetais), atua em sua comunidade como um *embaixador cósmico*, tarefa que caberia agora ao relativista social.

Essa perspectiva multinaturalista é interessante desde que nos atentemos para o importante fato de que a existência de um *embaixador entre mundos* supõe a possibilidade de uma concordância entre as diferentes perspectivas. Em outras palavras, supõe algo não relativo através do qual a comunicação do relativo é possível. Mesmo na famosa Teoria da Relatividade, Einstein só pôde relativizar o espaço e o tempo porque encontrou na velocidade da luz o não-relativo do seu sistema de movimento. Do nosso ponto de vista, o relativismo social contemporâneo é muito próximo do perigoso solipsismo dogmático da pós-verdade.

Nos termos de Ouriques (2017), a *condição comunicacional* do ser humano depende que emissor e receptor encontrem algo em *comum* para *comun-icar*, algo com o qual possam concordar e a partir do qual um pode *traduzir* e compreender o sentido daquilo que foi dito pelo outro. Sem um *protocolo de tradução* e a busca por uma *perspectiva comum*, o relativismo que simplesmente se contenta com o relativo, nos afasta do comum e nos entrega aos perigos da pós-verdade: este *mercado liberal da verdade customizada* (BICHARA, 2020).

Em seu já clássico “Metafísicas Canibais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), o célebre etnólogo carioca da UFRJ chega a afirmar que, ao contrário do que desejavam os estruturalistas europeus, as diferentes etnias indígenas pensam de uma forma tão

---

<sup>32</sup> A ideia amplamente difundida entre as tribos amazônicas de que todos os seres da natureza são humanos (dotados de razão e cultura), mas que cada espécie vivencia, a partir de sua perspectiva singular, seu próprio mundo humano, expressando portanto, o contrário do paradigma moderno: em lugar de um mundo único com múltiplos seres, uma multiplicidade de mundos vivenciados por uma humanidade universalmente experimentada por todos os seres. Assim, a onça vê a si própria e as outras onças como *peçoas*, dotadas de uma linguagem com a qual elas podem se comunicar entre si; ao mesmo tempo em que o índio, na perspectiva da onça, é quem assume a forma de um predador selvagem camuflado na mata. Desse mesmo modo, no olhar do indígena colonizado, é o branco moderno quem aparece como um selvagem irracional que precisou ser pacificado e domesticado pelas tribos, como um animal-deus raivoso cuja fúria divina e animalesca precisa ser aplacada com rituais de sacrifício.

diferente entre si, que é possível dizer que elas praticamente vivem em mundos radicalmente distintos um do outro. Esta afirmação é, para mim, incompreensível. Mas foi preciso que um acadêmico indígena se pronunciasse sobre o caso, para que me fosse possível formular melhor minha incapacidade de aceitar semelhante sentença.

Numa carta aberta recém-endereçada ao doutor Eduardo Viveiros de Castro, o professor indígena José Angel Quintero Weir (Universidade Autônoma Indígena UAIN – Wainjirawa), do povo Añuu da Venezuela, explica que, embora seja verdade que o pensamento amazônico defenda que cada *território* produz sua própria forma de *sentipensar* (WEIR, 2021), também é verdade que essas diferentes cosmovisões sempre concordaram entre si em coisas fundamentais, como o *equilíbrio sábio das forças do mundo e a necessidade de caminhar junto com o caminhar do mundo*. Mas o *sentipensar* que nasceu no território europeu, e que chamamos de *modernidade capitalista*, diz ele, “separou o coração da cabeça”, privilegiando o segundo sobre o primeiro. O problema desta divisão é que, segundo o filósofo indígena, é justamente no coração que está o *compasso do mundo*. Dissociado deste tempo natural, ditado pelas entranhas do corpo, a *dis-civilização* do homem branco tirou as forças do mundo de seu *complexo equilíbrio vital*.

Na visão deste filósofo amazônico, se esta “virada ontológica” relativista contemporânea servir apenas para criar um novo nicho acadêmico, dando continuidade ao descompasso que ameaça a vida de todos, ela presta um desserviço à ciência. Se, por outro lado, ela quiser significar de fato uma mudança real de postura do Ocidente em relação às ideias estrangeiras, então ela pode abrir passagem para aquilo que realmente importa: não um simples relativismo ontológico, anarquia dos saberes, mas ao contrário: um *retorno ao tempo do Nós*. Somente um *retorno ao Nós* poderia significar uma verdadeira mudança de paradigma no Ocidente, a partir da perspectiva e da vivência ameríndia.

Defendemos aqui que tanto na ciência quanto na filosofia é preciso ir além das dicotomias *certo-errado*, *universal-relativo* para podermos fincar um pé no *plural* e o outro no *comum*. Ao invés do universal e do singular, é preciso reconhecer a *pluralidade* e buscar aquilo que é *comum*.

Por isso insistimos que não se trata aqui de uma defesa imoral ao relativismo radical (Vale tudo! Tudo é verdade!), pois esse tipo de postura “pós-moderna” desemboca justamente na armadilha da pós-verdade onde caímos como civilização e de onde estamos desesperadamente tentando sair (Nada vale! Tudo é mentira!).

Diante do aparente paradoxo e da polarização enantiodrômica de opiniões, a *função transcendental* da imaginação é oferecer uma saída “pela culatra”, síntese dialética ou disjuntiva dos contrários: uma terceira via que não é simplesmente uma mistura de elementos do par de opostos, mas uma inovação criativa a partir desses elementos, produzindo novos modelos. (JUNG, 2000)

Na dissertação de mestrado já mencionada (BICHARA, 2015), usamos a Umbanda brasileira para ilustrar esse fenômeno. Ela não é uma simples sobreposição de elementos europeus, africanos e indígenas, mas a invenção de algo novo a partir do conflito, da miscigenação e do sincretismo. Poderíamos igualmente tomar como exemplo a física teórica e dizer que a solução para a incompatibilidade dos dois grandes sistemas físicos da atualidade (relatividade geral e mecânica quântica) não passará por uma simples combinação dos dois sistemas, mas sim pela invenção criativa de um novo modelo mais geral e abrangente, capaz de explicar e resolver os aparentes paradoxos atuais, abrindo novas perguntas.

Pois bem, dada a compreensão do conceito de *função transcendente* (a transcendência aqui não é em direção a uma dualidade não-imanente, mas ao contrário, transcende-se a própria dualidade ou polaridade expressa no conflito, encontrando uma Unidade mais geral e totalizante): o que pretendemos mostrar a seguir é que existe uma saída do aparente paradoxo em que a epistemologia da ciência se encontra neste momento. Mas ela não vai nem de volta na direção de uma Razão universal acessível ao intelecto desprovido de emoção (de Platão à Descartes), nem passa por aceitar simplesmente o “relativismo natural” tão em voga nas ciências humanas atualmente (Foucault, Latour e Viveiros de Castro). O pragmatismo que pretendemos descrever é uma terceira via que transcende os limites de ambas as escolas em conflito. Por isso pode oferecer um remédio para os impasses do século XXI.

O pragmatismo como filosofia da ciência foi um termo proposto pela primeira vez em 1898 pelo psicólogo americano William James (1842 - 1910), usando como referência a palavra criada pelo seu colega de Harvard, o filósofo lógico e matemático Charles Sanders Peirce (1839 – 1914). *Pragmata* em grego significa prática, no sentido de que **o valor de uma ideia se mede no conjunto de suas consequências práticas**. O movimento filosófico começa a tomar forma a partir do Clube Metafísico, grupo de estudo liderado por esses dois pesquisadores (um lógico e um psicólogo) que tinha como objetivo responder aos problemas levantados pela filosofia analítica ou da linguagem, em particular a respeito da questão da verdade. Ao tirar o problema do

verdadeiro e do falso da vida prática e coloca-lo como uma questão de enunciação e linguagem, a filosofia terminava assim por tirar a si mesma das necessidades humanas, declarando sua total inutilidade diante da tecnociência. (JAMES, 1948 [1904])

O pragmatismo se tornou tão influente na cultura americana do século XX que seus fundadores até passaram a chama-lo mais tarde de “pragmaticismo”, tentando diferenciar sua postura filosófica do pragmatismo superficial que se tornou a marca registrada da mentalidade norte-americana. Por isso é importante não confundirmos aqui o pragmatismo filosófico, enquanto postura epistêmica, com o simples utilitarismo burguês ou mesmo entende-lo erroneamente como uma rejeição intelectual a especulações metafísicas.

O que o pragmatismo propõe é que diante de questões racionalmente insolúveis, que podem levar a debates intermináveis, a resposta deve ser buscada nas consequências práticas daquela ideia. E isso deve ser válido desde saber se a ideia do avião é realmente capaz de dar origem a algo pesado capaz de voar, a questionar por exemplo qual o sentido da ideia de Deus. Por isso James chama sua filosofia de *empirismo reformado*. **Se uma ideia apresenta vantagens de sobrevivência e adaptação a quem a possui, essa ideia tende a se perpetuar no tempo, sobrevivendo numa cultura, mesmo que haja muitas outras ideias que são contrárias a ela.**

Atualmente é muito fácil para um ateu moderno viver sem a ideia de Deus, substituindo-a pelo **Dinheiro como promessa mágica de guarnição do futuro**.<sup>33</sup> Ao mesmo tempo em que pode ser difícil para essa mesma subjetividade contemporânea compreender como o mito de ressurreição de Cristo pode ter feito tanto sentido para tantas pessoas por tanto tempo e ainda fazer. Mas quando o olhar pragmático examina o desenrolar da história, fica fácil de entender como a crença num espírito benevolente e vingativo, capaz de realizar o julgamento dos mortos, fez uma enorme diferença na capacidade daquela população de se adaptar e sobreviver a um regime de escassez e violência. A força adaptativa que o sentimento de esperança produz na mente-corpo do animal humano é de tal maneira eficiente (útil, capaz, poderoso, mágico), que modifica por completo sua disposição química para agir e refletir, tornando possível sobreviver a um ambiente tóxico sob as piores condições possíveis. Quanto mais a ciência investiga

---

<sup>33</sup> A promessa é mágica, apesar de concreta, porque é verdade que o dinheiro existe na realidade social criada pela articulação de nossos símbolos, mas ao mesmo tempo não há garantias concretas de que ele terá valor amanhã. Uma crise econômica, uma guerra ou uma catástrofe natural podem mudar tudo da noite para o dia. Mas a certeza do número como promessa é uma ferramenta psicológica essencial da modernidade. (Ver Capítulo 3)

os poderes da fé, mais claro se torna a função adaptativa de certas crenças, ideias e práticas ditas “religiosas”.

Com tais relações entre religião e felicidade, talvez não seja surpreendente que os homens venham a considerar a felicidade proporcionada por uma crença religiosa prova da sua verdade. Se um credo faz o homem sentir-se feliz, ele o adota quase inevitavelmente. Uma crença como essa tem de ser verdadeira; portanto, é verdadeira - esta, certa ou erradamente, é uma das “inferências imediatas” da lógica religiosa usada pelo homem comum. (JAMES, 1991, p.76)

Se o ser humano é o único animal que deve viver sabendo da iminência de sua própria morte, também é o único que precisa da esperança como um sentimento abstrato de liberdade (ainda que imaginária), ou seja, a necessidade de imaginar a si mesmo em um futuro diferente do presente e do passado. Certas ideias abrem portas na imaginação por onde a libido reprimida volta a fluir e “milagres” acontecem, isto é, fenômenos espontâneos de produção de sentido e autorregulação entram em ação, e transformam o que o antes parecia impossível em acontecimento natural e necessário. Nos aproximamos aqui cada vez mais da essência da magia.

Ao falarmos das influências filosóficas de Jung, é muito comum citarmos Platão, Kant, Schopenhauer e Nietzsche. Embora esses sejam autores que muito influenciaram seu pensamento, é incorreto afirmar que sua psicologia seja platônica, kantiana ou nietzschiniana. Pois ao ler esses autores, ele não o faz com a mentalidade de um grego antigo, muito menos com a de um iluminista, nem mesmo com a de um romântico (embora muitas vezes possa parecer). Se é correto afirmarmos que Jung teve a sua formação como médico e psiquiatra ao final do século XIX na Suíça, toda mergulhada no idealismo neokantiano e no romantismo germânico, também é correto dizermos que depois, durante sua prática clínica ao longo do século XX, sua postura filosófica está muito mais próxima (no tempo e na maneira de pensar) do pragmatismo americano, na medida em que a psicologia de William James, em especial sua abordagem sobre o fenômeno religioso (JAMES, 1991 [1907]) foi extremamente influente para a pesquisa de Jung, tanto quanto a de Freud. (RESENDE & MELO, 2018)

De modo que, afirmamos aqui, mesmo quando Jung cita filósofos de outras correntes, ele sempre o faz do ponto de vista de um médico pragmático do século XX, aberto aos novos paradigmas em ascensão na ciência, o que acabou levando-o a se separar da psicanálise em 1913 e a chamar depois sua prática de *psicologia complexa*.

É dessa mesma linhagem pragmática de pensamento que Edward Lee Thorndike (1874 – 1949), psicólogo de Harvard orientando de William James, vai escrever o seu

monumental “A History of Magic and Experimental Science” (1923), uma compilação de mil páginas sobre a longa e indissociável história de aliança entre a magia natural e a experimentação científica. O autor reconhece que o “espírito científico” é diferente do “espírito mágico”, pois enquanto o primeiro é obstinado em obter uma base sólida e rigorosa para o seu trabalho, o segundo tende a focar mais no maravilhamento dos resultados, sem muito espírito crítico. No entanto, diz Thorndike (1923, p. 977 [TN]<sup>34</sup>):

[...] nosso material mostrou conclusivamente que a história da magia está entrelaçada com a história da ciência, assim como com o folclore, a cultura primitiva e a história da religião. Às vezes, nossos autores falaram de "magia natural", mas me pergunto se poderia haver algum outro tipo, já que o homem sempre deve levar em conta seu ambiente natural. Não é sem razão que os Magos se destacam nas páginas de Plínio, não como meros feiticeiros ou encantadores, mas como aqueles que avançaram mais longe e de forma mais detalhada — curiosamente demais, segundo sua opinião — no estudo da natureza. Não é sem razão que encontramos experimentação e magia constantemente associadas ao longo de nosso período. Afinal, não é surpreendente que a magia, que era ao mesmo tempo curiosa e buscava realizar coisas, investigasse a natureza e experimentasse. É até possível que os magos tenham sido os primeiros a experimentar, ou compartilhado essa tarefa com os primeiros inventores e as artes úteis, e que a ciência natural, originalmente filosófica e especulativa, tenha adotado o método experimental de forma rudimentar, bem como o conceito de virtudes ocultas, a partir da magia.

Diferente do relativismo radical, o que propomos aqui, seguindo a *epistemologia pluralista e permeável* proposta por Chaitin (2009), é a possibilidade de um olhar menos preconceituoso para a história do conhecimento, que permita ao filósofo do futuro *traduzir* uma ideia estrangeira de modo que a sua mente (egocêntrica por definição) seja capaz de verdadeiramente compreendê-la, eliminando assim o *obstáculo epistemológico* (BACHELARD, 1971) mais difícil da filosofia, que é o etnocentrismo:

[...] diante das mudanças históricas nos conceitos de racionalidade, o historiador diacrônico procura compreender a outra racionalidade em seus próprios termos, tal como o relativista *e pára por aí*. A epistemologia pluralista e permeável busca *um passo além* desse; além de compreender outras racionalidades em seus próprios termos quer também estabelecer um *protocolo de tradução* entre as diferentes racionalidades. (CHAITIN, 2009, p. 83 [*itálicos da autora*])

---

<sup>34</sup> [...] our material has conclusively shown that the history Magic and of magic is bound up with the history of science as well mental as with folk-lore, primitive culture, and the history of re- science ligion. Sometimes our authors have spoken of natural magic, but I rather wonder whether there could well be any other kind, since man must always reckon with his natural environment. It is not without reason that the Magi stand out in Pliny's pages not as mere sorcerers or enchanters but as those who have gone farthest and in most detail—too curiously, in his opinion—into the study of nature. It is not without reason that we have found experimentation and magic so constantly associated throughout our period. After all it is not surprising that magic, which was both curious and tried to accomplish things, should investigate nature and should experiment. It is even possible that magicians were the first to experiment, or shared that province with the first inventors and the useful arts, and that natural science, originally philosophical and speculative, took over experimental method in a crude form, as well as the conception of occult virtue, from magic.

Ao analisar as diferentes racionalidades que podemos encontrar, Chaitin (2009) descreve 6 características que aparecem sempre interconectadas e que definem uma certa visão de mundo como coerente e carregada de significado. Um saber, para ser legitimamente reconhecido como um saber, e não simplesmente um conjunto qualquer de impressões e opiniões dispersas, deve sempre tentar seguir esses critérios:

- *Princípios gerais* que assumem características do nível ontológico e que implicam em limites e possibilidades de inteligibilidade (ex: *logos* que ordena o cosmo, um universo probabilístico, o determinismo do pensamento mágico ou ainda a ordenação via a relação de semelhança entre o macro e o microcosmos);
- O *tipo de causalidade* admitido (ex: relação causa-efeito por contato, relação causa-efeito por interação mágica entre a causalidade da natureza e a causalidade social humana);
- O *tipo ou os tipos de lógica* que se admite para fazer as associações, combinações e ordenamentos (ex: lógica *bricoleur*, a lógica clássica ou a lógica hiperdialética);
- *Métodos ou técnicas* para aplicação prática (observação minuciosa da natureza, experimentação em laboratório visando ao desvelamento do princípio mental do cosmo ou experimentação em laboratório visando testes de teorias);
- A *posição do sujeito* diante do nível ontológico e do conhecimento (se é junto com o que quer conhecer, se está separado na relação sujeito-objeto, se está ligado por alguma relação de semelhança ou de parentesco com a natureza); e
- Diferentes *processos de verdade* instaurados pelo sujeito (verdades que se opõem à falsidade, verdades consensuais ou obtidas via um acordo, verdades em fluxo com o nível ontológico, verdades concretas instaladas no corpo do mundo e do próprio sujeito). (CHAITIN, 2009, p. 154,155)

Os três primeiros critérios referem-se a princípios gerais que se supõem universalmente aplicáveis, para que aquela prática seja de fato e de direito um *saber*; os três últimos referem-se ao sujeito do conhecimento que busca interagir com o mundo por meio de uma certa racionalidade. Podemos por isso resumir os seus critérios de racionalidade numa imagem intuitiva assim:



Nosso objetivo é expor uma teoria do conhecimento que, diante da proliferação cada vez mais absurda de todo e qualquer tipo de “sistema meta-quântico” que promete mundos e fundos aos novos convertidos, possa nos ajudar a *setorizar* os modelos e as técnicas, no sentido apontado por Bachelard (1991) de definir sua função e *aplicabilidade pragmática*, sem ter a pretensão totalitária de que determinado sistema seja o Todo do Real.

É evidente que duas teorias podem pertencer a dois corpos de racionalidade diferentes e que se podem opor em determinados pontos permanecendo válidas individualmente no seu próprio corpo de racionalidade. Esse é um dos aspectos do pluralismo racional que só pode ser obscuro para os filósofos que se obstinam em acreditar num **sistema de razão** absoluto e invariável. (BACHELARD, 1991, p. 140 [grifo do autor])

Tentamos oferecer aqui ao leitor uma visão mais complexa do conhecimento que não reduza tudo a dualidades do tipo: verdade x falsidade; ciência x pseudociência; razão x loucura, ateísmo x religião, magia x tecnologia. Com isso, não intencionamos de maneira nenhuma legitimar práticas superficiais sem consistência, nem dar bandeira branca para qualquer e todo tipo de “conhecimento”. Nem tudo é um saber, existem muitas superstições, inclusive na filosofia e na ciência, e ainda permanecem no imaginário moderno muitos *tabus* não ditos que impedem o verdadeiro exercício do pensamento.

Daí a relevância de um conceito plural de racionalidade, para que se possa cogitar tentar entender um entendimento diferente do nosso. Tradicionalmente, adotamos um conceito dual de racionalidade, classificando os saberes, ações, crenças e as formas de vida entre racionais e irracionais. Daí, o que não atende aos requisitos da minha racionalidade eu simplesmente considero irracional, impossível de ser entendido. Na melhor das hipóteses, com boa vontade, conluo que pode ser aceito como um costume ou um hábito ou uma crença de uma outra “cultura”. Contudo, se eu considero que algo que não atende aos requisitos da minha racionalidade pode atender a outros requisitos que estabelecem outra *forma* de racionalidade que também é fruto do uso da razão humana, eu abro a possibilidade de entendimento. E nesta possibilidade de entendimento surge a possibilidade de “tradução”, que remete a interpretação e significado, re-interpretação e re-significação. (CHAITIN, 2009, p. 22)

Somente diante de um *racionalismo plural e setorial* desse tipo é que podemos, por exemplo, aceitar que o corpo da acupuntura existe simultaneamente ao da medicina anatômica, de igual modo com o corpo de vórtices do Yoga. A pesquisa moderna em anatomia de maneira nenhuma provou a inexistência (nem a existência) dos chákras ou dos meridianos, e nem poderá fazê-lo através de um método anatômico. Toda a pesquisa moderna em anatomia e psicologia apenas tornou o funcionamento complexo desses

sistemas de pensamento mais compreensível para a mente moderna. Muitos de seus postulados não foram refutados, mas ao contrário, melhor compreendidos. E a pesquisa científica de ponta abriu o caminho para que certos enunciados possam ser verificados ou mesmo refutados pela via empírica. (POLETTI, 2017)

O que não podemos fazer de modo algum é descartar milênios de conhecimento acumulado por puro preconceito teórico, étnico ou linguístico, sem verificar pragmaticamente a eficiência de certas ideias. O pragmatismo deixa de lado a questão de saber o que é Real e coloca em foco o que é Eficiente, aquilo que tem **poder ou agência sobre a realidade** concreta dos fatos imediatos da vida humana.

O filósofo da ciência Hans Reichenbach (1938), ao propor os conceitos de “contexto de descoberta” e “contexto de justificação”, de uma certa forma já demonstrava perceber o problema que aqui queremos demonstrar. Mas ele o faz no sentido inverso ao que intencionamos. Para o filósofo alemão, a epistemologia (filosofia da ciência) deve se ocupar somente com o *contexto de justificação* (que deve responder a critérios formais para ser chamado de “científico”). Ao passo que o *contexto de descoberta*, governado por forças psicológicas e condicionado pela cultura, não diz respeito à teoria do conhecimento, pois esta deve ter por objetivo eximir-se de toda subjetividade, fazer desaparecer as características pessoais do autor e examinar apenas o resultado final de sua obra.

A epistemologia não considera os processos do pensamento na sua ocorrência real; essa tarefa é deixada inteiramente à psicologia. O que a epistemologia pretende é construir os processos de pensamento na forma do qual eles deveriam ocorrer se fossem classificados em um sistema consistente [logicamente] (...). A epistemologia, assim, considera um substituto lógico ao invés dos processos reais. Para este substituto lógico foi introduzido o termo reconstrução racional. (REICHENBACH, 1938, p. 5-6)

A *reconstrução racional* inventa um processo puramente lógico de pensamento, que tem por objetivo demonstrar a validade objetiva daquele estado de espírito. Contra esta visão reducionista e dualista dos fatos, o físico e historiador da ciência Thomas Kuhn argumenta com propriedade, baseado em sua observação empírica da dinâmica psicossocial da comunidade científica real, tal como ela existe de fato na vida social:

Com que direito, e baseado em que critérios, o observador/historiador ou observador/sociólogo diz ao filósofo quais fatos da vida científica precisa incluir em sua reconstrução, e quais pode ignorar? A fim de evitar longas reflexões sobre a filosofia da história e da sociologia, restrinjo-me a uma resposta pessoal. Não estou menos preocupado com a reconstrução racional, com a descoberta dos elementos essenciais, do que os filósofos da ciência. Meu objetivo, também, é uma compreensão da ciência, das razões de sua particular eficácia, do estatuto cognitivo de suas teorias. Ao contrário, porém, da maioria dos filósofos da ciência, comecei como um historiador da ciência,

examinando atentamente os fatos da vida científica. Tendo descoberto, no decorrer do processo, que muito comportamento científico, até mesmo o dos maiores cientistas, infringia persistentemente cânones metodológicos aceitos (distinção DJ [Descoberta-Justificativa], por exemplo) [...]. (KUHN, 2006, p. 162)

O trabalho de Kuhn tornou-se um cânone da História da Ciência justamente porque ele problematiza esta separação (Descoberta-Justificativa), demonstrando que não somente o contexto de descoberta é um assunto da epistemologia, como também o contexto de justificativa depende de fatores psicológicos e culturais de uma dada comunidade científica. A justificativa de uma ideia como sendo “científica” não depende somente de critérios formais dados a priori, mas é condicionada ao paradigma do que é aceito como “ciência” em voga numa dada época e num certo lugar. Diferentes paradigmas definem diferentes critérios de justificação.

Alguns cientistas valorizam mais do que outros a originalidade, e por isso são mais propensos a assumir riscos. Alguns preferem teorias mais abrangentes e unificadas a soluções exatas e detalhadas dos problemas, mas de abrangência aparentemente menor. Fatores diferenciais como esses são descritos por meus críticos como subjetivos e contrastados com os critérios compartilhados, ou objetivos, com que comecei aqui (precisão, consistência, abrangência, simplicidade, fecundidade) [...] Meu argumento, portanto, é que toda escolha individual entre teorias rivais depende de uma mescla de fatores objetivos e subjetivos, ou de critérios compartilhados e individuais. Uma vez que os últimos não figuravam de costume na Filosofia da Ciência, a ênfase que dei a eles dificultou que meus críticos percebessem minha crença nos primeiros (KUHN, 2011 [1977], p. 344-345)

No entanto, como já demonstramos, mesmo a epistemologia de Kuhn ainda é fortemente condicionada à cultura europeia de sua época, então ele tende a ver o processo científico como análogo às revoluções sociais que marcaram a política europeia. Em sua visão, diferentes paradigmas competem entre si através de diferentes gerações, até que chega o momento em que todos que acreditavam no velho paradigma morrem e são substituídos pela nova geração, instruída desde o princípio no novo paradigma. Mas como iremos demonstrar nesta tese, a história das ciências é muito mais marcada pela continuidade do que pela ruptura. A historiografia real das ciências em geral (não focando apenas na física) nos mostra muito mais a persistência e a convivência entre diferentes paradigmas, do que propriamente revoluções totalitárias onde um modelo é substituído por outro.

Mesmo na física, onde o modelo de revolução foi primeiro aplicado por Kuhn, a maior parte da engenharia de hoje ainda segue utilizando a física clássica newtoniana, mesmo o paradigma newtoniano já tendo sido derrubado desde 1905 pelas teorias de Einstein.

Num artigo intitulado “Inquisição, imperialismo e xenofobia: repensando a postura científica na Era da pós-verdade” (BICHARA & KOEHLER, 2020a), argumentamos que esta visão europeia tipicamente “maniqueísta” do conhecimento (certo ou errado, verdadeiro ou falso), contribuiu para a *mimetização* no campo da ciência, das revoluções sangrentas e totalitárias do campo social, bem como da perversidade dos tribunais de inquisição onde a própria ciência nasceu.

Em outras palavras, essa epistemologia maniqueísta da modernidade acaba sempre por converter o que poderia ser um diálogo fecundo, transdisciplinar e transcultural, numa disputa pela verdade entre os saberes, um duelo intelectual que só pode terminar com o adversário vencido, morto ou convertido, queimado na fogueira do esquecimento, amaldiçoado a mera anedota, adorado como um profeta iluminado ou reduzido a um simples comentário irônico de rodapé sobre um caminho delirante que não triunfou.

Será realmente que aquilo que nós precisamos, tanto na sociedade quanto no conhecimento, é de uma revolução? Será mesmo possível ou desejável destruir o passado para construir o futuro sobre as cinzas de nossa memória? Ou precisamos coletivamente de outra coisa inteiramente diferente?

Para pensar uma nova epistemologia, mais *integrativa* e menos belicosa, propomos na ocasião que a noção política de revolução poderia ser substituída pela intuição biológica de *coevolução* (BICHARA & KOEHLER, 2020a): produção espontânea de variabilidade, testagem na prática das diferenças, reconhecimento dos erros através de ciclos de aprendizagem, resultando com isso no desenvolvimento progressivo de formas cada vez mais eficientes, sem que para isso seja necessário destruir as anteriores. Num mesmo ambiente é possível coabitar seres que surgiram há milhões de anos (como os insetos e moluscos) e as espécies mais recentes do planeta (como os mamíferos), todos vivendo de maneira interligada e mutuamente dependente.

Todas as “revoluções” biológicas foram períodos de extinção em massa (incluindo aí o *Capitaloceno*). Podemos dizer o mesmo da “revolução científica”, que se configurou socialmente apoderando-se do aparato repressor da Inquisição religiosa, atacando tudo e todos que não se encaixavam no reducionismo mecanicista ideológico dos físicos, em especial nas ciências do espírito, da vida e da medicina.

É famosa a comparação que o físico e historiador da ciência Thomaz Kuhn (2001 [1962]) fez das ditas “revoluções científicas” com os experimentos de *gestalt* (percepção da totalidade) da psicologia cognitiva. Para o físico, a “mudança de

paradigma” que constitui uma verdadeira revolução na ciência é cognitivamente análoga aos experimentos de figura-fundo, onde a atenção do observador pode alternar entre as múltiplas imagens possíveis de uma forma. Para ele, a passagem da física aristotélica para a newtoniana, e desta para a relativística e quântica, é o equivalente epistemológico da experiência de olhar para a taça abaixo e descobrir o casal escondido na imagem, ou vice-versa:



FIGURA 1:  
EXPERIMENTO DE GESTALT: CÁLICE-CASAL

Queremos utilizar esta mesma analogia agora para perguntar: acaso a descoberta do casal pelo olho da mente, torna a existência da taça inválida? Sua verdade é agora uma mentira? Ou a taça desaparece apenas para a mente que desfocou sua atenção daquela imagem para se entregar a outra igualmente possível? A resposta, apesar de óbvia, não mostra os limites da analogia de Kuhn, mas sim os perigos e a violência de sua (nossa) sociologia científica.

De modo análogo a essa metáfora de Kuhn para pensar a disputa científica pela “nova verdade” paradigmática como revolução totalitária, seria possível ao contrário, construir uma epistemologia que privilegiasse a percepção de *gestalt* (totalizante em lugar de totalitária), capaz de sustentar simultaneamente as múltiplas imagens contraditórias da existência? É possível que uma certa forma de ser-pensar-sentir não invalide a outra? Ou estaremos destinados para sempre à guerra ao diferente e à negação do contrário? Será realmente impossível que duas verdades contraditórias sejam igualmente verdadeiras ao mesmo tempo?

O nascimento de um novo paradigma realmente precisa significar a morte do anterior? Ou duas imagens contraditórias da existência podem conviver em paz na comunidade científica e na imaginação de um único indivíduo? Precisamos realmente de uma competição destrutiva na ciência, ou a evolução do conhecimento necessita de uma cooperação construtiva entre diferentes perspectivas?

Quando olhamos a história do conhecimento sob esta perspectiva, em lugar de uma Razão única e totalitária (com letra maiúscula como Deus), o que podemos perceber é um conjunto heterodoxo de racionalidades múltiplas, que compõe por isso mesmo saberes distintos e diferenciados, cada um criando para si uma imagem própria do cosmos. No entanto, esses saberes estão e continuam hoje sempre entrelaçados entre si, estabelecendo uma rede mimética de circulação de ideias.

Mas ao fugirmos da Razão Universal, não caímos no solipsismo do relativismo natural, pois a busca pelo comum e o eficiente nos coloca num constante exercício de **tradução da alteridade**, o que nos mantém presos a um único mundo, coletivamente compartilhado. Não vivemos num multiverso da cultura, sem natureza objetiva a priori, onde a linguagem e a consciência são a Fonte Única de todas as coisas. Vivemos num universo plural compartilhado, de natureza plástica em constante evolução, isto é, numa realidade complexa que emerge da produção constante e espontânea de diferença e diversidade.

## CAPÍTULO 2

### As raízes xamânicas do racionalismo grego

Ἡθος Ἀνθρώπου Δαιμόν, [*Éthos anthrôpôi daímôn*]  
(HERÁCLITO, fragmento 119)

Fomos educados a imaginar o florescimento da cultura racional grega como um episódio à parte na história das civilizações. Um brilho de universalismo científico no meio do caos religioso e supersticioso dos bárbaros, uma novidade e uma raridade difícil de conciliar com o meio mitológico e arcaico à sua volta. Neste capítulo pretendemos desconstruir esse imaginário, analisando a *migração mimética de conceitos* entre o xamanismo arcaico e a filosofia grega, e desta para o misticismo esotérico medieval e renascentista.

Nosso objetivo neste capítulo não é negar a clara contribuição grega para a história do racionalismo europeu, mas investigar mais a fundo o papel do suposto “irracionalismo” no processo de constituição da filosofia clássica e da ciência do Renascimento. Por “irracionalismo” nos referimos aqui, como demonstrado no Capítulo 1, às múltiplas racionalidades presentes nos períodos analisados – sistemas de magia que compõem, junto com o racionalismo clássico, um amálgama multifacetado e interconectado.

#### 2.1: *Orientalismo platônico, xamanismo grego e a origem do puritanismo*<sup>35</sup> ocidental

Embora famoso por usar alegorias mitológicas e deuses em sua descrição da natureza, Platão e, em última análise, Sócrates (seu porta-voz e *personagem conceitual*) são considerados hoje em dia como o grande bastião, ou o fundamento filosófico deste processo cultural que chamamos Ocidente. Sobre este ponto, ficou famosa a afirmação do filósofo processual Alfred Whitehead (1929, p. 39) segundo a qual, toda tradição filosófica europeia é apenas uma série de “notas de rodapé a Platão”.

Gilles Deleuze (1988 [1968]), o *filósofo da diferença*, concorda com esta afirmação, acusando a filosofia platônica de ser o modelo ideal para o sistema de controle, onde todas as coisas e pessoas devem ser julgadas segundo ideias fixas e imutáveis (universais e eternas), o que instaura uma espécie de *ideologia da identidade*,

---

<sup>35</sup> Por *puritanismo* nos referimos aqui a uma tendência geral de desprezo pelo corpo, pelos sentimentos humanos e pela vida material, em nome de uma pureza intelectual do espírito; sendo a Razão entendida aqui, não como uma ferramenta útil para a vida prática, mas como a virtude central de um ascetismo antissomático extremado, interpretado como forma superior de existência. (Dodds, 2002)

que subordina toda diferença à identidade e à representação, despotencializando os devires, as transformações sociais e o debate público. Segundo essa perspectiva, poderíamos argumentar até mesmo que a teoria platônica das ideias é a ideologia das ideologias, no sentido de ser a condição mesma de existência de qualquer ideologia. O Rei-filósofo, ao alcançar a verdade que transcende o tempo, o espaço e as contradições da existência, deve governar a cidade com sabedoria e autoritarismo, pois se deixada livre, nas mãos dos ignorantes, o povo conduzirá a si mesmo para a ignorância e o erro. A verdade uma vez alcançada é eterna e imutável, logo não pode ser contestada. A natureza do homem, da mulher e de todas as coisas é algo dado a priori e não poderá nunca se alterar no tempo, apenas se desvirtuar, perder sua essência, degenerar-se ou padecer.

O universo entrópico em evolução que a ciência moderna descobriu é muito diferente da realidade circular em equilíbrio estático imaginada por Platão. No entanto, consideramos que do ponto de vista da História da Magia, ainda existem algumas questões fundamentais na filosofia platônica que permanecem perfeitamente atuais ao debate filosófico. Como epistemólogo e historiador da ciência é preciso sempre estar muito atento para, usando uma expressão medieval, “não jogar o bebê fora junto com a água do banho”.

Essa visão das coisas, de Platão como o precursor da miséria ocidental, foi primeiro estabelecida por Nietzsche (2007 [1887]), quando este fez de Sócrates o grande vilão do racionalismo europeu, logo em seu livro inaugural: *O nascimento da Tragédia* – sendo a “tragédia” do título referente a cultura ocidental moderna do século XIX em que ele vivia, e não a cultura da Grécia Clássica que Nietzsche considerava tanto “apolínea” quanto “dionisíaca”, isto é, tanto racional quanto visceral. Na opinião do jovem filósofo alemão, a neurose unilateral do puritanismo ocidental tinha em Sócrates seu marco inicial. Mas veremos aqui que não foi bem assim essa história.

Em sua clássica pesquisa “Os gregos e o irracional”, claramente inspirada por Nietzsche, mas em discordância com este, Dodds (2002) argumenta que na Grécia dos tempos arcaicos, os termos *psyche* e *soma* eram sinônimos, ambos podendo ser traduzidos como “vida” (força vital e anímica), “pessoa” ou mesmo “eu” (como em: “minha *psyche*”, “meu *soma*”, ambos significando “eu”). Segundo o pesquisador, antes dos poetas clássicos como Homero e Hesíodo, era o *somata* (cadáver) quem entrava no *Hades* (mundo subterrâneo) após a morte, isto é, depois que o *soma* (corpo) havia perdido a sua *psyche* (vida, calor vital, força anímica).

Encontramos assim na Grécia arcaica uma interpretação muito semelhante àquela da cultura das múmias do Egito Antigo, e de muitos outros povos agrários do Neolítico. Segundo Dodds (2002, p. 141), o cuidado zeloso para com os mortos denota uma identidade mais profunda, ainda indiferenciada, entre cadáver e espírito. A realização precisa de rituais funerários era considerada como da mais alta importância, necessária não apenas para os vivos, mas fundamentalmente para aquele que vai fazer “a passagem para o subterrâneo”, garantindo a bem aventurança daquela pessoa em sua jornada pelo *Hades*. Objetos enterrados ou cremados junto com o corpo eram transferidos para o mundo dos mortos. E não poder enterrar ou cremar um cadáver ou parte do seu corpo, era visto como um impecílio metafísico de continuidade da vida daquela pessoa na “vida depois da morte”. Um cadáver sem cabeça corria o risco de ter que vagar decapitado pela eternidade, ou pelo menos até que alguém restituísse ao seu túmulo o membro perdido, pondo fim ao tormento do espírito.

Deve ter sido necessário um longo processo filosófico-cultural-linguístico até que o espírito pudesse começar a ser concebido como autônomo e distinto em relação ao corpo. Em Homero (século VIII a. E.C.) encontramos pela primeira vez em grego a descrição da *psyche* como um espectro que vaga pelo mundo subterrâneo, uma imagem desencarnada da pessoa, que é vista como algo diferenciado e autônomo em relação ao *somata*, pois quando invocado por meio de rituais de sacrifício, é capaz de se apresentar como “sombra” (imagem incorpórea e etérea) em qualquer lugar, não apenas onde o seu corpo foi sepultado (Odisseia, livro 11).

Porém, os fantasmas invocados por Ulisses num momento de necessidade, tal como os espíritos do xamanismo tradicional, possuem sentimentos e uma personalidade idêntica a de pessoas vivas. Muito longe de se referir somente ao domínio da razão e do intelecto, a *psyche* era então vista como “sede da coragem, da paixão, da piedade, da ansiedade, do apetite animal. Mas antes de Platão, raramente, ou quase nunca, ela é citada como sede da razão” (DODDS, 2002, p. 142).

A crítica de Nietzsche se faz pertinente na medida em que expõe a virada conceitual de Sócrates, que faz do conceito *psyche*, inicialmente entendido como *força viva* (calor que anima os corpos), algo a ser identificado somente com o intelecto racional. Na opinião do filósofo alemão isso é uma castração terrível da natureza humana, pois exclui todos os processos anímicos instintivos e sentimentais da alma: faz do racional a essência da humanidade e reprime com isso, tudo aquilo que é “irracional” (ou contrário a certo racionalismo tomado como imagem do verdadeiro).

No platonismo, a *pysche* só é imortal porque é racional (isto é, divina, semelhante ao *Logos* que ordena o *kosmos*). E como se isso já não fosse o suficiente para concordarmos com a crítica de Nietzsche, Platão (2002, 400c) ainda faz um jogo de palavras com o termo *soma*, que ele faz soar *sema* (tumba), local onde a alma repousa adormecida até ser liberta do corpo pela morte. No entanto, mesmo diante de todas essas afirmações, estaríamos incorrendo em grande erro histórico se daí concluíssemos que:

- 1) Platão e Sócrates foram os grandes idealizadores desse puritanismo racional antissomático, no qual o corpo é descrito como uma tumba onde a *pysche* está sepultada, aguardando a libertação pela morte ou pela filosofia;
- 2) Os gregos do período clássico e todas as gerações seguintes até o Iluminismo moderno leram Platão desta forma, sendo a sua fama e a sua importância na história do pensamento esta a que Nietzsche lhe impôs, a saber: ser o grande *avatar* do racionalismo ocidental.

Iremos demonstrar ao longo deste capítulo que ambas as afirmações acima são falsas e podem ser refutadas pelos fatos históricos documentados. Nosso método de refutação será uma análise detalhada da *migração mimética de conceitos* que está por trás da longa e contraditória história do platonismo, focando nossa atenção em fatos que não são novos, mas que geralmente passam longe das historiografias tradicionais da filosofia europeia.

Do ponto de vista histórico, simplesmente não é verdade que os ensinamentos de Sócrates e a influência de Platão na Grécia antiga, e em toda a Europa e Oriente Médio posteriormente, tenham se dado porque as pessoas e a cultura dessas épocas julgaram-lhes o suprássimo da “Razão”, desencarnada e desapaixonada, no sentido moderno do termo. Nem também é verdade que tenha sido por influência do platonismo que a moral ascética ocidental surgiu e se impôs sobre uma cultura radicalmente “dionisíaca”, caótica e selvagem. Vamos aos fatos:

Em primeiro lugar, tratemos da afirmação número 2. Para explicar o fascínio e o interesse histórico do *corpus* platônico ao longo de milhares de anos, não somente na cultura europeia mas também na do Oriente Médio, Hanegraff (2012) cunhou o termo *orientalismo platônico*. É dentro desse contexto que ele refuta a tese de Francis Yates (1995 [1964]), mencionada na Introdução, sobre o hermetismo ter sido a força criativa principal da revolução científica, de Giordano Bruno a Newton.

Segundo Hanegraaff (2001), o hermetismo era somente mais uma disciplina oculta numa longa lista de interesses esotéricos dos filósofos da natureza no Renascimento. Nessa lista continha outras disciplinas ocultas, igualmente buscadas com afinco, como magia natural, demonologia, astrologia, Cabala (filosofia judaica produzida no contexto neoplatônico do helenismo e hermetismo), zoroastrismo, filosofia persa (que mesclava neoplatonismo com zoroastrismo), gnosticismo (cristianismo hermético neoplatônico), alquimia, o conhecimento de plantas, metais e pedras da bruxaria medieval, etc.

O argumento de Hanegraaff é que, tanto o hermetismo quanto a filosofia platônica ou a Cabala judaica interessavam as mentes da revolução científica pelo mesmo motivo: todas essas doutrinas eram entendidas na época como herdeiras de uma grande e única (universal e eterna) *tradição de sabedoria ancestral*; batizada de *magia* por Sócrates (ver próximo item 2.2).

Diferente do pensamento da modernidade iluminista, onde o valor das coisas é medido pela sua novidade (*moderno* quer dizer novo), no pensamento antigo dos filósofos gregos e dos magos astrólogos do Renascimento que inventaram a ciência moderna, quanto mais antiga uma coisa fosse, maior seria o seu valor. A mitologia científica que foi construída na época do Renascimento (e antes ainda na cultura árabe-persa, como nas obras de Suhrawardi e Avicena), trata todas essas diferentes tradições divergentes como herdeiras de uma única e mesma tradição. Para aqueles mais afinados com o paganismo, a ideia de um conhecimento revelado pelos deuses (Toth ou Hermes Trismegisto) aos sacerdotes construtores das pirâmides do Egito, que teria então sido transmitido por iniciação à Platão ou a Zaratustra<sup>36</sup>, parecia uma narrativa mais atraente. Aqueles interessados em favorecer o cristianismo na datação de sua tradição oculta, faziam de Moisés ou até mesmo Adão o grande recebedor originário do conhecimento secreto, que teria sido então transmitido em sonhos aos judeus que escreveram a Cabala medieval, mas também a Platão, ele outra vez, como depositário fiel de uma doutrina estrangeira, eterna e universal, transcultural. A esse imaginário esotérico do

---

<sup>36</sup> Profeta iraniano do século VII AEC, conhecido no mundo grego antigo como Zoroastro ou *Zoroastres* (“o contemplador de estrelas”, possivelmente pela importância que a astrologia babilônica desempenhava na cultura persa). Foi o sistematizador da moral e dos costumes que, assimilados pela cultura arcaica dos magos, deu origem à religião oficial do Império Persa (mazdaísmo ou zoroastrismo), religião institucionalizada pelo Estado persa onde os *magis* [xamãs iranianos] exerciam o papel sacerdotal.

Renascimento, muito presente ainda na literatura ocultista de todas as épocas, Hanegraaff dá o nome de *orientalismo platônico*.<sup>37</sup>

A exemplo de ilustração desse ponto de vista, podemos consultar o manual de magia natural de Cornélio Agrippa, o filósofo mago alquimista famoso por compilar o conhecimento da astrologia e da bruxaria médica medieval em seus tratados de *filosofia oculta*. Ao explicar o que ele entende como sendo a **racionalidade da magia**<sup>38</sup>, Agrippa nos revela o que um intelectual do Renascimento no ano de 1510 realmente pensava a respeito de Platão, a quem ele chama, muito significativamente, de “o príncipe da sabedoria”:

Magia é uma faculdade de maravilhosa virtude, cheia dos mais nobres mistérios, contendo a mais profunda contemplação das coisas mais secretas junto à natureza, ao poder, à qualidade, à substância e às virtudes delas, bem como o conhecimento de toda a natureza, e ela nos instrui acerca da diferença e da concordância das coisas entre si, produzindo assim maravilhosos efeitos, unindo-as e tecendo-as bem próximas por meio dos poderes e das virtudes dos corpos superiores.

Essa é a mais perfeita e principal ciência, a mais sagrada e sublime espécie de filosofia e, por fim, a mais absoluta perfeição de toda excelentíssima Filosofia. [...]

Como podemos verificar, ela foi trazida à luz pelos mais sábios autores, e mais famosos escritores, entre os quais particularmente Zamolxis e Zoroastro, que eram tão famosos que muitos acreditavam terem sido eles os inventores dessa ciência. [...] Houve ainda outros nomes eminentes, homens de primeira linha, como *Hermes Trimegisto, Porfírio, Jâmbico, Plotino, Proclo, Dardano, Orfeu, o Trácio, Gog, o Grego, Germa, o Babilônio, Apolônio de Tiana*. [...] *Pitágoras, Empédocles, Demócrito, Platão e muitos outros renomados filósofos fizeram longas viagens marítimas para aprender essa arte: e, ao retornar, divulgaram-na com magnífica devoção*, considerando-a um grande segredo. Também é fato bem conhecido que *Pitágoras e Platão procuraram os profetas de Menfis para aprendê-la*, e viajaram por quase toda a Síria, Egito, Judeia e escolas dos caldeus [astrólogos da babilônia], **para que não permanecessem ignorantes dos mais sagrados memoriais e registros de Magia** e também para se suprirem de coisas divinas. (AGRIPPA, 2022 [1510], p. 80,81-82[grifos nossos] [itálicos do autor])

---

<sup>37</sup> Se *orientalismo* é a tendência geral do Ocidente de imaginar um Oriente monolítico e indiferenciado, Hanegraaff (2001, 2012) explica que o *orientalismo platônico* é a tendência geral do Renascimento e da Idade Média de imaginar o platonismo como uma espécie de síntese do pensamento mágico antigo, reduzindo uma variedade enorme de culturas e filosofias a uma única tradição, universal e indiferenciada através dos tempos. O historiador faz questão de explicar que este é um conceito historiográfico criado por ele, não um conceito histórico. Isto é, historicamente falando, ninguém nunca usou este termo ou pensou nada a partir dele. Este conceito foi criado agora pelo historiador como um “conceito guarda-chuva” para ler a tendência geral de múltiplos movimentos históricos que convergem na cultura efervescente do Renascimento, criando essa mitologia científica que pensa Platão como o grande herdeiro da sabedoria mágica, oriental, esotérica e oculta do passado.

<sup>38</sup> A divisão do conhecimento em 3 áreas distintas de saber (“as três partes da Filosofia Universal”, segundo o dizer hermético): a ciência da *physis* (física das coisas naturais, como medicina e o conhecimento de plantas e pedras), a ciência urânica (das coisas celestiais, como astrologia e matemática) e a divina ou teológica (conhecimento interno das ideias intelectuais, da alma e de Deus).

Sobre este ponto, George James (2022 [1954]) menciona que os documentos históricos atuais confirmam as informações de Agrippa: Platão de fato viveu 13 anos estudando no Egito e Pitágoras ficou 23. Demócrito, a quem hoje vemos como um dos primeiros materialistas a pensar um mundo sem deuses, onde tudo é átomo e vazio, era em sua época e em sua comunidade grega visto como um bruxo, alquimista dos quatro elementos, detentor de muitos livros de magia, escritos em línguas desconhecidas. Sobre a filosofia natural de Demócrito, o “pai do atomismo” ocidental, Edward Tylor nos diz:

Após uma análise geral da teoria dos espíritos ou almas dos objetos, falta apontar aquilo que, para os estudantes em geral, pode parecer a consideração mais importante sobre o assunto, a saber, sua relação de proximidade com uma das mais influentes doutrinas da filosofia civilizada. O pensador selvagem, por estar muito ocupado com o fenômeno da vida, do sono, doença e morte, parece tomar como garantido, como dado, as operações ordinárias de sua mente. Raramente ocorre a ele pensar sobre a maquinaria do pensamento. Metafísica é o estudo que primeiro assume uma forma clara comparativamente em culturas intelectuais de alto nível. A filosofia metafísica do pensamento ensinada em nossas modernas salas de aula europeias é historicamente rastreável até a psicologia especulativa da Grécia clássica. Agora uma doutrina que salta aos olhos é especialmente associada a Demócrito, o filósofo de Abdera, no século V A.C. Quando Demócrito propôs o grande problema da metafísica, “Como percebemos coisas externas?” criando assim, como Lewes diz, uma era na história da filosofia, ele colocou em jogo, como resposta para a questão, uma teoria do pensamento. Ele explicou o fato da percepção declarando que as coisas estão sempre arremessando para fora de si imagens delas mesmas, imagens essas que, assimilando-se ao ar em volta, entram numa alma recipiente, e ali eram percebidos. Agora, supondo que Demócrito foi realmente o originador desta famosa teoria das ideias, quão longe ele está de ser considerado o seu inventor? **Escritores de história da filosofia estão acostumados a tratar uma doutrina como tendo sido realmente produzida pela escola que a ensinou. No entanto a evidência posta aqui em destaque mostra que foi na realidade a doutrina selvagem dos objetos-alma [*animismo* – ver Subcapítulo 3.2], convertida em outro sentido como método para explicar o fenômeno do pensamento.** Essa correspondência também não é uma mera coincidência, pois nesse ponto de junção entre a religião clássica e a filosofia clássica, os traços de continuidade histórica ainda podem ser discernidos. Dizer que Demócrito era um grego antigo é dizer que ele em sua infância assistiu às cerimônias funerárias de seu país, contemplando os sacrifícios de vestimentas, joias, dinheiro, comida e bebida, ritos que sua mãe e sua ama poderiam lhe explicar que eram performados para que as imagens fantasmiais dos objetos pudessem passar para a posse de formas etéreas como eles, as almas dos mortos. **Assim Demócrito, buscando uma solução para o grande problema da natureza do pensamento, a encontrou simplesmente decantando em sua metafísica uma doutrina sobrevivente do primitivo animismo selvagem. Esta percepção vai então se tornar sua doutrina das Ideias.** Agora nem isso representa totalmente o quão próxima é a união que conecta a doutrina selvagem dos objetos-alma esvoaçantes com a filosofia epicurista. Lucrecio realmente faz da **teoria das imagens projetadas das coisas [film-like images of things] (simulacra, membranae) dar conta tanto das aparições que se apresentam aos homens em sonhos, quanto das imagens que impressionam suas mentes ao pensar.** Então é inquebrável a continuidade que liga a especulação filosófica do pensamento

selvagem ao cultural. Esses são os débitos que a filosofia civilizada tem com o animismo primitivo.

A doutrina das ideias, que se desenvolveu então no mundo clássico, não se manteve de modo nenhum inalterada através da metafísica, mas passou por uma transição semelhante à da doutrina da alma. Ideias, reduzidas a formas abstratas ou modelos de objetos materiais, aplicáveis além das qualidades visíveis, passando a denotar apenas assuntos do pensamento. No entanto até este dia a velha teoria não terminou por morrer, e a retenção do significado de “ideia” (*idea*, forma visível) é acompanhada por uma retenção similar do seu sentido original. Ainda é uma tarefa dos metafísicos demonstrar e refutar a velha noção das ideias como sendo imagens reais, e substituir por concepções mais abstratas. [...] Esta noção de nossa percepção externa dos objetos, não imediatamente, mas em certas imagens ou tipos transmitidos pelos sentidos, parece ser a mais antiga hipótese filosófica que temos sobre o problema da percepção, e tem conseguido, com pequenas variações, manter sua autoridade até os dias de hoje. [...] poucos negariam que permanecem nas mentes modernas, e que pessoas que falam de ideias costumam, de uma forma metafísica nebulosa, pensar em imagens sensíveis. (TYLOR, 1920 [1871], p. 497-499 [grifos nossos][TN]<sup>39</sup>).

---

<sup>39</sup> “Having thus surveyed at large the theory of spirits or souls of objects, it remains to point out what, to general students, may seem the most important consideration belonging to it, namely, its close relation to one of the most influential doctrines of civilized philosophy. The savage thinker, though occupying himself so much with the phenomena of life, sleep, disease, and death, seems to have taken for granted, as a matter of course, the ordinary operations of his own mind. It hardly occurred to him to think about the machinery of thinking. Metaphysics is a study which first assumes clear shape at a comparatively high level of intellectual culture. The metaphysical philosophy of thought taught in our modern European lecture-rooms is historically traced back to the speculative psychology of classic Greece. Now one doctrine which there comes into view is especially associated with the name of Democritus, the philosopher of Abdera, in the fifth century B.C. When Democritus propounded the great problem of metaphysics, “How do we perceive external things?” thus making, as Lewes says, an era in the history of philosophy, he put forth, in answer to the question, a theory of thought. He explained the fact of perception by declaring that things are always throwing off images of themselves, which images, assimilating to themselves the surrounding air, enter a recipient soul, and are thus perceived. Now, supposing Democritus to have been really the originator of this famed theory of ideas, how far is he to be considered its inventor? Writers on the history of philosophy are accustomed to treat the doctrine as actually made by the philosophical school which taught it. Yet the evidence here brought forward shows it to be really the savage doctrine of object-souls, turned to a new purpose as a method of explaining the phenomena of thought. Nor is the correspondence a mere coincidence, for at this point of junction between classic religion and classic philosophy the traces of historical continuity may be still discerned. To say that Democritus was an ancient Greek is to say that from his childhood he had looked on at the funeral ceremonies of his country, beholding the funeral sacrifices of garments and jewels and money and food and drink, rites which his mother and his nurse could tell him were performed in order that the phantasmal images of these objects might pass into the possession of forms shadowy like themselves, the souls of dead men. Thus Democritus, seeking a solution of his great problem of the nature of thought, found it by simply decanting into his metaphysics a surviving doctrine of primitive savage animism. This thought of the phantoms or souls of things, if simply modified to form a philosophical theory of perception, would then and there become his doctrine of Ideas. Nor does even this fully represent the closeness of union which connects the savage doctrine of flitting object-souls with the Epicurean philosophy. Lucretius actually makes the theory of film-like images of things (*simulacra*, *membranae*) account both for the apparitions which come to men in dreams, and the images which impress their minds in thinking. So unbroken is the continuity of philosophic speculation from savage to cultured thought. Such are the debts which civilized philosophy owes to primitive animism.

The doctrine of ideas, thus developed in the classic world, has, indeed, by no means held its course thenceforth unchanged through metaphysics, but has undergone transition somewhat like that of the doctrine of the soul itself. Ideas, fined down to the abstract forms or species of material objects, and applied to other than visible qualities, have at last come merely to denote subjects of thought. Yet to this day the old theory has not utterly died out, and the retention of the significant term “idea” (*idea*, visible form) is accompanied by a similar retention of original meaning. It is still one of the tasks of the

Se o xamã é aquele que dança com os espíritos da natureza, filósofo é todo aquele que convive com as ideias, tem uma experiência visceral com elas, busca discernir (como um bom alquimista, médico ou xamã) aquelas que matam daquelas que curam, e a dose certa para o bem ou para o mal. Filósofo é aquele que *se deixa ser possuído* pelas ideias que lhe são confiáveis e belas, ou melhor, é aquele que as *incorpora e dança* embalado por elas.

Como veremos a seguir, de modo semelhante à Platão (2000), Davi Kopenawa, um xamã yanomami contemporâneo nos explica que, enquanto o caçador caça a onça, o papel do xamã é conhecer a onça ancestral, *a imagem da onça* que se apresenta para ele em sonho, quando seu espírito sai para voar a noite:

Naquele tempo, os espíritos vinham me visitar o tempo todo. Queriam mesmo dançar para mim; mas eu tinha medo deles. Esses sonhos duraram toda minha infância, até eu me tornar adolescente. Primeiro eu via a claridade cintilante dos *xapiri* se aproximando, depois eles me pegavam e me levavam para o peito do céu. É verdade, eu costumava sobrevoar a floresta em meus sonhos! Meus braços se transformavam em asas, como as de uma grande arara-vermelha. Eu podia então contemplar o topo das árvores abaixo de mim, como em um avião. [...] **Os *xapiri* não paravam de carregar minha imagem para as alturas do céu com eles.** É o que acontece quando eles **observam com afeto uma criança adormecida para que ela se torne um xamã.** Dizem a si mesmos: “Mais tarde, quando ela crescer, dançaremos ao seu lado!”; e **continuam prestando atenção.** Assim, não param de fazê-la sonhar, e de assustá-la. **Por isso ela vira fantasma quando dorme.**

[...]

Foi o que me aconteceu quando eu era menino. Cresci passando meu tempo na floresta e foi assim que comecei, pouco a pouco, a ver os *xapiri*. Ficava concentrado na caça e, **durante a noite, as imagens dos ancestrais animais** se apresentavam a mim. Seus enfeites e pinturas brilhavam de modo cada vez mais nítido em meus sonhos. Podia também escutá-los quando falavam e quando gritavam.

[...]

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, **o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens** das árvores, das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também a dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis *warama aka*. **A imagem do valor de fertilidade *në roperi*** da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, não os humanos. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 89-90, 95, 390, 475 [grifos nossos])

---

metaphysician to display and refute the old notion of ideas as being real images, and to replace it by more abstract conceptions. [...] This notion of our perceiving external objects, not immediately, but in certain images or species of them conveyed by the senses, seems to be the most ancient philosophical hypothesis we have on the subject of perception, and to have, with small variations, retained its authority to this day.' [...] few will deny that it does linger much in modern minds, and that people who talk of ideas do often, in some hazy metaphorical way, think of sensible images.”

Deve estar cada vez mais claro porque a figura do mago ou a do xamã sempre estiveram relacionadas, paradoxalmente, com a do necromante e a do matemático. As ideias são como o fantasma das coisas em nós, a imagem dos objetos e das relações que sobrevivem na Memória – esta força cósmica que nos habita – e quando capturadas e organizadas pelo jorro da consciência, podem produzir resultados práticos na realidade concreta.

No pitagorismo, o triângulo matemático eterno é o espírito ancestral por meio do qual, em *participação mística* (ver Subcapítulo 3.2), toda pirâmide pode nascer ou ser concebida: o meta-triângulo imortal, arquetípico ou divino que só pode ser contemplado com uma outra luz que não é essa que os olhos veem. Luz invisível como a sombra da noite – o fogo secreto de Zoroastro que o tolo não enxerga e que o sábio contempla sonhando ou acordado, de olhos abertos ou fechados: “Zaratustra viu (tudo isso) de dentro da sua alma” (ZARATUSTRÁ, 1880, p. 205 [TN]<sup>40</sup>).

Este é um dos aspectos mais importantes do imaginário científico-filosófico que deu luz à ciência moderna. Platão, nessa perspectiva antiga (não-moderna), não era visto como um racionalista, como Nietzsche o acusa, mas como alguém que justamente tentava conciliar de alguma forma a experiência mística e o pensamento racional. Não foi à toa que Agostinho (354 a. EC – 430 a. EC), o “doutor da Igreja” se baseou principalmente na literatura platônica e neoplatônica para dar rigor filosófico à religião católica. Não foi à toa também que Plotino, o mais famoso neoplatônico do período helenístico, era ele também um médium, um xamã, um líder de seita. Nas *Enéadas*, Plotino (2020 [270 d. EC.]) nos diz que a compreensão verdadeira do Uno não é uma inteligência racional, mas uma experiência sublime, um estado alterado de consciência onde o Eu se funde com o objeto contemplado, uma experiência interna, mística, gnóstica<sup>41</sup>, e não apenas um raciocínio intelectual abstrato.

Na Índia antiga esse é exatamente o debate travado alguns séculos antes entre os praticantes da Yoga e o *advaita vedanta* (a filosofia erudita dos brâmanes): enquanto os sacerdotes reivindicavam para si o único caminho possível para uma comunhão com o sagrado (o aprendizado do *sanātana dharma* [*caminho, virtude ou verdade eterna*] por

---

<sup>40</sup> “Zarathustra saw (all this) from within his soul”.

<sup>41</sup> Sobre este ponto é importante mencionar que Plotino era extremamente crítico do gnosticismo de sua época. Para o cristianismo gnóstico (místico ou xamânico) o mundo material era visto como a fonte de todo erro e unicamente mal. Para Plotino, um neo-platônico iniciado nos mistérios, o mundo material é uma emanção do Uno, que é em si perfeito, e portanto a realidade material deve estar inserida num Todo harmônico e belo, como numa sinfonia complexa da qual não conhecemos a partitura, e da qual só conseguimos ouvir alguns instrumentos por vez, mas nunca a sua totalidade oculta.

meio da tradição oral dos Vedas), o movimento conhecido como Yoga propunha como alternativa cultural e subversiva (pois subvertia a hierarquia das castas) uma experiência interna, pessoal e subjetiva, como via de acesso legítimo à experiência direta com o divino (eterno e universal) acessível a todas as pessoas, independente de casta, gênero ou idade. (TINOCO, 2005)

Este é um dos pontos que mais interessavam aos leitores não-modernos de Platão: não apenas a possibilidade de pensar com a Razão, mas a ideia de que a *psyche* seria depositária de um poder divino, capaz de alcançar (por meio de um voo xamânico – ver item 2.2.) a fonte ancestral e universal de um conhecimento supremo, eterno e universal, isto é, divino: **Eis o mito fundamental do racionalismo clássico.**

A possibilidade de alcançar esse estado alterado de consciência era a meta suprema da Cabala e do neoplatonismo helênico e medieval – despertar a alma do seu sono dogmático (somático e sensível) para as verdades universais que lhe são *imanes*, isto é, que são a sua própria natureza intrínseca, cósmica, divina e universal, dimensão da realidade percebida somente pela luz da mente (*nous*), não pelos sentidos do corpo. Sócrates chama esse estado de consciência ampliada de *aletheia*<sup>42</sup>, que poderíamos traduzir aqui ao pé da letra como “dissipar o esquecimento da encarnação”.

No Fedro (PLATÃO, 2000), livro platônico que entraremos em maiores detalhes no próximo Subcapítulo 2.2, Sócrates defende as experiências xamânicas de sua época como fonte fundamental da cultura e da sabedoria gregas:

[...] acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura [*mania*]<sup>43</sup> inspirada pelos deuses. Efetivamente, é em estado de delírio que as profetisas de Delfos e as sacerdotisas de Dódona, prestam grandes serviços à Grécia, já na ordem privada, já na ordem pública, pois, quando se encontram no seu perfeito juízo, as suas possibilidades ficam reduzidas a pouco ou a nada. Depois delas podemos falar da Sibila? Podemos falar de todos os que, utilizando o poder divinatório que um deus lhes inspira, ditaram a muita gente e em muitas ocasiões o recto caminho a seguir? Fazer isso seria perder tempo com o que é evidente para todos. [...] e assim, tal como os Antigos no-lo testemunharam, a loucura inspirada pelos deuses é, por sua beleza, superior à sabedoria de que os homens são os autores!

Mas não ficamos por aqui: enquanto essas doenças, esses flagelos terríveis que, em consequência de antigos ressentimentos, vindos não sabemos de onde, ainda existem em certos indivíduos de uma raça, o delírio profético manifestou-se em alguns predestinados e encontrou o meio de afastar esse males, precisamente pelo recurso às preces dirigidas aos deuses e pela prática de cerimônias em seu louvor. Graças ao delírio, surgiram os ritos catárticos e iniciáticos, pondo o que neles participa ao abrigo dos males, tanto do presente

---

<sup>42</sup> *Lethes* é o “Rio do Esquecimento” que o *somata* (cadáver) deve beber para entrar no Hades, e assim abandonar a sua identidade em vida. *A-lethes* (sem Lethes) portanto significa: se desfazer do esquecimento provocado pelo ciclo de morte-nascimento e acessar a memória das encarnações pregressas da *psyche*, bem como a de suas jornadas xamânicas pelo mundo astral e divino (ver item 2.2)

<sup>43</sup> *Manía* em grego pode ser traduzido como loucura, êxtase, arrebato, possessão, fervor, inspiração.

quanto do futuro, e fazendo com que os homens, animados de espírito profético, encontrem o meio de proteger-se contra aqueles males. Há ainda uma terceira espécie de loucura, aquela que é inspirada pelas Musas<sup>44</sup>: [...] Seja quem for que, sob a loucura das Musas, se apresente nos umbrais da Poesia, na convicção de que basta a habilidade para fazer o poeta, esse não passará de um poeta frustrado, e será ofuscado pela arte poética que jorra daquele a quem a loucura possui.

[...] os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura. (PLATÃO, 2000, §244-b-d-e, 245-c)

Assim, embora seja eterna na medida em que é racional, a alma em Platão também é depositária de uma intuição mística suprarracional que, “habitando algum lugar nas profundezas do organismo” (DODDS, 2002, p. 143) possui **voz própria** (Id. Ibid.). Embora Platão (2000, 250-c) descreva o corpo como um “sepulcro”, onde a *psyche* está inconsciente até ser liberta pela filosofia ou pela morte, em seus textos a *psyche*, isto é, aquilo que jaz adormecido no corpo (“prisioneiro da caverna”) até ser desperto, não é o Eu da consciência nem a Razão universal, mas sim um Eu oculto e divino, que se manifesta somente quando o corpo está de alguma forma paralisado (sonho, transe, meditação, embriaguez enteogênica, experiências de quase morte).

[...] ao lado da velha crença em mensageiros divinos que se comunicam com os homens através de sonhos e visões, surge também, em alguns escritores do período clássico, uma nova crença, relacionada a experiências de um poder humano, oculto e inato. “Cada corpo humano”, afirma Píndaro, “segue o chamado da dominadora morte; mas ainda permanece acesa uma imagem de vida, e é apenas isto que nos vem dos deuses. Esta imagem adormece quando nossos membros estão ativos, mas quando é o homem que dorme, ela lhe indica em sonho que algo alegre ou adverso está a caminho”. Xenofante apresenta esta mesma doutrina em prosa simples, e nos fornece os liames lógicos que a poesia tem o direito de omitir: “É durante o sono que a alma (*psyche*) exhibe melhor sua natureza divina. É durante o sono que ela atinge uma certa intuição do futuro, e isto porque é no sonho que ela se encontra aparentemente mais livre.” Então prossegue argumentando que na morte podemos esperar uma *psyche* ainda mais livre, pois o sono é o que há de mais próximo da morte durante a vida. Afirmções deste tipo aparecem em Platão, e também em um fragmento de uma das primeiras obras de Aristóteles. (DODDS, 2002, p. 139)

Para compreendermos verdadeiramente o pensamento mágico e a filosofia dos antigos, devemos nos lembrar não somente de que ela envolve toda uma tecnologia arcaica do sonho e da linguagem, mas também dos estados alterados de consciência, isto é, da mente ampliada para além do “eu” cartesiano. Em seu artigo revisional “Enteogenic Mysticism”, Wouter Hanegraff (2012) reconhece como a historiografia tradicional (e inicialmente ele próprio) tenderam a negligenciar a relevância do uso dos enteógenos na prática mágica (en-theos-gene: “gestação do divino dentro de si”, termo

---

<sup>44</sup> A *Academia*, ordem esotérica iniciática fundada por Platão, foi registrada na cidade de Atenas como um templo dedicado às Musas, filhas divinas de Zeus *Mega Nous* [a grande mente] com a Deusa Mnemosine [Memória]. (JAMES, 2022)

técnico utilizado atualmente para se referir aos psicodélicos de uso ritualístico, como a ayahuasca amazônica, a *yãkoana* yanomami, os cogumelos mágicos, o haxixe entre os sufis, a iboga africana, entre outros ainda por descobrir – como o LSD extraído de cogumelos que encabeçou o movimento New Age do século XX, estudado de perto por Hanegraff; mas também as técnicas não químicas de alteração da consciência, como a meditação, a respiração holotrófica, as tendas de suor, a dança apoteótica de transe, a música hipnótica dos rituais antigos ou raves contemporâneas, os festivais orgiásticos sagrados (como o Eleusis grego ou as ménades de Dionísio) e muitos outros.

O ensinamento principal dos Mistérios de Eleusis<sup>45</sup>, onde Platão foi iniciado – rito xamânico à base do fungo de centeio da onde extraímos o LSD e, possivelmente, à base de cogumelos mágicos – era justamente este: a doutrina da eternidade da alma e a sua relativa independência em relação ao corpo. De modo que é dar crédito demais a um autor que fez apenas tornar público e registrado uma ideia que já vinha desde há muito tempo no pensamento antigo. O fundamento platônico é xamânico, não racionalista.

Na Cítia, e provavelmente na Trácia também, os gregos haviam entrado em contato com povos que, como mostrou o estudioso suíço Meuli, estiveram sob influência da cultura xamânica. [...] Meuli sugere que os frutos deste contato devem ser vistos através do surgimento, no final da era arcaica, de uma série de “médicos mágicos”, videntes, curandeiros, e professores religiosos; alguns deles ligados dentro da tradição grega ao norte, e todos exibindo traços xamanísticos. Do norte veio Abáris, cavalgando, segundo se diz, sobre uma flecha – como ainda ocorre com algumas almas, na Sibéria, por exemplo. Abáris havia feito tanto progresso na arte de jejuar que passava muito tempo completamente sem comida. Foi capaz de banir pestes, prever terremotos, compor poemas religiosos, e ensinou a louvar o deus do norte, que os gregos chamavam de “Apolo Hiperbóreo”. Um grego do mar de Marmora, de nome Aristeas, rumou para o norte, a convite do mesmo deus Apolo, retornando para contar suas estranhas experiências num poema que teve possivelmente como modelo as excursões psíquicas dos xamãs da região. Se a viagem de Aristeas foi realizada de corpo ou de espírito não está claro [...]. Uma tradição posterior credita-lhe poderes xamanísticos de transe e de ubiqüidade. Sua alma, cuja forma era como a de um pássaro, tinha a capacidade de deixar o corpo por um ato de vontade. [...] O mesmo dom aparece em outro grego asiático, Hermótimo de Clazomenes, cuja alma viaja muito e para muito longe, observando acontecimentos em lugares distantes, enquanto seu corpo permanecia inanimado. Tais contos a propósito da aparição e desaparecimento dos xamãs eram bastante familiares em Atenas [...].

---

<sup>45</sup> Ritual xamânico de origem egípcia, muito conhecido e praticado pelos gregos antigos. Consistia em experimentar a morte e o renascimento – recriação do mito agrário de Perséfone e Deméter, cuja filha viaja às trevas do inferno (inverno) mas tem a permissão de Zeus para regressar à luz na primavera. O ritual envolvia milhares de pessoas, levava vários dias de execução, contava com o ascetismo próprio das operações xamânicas, como dieta controlada e o uso de psicoativos para produzir êxtase religioso durante os rituais orgiásticos, cujo objetivo principal era produzir *catarse* (purificação). O resultado da experiência mágica era depois explicado pelos hierofantes como sendo a revelação ou a vivência direta da existência de uma alma eterna e imortal, centelha divina presente no corpo humano, mas separável e distinguível deste por meio da iniciação xamânica, que limpava o corpo das impurezas materiais para libertar a alma. Mesma doutrina, portanto, que vamos encontrar praticamente inalterada nos tratados de magia medievais e, antes, no platonismo grego. (DODDS, 2002)

[...]

Lembremos que o diálogo intitulado “Sobre o sono, de autoria de Clearco, e **capaz de convencer Aristóteles de que “a alma é separável do corpo”, foi precisamente o resultado de uma experiência de excursão psíquica.** [...] Aristóteles via razões para crer que Hermótimo havia antecipado a doutrina do *nous* de seu famoso conterrâneo Anaxágoras. Isto porém pode apenas significar, como sugeriu Diels, que Anaxágoras se baseou nas experiências de um velho xamã local para erigir sua teoria a respeito da separabilidade de do *nous* [mente]. (DODDS, 2002, p. 144-145, 146 [**grifo nosso**])

No entanto, pelo que consta, Sócrates ele próprio, diferente de seu discípulo Platão, recusou-se a passar pela iniciação xamânica de Eleusis, justamente por seu caráter fechado, iniciático, hierárquico e monástico. (SCHURÉ, 2006) Contra esta recusa de Sócrates ao lado mais dionisíaco da cultura grega, Nietzsche se revolta:

Eis a extraordinária perplexidade que a cada vez se apodera de nós em face de Sócrates, que nos incita de novo a reconhecer o sentido e o propósito desse fenômeno, o mais problemático da Antiguidade. Quem é esse que ousa, ele só, negar o ser grego, que [...] força demoníaca é essa que se atreve a derramar na poeira a beberagem mágica? Que semideus é esse que o coro de espíritos dos mais nobres da humanidade precisa invocar: “Ai! Ai! Tu o destruístes, o belo mundo, com um poderoso punho; ele cai, desmorona!”? (NIETZSCHE, 2007[1887], p. 82-83)

Aquilo que para o pensamento contemporâneo conservador, religioso ou científico é um tipo de loucura, perda da realidade e o abandono da razão, constitui a origem mesma do pensamento moral e religioso, o fundamento racional da civilização e a origem da filosofia. **Foi aqui que os gregos descobriram o dualismo.**

Não apenas o seu uso parece disseminado entre os povos indígenas, onde constitui ferramenta indispensável para a atividade mágica-espiritual, como podemos ver também evidências concretas do papel central de certos enteógenos na vida religiosa do Oriente, a partir dos relatos históricos do uso do Soma. Boa parte do Rig Veda é dedicado à celebração e à meticulosa preparação e conservação desta bebida sagrada, “poção da imortalidade” oferecida à humanidade por Indra (o deus do céu, da chuva e controlador do clima), capaz de revelar ao poeta inspirado a eternidade de sua alma incorpórea, descoberta pelo bebedor de Soma em sua identidade sagrada, imanente e transcendental com o Todo. A poção da imortalidade, muito almejada nas tradições alquímicas antigas, não é um remédio para evitar a morte, mas uma droga capaz de revelar àquele que a consagra, que a sua alma já é imortal.

No Zend Avesta, vemos que a tradição do Soma seguiu o culto de Mitra desde o continente indiano até o deserto do Irã, onde ficou sob o domínio cuidadoso dos magos. Zoroastro não apenas menciona a importância do “Haoma” para a sua relação com o sagrado, como também oferece instruções para sua purificação e consumo (capítulo VI,

parte IV: ZARATUSTRA, 1880, p. 72). Ao ser confrontado pelo espírito do mal (Angra Mainyu), o profeta se protege dizendo:

o sagrado altar de sacrifício, o cálice sagrado, o Haoma, as Palavras ensinadas por Mazda [o criador do mundo], essas são minhas armas, minhas melhores armas! Por esta Palavra eu derrubo, por esta Palavra eu repilo, por esta arma todas as criaturas boas (vão derrubar e repelir a ti), ó fazedor de mal, Angra Mainyu! A mim Spenta Mainyu [o espírito da sabedoria, seu contrário] ofereceu, ele a me ofereceu no Tempo sem limites (ZARATUSTRA, 1880, p. 206 [TN]<sup>46</sup>)

O pensamento mágico arcaico considera que certos tipos de embriaguez não conduzem necessariamente à confusão, ao delírio ou à fantasia, mas também a outras formas de conhecer e interagir com a realidade, outras formas de pensar e sentir a vida.

Há pessoas que, por falta de experiência ou por embotamento de espírito, se desviam de semelhantes fenômenos como de “moléstias populares” e, apoiados no sentimento de sua própria saúde, fazem-se sarcásticas ou compassíveis diante de tais fenômenos: essas pobres criaturas não têm, na verdade, ideia de quão cadavérica e espectral fica essa sua “sanidade”, quando diante delas passa bramando a vida candente do entusiasta dionisíaco. Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa da reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como via em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, **tornou-se obra** de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sobre o frêmito da embriaguez. A argila mais nobre, a mais preciosa pedra de mármore é aqui amassada e moldada e, aos golpes de cinzel do artista dionisíaco dos mundos, ressoa o chamado dos mistérios eleusinos (NIETZSCHE, 2007, p. 28 [**grifo nosso**]).

A experiência enteogênica não é um conceito inteligível a ser compreendido ou explicado, como Deus, nem uma hipótese científica a ser verificada, como o átomo. É uma experiência subjetiva direta que transcende a linguagem e a razão. Uma experiência mental da própria mente interagindo consigo mesma (*psico-delia*: manifestação da *psyche*). Por isso, descrita pelos antigos poetas como uma experiência subjetiva de *divergência psicofísica* (ATMANSPACHER, 2018), ou seja, de separação

---

<sup>46</sup> “9 (29). Thus in answer to him said Spitama Zarathustra: “The sacred mortar, the sacred cup, the Haoma, the Words taught by Mazda, these are my weapons, my best weapons ! By this Word will I strike, by this Word will I repel, by this weapon the good creatures (will strike and repel thee), O evil-doer, Angra Mainyu! To me Spenta Mainyu gave it, he gave it to me in the boundless Time.”

da mente em relação ao corpo, seguida de uma imersão num mundo de imagens, espíritos e paisagens oníricas. Uma geografia mental e fantasmática.

Ainda que, desde seus inícios, a alquimia chinesa se concentrou principalmente nos metais, incluía também a arte de cultivar plantas maravilhosas (*ling chih*), entre elas o cânhamo, que se acreditava que prolongava a vida e, inclusive, que proporcionavam a imortalidade. A mais famosa delas era o “cogumelo mágico” que em muitas ilustrações populares se representa nas mãos dos alquimistas, tanto homens como mulheres. O fato de que os cogumelos tiveram um papel tão preponderante na tradição alquímica sugere que existia um uso ritual de substâncias alucinógenas; na realidade, e como mostram numerosos poemas alquímicos, as visões e os transe extáticos, que consistiam em ver-se cavalgando o vento com os imortais eram comuns na antiga China. (PETER MARSHALL, *apud* BANDEIRA DE MELO, s/d, p. 105)

De um lado a outro do planeta, para onde quer que olhemos – Ocidente ou Oriente, Norte ou Sul – na história da magia vamos encontrar sempre os mesmos elementos, as mesmas experiências, os mesmos *personagens naturais* (mestres animais e plantas de poder) ou não-humanos (no jargão atual da antropologia), em sua associação anímica com os humanos. E assim começou a civilização nos quatro cantos do planeta.

Em Platão, a *psyche* torna-se muito mais do que apenas uma entidade separada do corpo, pois é entendida principalmente como um “Eu oculto e divino”<sup>47</sup>, eterno como os deuses e racional como a natureza (*physis*), ao qual por isso mesmo é atribuído um conhecimento intrínseco, universal e acessível a todos (iniciados ou não) por meio de um estado alterado de consciência (sonho, beberagem mágica ou pela *dialética* [debate, diálogo, confrontação de opiniões divergentes]). O exercício da filosofia aparece aqui como uma **técnica xamânica, farmacológica**, que vai lentamente se afastando da sua matriz mágica pelo exercício da linguagem.

O que interessa demarcar para nosso tempo presente é que a filosofia no mundo arcaico se intimidava ao acesso a outras verdades que parecem eclipsadas em nossa tradição acadêmica atual. O fragmento do *Fédon* merece a nossa atenção porque nele Sócrates levanta a conjectura de que as iniciações permitem saber que “a verdade já de há muito se encontra oculta sob aquela linguagem misteriosa”. Na contemporaneidade, “a velha catarse mágico-religiosa foi afinal destacada de seu contexto religioso e aplicada ao campo da psiquiatria laica a fim de suplementar o tratamento puramente físico que os médicos hipocráticos usavam”.<sup>48</sup>

Não parece fortuito que vemos no *Fedro* Sócrates emergir enquanto um *pharmakeús*, mago, feiticeiro, envenenador. Ele vem nos mostrar certa face

---

<sup>47</sup> Este Eu oculto e inconsciente vai aparecer na psicologia complexa de Carl Gustav Jung como *Self* (o “Si mesmo” – que não é outra coisa que não a manifestação, no plano mental, da própria natureza entendida como um Todo orgânico e inteligente – *inconsciente psicoide*), diferenciando-o assim do *Ego*, este “eu” superficial (*ahamkara*: em sânscrito: “eu instrumental”) da consciência ordinária racional que se identifica com o nome próprio e com o corpo do qual tem consciência. (JUNG, 2012e)

<sup>48</sup> DODDS, 2002, p. 86.

farmacológica da filosofia, de inteira e íntima relação com a magia e a experiência demoníaca, uma vez que ele mobiliza o discurso à maneira da *manteia*, guarnição e prenúncio da missão do cuidado que o divino o incumbiu por seu destino.

Jacques Derrida dedicou-se à relação estreita entre farmacologia e filosofia, indicando que *pharmakon*, do grego, liga-se com todas as significações construídas a partir da mesma raiz da palavra (*pharmakeus*, *pharmakos*, etc): “*Phármakon* quer dizer em grego droga curativa, veneno, tintura, mas sempre, para o melhor ou para o pior, em um sentido mágico”.<sup>49</sup> (PERENCINE, 2020, p. 158 [*itálicos do autor*])

Assim, no misticismo platônico onde a tradição moderna vê o surgimento do racionalismo ocidental, “o nascimento da tragédia” nos termos de Nietzsche (2007 [1887]), nós vemos o ápice do mundo arcaico, em toda a sua beleza e potência mágica. O racionalismo grego não nasce num rompimento radical com a sua matriz xamânica, nem é o resultado da intervenção de um filósofo específico, mas é um desdobramento urbano da sua versão tribal mais simples. Ao longo dos séculos, paulatinamente, a possibilidade de se pensar em termos abstratos, não sensíveis, vai adquirindo forma por meio de novas palavras, novos conceitos – da experiência xamânica da realidade espiritual ao mundo abstrato das ideias. A multiplicidade dos objetos vai encontrando sua síntese na razão, pares de opostos complementares são revelados, identidades são reunidas, padrões identificados. E assim a metafísica vai nascendo, espontaneamente, como um desdobramento linguístico do pensamento mágico arcaico (CASSIRER, 2013).

Contra a acusação corriqueira de que Platão concebe uma filosofia que rejeita o corpo como forma de conhecimento e via de acesso ao sagrado, esta não se sustenta quando examinamos alguns detalhes com mais atenção. A começar pelo próprio apelido do filósofo que, em grego, quer dizer “largo”, em referência a sua forma física musculosa adquirida pelo hábito de exercitar-se com frequência. Na República, Platão (2018) chega mesmo a defender a *ginástica* (práticas militares olímpicas) como uma atividade importante e necessária para purificar o corpo, preparando a alma para o exercício da filosofia; sendo a *música* (a arte das Musas) a técnica mágica por excelência para o ensino filosófico da harmonia universal, capaz de revelar aos sentidos limitados do corpo, a ordem secreta e invisível do cosmos. Na república ideal platônica, a educação dos jovens para a filosofia deveria, portanto, ter como base a ginástica e a música, que é a *ginástica da alma*.

---

<sup>49</sup> DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2015, p. 100.

Além dessas duas evidências bastante concretas sobre a relação amistosa de Platão para com o corpo e o mundo sensível, podemos também recorrer novamente ao “Fédon ou da Beleza” (PLATÃO, 2000) onde nos é dito que, para que a alma incorporada possa lembrar-se da Beleza Eterna que ela contemplou ao voar ao lado dos deuses em sua experiência mágica enteogênica no astral, não há nada melhor do que a visão de um corpo belo e atraente aqui na terra, capaz de provocar os afetos e as paixões necessárias para trazer à lembrança da alma, a memória do sublime que ela contemplou nas alturas. Não há nada melhor que o afeto e o corpo para despertar as reminiscências do conhecimento místico da alma. Por isso ler e ouvir é tão importante, mas desde que a mente esteja focada não apenas nas palavras que são ditas, mas na Verdade que só pode ser contemplada intelectualmente pela alma, dentro de si mesma, levada à introspecção pela meditação ou pelo diálogo (ou pela experiência direta transcendental).

Já tendo portanto, refutado a afirmação 2, de que Platão e Sócrates teriam sido lidos ao longo da história como racionalistas e não como magos e místicos, e já tendo também demonstrado que não há neles qualquer rejeição extremada ao mundo sensível, mas sim um *cuidado cauteloso e atento*, voltemos agora à afirmação número 1 que pretendemos refutar. Para contestar essa falsa crença de que Sócrates teria sido o grande inventor do puritanismo racional antissomático do Ocidente, não basta apenas demonstrar que a separação ontológica entre corpo e alma precede largamente o platonismo. É preciso ir um pouco além e examinar mais atentamente as fontes secretas de Platão.

Alguns anos após a execução de Sócrates (ver item 2.3), Platão viajou ao Egito em busca de iniciação e instrução, morando lá por 13 anos, como aprendiz de *hierofante* (*hieros* [sagrado] *fante* [revelar, dar luz]). No reino de Kemet, milhares de anos antes de Sócrates, a alma humana já era pensada como constituindo-se de múltiplas partes, sendo apenas uma delas pessoal e imortal. Hoje sabemos que nas escolas de magia do Egito, Platão aprendeu que o Eu tem 9 partes, sendo o corpo físico, a alma imortal e a ideia de Humano apenas algumas dessas partes (2022 [1954]):

- 1) *Ka*: a imagem (*eidolon*) do Ser do humano, sua forma e atributos (uma alma universal e eterna, mas coletiva – *a ideia de humano*)
- 2) *Khat*: o corpo físico individual, mortal e contingente, visto como uma “alma”, isto é, como dotado de autonomia e movimento (anímico) próprio.
- 3) *Ba*: a alma-corção, que habita o Ka e fornece força e vitalidade.

- 4) *Ab*: o coração físico, que habita o Khat, mas é racional e ético. Deve por isso ser preservado e separado do corpo no ritual de mumificação, recebendo grande atenção e cuidado, pois será pesado por Osíris no julgamento do Mundo Invisível. Se estiver mais pesado que a pena da deusa Maat (justiça, equilíbrio – ver item 2.2), não haverá eternidade no além-túmulo para aquela alma atormentada.
- 5) *Kaibit*: a sombra (de onde Jung deriva o seu conceito psicológico de mesmo nome). É alimentada diretamente pela alma-corção (Ba) e é onipresente. Representa uma disposição contrária à da consciência, mas presente de modo inconsciente, “na sombra”.
- 6) *Khu*: a alma imortal, imaterial e sem forma. Assim como a sombra, é alimentada pela alma-corção, mas pode sobreviver depois da morte do corpo físico, se continuamente alimentada por oferendas.
- 7) *Sahu*: corpo espiritual, onde habita a alma imortal– conceito xamânico por excelência, conhecido hoje como “corpo astral”, onde as formas do corpo físico são mantidas no mundo espiritual-onírico ou podem transmutar-se em outra forma, animal ou divina.
- 8) *Sekhem*: força vital, universal e em circulação (ver conceitos *mana* e *axé* – Subcapítulo 3.2)
- 9) *Ren*: o nome próprio. Atributo de individuação de cada alma e de cada deus, sem a qual qualquer coisa deixa de ter uma existência própria autônoma e independente – saber o nome de um deus é conhecer seus atributos, isto é, adquirir poder sobre ele por meio da mente, assim como nomear uma doença [*dia-gnose*] é ganhar poder mágico de ação contra ela.

Apesar da alma imortal poder sobreviver ao julgamento dos deuses e ascender ao céu para pegar carona com o Sol entre as estrelas (exatamente como a alma alada no Fedro de Platão, e não em “outro mundo” “espiritual” – ver item 2.2), os egípcios acreditavam que era preciso que os vivos continuassem a nutrir e alimentar de força vital (*sekhem*) a alma imortal de seus ancestrais. Acaso seus nomes fossem perdidos e esquecidos, ou se os seus ancestrais parassem de alimentar seu cadáver com oferendas, mesmo a alma imortal eterna perderia força vital e desapareceria nas sombras do esquecimento. Todas as pirâmides do Egito não tem senão essa função: garantir a sobrevivência da alma eterna do Faraó, e de todos aqueles enterrados junto com ele, ao

redor da Pirâmide. Preservar o Nome e alimenar com oferendas exige um papel ativo e contínuo dos vivos na manutenção da vida dos mortos.

Platão, através dos dizeres de Sócrates, dá uma solução bem mais interessante para o problema, tanto da ética espiritual quanto da sobrevivência eterna do espírito. No lugar de um julgamento divino e um ritual de adoração dos mortos, ele oferece a doutrina da *metempsychose* (transmigração das almas). É por meio de um ciclo eterno de reencarnações sucessivas que ele resolve o problema ético, e também o problema epistemológico de saber como é possível ao ser humano conhecer a realidade e chegar à verdade. Mas que Platão baseia sua epistemologia na doutrina das reminiscências de vidas passadas já é fato bem conhecido e não nos deteremos nesse ponto. O que é importante de ser destacado aqui é o ponto onde queremos chegar: tanto a doutrina da transmigração das almas, quanto o ascetismo moral decorrente desse tipo de dualismo, ambos não são originários da obra platônica, mas sim o resultado da migração mimética de conceitos entre o xamanismo arcaico e a filosofia racionalista.

O dualismo dito “platônico” ou “ocidental” é antes de tudo xamânico, mágico, místico, oriental e asiático. Outra figura importante para ilustrar o nosso argumento é o enigmático Pitágoras, cujo pensamento foi claramente importante para a formulação do platonismo. Embora não tenhamos muita certeza a respeito da sua figura história, analisaremos a imagem de Pitágoras, tal como um grego antigo o via.

Dodds (2002, p. 152) nos diz que Pitágoras se dizia uma reencarnação do antigo xamã grego Hermótimo. E que a ele era creditado também ter escrito alguns dos poemas assinados como Orfeu, o deus da Música e da sabedoria iniciática (DODDS, 2002, p. 152). Segundo Diógenes Laercio (2022 [1954]), um historiador grego que viveu alguns séculos depois de Pitágoras, diziam que Pitágoras era filho de uma Pitonisa do Oráculo de Delfos (uma sacerdotisa que dava atendimentos em estado de transe). E que após estudar com Tales (o primeiro grego a ir pro Egito em busca de formação), saiu pelo mundo em busca de instrução. Foi à Pérsia estudar magia com os zoroastristas, à babilônia foi estudar com os astrólogos caldeus, e terminou passando 22 anos no Egito aprendendo matemática, filosofia e cosmologia com os hierofantes de Kemet. De lá, voltou dizendo ter se lembrado de todas as suas vidas passadas.

Ao fundar sua escola iniciática, sua doutrina ética e as práticas de ascetismo que ela invoca são diretamente extraídas da ritualística xamânica das sacerdotisas de Delfos, por quem foi criado quando criança. Por outro lado, a prática do vegetarianismo radical

(*Não verterás sangue!*) encontra suas bases no movimento órfico, com o qual certamente esteve vinculado.

Orfeu (o deus grego da música, cujos poemas já foram creditados a Pitágoras) é uma figura xamânica convencional. Reúne os pássaros e animais da floresta em volta de si para ouvirem seus cantos, e se aventura no submundo (Hades) em busca de um amor que morreu.<sup>50</sup>

O segredo iniciático do orfismo, como doutrina e prática xamânica cada vez mais popular na Grécia do tempo dos filósofos, pregava que no início dos tempos, os Titãs devoraram Dionísio num ato de violência sagrada (à semelhança dos cristãos “comendo o corpo” de Cristo), e que Zeus os pulverizou com um raio da justiça pelo pecado de matar um Deus. Do pó dessas criaturas foi esculpido o ser humano. Em parte matéria titânica, selvagem, cruel e pecaminosa, outra parte olimpiana, dionisíaca, divina e imortal. Por meio da *catarse* (êxtase musical) e do consumo xamânico de vinho, era possível ao iniciado acessar este Eu dionisíaco oculto, e despertar o deus interior.

Nas palavras de Dodds (2002, p. 159) essa imagem do humano parecia, naquela época, a melhor forma disponível capaz de explicar, para a mentalidade do grego antigo, “porque ele se sentia, ao mesmo tempo, um deus e um criminoso”.

Em oposição a Nietzsche, que como já dissemos vai creditar este feito a Sócrates e Platão, Dodds (2002) vai explicar que a “psicologia puritana” antissomática do ocidente tem sua verdadeira origem na tradição xamânica, a qual Platão e Sócrates foram largamente expostos e influenciados. Já no orfismo o corpo vai aparecer como uma prisão para alma adormecida e já aqui também a doutrina da transmigração das almas está presente como resposta aos problemas da ética e do conhecimento.

Há, no entanto, uma diferença fundamental entre o platonismo e o orfismo. E reconhecer essa diferença é delinear de fato qual foi a contribuição e a novidade representada por filósofos como Pitágoras e Platão: na tradição do orfismo, como é comum no xamanismo arcaico, as consequências do mal e do erro podem ser eliminadas por meio de rituais mágicos, tal como uma doença é tratada pela medicina ritualística do curandeiro.

Não apenas dietas rigorosas, ervas e purgantes faziam parte das prescrições xamânicas, como também restrições sexuais e materiais sempre fizeram parte desta ***técnica psicossomática de alteração da consciência*** (ver Subcapítulo 3.5). A guinada

---

<sup>50</sup> O mito principal do Orfeu é a história da morte de Eurídice, sua esposa, cuja alma fica aprisionada no *Hades* e precisa ser resgatada por ele numa *viagem do herói ao submundo*.

“racionalista” que as escolas iniciáticas de Pitágoras e Platão inauguram é a ênfase no *êthos*, no comportamento e na auto-observação, ao modo de uma *manteia* (cuidado religioso) e *mageia* (magia – ver item 2.2) que seria superior aos rituais tradicionais (doutrina conhecida hoje em dia nos círculos esotéricos como *Alta Magia*). Ao invés de negociar com o divino externamente através da religião institucionalizada, cultivá-lo internamente, na alma, por meio de *virtudes* que se manifestam divinamente na vida.

Na cultura greco-romana, o neoplatonismo se fundiu de tal maneira nas práticas mágicas de sua época que deu origem à *theourgia*: uma espécie de candomblé helênico que buscava a união mística da *psyche* humana com a dimensão divina (*theos*), por meio da execução cuidadosa de ambas as práticas: a realização de rituais mágicos complexos e o *cultivo de uma vida virtuosa*, que prepara e purifica a alma para ser digna de receber a sabedoria divina – um conhecimento gnóstico, isto é, interior, subjetivo, superracional e vivencial.

Esse tipo de conhecimento, mágico e esotérico, não pode ser ensinado por ninguém e não pode ser aprendido por ninguém. Nenhum livro de filosofia o contém. É preciso tornar-se digno para recebê-lo. E quando a alma está pronta, ela o alcança naturalmente, espontaneamente, como dádiva divina ou graça. Na epistemologia da magia, a questão fundamental é como tornar-se digno do conhecimento que se almeja. O método (*pragmata*) para se alcançá-lo é interno, subjetivo, pessoal.<sup>51</sup>

O visionário não pode integrar facilmente em uma sociedade extremamente complexa, que fomenta a especialização mais mutiladora naquilo que deveria ser uma experiência integral de conhecimento: a vida humana. Em um sistema cada vez mais escolástico, mais tecnificado e mais repleto de definições, a experiência enteogênica tem um efeito poderosamente destruidor; libera de conceitos, dos termos meramente racionais, do egocentrismo e do antropocentrismo. Os ritmos secretos da natureza se desvelam, tudo se torna coerente em alguns segundos. Talvez, como São Tomás, não reste nada melhor do que pousar a caneta diante da visão beatífica e abandonar a teologia. É por isso que os brahmanes ocultaram o Soma. (MANJÓN *apud* BANDEIRA DE MELLO, s/d, p. 41)

Os xamãs foram não apenas os primeiros cientistas, como também os primeiros filósofos. A diferença fundamental entre o xamanismo arcaico para movimentos filosóficos da época clássica como o pitagorismo e o platonismo é que, aquilo que antes era exigido de uma casta privilegiada da sociedade (que tinha por função unicamente

---

<sup>51</sup> Foucault (2010 [1974]) chama de *momento cartesiano* o ponto de ruptura epistemológico da modernidade, quando o saber deixa finalmente de estar associado a uma transformação do sujeito (à espiritualidade e a uma ética do cuidado de si), para estar associado somente a uma relação puramente objetiva com o objeto do conhecimento. A verdade, na ciência moderna, depende de fatores externos e deve poder ser reproduzida facilmente por qualquer observador, independente de qualquer prática de si sobre si.

desempenhar tais *sacrifícios* pelo coletivo, afim de alcançar verdades espirituais), as ordens iniciática dos filósofos gregos tinham como objetivo levar essa disciplina espiritual ascética para todos os seres humanos, homens e mulheres sem distinção de classe e gênero. Aquilo que era esperado apenas dos mais excepcionais entre nós, virou um padrão de exigência para todos e todas. Daí a acusação de Nietzsche (1992 [1886], p. 9) do cristianismo ser um “platonismo para o povo”, no sentido de que traduz para a linguagem popular o objetivo central do empreendimento platônico: reformar a alma dos indivíduos da *polis*, afim de criar a cidade ideal (a “Cidade de Deus”), harmônica e divina como a música religiosa e os ciclos da natureza.

Mas mesmo essa concepção (moderna-cristã) do **ascetismo como política de estado**, considerada necessária para uma melhor administração da cidade e do capitalismo (a “ética protestante”), não pode ser creditada a Platão, pois essa ideia já estava presente também no zoroastrismo iraniano dos magos reformados da Pérsia (ver item 2.2) e muito presente também na Índia da Era Pós-Védica.

Com o fim do Soma (a bebida enteogênica dos Vedas), a sociedade indiana passa por uma transformação cultural profunda, semelhante àquela que está passando a Grécia Antiga, sincronicamente. O xamanismo arcaico se vê transformado em filosofia especulativa, metafísica do Uno, poemas sobre a irrealidade do mundo sensível. Tanto no sânscrito antigo como no grego clássico, vemos o avanço progressivo da linguagem, dos versos embriagados do Rig Veda à metafísica racional dos Upanishads, escritos milhares de anos depois (contemporâneos à filosofia grega).

Semelhanças entre a metafísica do *vedanta* (a última parte a ser escrita dos Vedas, contemporânea e um pouco anterior à Grécia Clássica) e a moral ascética pós-védica com todo esse movimento filosófico cultural grego que lhe é logo posterior e contemporâneo, não deveria nos surpreender. Os gregos estavam cientes da cultura indiana no Oriente, assim como os indianos estavam cientes dos avanços técnicos e filosóficos do Ocidente. Tanto de um lado quanto do outro, surgiam aqui e ali novas escolas de magia, novas doutrinas filosóficas, novas maneiras de se alcançar e pensar o sagrado. Também na Índia surgiram escolas materialistas de ceticismo racionalista e lógica formal, como as doutrinas *Ajivika*<sup>52</sup>, *Lokayata*<sup>53</sup> e *Nyaya-Vaisheshika*<sup>54</sup>. (TINOCO, 2005)

---

<sup>52</sup> A doutrina pós-védica de que o destino está determinado de modo absoluto pela natureza intrínseca do mundo, isto é, pela realidade concreta, não sendo possível nem a intervenção dos deuses (*devas*), nem mesmo a de nenhuma alma (*atman*) capaz de escolha. A alma, o mundo e os *deva* (iluminados) estão

No importante livro “A Forma do pensamento antigo: estudos comparativos entre as filosofias grega e indiana”, Thomas Mcvilley (2002) descreve como o império Persa conectou o mundo antigo, ligando Oriente e Ocidente numa rede de trocas mútuas e circulação intensa de pessoas (livres e escravizadas), ideias, livros, técnicas, genes e linguagem. Segundo o autor, há muitas influências indianas no pensamento de Platão, ainda que este jamais admita explicitamente suas fontes orientais. A doutrina da metempsicose e a metáfora da alma como a condutora de uma carruagem, cujos cavalos devem ser domados pela razão, são exemplos fragrantemente de semelhanças incontestáveis. O mesmo podemos dizer sobre o papel negativo das emoções e dos sentidos do corpo na meta transcendental, que é a libertação da alma pelo Yoga ou pela Filosofia.

No Zend Avesta, livro sagrado do Zoroastrismo, Zaratustra faz um movimento parecido com a filosofia upanishádica e socrática: um afastamento das práticas xamânicas arcaicas (crítica ao uso excessivo e desregulado do *Haoma*<sup>55</sup> pelos *magis*), seguido da construção de uma metafísica abstrata voltada ao cultivo de um novo *ethos* humano. Aqui, e não em Platão, nem nos egípcios e nem na Índia, aparece a ideia clara de um “outro mundo” (transcendente, perfeito e sem contradições), prometido aos virtuosos no final dos tempos:<sup>56</sup>

43 (164). Zarathustra perguntou a Ahura Mazda: "Ó Criador do mundo material, Tu que és O Sagrado! Qual será a recompensa dele, depois que sua alma partir do corpo, aquele que se purificar de Nasu [impureza] qualquer ser contaminado por ela?"

44 (166). Ahura Mazda respondeu: "O bem-estar da morada abençoada tu podes prometer a esse homem, como sua recompensa no outro mundo." (ZARATUSTRA, 1880, p. 130 [TN<sup>57</sup>])

No zoroastrismo persa, muito mais do que nos ensinamentos de Sócrates, vemos uma ênfase obsessiva com a questão da “pureza”. A maior parte dos capítulos do Zend

---

determinados de modo absoluto pela sua própria natureza, não havendo escolha, mas apenas a experiência subjetiva de escolher com base em si mesmo. Se não há escolha, não há karma, nem culpa, nem arrependimento, apenas aprendizagem e conhecimento. A liberdade suprema é não escolher. No Ocidente conhecemos essa doutrina pelo nome de *determinismo*, que vai ganhar fama crescente no mundo greco-romano a partir do estoicismo e da filosofia prática do imperador Marcos Aurélio.

<sup>53</sup> A crítica anti-védica, também conhecida como filosofia *Carvaca*, que começou a ganhar cada vez mais adeptos na Índia antiga, que questionava a existência de outros planos espirituais além da matéria, defendendo a realidade como sendo apenas este *loka* (plano, mundo ou dimensão) em que vivemos agora.

<sup>54</sup> Embora tenham surgido separadamente, acabaram por se tornar uma única escola de pensamento a partir do século X EC. São filosofias preocupadas com o formalismo lógico e a investigação epistemológica, onde as diferentes formas de conhecimento são examinadas e categorizadas.

<sup>55</sup> O Soma persa.

<sup>56</sup> Tanto no Egito, quanto na Grécia quanto na Índia, o mundo espiritual ficava no céu e no subterrâneo deste nosso mundo daqui, não em outro mundo transcendente ou prometido no final dos tempos.

<sup>57</sup> 43 (164). Zarathustra asked Ahura Mazda: 'O Maker of the material world, thou Holy One! What shall be his reward, after his soul has parted from his body, who has cleansed from the Nasu any one defiled by her?' 44 (166). Ahura Mazda answered: 'The welfare of the blessed abode thou canst promise to that man, for his reward in the other world.'

Avesta trata justamente de recomendações de libações e rituais de purificação, especialmente após o contato com os mortos. Aqui há também um rompimento radical entre corpo e alma concretizado no ritual funerário, onde os mortos são entregues aos abutres no alto de uma torre, pois o cadáver já não possui mais a centelha divina e imortal, logo é simplesmente impuro, insalubre, fétido, contaminante e perigoso, não deve ser adorado, nem lembrado, nem cultuado, mas esquecido e abandonado.

No zoroastrismo, a mais perfeita e elevada forma de purificação, não consiste mais no ritual xamânico catártico dos magos iranianos, mas sim numa doutrina ética capaz de purificar a alma. Não se trata mais de purificar o corpo através de purgantes para libertar a alma, mas sim de purificar a alma através do ascetismo do corpo. Esta alma divina que está impura, pois está temporariamente submetida às contradições do mundo material.

21 (63). "Esta é a melhor de todas as coisas, é a mais bela de todas as coisas, assim como disseste, ó reto Zaratustra!" Com essas palavras, o santo Ahura Mazda alegrou o santo Zaratustra: "A pureza é para o homem, depois da vida, o maior bem, essa pureza que é adquirida pela **lei de Mazda para aquele que purifica a si mesmo com bons pensamentos, palavras e ações.**"

22 (68). "Ó Criador do mundo material, Tu que és O Sagrado! **Esta lei de Zaratustra, destruidora do mal, por qual grandeza, bondade e justiça ela é superior a todas as outras expressões?**"

23 (69). Ahura Mazda respondeu: "Assim como o mar Vouru-kasha está acima de todas as outras águas, assim também esta lei, esta lei destruidora do mal, é superior a todas as outras expressões em grandeza, bondade e justiça."

24 (71). "Assim como um grande rio flui mais rápido do que um estreito riacho, assim também esta lei, esta lei destruidora do mal de Zaratustra, é superior a todas as outras expressões em grandeza, bondade e justiça." "Assim como a grande árvore se ergue acima das pequenas plantas que ela sombreia, assim também esta lei, esta lei destruidora do mal de Zaratustra, é superior a todas as outras expressões em grandeza, bondade e justiça."

25, 26 (73-81). "Assim como o céu está acima da terra que ele envolve, assim também esta lei, esta lei destruidora do mal de Mazda, está acima de todas as outras expressões." (Zaratustra, 1880, p. 55-56 [TN<sup>58</sup>] **[grifo nosso]**)

Através da intervenção divina desse espírito interior que ele chama de “Boa Mente”, Zaratustra imagina um mundo dividido entre luz e sombra, bem e mal. Aqui, e

---

<sup>58</sup> [TN]: 21 (63). 'This is the best of all things, this is the fairest of all things, even as thou hast said, O righteous Zarathustra!' With these words the holy Ahura Mazda rejoiced the holy Zarathustra: 'Purity is for man, next to life, the greatest good, that purity that is procured by the law of Mazda to him who cleanses his own self with good thoughts, words, and deeds'. 22 (68) 'O Maker of the material world, thou Holy One! This law, this fiend-destroying law of Zarathustra, by what greatness, goodness, and fairness is it great, good, and fair above all other utterances? 23 (69). Ahura Mazda answered: 'As much above all other floods as is the sea Vouru-kasha, so much above all other utterances in greatness, goodness, and fairness is this law, this fiend-destroying law of Zarathustra. 24 (71). 'As much as a great stream flows swifter than a slender rivulet, so much above all other utterances in greatness, goodness, and fairness is this law, this fiend-destroying law of Zarathustra. 'As high as the great tree stands above the small plants it overshadows, so high above all other utterances in greatness, goodness, and fairness is this law, this fiend-destroying law of Zarathustra. 25, 26 (73-81). 'As high as heaven is above the earth that it compasses around, so high above all other utterances is this law, this fiend-destroying law of Mazda.

não em Platão, toda a escatologia cristã, e também a sua moral puritana, começam a ser desenhadas. Em comparação com essas doutrinas que emergiram no “pós-xamanismo” do Oriente, tanto na Índia quanto na Pérsia, vemos que o fenômeno grego não foi, definitivamente, nem a origem nem a forma mais radical de puritanismo. Tal ideologia antissomática tem origem védica, iraniana, indo-europeia, sendo muito mais uma influência asiática sobre a cultura do Ocidente do que uma invenção propriamente ocidental. Não é à toa que contrasta radicalmente com toda a cultura europeia do mesmo período (celta, viking, germânica e greco-romana) – reduzida depois à categoria acusatória de “paganismo e bruxaria” pelo zoroastrismo helênico-judaico reformado chamado Cristianismo.

Como veremos na próxima sessão (2.2), a questão de Sócrates é muito mais a de saber como “pilotar” (ou governar) a alma e o Estado, do que propriamente um ataque moralista ao corpo e seus prazeres, típica de profetas, sacerdotes e líderes religiosos (que reprimem o Eros como estratégia de dominação e controle).

Sobre este ponto, em defesa de Nietzsche é preciso também reconhecer que o filólogo alemão, especialista em grego clássico, logo depois de ter publicado “O nascimento da tragédia”, se voltou depois para o estudo da cultura judaico-cristã, continuando sua busca por uma *genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1998 [1887]) que pudesse explicar esse ascetismo extremado de seu tempo; tirando de Sócrates o peso filosófico que o seu primeiro livro lhe havia imposto, e deslocando sua crítica do platonismo grego para a cultura do Oriente Médio, em especial aos valores de pobreza, humildade e castidade do patriarcado judaico empobrecido e colonizado, tomados na Europa de sua época como modelo de vida virtuosa e moral superior. Se Nietzsche dá o nome de *Zarathustra* para o seu personagem conceitual (aquele que deve quebrar com um martelo as tábuas da Lei), é porque reconhece finalmente na filosofia persa, bem como na tradição judaico-cristã, motores históricos bem mais influentes na história do puritanismo ocidental que Platão e Sócrates.

Por isso voltamos a reafirmar que, muito embora possamos acusar o movimento platônico e neoplatônico de ter desempenhado um papel importante na história do moralismo europeu, não podemos imputar a eles a invenção dessa doutrina antissomática puritana do Ocidente. Ela já estava amplamente disseminada e sedimentada pelo mundo antigo, independente de Platão, ganhando depois terreno fértil para se expandir ao fazer sincretismo com a cultura judaico-cristã durante o helenismo e o período romano. O platonismo pode ter dado, no máximo, sofisticação e refinamento

ao puritanismo antissomático, mas certamente não foi nem o seu primeiro, nem o seu principal motor histórico.

Alguém poderia contra-argumentar, dizendo que se Platão não foi o seu inventor, teria sido então o responsável por trazer o puritanismo do Oriente para a Europa. Mas isso também não se sustenta, pois outros pensadores gregos do mesmo período, geralmente estudados como “filósofos da natureza”, contribuíram muito mais para esse cenário puritano de ascetismo extremado entre os gregos do que Sócrates e Platão. A própria divisão moderna que fazemos hoje entre filósofos “pré-socráticos”, ditos “filósofos da natureza”, e a filosofia ética “pós-socrática” é uma invenção moderna, que não condiz nem com os fatos, nem com a linha cronológica do tempo histórico.

Empédocles, um “pré-socrático” que é contemporâneo a Sócrates,<sup>59</sup> é o formulador da doutrina física e empírica dos quatro elementos, uma das ideias mágicas mais persistentes na história da magia e da medicina (presente até hoje nos manuais de astrologia e Tarot). Mas em sua época, ele era muito mais do que apenas um “filósofo da *physis*”, como hoje lembramos dele:

Pouco mais de um século após sua morte, circulavam estórias sobre como ele havia escorado os ventos por meio de magia, sobre como ele havia dado vida a uma mulher que já não conseguia respirar, e sobre como ele desapareceu do mundo mortal tornando-se um deus. Por sorte conhecemos a última fonte destas estórias: temos as palavras do próprio Empédocles afirmando que ele pode ensinar seus pupilos a deter os ventos e fazer reviver os mortos, e ainda que ele é um deus encarnado. [...]

Seja como for, os fragmentos de Empédocles são uma das fontes diretas de que ainda dispomos para termos uma noção de como realmente era o xamã grego. Trata-se de um exemplo tardio e derradeiro de uma espécie que se extinguiria do mundo grego com a sua morte, embora ainda continue a florescer em outros lugares. Os estudiosos tem se admirado de que um homem capaz de agudo senso de observação e de pensamento elaborado, como o Empédocles do poema *Sobre a natureza*, tenha escrito também um texto como *Purificações*, representando a si mesmo como um mago divino. Alguns estudiosos tentaram explicá-lo dizendo que os dois poemas pertencem a diferentes períodos da vida de Empédocles: ou ele começou como um mago, perdeu seu ímpeto e tomou o caminho da ciência natural: ou como sustentam outros, começou como cientista e se converteu posteriormente ao “Orfismo” ou ao “Pitagorismo”, e no seu solitário exílio dos anos de decadência, confortou-se com ilusões de grandeza - ele seria finalmente um deus e retornaria um dia, não a Acragas, mas ao paraíso. O problema com estas explicações é que elas, na realidade, não funcionam. [...] Empédocles representa não um novo, mas um tipo de personalidade mais velho – o xamã que combina as funções ainda indistintas do mago e do naturalista, do poeta e do filósofo, pregador, curador e conselheiro. Depois dele estas funções sofreram uma desintegração; dali em diante os filósofos não mais seriam nem poetas nem magos. Na verdade, um homem como Empédocles já era um anacronismo mesmo no século V a.C. Mas homens,

---

<sup>59</sup> Empédocles tinha 20 anos quando Sócrates nasceu. Sócrates tinha 40 anos quando Empédocles morreu.

como Epimênides e Pitágoras, também podem ter exercido as funções que acabei de nomear. Enfim, não se tratava de uma questão de “sintetizar” os domínios de conhecimento prático e teórico, pois na qualidade de homens de deus, eles agiam com confiança em todos os domínios – a “síntese” era, portanto, pessoal e não lógica. (DODDS, 2002, p. 148,149-150)

Empédocles, sendo um mago ou xamã, também acreditava que todo ser humano carregava dentro de si uma partícula divina, obscurecida pela dúvida, pelo erro, pelo mal inerente à realidade material. Para se purificar (*catarse*) dessa sujeira existencial, muito diferente de Sócrates e Platão, ele sim pregava a abstinência de qualquer traço de carnalidade visceral na vida humana. Era preciso diferenciar o eu imortal dos fluxos de terra, água, ar e fogo do corpo, pois este *Eu oculto e divino* não é nenhuma dessas coisas que oscila, diminui ou aumenta com o tempo. Pureza carnal e material, muito mais do que equilíbrio mental, essa era a doutrina de Empédocles.

Mas diferente de Platão, que chama esse Eu oculto e divino de *psyche*, Empédocles emprega ainda um outro termo, mais complicado e que nos dará bastante trabalho explicar (ver item 2.3): Empédocles chama este Eu divino, que jaz inconsciente no corpo, mas que pode ser desperto pela magia ou pela filosofia, de *daemon*. (DODDS, 2002, p. 156)

O estudo das “coisas divinas” e das “coisas do alto” refere-se a dois campos distintos, mas não entre si desassociados. O estudo das coisas do alto corresponde à ciência que os filósofos gregos denominavam (em sentido amplo) de “meteorologia” (que englobava a Geometria, a Aritmética e a Astrologia). O estudo das coisas divinas abrangia um sentido mais extenso, [...] ao modo peculiar de filosofar ou de fazer ciência, em que o conhecimento (racional humano) tende finalmente a se subtrair da empiria para se deter no território dos símbolos, das idéias ou dos conceitos, numa palavra: do “divino”. Daí que a “Daímonologia” foi uma expressão arcaica da Teologia. Daímon se impôs como um correlato de théos, de modo que ambos (na linguagem corriqueira da Filosofia clássica) detinham a mesma função comunicativa.

No caso específico da investigação das coisas do alto, a Filosofia tinha como função observar (além do comportamento dos astros ou de seus movimentos) os fenômenos celestes, a fim de por eles, em última instância, decifrar os segredos do Cosmos. Não, porém, no sentido de decifrar qualquer suposto segredo de um Deus, mas sim, os segredos do Homem. O que estava sobretudo em questão era o conhecimento humano de si mesmo e o seu lugar existencial. Por isso o estudo das coisas do alto (a “Meteorologia”) e o das coisas divinas (a “Daímonologia”) se desdobravam em dois campos extensos: o da Filosofia da *phýsis* e o da Filosofia do *éthos* humano. (SPINELLI, 2006, p. 33)

## 2.2: A *Daímonologia* de Platão – a fonte oriental da palavra grega “magia”

Nos poemas de Zaratustra, o profeta dos magos, a palavra “magia” ainda não existia, mas podemos já identificar o termo *magavam*, do antigo avéstico, um adjetivo que pode ser traduzido como “tendo parte na aliança, no dom místico” (HENRIQUES, 2019, p. 136), isto é, aquele que tem a experiência direta e sagrada das coisas divinas. Mas esta tradução é complexa e reducionista, pois esconde uma longa história.

No Rig Veda, a mais antiga compilação de versos do mundo, que revelam a complexa sociedade védica da Índia antiga (atual Paquistão)<sup>60</sup>: *maghavan* é o epíteto de Indra, o deus do Soma e rei dos devas (*deva* = “brilhante”, “iluminado”, ou “divindade” numa tradução aproximada).

Nesse contexto védico, *maghavan* significa: “o **possuidor ou distribuidor de dádivas**, generoso, liberal, magnífico (especialmente) em relação à Indra e outros deuses, mas também aos instituidores de sacrifícios que pagam aos sacerdotes”.<sup>61</sup>

Assim, *maghavan* é:

[...] comumente interpretado como (1) ‘dádiva (Gabe)’, (2) ‘recompensa (Lohn)’, ‘saúde (Reichtum)’ e (4) ‘generosidade (Freigebigkeit)’. Mas ‘dádiva [gift]’ significa o que é concedido pelos deuses ao homem e ‘recompensa’ o que é dado ao sacerdote e seu assistente pelo doador, que como patrono ou instituidor, requer que o sacrifício seja realizado. [...] Por outro lado o sentido de ‘generosidade’ pode ser dito como o que é deduzido do sentido de ‘rico em dádivas [ou dons], generoso ou liberal’ atribuído a magha-van-, derivação de maghá-. [...]

No Rig Veda IV 42, Indra é frequentemente invocado como **doador de magha-**, ele próprio chegando a afirmar no §5 ‘Eu sou maghavan-’; enquanto que no Iasna 29:11 e 51:16, Ahura Mazda e o Rei Vistaspa são referidos como **possuidores de maga-**, portanto ambos sendo magavan. [...]

O mesmo é válido para o Rig Veda VIII 65:10:

[...] O Rei doador de gado (égua ou vaca) cobertas com decorações douradas para mim – que ele, maghavan-, ó deuses, não sofra injúrias!

A passagem é uma benção ao rei adorador de Indra. Apesar da leitura de Grassmann do epíteto maghavan- como ‘rico’ ou de outros como ‘generoso’, aparentemente adequados também por causa da doação do rei de éguas e

---

<sup>60</sup> Gombrich (1975, p. 112) estima que o Rig Veda tenha sido escrito por volta de 1.500 a.EC, data estimada da invasão ariana à península indiana. Mas a origem dos hinos contidos ali pode anteceder em milhares de anos este período, pois os versos da tradição védica foram durante milênios transmitidos oralmente através de uma sucessão de mestres e discípulos, cuja formação sacerdotal consistia, entre outras coisas, em decorar precisamente seus textos. A idade do texto é então estimada com base na evolução histórica do sânscrito e com base nos fatos narrados, por exemplo: no *Rig Veda* muitos poemas celebram e descrevem as águas do Rio Sarasvati, que começou a secar aproximadamente em 2.500 a.EC. Logo, é presumível que esse hino tenha sido contemporâneo ao rio, mas não necessariamente. Observações astronômicas mais detalhadas, descritas nos poemas, também são usadas para datar alguns versos como podendo ter pelo menos seis a sete mil anos.

<sup>61</sup> “possessing or distributing gifts, bountiful, liberal, munificent [especially] said of Indra and other gods, but also of institutors of sacrifices who pay the priests and singers”. [grifo nosso] Fonte: <https://www.wisdomlib.org/definition/maghavan>. Último acesso em 21/10/2020.

vacas, o rei também é, ou está para ser, poderoso o suficiente para poder doá-las. A ele é transferido o epíteto mesmo de Indra: *maghavan-*. Assim *maghāvan-* tem sempre o sentido de ‘potente, forte, poderoso’ (ITO, 1987, p. 1, 2, 8 [grifos nossos] [TN]<sup>62</sup>).

Força, saúde, poder, dom: ter em abundância para poder doar, distribuir e compartilhar. Eis o sentido védico original de onde a palavra *magia* (*maghá*) deriva sua forma. Um sentido análogo ao de *maghá* e *maghavan* vamos encontrar na palavra polinésia *mana* (e também em outras africanas ou indígenas como *mulungu*, *wakanda*, *orenda*, *manitu*, *axé*, *newen*, *ch'ulel* – todas associadas à noção intuitiva de força, saúde, dom ou poder, ao uso da magia e à relação com as coisas divinas e sagradas) – conceito muito importante na sistematização da antropologia como ciência e para a formulação do conceito de *energia psíquica* na psicologia complexa (ver Subcapítulos 3.2 e 3.5).

Segundo Hanegraaf (2016, p. 400) a primeira menção da palavra *magia* no Ocidente aparece num polêmico texto grego intitulado “Primeiro Alcibíades”, tradicionalmente atribuído a Platão, embora muitos pesquisadores contemporâneos questionem a autenticidade de sua autoria. Para os objetivos desta pesquisa, não importa saber se Platão de fato o escreveu, ou se foi algum discípulo seu iniciado na Academia de Atenas, mas sim que este texto foi amplamente lido e comentado na Antiguidade Clássica, e também posteriormente, como sendo um diálogo de Sócrates escrito por Platão.

Nesse texto, Sócrates conversa com o jovem, belo e ambicioso Alcibíades, sobre as habilidades necessárias para governar uma cidade. Para governar os outros é preciso primeiro saber governar a si mesmo, explica o velho sábio. Para bem governar a si próprio é preciso antes de tudo *cuidar de si*, afim de *conhecer a si mesmo*.

Vemos aqui a máxima do oráculo de Delfos [*Gnothi Seauton* – conheça a ti mesmo], definida por Sócrates como princípio de Estado. É a partir desse diálogo socrático, inspirado no famoso mandamento grafado nas paredes do templo consagrado

---

<sup>62</sup>[TN]: “commonly interpreted as (1) 'gift (Gabe)', (2) 'reward (Lohn)', (3) 'wealth (Reichtum)' and (4) 'generosity (Freigebigkeit)'. By 'gift' is meant what is bestowed from god(s) to men and by 'reward' what is given to the priest and his assistant from the donator who as the patron or institutor requests the sacrifice to be performed. [...] On the other hand the meaning 'generosity' may be said what is deduced from the meaning 'rich in gifts, generous, liberal' ascribed to *magha-van-*, derivation from *magha-*. [...] In Rig Veda IV 42, Indra is frequently invoked for bestowing *magha-*, he himself stating 'I am *maghavan-*' in §5 while in Yasna 29:11 and 51:16 as is to be explained, Ahura Mazda and King Vistaspa are referred to as possessors of *maga-*, hence both of them being as it were *magavan*. [...] The same is true to RV VIII 65:10: [...] The king, bestower of dappled [mares or cows] covered with golden decorations to me-May he, *maghavan-*, O gods, not suffer injuries! The passage is a benediction for the Indra worshipping king. In spite of Grassmann's rendering of the epithet *maghavan-* by 'rich' or 'another's' by 'generous', seemingly adequate either, because of the king's donation of mares or cows, the king is, or is to be, mighty enough to bestow them as well. To him is transferred the very epithet *maghavan-* from Indra. Thus *maghāvan-* means always 'mighty, strong, powerful' [...].”

ao deus Apolo (Senhor da luz e da Razão), que Michel Foucault (2001 [1982]) desenvolverá em suas aulas o conceito de *hermenêutica do sujeito*, como chave conceitual importante para a compreensão da filosofia grega pós-socrática, o novo *ethos* heleno-romano característico do período, a saber: a filosofia como uma atividade que poderíamos chamar aqui de *ontopoiética*, isto é, a espiritualidade tomada das mãos da casta sacerdotal, e praticada como atividade privada por um grupo de livres pensadores – o exercício mágico, *ontofânico* (falar de si é conceber a si mesmo – ver Subcapítulo 3.4) e, por isso mesmo *biopolítico*, de construir para si o sentido e o significado da própria vida.

Segundo o filósofo francês, embora a questão do *conhecimento de si* tenha ganhado destaque nas leituras posteriores, uma análise mais atenta ao texto original dos diálogos socráticos, chama atenção para o fato de que, embora conhecer a si mesmo fosse a finalidade última da filosofia socrática, esta meta só era atingida quando vivenciada através de toda uma ética própria do *cuidado de si* (*epiméleia heautou*).

É cuidando sempre de si que se chega um dia a conhecer-se a si mesmo, explica Sócrates: olhando atentamente, religiosamente para si mesmo, cuidando de si com a máxima devoção. O conhecimento de si prometido pelos oráculos sagrados só pode ser alcançado na vida como resultado desse constante e ininterrupto *cuidado de si*, esta atenção plena em si mesmo e na própria vida, e não simplesmente advir como o resultado de algum processo de instrução, de aprendizagem intelectual ou de formação técnica. Cuidar de si é mais importante do que conhecer a si mesmo, pois é a sua condição mesma de possibilidade.

É exatamente nesse contexto e nesse diálogo que a palavra **μαγείαν** (*mageia*) é citada pela primeira vez na história documentada, isto é, sendo referida como um substantivo (magia), e não como adjetivo ou qualidade (*magha* [“grandioso”, “poderoso”], de onde o grego antigo deriva *magno* [grande] – origem etimológica de “magnitude” e “magnífico”); podendo nesse contexto ser traduzido como “poder”, “força”, “grandiosidade”. Por isso *magos* e *mágicos* querem dizer poderoso, magnífico.

No texto, Sócrates faz um comentário jocoso com Alcebíades, comparando a vida de um homem grego como eles, com a opulência do Rei da Pérsia. Ele brinca com Alcebíades dizendo que a Ásia inteira celebra todos os anos o aniversário do rei dos persas, ao passo que, quando eles nasceram, nem o vizinho percebeu! A piada é usada então de modo didático para seduzir a atenção do seu interlocutor (e do leitor) para o

exercício filosófico, narrativo-descritivo, que se segue: “Examina bem, se além de inferiores quanto ao berço, não o somos também no que diz respeito à educação.” (PLATÃO, 1950, §121b).

Sócrates passa então a descrever a educação de um rei persa, que em sua opinião deveria ser a de todo jovem ateniense, e que consiste basicamente em aprender a governar a si mesmo. Ao futuro rei do império, os persas ensinavam desde criança a vital habilidade de caçar e montar a cavalo, e ainda faziam de tudo para que ele pudesse ter “o corpo mais belo possível” (Platão, 1950, §120). Ao fazer quatorze anos, quatro tutores reais tinham a função de ensiná-lo as *quatro virtudes cardeais* necessárias para reinar: o mais sábio entre os persas lhe ensina a prudência (*phronesis*), o mais justo lhe ensina a falar sempre a verdade (*justiça*); o mais moderado lhe ensina a *temperança*, e o mais valente lhe ensina a *fortaleza* (coragem).

Segundo Sócrates, o cultivo e o desenvolvimento dessas qualidades eram necessários para garantir que o futuro rei persa não fosse *escravo de si mesmo*, isto é, prisioneiro do próprio medo, refém das próprias mentiras, escravo das paixões e dos vícios. Pois um rei deve ser, por definição, a antítese de um escravo. Sobre este ponto, Spinoza é quem melhor nos explica:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. [...] Por *virtude e potência compreendo a mesma coisa*, isto é [o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser...]. (SPINOZA, 2009, p. 155 [itálico nosso])

Assim, para Sócrates, a educação tinha como finalidade principal não apenas instruir um trabalhador a respeito das habilidades técnicas necessárias ao trabalho e à civilização, mas também e principalmente oferecer recursos intelectuais para superar esse estado de servidão à dinâmica natural das paixões e dos afetos, atingindo assim, um *ethos* superior de virtude, liberdade racional, ponderamento e equilíbrio, em uma palavra: *eudaimonia* – o que poderíamos traduzir literalmente como “bom espírito”, geralmente traduzido atualmente como “bem-estar” ou “felicidade”, expressão análoga à palavra *euforia* (*eu-phoros*: “boa força”) ou ainda *entusiasmo* (*en-theos-asmō*: “inspirado pelo divino”).

O primeiro entre os tutores do rei, o mais sábio entre os persas, diz Sócrates, tinha a função de ensinar ao futuro governante a primeira das quatro virtudes (*φρόνησις* – *phronesis* [derivado de *phronein* – o ato de pensar], traduzido normalmente como

“**sabedoria prática**” ou “prudência”). Mas diferente das outras três virtudes, que estão diretamente ligadas ao *ethos* (ao comportamento de um indivíduo perante a sociedade e a si mesmo) Sócrates explica que a função do primeiro tutor, o mais sábio dos homens tem por missão ensinar ao futuro rei: “a magia de Zoroastro, que consiste no culto aos deuses. Ensina-lhe também a arte de reinar”. (Platão, 1950, p. 166, § 122a).

Queremos aqui argumentar que a tradução e a interpretação tradicionais deste trecho está permeada de equívocos. Em primeiro lugar, normalmente se conclui desta afirmação que o primeiro tutor, o mais sábio entre os persas, tem duas funções distintas, que consiste, de um lado, em ensinar o “culto aos deuses”, e de outro (como se já não fosse o bastante para uma só pessoa ensinar), “ensina-lhe também a arte de reinar”, sendo por tanto, nesta interpretação, a magia de Zoroastro referente apenas à primeira das duas funções do sábio.

Mesmo Wouter Hanegraaff, autoridade importante para nossa pesquisa, repete esta interpretação equivocada e reducionista da magia, ao traduzir a definição de Sócrates para a arte de Zoroastro como sendo apenas “the worship of the gods” (HANEGRRAFF, 2016, p. 400), ignorando portanto, a segunda parte essencial da função do sábio, isto é, a sua função política: a arte de reinar.

Nos livros de filosofia oculta de Cornélio Agrippa, vemos que o mago do Renascimento mais uma vez concorda com a nossa versão. Para ele, a magia de Zoroastro, ensinada pelo primeiro tutor ao futuro rei da Pérsia, consiste na “supremacia da Filosofia natural”, que é o uso das *virtudes naturais* para “administrar a sua própria imagem frente à comunidade”:

Acredita-se que a Magia Natural nada mais é do que o poder superior das ciências naturais, que, portanto, é chamado de supremacia da Filosofia natural [...].

Afirma-se que *Hierome* mencionou esse assunto a *Paulino*, quando disse que Apolônio era **um mago, ou filósofo**, como também os pitagóricos. Assim eram os magos que foram adorar Cristo, levando presentes, quando ele nasceu. Os intérpretes dos caldeus expõem os filósofos dos caldeus, como *Hiarchas* entre os brahmanes; *Tespion* entre os gimnosofistas; [...] *Zamolxides* entre os trácios; *Abbaris* entre os hiperbóreos; *Hermes* entre os egípcios; *Zoroastro*, filho de *Oramasus*, entre os persas.

Pois os indianos, etíopes, caldeus e persas se superavam nessa magia. Com o que, portanto (**como Platão relata em Alcebiades**), **os filhos dos reis persas eram instruídos, de modo que aprendiam a administrar e distribuir sua imagem à comunidade do mundo**; e *Cícero*<sup>63</sup> diz em seus livros da Adivinhação que não havia ninguém entre os persas que desfrutava o reino, exceto aquele que aprendera magia. (AGRIPPA, 2022, p. 877 [grifo nosso] *itálicos do autor*)

---

<sup>63</sup> Nota de rodapé da tradução (AGRIPPA, 2022, p. 878 [grifo nosso]): “E nenhum homem pode se tornar um rei da Pérsia se não for previamente iniciado na doutrina dos magos” (Cícero, De divinatione 1.41 [Yonge, 182]).”

Queremos argumentar que qualquer interpretação para este trecho do “Primeiro Alcebiades”, ou para o conceito socrático de *magia* delineado aqui, que separe as duas funções da magia (a natural e a política) é uma leitura equivocada do diálogo socrático e que o seu autor, sendo Platão ou não, faz questão de dividir cada uma das quatro virtudes para cada tutor, sendo a virtude da sabedoria prática descrita por Sócrates como a **μαγείαν** (*mageia*) de Zoroastro, que consiste justamente na interconexão entre essas duas funções, aparentemente (para nós, modernos) distintas. Isto é, ser o agente da *ordem* na sociedade ou *dirigente* dos homens na cidade e, ao mesmo tempo e justamente por causa disso, ser também aquele é *dirigido* e *ordenado* pelos deuses.

Outro problema que encontramos na tradução desse trecho é o seguinte: da mesma forma como a segunda parte da magia de Zoroastro (a arte de reinar) é sempre deixada de lado nas interpretações, as traduções oficiais para a primeira parte da definição, tanto em português como em inglês ou espanhol, traduzem sempre a primeira definição de Sócrates como sendo um “culto [worship] aos deuses”. Mas ao consultar o original em grego, nos deparamos com a curiosa expressão utilizada realmente por Sócrates: **θεῶν θεραπεία** [*theón therapeía*] (PLATÃO, 1950, p. 166, § 122a).

Uma palavra tão cara à modernidade, tão importante para a psicologia médica e em especial para a psicologia complexa, merece nosso respeito, cuidado e atenção. A magia de Zoroastro não se trata simplesmente de uma adoração ritualística (externalizada) de uma ou muitas entidades sobre-humanas, reais ou imaginárias. Esta visão das coisas é anacrônica e não corresponde à compreensão original, dos magos, a respeito de sua magia. “Do grego *Therapeutikos*: que serve, que cuida. Na antiga Grécia, *therapeuta* era o título do escravo encarregado do serviço de enfermagem.”<sup>64</sup>

A palavra “**terapia**” vem do grego **THERAPEIA**, que significa “o ato de curar” ou “ato de reestabelecer”. Já este vocábulo grego tem origem em um verbo **THERAPEUEIN**, que significa “curar” ou “realizar tratamento médico”. Outra palavra da mesma linha é **THERAPON**, que tem o significado de “aquele que serve, atende alguém”.<sup>65</sup>

Terapia é um cuidado médico, que precisa ser feito a quem *saiu do equilíbrio* e perdeu a sua saúde. No entanto, o termo também era comumente utilizado pelos gregos antigos para se referir ao *cuidado vital* necessário para com os deuses. *Theón therapeía* seria muito melhor traduzido aqui então como um “serviço cuidadoso para com os deuses” ou então poeticamente como: “*cultivo do divino*”, no sentido simbólico típico

---

<sup>64</sup> Fonte: <https://www.dicionarioetimologico.com.br/terapeutica/>. Último acesso em: 22/10/2020.

<sup>65</sup> Fonte: <https://www.gramatica.net.br/origem-das-palavras/etimologia-de-terapia/> Último acesso em: 22/10/2020.

de uma sociedade agrária, mas também e principalmente no seu sentido esotérico, isto é, interno ou subjetivo: cultivar o sagrado na própria alma da mesma maneira que um camponês cultiva uma planta. Jesus, o mais socrático entre os judeus, assim disse:

O Reino dos céus é como um grão de mostarda que um homem plantou em seu campo. Embora seja a menor dentre todas as sementes, quando cresce torna-se a maior das hortaliças e se transforma numa árvore, de modo que as aves do céu vêm fazer os seus ninhos em seus ramos (Mateus, 13: 31,32).

Não se trata aqui de uma simples adoração ritualística meramente formal ou concreta. Os deuses precisam ser cultivados na alma para florescerem como virtude e milagre. Na ciência da magia, isto é, na arte secreta dos antigos magos, era preciso cultivar o divino para colher seus frutos, que são as virtudes sagradas de um *ethos* superior, ampliando assim a sua potência vital para existir e o poder social necessário para reorganizar o meio em que se vive a favor da sua singularidade, que é a expressão mesma da Vida, isto é, do divino em nós.

É importante levar em consideração que na religião de Zaratustra não existem mais deuses como forças da natureza antropomorfizadas. A divindade suprema aqui já foi abstraída pela linguagem e transformada em Bem, luz, conhecimento, sabedoria e boa mente. Ao passo que o erro, o mal, a escuridão e as impurezas ganham o estatuto de uma divindade antagônica, contra a qual devemos nos opor, mas nunca de modo antropomorfizado como na poesia grega.

A magia (força ou poder) de Zaratustra, que consiste no segredo da sabedoria prática (φρόνησις – *phronesis*), é o cuidado com a dimensão divina [*theón therapeía*], que é a arte de reinar (sobre si e sobre os outros). Dito em outra ordem: a arte de reinar com prudência é o poder de Zaratustra, ensinada ao rei persa pelo mais sábio dos homens, que consiste no cultivo atento e cuidadoso da alma e de tudo aquilo que é divino, eterno e necessário na vida prática, *ascese* esta que purifica a alma e o corpo das impurezas do mundo, da sombra, do mal, dos infortúnios, da morte e dos mortos.

Tal compreensão do exercício mágico aparece mais tarde *mimetizado* na “árvore do conhecimento” estoica, onde o conhecimento correto da natureza (*physis*) é a raiz da *árvore do saber*, cujo tronco é o pensamento reto (*logos*) e cujos frutos que alimentam a alma são as virtudes racionais de um novo *ethos*, que faz do homem um sábio, capaz de viver em equilíbrio [*ataraxia*: sem perturbação] com as potências da própria vida e as forças do mundo.

Nas aulas de Foucault (2001 [1982]) já mencionadas, vemos claramente como os estoicos vão alterando algumas coisas de sentido sem, no entanto, abdicar do principal,

progressivamente atualizando o pensamento arcaico em novos odres, preparando com isso o campo semântico da cultura ocidental para a secularização do conhecimento mágico como filosofia natural e ética.

Lembremos aqui o que dissemos no Capítulo 1, sobre o sentido original da palavra latina *religio* estar ligada ao ato de fazer algo de modo atencioso e com cuidado, “religiosamente” disciplinado. Ser religioso neste sentido mágico arcaico, nada tem a ver com religar-se com a dimensão divina (supostamente perdida), mas sim com o ato de cuidar religiosamente dos deuses que já estão presentes no dia a dia, cultivá-los na vida prática para que possam dar bons frutos nesta vida de agora.

No *Primeiro Alcibiades* aparece também de forma bem explícita a velha analogia mágica entre a pilotagem de um navio, a sabedoria filosófica, a arte médica de curar e a habilidade política de governar. É por esse mesmo motivo que a função do xamã ou a do mago é duplamente a de médico e a de sacerdote (*mbanda*).

Aliás, a comparação entre a arte médica e a arte da navegação é muito freqüente em Platão (cf. *Alcibiades*, 125e-126a; *Górgias*, 511d-512d; *A República*, 332d-e, 341c-d, 360e, 389c e 489b, etc.). Mas é em uma longa passagem do *Político* (297e-299c) que se opera a articulação da arte médica, da navegação e do governo político [...] Contudo, o texto-referência para o estabelecimento desta relação entre o piloto e o médico continua sendo *L'Ancienne médecine* de Hipócrates: "Acontece com os médicos, parece-me, o mesmo que com os pilotos. Se estes estiverem governando em tempo calmo e cometerem um erro, este erro não é manifesto" [...]. Encontramos vestígios desta analogia até em Quintiliano: "Com efeito, assim é um piloto que pretende chegar ao porto sem avarias em seu barco; se for acostado pela tempestade, nem por isto será menos piloto e repetirá a conhecida expressão: 'desde que eu mantenha o leme firme'. Também assim é o médico que visa a cura do doente; se a gravidade do mal ou os excessos cometidos pelo doente ou uma outra circunstância o impedirem de ter sucesso, desde que tenha agido inteiramente segundo a regra, o médico não se terá afastado da finalidade da medicina". (FOUCAULT, 2001 [1982], p. 325 [itálicos nossos])

Do ponto de vista do pensamento mágico arcaico, todas essas diferentes habilidades são aplicações do **mesmo poder espiritual**: o termo *kybernétes* (a condução do leme de um navio), traduzido depois para o latim como *gubernator* (governo, direção, controle), aparece sempre como referência constante à espiritualidade dos antigos sábios, isto é, a sagrada arte da boa condução de si, tão necessária a todos os indivíduos, mas especialmente àqueles em posição de poder sobre a vida de todos.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> O termo *kybernétes* ganhou ainda novos contornos recentemente ao renascer na ciência contemporânea da cibernética (técnica eletrônica de *controle, comando e integração* de máquinas e organismos vivos, através da construção de um sistema informacional de signos e operações lógicas, retroalimentado por instrumentos sensíveis ao ambiente). A palavra *ordem* é interessante de ser analisada neste sentido cibernético: designa tanto uma escola de magia (ordem pitagórica, ordem rosa-cruz, ordem maçônica etc.), quanto um comando imperativo, o que supõe hierarquia e organização. Magia-complexidade-

Sócrates chama esse exercício mágico de *segunda navegação*: expressão em grego que designava o ato de remar, isto é, de **conduzir-se pelo seu próprio esforço**, direcionando o barco pelo poder da vontade, ao passo que a “primeira navegação” consistiria apenas em velejar segundo as correntes naturais da água e do ar. Nesta analogia, a primeira navegação seria aceitar a escravidão dos afetos do corpo, ao passo que a segunda navegação consiste em tomar para si os remos do corpo, as “rédeas da carruagem” em outra analogia de origem védica, conduzindo a si mesmo segundo princípios eternos e universais (**o céu estrelado, no caso da navegação; e o Logos universal, no caso da vida prática**).

Sendo o barco uma das tecnologias mais antigas da nossa espécie, milhares de anos antes de Sócrates e Platão, vemos tal analogia já expressa num antigo poema egípcio. É famoso o mito egípcio do barco solar do deus Rá, capaz de conduzir a alma pela escuridão do submundo noturno. A antiga relação mágica entre a consciência de um indivíduo pensante, a luz do Sol que deve atravessar os perigos da noite para renascer novamente depois do sono e a racionalidade como princípio universal de equilíbrio [maat], justiça e Verdade [maa], que afasta o engano, os excessos e as faltas, já começa aqui a tomar forma. No antigo papiro “O Conto e as lamentações de Khuninpu” (aproximadamente 2100 a. EC) já podemos ver no tempo das pirâmides, tais associações sendo feitas de modo explícito pelos *hierofantes*<sup>67</sup>, que assim suplicam ao Faraó:

Por que ages contra ti mesmo?

Não se pode culpar aquele que apenas busca para si. Mas tu estás saciado com o teu pão, embriagado com tua cerveja, rico com tudo. Embora o rosto do timoneiro se volte para a frente, o barco deriva como quer. Embora o rei esteja em seu palácio e o leme em tua mão, o mal está à sua volta. [...]

Se manejares o leme conforme a vela, controlarás a correnteza para navegares em equilíbrio. Guarda-te de aportares pela corda do leme, o equilíbrio do país está em Maat. Não mintas, pois és a balança, não te desvies, pois é a medida! És o mesmo que a balança, se ela se inclina, te inclinas. Não derives o leme, segura a corda do leme! [...]

---

controle-ordem-comando-hierarquia-poder-organização: Palavras interconectadas que reaparecem aqui e ali, volta e meia ao longo desta tese. Não foi à toa que o desenvolvimento teórico da cibernética esteve ligado ao reencantamento contemporâneo da natureza pelas ciências da complexidade. O biólogo-antropólogo Gregory Bateson em especial, talvez tenha sido o primeiro a formular em termos mais explícitos este argumento, afirmando ele próprio que a filosofia da cibernética é uma atualização técnica contemporânea da intuição mágica ecológica presente nas antigas religiões da natureza: a saber – o fato cada vez mais confirmado de que na VIDA todas as coisas estão interligadas entre si num sistema inteligente, equilibrado e autorregulado, sustentado por um fluxo constante de trocas e transformações. (BATESON & BATESON, 1987)

<sup>67</sup> “Reveladores do sagrado”, aqueles que dão luz à experiência do divino.

Sê um refúgio, põe a salvo tua margem do rio, vê como teu cais está infestado de crocodilos! Apruma tua língua, não deixes que ela erre, um membro de um homem pode ser sua perdição. Não mintas, adverte os magistrados, cestas cheias corrompem os juizes. [...] Salvador na água, vê, tenho um rumo sem barco! Condutor à margem de quem afunda, socorre o afogado! Ó, grande intendente, meu senhor, és Rá, senhor do céu, com teu séquito. [...]

Seu rosto está cego ao que vê, Eis que és como uma cidade sem governante, como uma tropa sem chefe, como um navio sem comandante, como um grupo sem guia! [...]

Timoneiro, não deixes teu barco ir à deriva; dispensador de vida, não deixe que se morra; provedor, não deixes que se pereça; sombra, não queimes como o Sol; abrigo, não deixes que o crocodilo rapte! [...]

Ó, grande intendente, meu senhor! És o leme de todo o país, o país navega segundo tuas ordens. És um igual a Thot, o juiz que não é parcial. (ARAÚJO, 2000)



FIGURA 5: O BARCO SOLAR de Amon-Ra (o “Sol Oculto”)  
Tumba de Ramsés I (1292-1189 a.EC): Vale dos Reis, Tebas, Egito. <sup>68</sup>

A magia de Zoroastro, que deve ser ensinada ao futuro Rei persa pelo mais sábio entre os homens, consiste na arte de reinar, cujo segredo iniciático é essa sua *theon therapéia*: o serviço e o sacrifício abnegado aos deuses, o cuidado e a atenção para com tudo aquilo que é eterno, universal e necessário. É preciso conhecer os deuses e manter-

<sup>68</sup> Disponível em: <https://old.egypt-museum.com/post/171013191216/journey-of-amun-re>. Último acesso em: 23/05/2021

se focado neles, cuidar dos deuses para cuidar de si, pois de maneira nenhuma aqui se trata de entidades sobrenaturais de outro mundo, mas do próprio Sol (interior e exterior) que a tudo ilumina e também da onipresença de *Maat*, o equilíbrio cósmico necessário a todas as coisas, sem o qual o barco afunda, a enchente deixa de irrigar o deserto, o indivíduo se corrompe ou adoce e o Estado colapsa.

A deusa *Maat*, até onde os materiais disponíveis nos permitem enxergar, surge primeiramente referida na cosmogonia [egípcia] não propriamente como uma deusa, mas como um atributo da deusa *Tefnut*, integrante do primeiro par divino surgido no universo, segundo a cosmogonia heliopolitana. Os egiptólogos mais proeminentes encontram dificuldades em estabelecer os atributos da deusa, identificada como “a unidade atmosférica”. O símbolo que a representa é um vaso, provavelmente sugerindo um útero feminino. Parece que os próprios egípcios tiveram dificuldades em transmitir a ideia contida em tal princípio, o que pode supostamente os ter conduzido posteriormente à identificação da deusa com seu atributo mais facilmente inteligível – o de ordenação cósmica – *Maat*. [...] A Ordem, a Justiça e a Retidão, tratam, por conseguinte, de princípios imutáveis, presentes desde sempre na constituição do cosmo egípcio.

[...]

De espantosa antiguidade, os *Textos das Pirâmides* nos revelam que, no terceiro milênio antes de Cristo, os egípcios já haviam estabelecido, de forma coerente, o exato lugar que o faraó, como representante social máximo, ocuparia no cosmo, bem como os demais elementos básicos sem os quais o mundo terreno e celeste inexistiriam: as cosmogonias. E mais do que isso: já haviam compreendido que, para selar a interdependência no âmbito da existência entre os dois mundos, seria necessária a presença de um princípio que [...] garantiria a renovação dos ciclos de existência mediante não somente a devoção do faraó, mas também, dos homens em geral. Esse princípio era *Maat*. A sustentação de *Maat* como um dos principais deveres do rei era explicada pelo mito do abandono terrestre por Rá, o deus solar, que anteriormente reinara entre os homens como faraó. (CAMARA, 2011, p. 53, 55 [itálicos da autora])

Em Kemet, no Egito Antigo, a função do faraó é ser o principal doador de *maat*. É dele que depende a ordem do Estado. Nelson Job (2020) faz um interessante comentário sobre este ponto, explicando como no Império Antigo, do tempo das pirâmides, *Maat* era considerada inicialmente uma força imanente e transversal a todas as coisas. Mas com o chamado Novo Império (a partir de 1580 a. EC), *Maat* passa a ser descrita pelos sacerdotes-filósofos egípcios como um “princípio transcendente”, pertencente somente aos deuses imortais e acessível somente ao Faraó (“doador de *Maat*”) devidamente representado por seu séquito de sacerdotes, que passam então a falar em nome dos deuses, interpretados agora, nesta *falácia da transcendência*, tanto como inacessíveis à população, excluída assim de qualquer espiritualidade possível, quanto também identificados por isso mesmo somente com a família real e a casta sacerdotal. A transcendência divina nasce assim do mesmo processo simbólico que

divide a sociedade em castas hierarquizadas e inventa para si a servidão e o abismo social justificado metafisicamente pelo discurso da transcendência.

Em sua trajetória metafísica, o rei, além de ser descrito como filho do deus Rá, é convidado a partilhar com o deus a vida cósmica, até então ser por ele assimilado. Essa passagem revela que ambos, a divindade e o “deus homem” – partilhavam de uma essência única que resultaria na fusão de um só ser. [...] **Desta forma, a existência do Egito está condicionada à existência do Faraó, já que este intermedeia a relação entre o visível e invisível por meio da doação de Maat.** [...] Maat como o “mito de fundação do Estado”, da ideologia que reforça o direito do rei e, por conseguinte, a própria legitimação da instituição faraônica egípcia. (CAMARA, 2011, p. 57 [negrito da autora])

Na Índia do tempo dos Vedas, que é contemporânea e posterior à construção das pirâmides, vemos um processo semelhante. A emergência do budismo e da Yoga séculos depois são uma resposta a essa mesma *falácia da transcendência* (a exclusão da vida religiosa da maior parte da população, em detrimento de uma casta privilegiada que concentra todo saber e toda filosofia) trazendo a espiritualidade e as experiências místicas de volta para a população (no Egito, só vamos ver fenômeno semelhante depois emergindo com o Hermetismo helênico).

Vemos portanto, nessa transformação progressiva do xamanismo arcaico para a magia ritual sacerdotal, a construção de um *saber-poder* que visa apropriar-se das habilidades espirituais da mente humana (como a linguagem, a simbologia, a música, a representação e o imaginário), que antes estavam sob o controle dos magos e xamãs, para fins de poder e controle, constituindo-se tanto no Ocidente quanto no Oriente, como ferramenta linguística e retórica essencial da estruturação dos impérios e dos sistemas de casta. Este processo mágico-político é a mãe do imperialismo e de toda civilização moderna.<sup>69</sup>

Na História da Linguagem, o linguista francês Émile Benveniste (2005, p. 9) nos diz que a palavra *Rei* aparece: “em itálico, celta e indiano, ou seja, nos extremos ocidental e oriental do mundo indo-europeu, *rex* pertence a um grupo antiqüíssimo de termos referentes à religião e ao direito”; sendo a palavra latina *regio* uma expressão geométrica que indica “o ponto atingido em linha reta”:

Deve-se partir dessa noção totalmente material em sua origem, mas pronta a se desenvolver no sentido moral, para entender a formação de *rex* e do verbo *regere*. Essa dupla noção está presente na importante expressão *regere fines*, ato religioso, ato preliminar da construção; *regere fines* significa literalmente “traçar as fronteiras em linhas retas”. É a operação executada pelo grande

---

<sup>69</sup> No Tratado Teológico-Político de Spinoza (2004 [1670]), o filósofo judeu excomungado descreve com precisão como este processo simbólico se desenvolve no pensamento judaico-cristão (possivelmente também por influência direta da cultura egípcia em Israel, hoje podemos ponderar).

sacerdote para a construção de um templo ou de uma cidade, e que consiste em determinar o espaço consagrado no terreno. Operação cujo caráter mágico é evidente: trata-se de delimitar o interior e o exterior, o reino do sagrado e o reino do profano, o território nacional e o território estrangeiro. Esse traçado é efetuado pela figura investida dos mais altos poderes, o *rex*. (BENVENISTE, 2005, p. 14)

Mais um vez aqui vemos uma aproximação etimológica interessante entre religião (*relegere*) e poder (*regere*: regência, governo). Da mesma forma, *rectus* (reta) enquanto concepção mágica arcaica designa tanto a linha geométrica mais curta entre dois pontos num plano, como também dá origem à concepção moral de *regra*. *Reto* e *regrado* surgem então para designar o contrário de tudo aquilo que é curvo, torto, errado ou desviante. Ser “religioso” nesse sentido original indo-europeu nada tem a ver com pertencer a um credo cosmogônico específico, mas sim com a habilidade de ser “reto” ou “regrado” pelos deuses, isto é, ter o seu comportamento dirigido não pelas condições momentâneas atuais, mas por tudo aquilo que é eterno, universal e necessário.

Era ainda como nas cortes mágicas, orientais, religiosas isso que, afinal, os grandes imperadores estoicos do segundo século quiseram fazer, ou seja, não governar o Império a não ser no interior de uma ordem manifesta do mundo e fazer de modo que o governo do Império fosse a manifestação em termos de verdade da ordem do mundo. (FOUCAULT, 2009, p. 8)

Esta profunda conexão entre o pensamento mágico e o jurídico vamos encontrar também muito explicitamente na imagem da balança, símbolo até hoje dos tribunais de justiça modernos, embora sua origem remonte aos primórdios mesmo da civilização. Quando terminaram de mapear o céu e o caminho do Sol pelas estrelas, os astrólogos da Babilônia trataram de representar o equinócio de outono (o período do ano em que a duração do dia e da noite são iguais e a temperatura ainda não é nem a do inverno, nem a do verão), desenhando para isso no centro do seu sistema cosmológico a Constelação de Libra, uma balança carregada pelas garras de Escorpião, o único Signo do Zodíaco (“o caminho dos animais”) que não é nem animal nem humano, mas o princípio de equilíbrio cósmico que a todos governa.

Assim, a felicidade alcançada pela boa condução de si não passa pela ideia moderna de alcançar uma liberdade sem limites, mas pelo saber conduzir a si mesmo segundo princípios eternos e universais, isto é, de acordo com a dimensão divina da realidade. A passagem do pensamento mágico arcaico para o racionalismo grego se dará na transformação dos deuses enquanto agentes universais, em princípios intelectuais abstratos. O eterno e divino vai progressivamente se transformando na Razão Universal. Assim nos diz hoje um xamã Yanomami que nos é contemporâneo:

Para nós, a política é outra coisa. São as **palavras de Omama** [Demiurgo cósmico, pai do primeiro xamã] e dos *xapiri* [“imagem-canção”: espíritos] que ele deixou. **São as palavras que escutam no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. [...] Elas são nossa lei e governo.** Nossos antigos não tinham livros. [...] assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuamos a fazer o que Omama ensinou a nossos antepassados. **Somos bons caçadores porque ele fez entrar em nosso sangue as imagens dos gaviões *wakoa* e *kâokâoma*.** Não precisamos ensinar nossos filhos a caçar. Bem jovens, começam por flechar lagartos e passarinhos e depois, quando crescem, vão caçar animais maiores. Omama nos deu também as plantas das nossas roças [...]. Transmitiu-nos todas as palavras do nosso saber. Já os brancos tem escola para isso. O que eles chamam de educação, para nós são as palavras de *Omama* e dos *xapiri* [...]. Por isso, enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento. É em virtude dela que não maltratamos a floresta, como fazem os brancos.

[...]

[aos antepassados] ***Omama* deu-lhes palavras boas e os fez pensar com retidão. Ensinou-os a serem cuidadosos** com a floresta, para não afugentarem seu **valor de fertilidade**. Foi assim que a sua beleza pôde continuar se mantendo até hoje.

*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repetí-las tantas vezes, já estavam entre nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, palavras vindas dos espíritos para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. **As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama deu a nossos ancestrais.** [...] Os brancos que antigamente ignoravam essas coisas estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p.390, 477-478, 479-480 [itálicos do autor], [grifos nossos]).

A liberdade da vontade não consiste aqui na possibilidade de “desobedecer as regras”, no sentido libertário moderno, mas sim fundamentalmente em *saber agir de acordo com elas*. O exemplo clássico do pássaro ou do avião é o mais simples. Voar não implica em desobedecer a gravidade, mas pelo contrário, os pássaros contam com ela para voar mais rápido. Voar é gravitar de modo eficiente. Eis a essência moral de toda ciência. Ou seria a essência científica de toda moral? Seja como for, a questão ética fundamental nunca é entre obedecer ou desobedecer, mas sempre: obedecer a quem? Do latim *ob-audire*: “ouvir com atenção”, ouvir com cuidado, prestar atenção.

A palavra *magia* aparece assim inicialmente na história das ideias para descrever este saber secreto e perigoso do imaginário, da linguagem e de nossas habilidades mentais, atenção plena e cuidadosa ao fluxo constante do pensamento, sons e imagens do aparelho psíquico, esta dimensão suprassensível da memória, da imaginação e dos sonhos, habitada por seres mágicos, monstros e espíritos, deuses, ideias, símbolos e

representações, dimensão espiritual acessível somente por uma consciência ampliada e refletida, consciente de si e do mundo, capaz de se projetar de volta ao passado e vislumbrar futuros possíveis, habilidade mágica necessária para bem dirigir a si mesmo e aos outros; e com a linguagem secreta dos signos, comunicar-se diretamente pelo espírito com as forças eternas, universais e necessárias da natureza, ouvindo com atenção (obedecendo) e sendo dirigido por elas para, através desta experiência imanente com o divino, habitar a beatitude do sábio ou do iluminado.

Tal abordagem pode parecer estranha a quem está acostumado com a leitura tradicional de Sócrates ou mesmo com a de Foucault sobre o “Primeiro Alcebiades”, para quem o ensinamento de Sócrates neste texto consiste em direcionar a atenção do leitor para a sua própria alma: cuidar de si é conhecer a si mesmo, e conhecer a si mesmo é descobrir a eternidade da própria alma no fundo da ilusão dos sentidos.

Foucault parte desta constatação para diferenciar o momento socrático da filosofia que o sucedeu, em especial o estoicismo e o epicurismo, afirmando que enquanto esses últimos tomavam o exercício filosófico como uma subida do espírito racional até o topo do céu para, lá de cima, olhar para baixo o mundo em que se habita, contemplando “de cima” a totalidade imanente em suas múltiplas relações vitais; a filosofia platônica por outro lado seria o contrário, um voo xamânico possibilitado pela subida do pensamento até o topo do céu para, lá de cima, olhar para mais em cima, para outro mundo além deste, o mundo eterno e imutável das ideias transcendentais e, com base neste outro mundo ideal, julgar e analisar este daqui.

Na visão do filósofo francês (muito influenciado por sua leitura de Nietzsche), Sócrates inaugura com a sua filosofia o afastamento progressivo entre o pensamento abstrato, de um lado, e o corpo concreto de outro, professando em favor de uma Razão pura e desencarnada, purificada das paixões da carne, regrada e civilizada pelo intelecto, preparando assim o imaginário ocidental para a emergência, séculos depois, do puritanismo cristão. Mas como já demonstramos, Sócrates não foi nem o inventor do puritanismo ocidental, nem o racionalista dogmático que os europeus do iluminismo pintaram como herói.

O livro “*Fedro ou da Beleza*” (PLATÃO, 2000) já mencionado no Subcapítulo anterior, é evidentemente muito importante para o nosso argumento. Pois aqui, mais do que em qualquer outro diálogo, Sócrates revela o seu lado dionísíaco, estranhamente ignorado por Nietzsche em sua primeira crítica. Ao descrever as *manias* divinas, Sócrates defende as beberagens mágicas e as “adivinhações entusiásticas” [*enthéoi*], as

possessões oraculares e as purificações iniciáticas aos mistérios como formas superiores de conhecimento, afirmando inclusive que não perderia tempo explicando aquilo que já era “evidente para todos”. (Id. Ibid. §244-b)

É aqui que Platão descreve, por meio do diálogo de Sócrates, a subida da alma em direção ao céu que tanto incomoda Foucault: a busca platônica pela transcendência que parece, aos olhos do filósofo francês, apenas um desejo antissomático de fugir do mundo sensível pela abstração do pensamento. Não satisfeito em diferenciá-la do corpo, Sócrates descreve a alma como tendo uma “natureza alada” [*pteroû phúsis*] (Id. Ibid. §246 e), cujo principal atributo é a sua propriedade animada ou auto-movente. Os objetos “inanimados” são aqueles que precisam ser movidos de fora, ao passo que os animados, isto é, com alma, movem-se por si mesmos, como as estrelas eternas e os planetas-deuses que viajam no céu. (PLATÃO, 2000, §246)

Se a alma readquire suas asas após a morte (através da purificação [*catarse*] provocada pela filosofia), ela pode subir até as alturas num voo xamânico e participar, tal como um planeta, da grande marcha das estrelas em seu cortejo divino [*theíou choroû*]. Uma vez recuperada suas qualidades aladas, a alma *participa* (ver *participação mística* no Capítulo 3) da procissão divina dos seres imortais (auto-moventes). Estando ali, ao lado dos deuses, divinizada pela filosofia, voando acima da abóboda celeste (no “dorso do céu”), as almas imortais podem agora contemplar este *hyperouránion tópon*, este lugar [topos] acima [hiper] do céu [urano].

Nenhum poeta compôs ainda um hino em louvor desta região supra-celeste, e jamais haverá algum que possa compor um hino digno do tema. [...] a realidade que realmente [ousía óntos oûsa]<sup>70</sup> não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma [*psukês kubernétei*] pelo intelecto; aquela que é patrimônio do verdadeiro saber, é essa verdade que ocupa efectivamente aquele lugar. (PLATÃO, 2000, § 247-c-d [grifo nosso])

Se Platão descreve esse *noétos tópos* (lugar mental), acessível somente pela mente bem conduzida do **piloto da alma**, como sendo hiper-urânico, isto é, supra-celeste, ontologicamente também ele quer dizer meta-crônico, isto é, além do tempo: eterno, universal e necessário, para além do que é contingente ou passageiro. É importante lembrar que até Tycho Brae observar uma supernova em 1572 EC, o céu sempre foi pensado como o lugar da eternidade, onde o tempo cronológico não existia<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Traduzindo literalmente: “a essência que é ser”.

<sup>71</sup> Para entender esta passagem, é preciso lembrar que na concepção mitológica grega, muito bem descrita na Teogonia de Hesíodo (1995), Urano [céu] é um princípio primordial [Titã] nascido em oposição dialética com o seu princípio oposto: Gaia [terra], separados pelo *kaos* [divisão] inicial e unidos por

A humanidade desde cedo admirou as estrelas como o local da eternidade, a *imagem móvel do eterno imóvel*, para usar um jargão platônico, projetando no céu noturno suas próprias fantasias sobre a imortalidade e o infinito. Dos deuses ancestrais aos aliens do espaço, o céu sempre foi este lugar mágico onipresente acima de nós, onde tudo é possível. Ainda que hoje em dia saibamos que mesmo entre as estrelas, tudo está em eterno movimento e nada é eterno, ainda assim quando olhamos para o céu com os nossos telescópios, o que vemos é o Tempo – quanto mais profundo no espaço, mais distante no tempo – as diferentes eras do universo abrem-se enfileiradas para nossa contemplação, da nossa vizinhança celeste até o *ardor primordial*.

Este *noétos tópos* de Platão, essa dimensão inteligível que está acima do céu e além do tempo, não é apesar disso “meta-física”, pois essa é uma expressão aristotélica e não platônica, sendo muitas vezes utilizada como uma crítica ao platonismo que, supostamente segundo os aristotélicos e foucaultianos, rejeitaria este mundo daqui (a *physis*) em nome de outro que está além e lhe é superior.

Mas no Fedro a alma jamais habita ou habitará este plano das Ideias ou Formas (*eidōs*: imagens), que é inatingível e está acima e além dos deuses e das almas. Embora seja muito usual a ideia moderno-cristã de que Platão fala de um outro mundo além deste mundo apreendido pelos sentidos, um suposto mundo ideal transcendente, mais uma vez aqui estamos diante de problemas de tradução.

“Para Platão as *eide* (formas) existem em algum “lugar inteligível” (*noétos tópos*), Republica 508c, 517b; a expressão *kósmos noétos*, não aparece antes do platonismo tardio.” (PETERS, 1983 [*italico nosso*]). Segundo o autor, é somente séculos depois de Platão, no chamado neo-platonismo de autores como Filon de Alexandria e Plotino, que a expressão “mundo das ideias” (*kósmos noétos*) vai aparecer, preparando o terreno para a interpretação dualista cristã do platonismo (PETERS, 1983). “Para Platão, só existe mundo sensível, a noção de ‘mundo inteligível’ aparecendo somente muitos séculos depois dele”. (BRISSON, 2010, p.53).

---

*Heros* [amor-união], o princípio oposto ao Caos; sendo o Tempo [Cronos] um princípio secundário nascido do amor entre a Terra e o Céu, filho (derivação secundária) responsável pela separação ontológica que institui o mundo em que vivemos, ficando (edipianamente) entre o pai e a mãe, para criar este mundo cronológico da humanidade em que vivemos, regido pelo tempo medido entre o céu e a terra (lembrando que o céu sempre foi o grande instrumento de medição do tempo na Terra: **a imagem móvel da eternidade**). É Cronos por tanto quem cria o mundo cronológico em que vivemos acima de Gaia, edipianamente se interpondo entre a Terra e o Céu (compreendido nesta época como eterno e imutável), criando este reino do meio onde vivemos, entre o céu divino acima e o mundo subterrâneo dos mortos abaixo, onde também reina a eternidade.

No seu sentido original, este “lugar inteligível” (*noétos tópos*) não fica em “outro mundo” (outro *kosmos*) transcendente a este mundo sensível e material. Mas ao contrário ele é supra-celeste: isto é, está localizado neste nosso mundo daqui, mas numa dimensão acima do céu, que só podemos ver quando estamos voando com nossa alma alada, seguindo a procissão de algum deus-planeta, nos movendo como que por sobre o dorso da abóboda celeste. **A dimensão mental é uma parte integrante e essencial da nossa *physis*, havendo apenas um único *kosmos*, que é mental e sensível.**

Habitando um mundo simples, composto por elementos que se sobrepõem segundo a sua natureza: a terra é mais pesada e fica por baixo, a água escorre por cima, o fogo faz a fumaça subir e o ar cobre tudo até a Lua. Depois, acima da *atmosfera* (círculo de ar) vem as esferas celestes, sutis e eternas, compondo as estrelas e o Sol. Não parece um grande esforço imaginar que ali, em cima das estrelas, haveria uma esfera ainda mais etérea e divina que o céu, não um “outro mundo” ideal realmente existente, mas um lugar especial deste nosso mundo daqui, um *noétos tópos* acessível somente para as almas merecedoras que conseguiram, por sua própria virtude, criar asas e subir num voo xamânico até as alturas “além do céu”, contemplando a dimensão *noética* (mental, espiritual, psíquica, eterna, realmente existente) deste nosso mundo.

Esta tarefa pode parecer impossível para um mero mortal como Sócrates, mas para quem está acostumado com as narrativas mágicas das experiências xamânicas, não deve ficar surpreso com a possibilidade do espírito poder voar até o cume do céu, até a casa dos deuses e dos espíritos ancestrais. Afinal, Sócrates é também um Xamã.

O lugar além do céu e do tempo que só pode ser contemplado pela alma virtuosa<sup>72</sup> é a dimensão eterna, universal e necessária deste nosso mundo daqui, não um outro mundo além deste. A “transcendência” platônica é imanente. Não se trata definitivamente de um “outro mundo”, o “mundo ideal” que tão bem serviu à mitologia cristã antissomática. Mas sim de des-cobrir, na imaginação e no pensamento, as condições eternas e necessárias deste nosso mundo daqui (*physis*).

Antes de tudo é preciso levar em conta que o contexto da cultura filosófica grega não comportava a bipolarização entre o sobrenatural (a infinitude, o Céu, a existência superior, o imutável, imprecível ou permanente) e o natural (a finitude, a Terra, a existência inferior, o mutável, perecível ou contingente) nos mesmos termos que nos legou a mentalidade judaico-cristã. Tais conceitos estão inseridos em outro contexto e submetidos a outro referencial, concordante com a idéia da Filosofia grega de que tudo é um ou que “tudo é natureza” (a ponto de, por exemplo, Hesíodo ter dito que “da mesma origem nasceram deuses e homens”). Admite-se na Filosofia grega

---

<sup>72</sup> No Fedro (PLATÃO, 2000), a virtude é justamente aquilo que faz crescer novamente as asas dessa alma que está aprisionada no corpo.

que o ser <tò ón> ou que as coisas <tà ónta> detêm dimensões diferentes, mas não deslocadas do ser ou das coisas mesmas, como se fossem compartimentos estanques de uma mesma realidade. O que se distingue são modos de ser dessa realidade ou das coisas, das quais se concebe (intelectivamente) o fora e o dentro, melhor ainda, o “que é” oculto (o em si, a essência ou a quiddidade das coisas) e o “que é” empiricamente manifesto (o aparente ou o que se vê). (SPINELLI, 2006, p. 32-33)

A inovação de Sócrates consiste portanto, não na “invenção da metafísica” nem na “descoberta de uma dimensão suprassensível da realidade”, alcunhas geralmente atribuídas a Platão pelos filósofos cristãos, para não terem que admitir as raízes xamânicas do racionalismo ocidental. A inovação de Sócrates disseminada por Platão é de outra ordem: uma nova forma de lidar com o divino. (ver item 2.3)

A alma sobe até o dorso do céu para estar ao lado dos deuses, participando da dança estelar dos planetas-deuses, mimetizando o divino em sua dança cósmica circular, para por meio desta “compreensão do deus”, atividade que é essencialmente musical (porque a harmonia celeste é musical, isto é, matemática), sendo assim “alimentada pela verdade” [*theoroûsa talethê*], nutrida por este conhecimento sobre tudo aquilo que está além do tempo e do espaço, estando por isso mesmo também além da linguagem, das formas, das imagens sensíveis e dos próprios deuses. Ali a alma se alimenta.

A existência de uma dimensão *noética* (mental) suprassensível percebida somente pelo pensamento que desvia sua atenção dos sentidos do corpo é talvez o pilar fundamental da experiência xamânica em todo o mundo antigo e moderno, ou mesmo do pensamento mágico em geral. Para este exercício de autocontemplação mental, a palavra *meditação* já era amplamente usada no mundo grego, mas num sentido diferente deste oriental que hoje conhecemos. A querela toda começa quando se quer decidir o estatuto ontológico desta dimensão mental (*noétos tópos*), se ela pertence a um outro mundo ou se é uma parte integral deste mundo daqui. O cristianismo deu ênfase na leitura neoplatônica que via esta dimensão mental como um outro mundo “transcendente”, fora e além desta *physis* onde estamos com o nosso corpo, harmonizando assim Platão com Zaratustra e a tradição judaica antissomática.

Mas no Timeu (PLATÃO, 2001), o Demiurgo divino deve esculpir o mundo material com base nas ideias perfeitas do inteligível, não porque elas pertencem a um outro *cosmos* perfeito, mas pelo contrário, justamente porque são a condição eterna de coerência e racionalidade deste nosso mundo daqui, necessidade ontológica a que está submetida até mesmo a dimensão divina (*theos*), se quiser ter a qualidade de existente.

Ali no plano astral, entre os planetas-deuses, e não num suposto “mundo das ideias” imaterial e transcendente, mas sim no céu estrelado deste nosso mundo daqui, a alma iluminada pela verdade além do tempo e do espaço se torna uma *theôiksunopadòs*, uma “acompanhante dos deuses”. E ali naquela pastagem celestial pode a alma alimentar sua natureza alada (*pteroû phúsis*) (Platão, 2000, §248 c).

O alimento da alma que lhe dá novamente asas para acompanhar os deuses na justiça e na beleza, nessa harmonia cósmica que é a ideia universal de *Bem*, não é simplesmente a *razão universal* “desapaixonada” dos modernos iluministas, mas sim a experiência mística da unidade de todas as coisas, o Uno transcendental que está para além do espaço e do tempo, conhecimento suprarracional possibilitado por esta *segunda navegação* (pilotando a alma “a remo”, segundo à própria vontade – inspirada no Logos que ordena o Cosmos, ao invés de simplesmente deixa-la livre sendo carregada pelo vento contingente das paixões e dos afetos), subindo assim pelo seu próprio esforço até as alturas do céu, o plano astral dos deuses imortais. Ali, entre as estrelas e os ancestrais ilustres, o piloto da alma finalmente experimenta a sua imortalidade, conquistada arduamente por meio de uma vida virtuosa. A unidade mística entre todas as coisas é o porto seguro onde finalmente chegamos ao final de toda essa jornada espiritual – o princípio de coerência racional da natureza.

Não é que existam dois mundos, o eterno e o visível, um perfeito e o outro imperfeito. Mas sim que a realidade sensível é o reflexo imperfeito do Ser, que é a unidade e a eternidade mais profunda deste nosso mundo daqui, o único que existe. O Ser é uno, e por isso é eterno, incriado e incorruptível. Mas ao manifestar-se, revela inúmeras qualidades contraditórias e complementares: manifesto/oculto; eterno/impermanente; necessário/contingente; sensível/inteligível; corpo/alma; deus/natureza; tempo/espaço; matéria/energia, etc.

Para além da multiplicidade que podemos perceber com os sentidos do corpo, o voo da *psyche* pela abstração do intelecto descobre a unidade mística de todas as coisas, o Ser perfeito, eterno e incriado que só pode manifestar-se na realidade “caindo” da perfeição transcendental para habitar este mundo das contradições e dualidades complementares que percebemos com o corpo.

A síntese dessa ideia mágica pode ser encontrada, muito mais secularizada e desvestida da sua linguagem xamânica e simbólica, na “Ética” de Spinoza (2013 [1677]). Sua obra monumental consiste em afirmar que o *estado de beatitude* do sábio (a *eudaimonia* dos gregos) pode ser encontrada somente quando o pensamento passa do

*segundo gênero de conhecimento* para o *terceiro gênero de conhecimento*, isto é, da razão (que pensa os padrões da experiência sensível) para a **intuição da totalidade**. Compreendendo intuitivamente (por dentro, a nível subjetivo e pessoal) a unidade sagrada de todas as coisas, somente assim nos é possível entender a lógica e a necessidade do *cosmos* (ordem). A natureza pensada como sistema é Deus imaginado como sinfonia cósmica.

A ordenação dos fatos entre si obedece a uma coerência superior, que ultrapassa a nossa capacidade de imaginação. Irritar-se por que Deus, ou seja, a Natureza tinha planos diferentes do que aquele que nós imaginamos é sofrer da *hybris* que condenava os heróis gregos à perdição. É tentar tomar o trono de Zeus no Olimpo pela força, como o pobre Sísifo que tenta aprisionar a morte no porão de sua casa, ou o infeliz Faetonte, que tenta inutilmente tomar as rédeas do carro do Sol sob seu comando. Tentar ocupar o cargo de Deus é arriscar-se a ser pulverizado pelo raio da justiça, ou assistir em pânico suas asas de Ícaro derretendo com a intensidade da luz solar. É preciso tomar as rédeas de si mesmo, não as do mundo!

Dentre todas as máximas, eis a fundamental: “**Tenha coragem de ser homem, não queira ser um deus**”. Dela dependeu todas as demais, em primeiro, a do “Conhece-te a ti mesmo”, adotada como modo peculiar de filosofar – o da interiorização do homem sobre si mesmo – como via de conhecimento do humano e das relações humanas, quer dos homens entre si, quer em relação com as coisas do alto e com as divinas. (SPINELLI, 2006, p. 33 [grifo nosso])

Contemplar a realidade do ponto de vista do divino, isto é, da eternidade, é admirar o *Logos* da *Physis* em seu movimento perfeito e necessário. Há uma Razão oculta movendo as coisas por detrás da aparente loucura deste mundo. Para Spinoza, esse estado de espírito superior (*beatitude*) é a ideia central de uma **ética racional**, que é como uma **medicina para a mente**, pois alivia a consciência do seu desejo insaciável por controle, e nos cura da culpa terrível que sentimos por tudo aquilo que não pudemos controlar (SPINOZA, 2013 [1677]).

Ao conhecer a Natureza e o nosso lugar na Teia da Vida, a mente se cura das ilusões de controle e separação da consciência, e pode experimentar a liberdade interior dos budas iluminados ou autorrealizados.

Apesar de possuírem ontologias radicalmente distintas, o objetivo de Spinoza é o mesmo de Platão.<sup>73</sup> Ajudar seus leitores a alcançar a *beatitude* do sábio iluminado, que

---

<sup>73</sup> Suas principais diferenças ontológicas podem ser resumidas em dois pontos principais: a questão da eternidade da alma individual (e a sua distinção ontológica em relação ao corpo) e a eternidade das ideias que a alma contempla na dimensão mental. Quanto à primeira, sua opinião é mais próxima a de

contempla o Ser da realidade por trás das aparências fugidias dos sentidos e age segundo esse novo *ethos*, alcançado graças a um estado superior de consciência.

A principal diferença de abordagem entre os dois pensadores é em relação aos afetos e o que se deve fazer com eles. Para Sócrates era preciso lutar contra os instintos e os sentimentos humanos, como quem luta contra a correnteza de um rio ou como quem tenta domar um cavalo selvagem. Ao passo que para Spinoza (2013 [1677]) seria preciso antes aprender com os afetos, transformando-os pela observação de si mesmo, ao invés de reprimi-los.

O trabalho de Spinoza abre as portas da cultura europeia para a emergência da psicoterapia e da medicina da mente (SPINOZA, 2023), na medida em que tira o foco religioso e moralista da questão do controle e o refreamento dos afetos; e em seu lugar aprofunda a máxima de Delfos, tão defendida por Sócrates, segundo a qual é preciso **conhecer a si mesmo**: cuidar atentamente de si. Uma vez submetidos ao escrutínio da consciência e da observação atenta de si e do mundo, os afetos modificam-se por si mesmos, espontaneamente, devido a sua própria natureza relacional. Não é saudável viver esforçando-se para controlar os afetos à força, como num barco a remo tragado por uma forte correnteza. Por um lado, nossos sentimentos e instintos animais estão aí para nos ensinar coisas muito importantes sobre nós mesmos e o nosso lugar nesse mundo. Por outro lado, os afetos mudam naturalmente de direção e de sentido quando mudamos nossa mente, o nosso ponto de vista.

Ao alcançar esse estado de *eudaimonia*, o *nous* pessoal *mimetiza* o *Nous* divino que organiza o *Kosmos*. O Ego sai do centro do sistema e passa a contemplar as coisas de um ponto de vista novo, diferente, transcendente em relação às condições iniciais. A alma assim liberta das ilusões de separação da experiência sensível, contempla então todas as coisas do ponto de vista da Unidade. Contemplar as coisas do ponto de vista de Deus, ou seja, da Natureza eterna e divina, eis a função do mago ou do xamã. A esse conhecimento, sagrado e secreto, buscado por muitos, mas alcançado por poucos, os gregos antigos davam o nome de *daimonologia*.

---

Aristóteles, para quem somente o Intelecto é eterno e imortal, mas não o indivíduo que pensa por meio dele. Assim, enquanto para Platão a alma é um ser eterno que habita e controla o corpo, para Spinoza (2013 [1677]) a mente individual é uma expressão do corpo e vice-versa, não sobrevivendo à dissolução do mesmo. Da mesma forma, para Spinoza não existem ideias eternas, pois elas são apenas representações mentais (*modos do atributo pensamento*) que nós fazemos (de modo adequado ou inadequado) das relações imanentes da realidade concreta (que ele chama de “Deus ou seja a Natureza”). Para Spinoza somente o Uno é eterno, sendo a sua unidade permanente aquilo que garante a coerência e o Logos por traz das transformações da *Substância* eterna (ver Subcapítulo 3.5).

### 2.3: O Mistério de Sócrates – condenado à morte por um “crime de magia”

Está visto que Sócrates se serviu do aparato conceitual daimonológico como meio de explicar o destino dentro do qual se viu envolvido, e sua atitude frente a ele. [...] Por um lado, ele assumiu para si, e frente a todos, a tarefa que só a um *daímona* convinha; por outro (e aqui se impõe o segundo aspecto de sua sinceridade estratégica), ele, a partir do que o *daímon* enquanto conceito designava, passou a conceber a Filosofia como uma tarefa sagrada, ou seja, ao modo de uma *daimonología*. [...] Sócrates estava convencido de que se alguém se dispunha a enveredar por uma vida virtuosa, justa e honesta, não tinha senão um único caminho: o da qualificação da alma mediante a reflexão e a meditação. Posto que as virtudes não se constituem em ciência, elas resultam, no entanto, em qualidades da alma, sendo que só há um meio de apropriar-se delas: dotando a alma, através da Filosofia, de um modo extraordinário de ser, e, por conseqüência, de um modo específico de agir, melhor ainda, de uma “pragmática”<sup>74</sup> condizente com o filosofar: aquela pela qual se ativa a disposição racional do autogerenciamento humano. (SPINELLI, 2006, p. 55)

O argumento mais importante a favor do nosso ponto de vista pode ser encontrado justamente no julgamento de Sócrates pelo tribunal ateniense, que o condena com a pena de morte pela acusação de impiedade (falta de cuidado!) para com os deuses da cidade-estado, tendo corrompido a juventude com a sua *hétera dè daimónia kainá* (COSTA, 2001, p. 106), isto é, por ter estabelecido para si uma relação nova (*kainá*) e diferente (*hétera*) com o seu *Daímon* (*δαίμων*).

Mas afinal, o que significa isso? Essa pergunta é um debate que já dura mais de dois milênios. Nossa perspectiva epistemológica, a partir da História da Magia, pode ajudar a jogar luz no problema:

*Daímon* teve a sua origem relacionada a um conjunto de verbos com significados bastante próximos: *daíszô* (dividir ou partilhar a própria vida ou o destino com alguém), *daíô* (que também é usado, por um lado, no sentido de dividir ou de partilhar a própria sorte, por outro, de acender, pôr fogo, iluminar –, sendo que o adjetivo *daíôs* significava esperto, hábil, sabido) e *daíomai* (dividir, subdividir, decompor –, o adjetivo *daío* é usado no sentido de o que está estragado, destruído, posto em ruínas). [...]

Um certo sentido religioso foi imposto a partir de *daíomai*. Do fato de se constatar a decomposição ou destruição natural (dos cadáveres, por exemplo) se concebeu, como forma plausível de explicação, a idéia de um vigor ou atividade degenerativa inerente aos entes e à Natureza. [...] Daí que *daímon*, por esse ponto de vista, além de designar o vigor vivificante (a *dýnamis* do processo renovador da vida) veio também a indicar o vigor degenerativo (a decomposição) da vida do Cosmos. É bem provável, inclusive, que esteja aí o sentido da proposição atribuída a Tales, segundo a qual “o todo é animado e pleno de *daimónion*”<sup>75</sup> [...].

[...]

Como correlato da *physis*, além de designar uma “bondade” natural referida aos entes, *daímon* era também expressão de “justiça”, e, como tal, de um

<sup>74</sup> “Por *pragmática* os gregos entendiam o mesmo que posteriormente se concebeu como método.” (SPINELLI, 2006, p. 55)

<sup>75</sup> Geralmente traduzido como “o todo é pleno de almas e deuses”: “*tò dè pân émpsyhon áma kai daimónôn plêres*”. Aécio, Opiniões, I, VII, ll; DK 11 A 23. (SPINELLI, 2006, p. 43)

princípio de permanência, intimamente vinculado às noções de necessidade <anánke> e de destino <moira> natural (que hoje designamos de “herança genética”). Por vezes, *daímon* era simplesmente usado como sinônimo de *theion* (de divino), cujo termo era referido à qualidades etéreas do operar da vida do Cosmos, ou, mais precisamente, da dinâmica (da *dynamim theían kinêtikên*) que tudo move e que tudo governa. Foi por consequência dessas vinculações que *daímon* passou a designar: a) um sentido de direção, nos termos da moira, ou seja, de uma sorte ou sina da qual nenhum existente (em termos físicos ou biológicos) é capaz de se livrar; e b) uma idéia de necessidade <anánke>, nos seguintes termos: tudo o que existe tem, inerente a si mesmo, uma ordem (sempre em sentido físico) através da qual vem a ser o que necessariamente deve ser (por exemplo, feijão, feijão; coelho, coelho; homem, homem, e assim por diante), sem surpresas!

Aplicado não estritamente à *physis*, mas ao *êthos* humano, *daímon* veio a expressar igualmente um princípio de movimento (um vigor), mas não de determinação, e sim, de espontaneidade. **Distinto da *physis*, a espontaneidade inerente ao *êthos* não era tida como absoluta, mas dependente da vontade ou do arbítrio deliberativo do sujeito racional.**

[...] Entre a intenção e a ação há sempre um imponderável que desvia o ser de sua trajetória de humana edificação.

*Daímon*, portanto, resultou como a designação desse imponderável. (SPINELLI, 2006, p. 42-43, 48-49 [grifo nosso])

Destino, necessidade, dinâmica própria da vida, a espontaneidade imponderável que escapa ao nosso controle – muito diferente do sentido que mais tarde a tradição cristã relegaria este termo. Nos filósofos gregos, tanto em Tales, quanto Heráclito, Parmênides, Empédocles e Demócrito, o termo *daímon* aparece repetidas vezes como um sinônimo de *theion* (“divino”<sup>76</sup>).

Derivados de *daímon*, o substantivo *deisidaimonía* passou então a designar a superstição religiosa, em especial, a noção de *tabu* (ver Subcapítulo 3.3) ou o sentimento de temor frente as forças daimônicas da natureza; e o verbo *daímonizomai* era usado no sentido de possessão espiritual, quando alguém perde as rédeas de si mesmo e se vê possuído por um *ethos* diferente do habitual.

No fragmento atribuído a Demócrito (no 171) consta o seguinte: “A felicidade <a *eudaimonía*> não reside nem em rebanhos e nem em ouro; é na alma que está a morada do *daimónion*”. Há, aqui, um visível jogo entre as palavras *eudaimonía* e *daimónion*, semelhante ao que está posto no fragmento 170: “Da alma é a felicidade <*eudaimonín*> e o infortúnio <*kakodaimonín*>”. (SPINELLI, 2006, p. 47)

Assim, nos diz Spinelli (2006), o termo *daímon* acumulou ao longo dos séculos do período clássico um conjunto diversificado de significados: dependendo do contexto, pode ser traduzido como deus ou divindade, espírito guardião, destino, disposição, ímpeto, vigor, caráter, índole, afetação, possessão, disposição inata, gênio, capacidade sapiencial (não um saber inato, mas uma capacidade inata de aprendizado), dom –

---

<sup>76</sup>“‘Divino’ <*theion*>, voltamos a insistir, não diz respeito a um deus, e sim, a uma dimensão etérea do Todo que só se deixa acessar racionalmente pela via do conceito.” (SPINELLI, 2006, p. 38)

quando alguém tem um dom, uma capacidade inata, uma disposição natural, este é o seu *daímon*, seu gênio, seu destino, seu deus.

A presença desse termo nas mais antigas tradições gregas, ao mesmo tempo que exerceu um certo fascínio, devido a sua riqueza de significados, possibilitou um desafio aos autores posteriores que ora elegiam um desses significados, ora utilizavam vários ao mesmo tempo. Platão, como grego, não permaneceu imune ao termo, recorrendo a ele em quase todos os seus diálogos e cartas. Mas Platão, nem sempre se contenta em expor o que a tradição veicula, às vezes ele adapta um dos sentidos a sua própria concepção filosófica. No Crátilo, quando os interlocutores do diálogo procuram a significação própria dos nomes, o termo *daímones* aparece entre os termos *theoi* e *héros*. Nesse diálogo, apesar de recorrer a Hesíodo como fonte de referência, modifica o termo de *daímones* para *daêmones*, para relacionar a forma de vida dos homens bons com os *daímones*. Segundo a explicação, **os homens de bem, que praticassem em vida a phróneses** [prudência, sabedoria prática ou “magia”], **seriam recompensados e transformados em *daímones*** (397e–398c).

[...] No Banquete, quando Sócrates pergunta a Diotima o que é o Amor, ela responde que Héros é: “um grande gênio (*daímon mégas*), ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal.” (202 d-e). Quanto a sua *dýnamis* específica que é: “o de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e de outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo.” Como os deuses não podem se misturar com os homens, os *daímones* atuariam como mensageiros e intérpretes, uma vez que todos os homens envolvidos na arte divinatória seriam denominados *daimónios anér*. (COSTA, 2001, p. 102, 103 [grifo nosso])

Aquele que pratica em vida a magia de Zaratustra, isto é, aquele que sabe cultivar a *phróneses* (prudência e zelo para com tudo aquilo que é eterno e necessário), torna-se em vida um *daímone*: gênio, mago ou feiticeiro.

No Banquete (PLATÃO, 1972), Sócrates revela que foi iniciado nos mistérios do amor por Diotima – a feiticeira responsável por salvar Atenas da peste que assolou a cidade depois da guerra contra Esparta. É a bruxa curandeira quem ensina ao jovem Sócrates a sua *teoria das ideias*, através do exemplo da ideia do Belo, contemplada pela *psyche* sob o efeito narcótico do erotismo, mas jamais admirada diretamente pelos olhos. Diotima ensina também que Eros (aquilo que para nós modernos é “apenas um instinto”) na verdade é um *dáimon mégas* (“grande gênio”), mensageiro no mundo dos homens da dimensão divina, isto é, a voz em nós de tudo aquilo que é sagrado, universal e necessário – *psychopompós*, nos termos da psicologia complexa – um guia para as almas.

[...] insidioso como o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: [...] está no meio da sabedoria e da ignorância” (PLATÃO, 1972, p. 41)

Por isso, o *daimónion* de Sócrates tem sido uma “verdadeira crux philosophorum”. (FREIRE, 1981, p. 168) A acusação contra ele de *hétera dè daimónia kainá* é de difícil tradução. A versão oficial traduz sua acusação como tendo sido a de “cultuar deuses diferentes” daqueles reconhecidos pela cidade-estado. Mas essa acusação é completamente estranha tanto as ideias de Sócrates, quanto à religiosidade ateniense, que sempre foi aberta a novos deuses e pouco repressora. Outros interpretam esta acusação como sendo um atestado de seu ateísmo, uma repulsa dos cidadãos de Atenas à dúvida que Sócrates levantava em relação à existência dos deuses. Em sua defesa, vemos o próprio Sócrates afastando essas duas possibilidades, questionando o sentido e o significado da estranha acusação que pesava contra ele:

“Não é verdade (pergunta Sócrates a Meleto) que consideramos os *daímonas* como deuses ou filhos de deuses?”. “Diz inclusive a tradição que eles são filhos bastardos dos deuses, nascidos de ninfas ou mesmo de mulheres comuns”.<sup>77</sup> Sendo assim (pergunta Sócrates a Meleto): “que homem pode acreditar que existem filhos de deuses sem admitir que existam deuses?”.<sup>78</sup> (PLATÃO *apud* SPINELLI, 2006, p. 53)

Na Teogonia de Hesíodo, uma das nossas mais antigas fontes de origem deste termo, *daímon* era a função sacerdotal de Phaéthon no templo sagrado (filho de Aurora e Céfalos – do alvorecer da mente), uma criatura que não é exatamente um deus, mas sim um *daímona* descrito como um “homem semelhante aos deuses” [*theoís epieíkelon ándra*] (SPINELLI, 2006, p.35).

Já na sua obra posterior, “O trabalho e os dias”, Hesíodo (2012) nos fornece a descrição mitológica mais precisa dos *daímones*: uma “geração de ouro” (virtuosa) que viveu na Terra no tempo dos Titãs, e quando Júpiter chegou ao poder do Olimpo, os abençoou com a imortalidade dos deuses, e os encarregou como guardiões do destino da humanidade. Cada *daímon* atuaria assim como um espírito mensageiro, impedindo que as pessoas se desviassem do seu destino. Não atuando exatamente como um guia ou mentor, nem protegendo a pessoa como um “anjo da guarda”. Como o próprio Sócrates define a sua experiência, não se trata de *uma voz* que lhe comanda o que fazer, mas sempre e somente o que não fazer. Por isso Sócrates define seu *daimónion* como uma “*enantiôthé tò toû theou*” (divindade contraditora ou enantiodrômica, isto é, que produz contradição, uma entidade que lhe diz “Não!”).<sup>79</sup>

Tanto na Teogonia como em Os Trabalhos e os Dias, Hesíodo não identifica os *daímones* com os deuses, e sim com qualidades superiores da alma

<sup>77</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. I, 27 d

<sup>78</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. I, 27 c

<sup>79</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. III, 40 b

humana. Hesíodo os concebe em íntima dependência ou conexão com a inteligência de valores ou com a orientação da vida humana. Dotados da mesma índole, eles eram, digamos, a representação (conceitual) do “alter ego” do modo humano de ser, mais exatamente da *phrónesis* humana. Afinal, o Phaétonta, o filho de Aurora e de Kéfalos, era um *phronéonta*. Ora, ***phrónesis* era um termo com o qual se concebia uma qualidade da alma: a prudência, a sagacidade, o juízo sábio. Tal termo dizia respeito a um saber aplicado à ação [magia], nos termos assim como indicava o verbo *phronéo*, ou seja, a atividade do pensar. O pensamento, ao se exercitar, promove um juízo, dá um parecer, e assim dispõe o interior humano para a ação. Era essa disposição interior que especificava a *phrónesis*: uma disposição pela qual o sujeito promovia uma avaliação (exercitava um juízo), e, por ela, formulava uma decisão, que resultava em um bem ou num mal. Era, enfim, a *phrónesis* que especificava os *daímones*, ou vice-versa. Melhor ainda, dado que o território das decisões é sempre conflituoso e problemático (pleno de dúvidas e de incertezas), os *daímones* faziam às vezes de um recurso (conceitual) extra. Por um lado, com esse conceito se introduzia uma idéia de inabordável no interior das decisões; por outro, com ele se inseria no território conflituoso das decisões um elemento pacificador. Em nome dos *daímones*, o agente da ação (que carrega consigo a intenção de acertar sempre) poderia promover um descarrego de culpa, ou seja, errando, ele poderia tranquilizar a si mesmo com uma justificativa bem plausível: foi culpa dos guardiões! E se foi culpa deles, não poderia prontamente ser responsabilizado pelos seus atos. (SPINELLI, 2006, p. 36-37 [grifo nosso])**

É neste sentido que devemos entender a famosa e enigmática afirmação de Heráclito (fragmento 119), que aparece como epígrafe deste Capítulo 2: *Êthos anthrôpôi daímôn*. Para Spinelli (2006, p. 37) é o filósofo do fogo, do rio e do devir quem melhor nos permite compreender a relação entre *phrónesis* e *daímon*, ou entre magia e os *daimones*. O termo aparece de modo diferente em três de seus fragmentos: no 79, 119 e 128:

(79) O homem é tido como uma criança perante o *daímôn* <pròs *daímonos*>, tal como uma criança perante o adulto <pròs *ándros*>;

(119): “o *êthos* do homem é o seu *daímon*”;

(128): “Eles (as pessoas comuns) dirigem preces a estátuas de *daímones* como se elas ouvissem alguma coisa, mas na verdade elas não intercedem em nada, assim como nada pedem em troca.

É nesse contexto que se insere o fragmento 119: “o *êthos* do homem é o seu *daímôn*”. A fim de melhor compreendê-lo, convém relacioná-lo ao 78: “O *êthos* humano não tem conhecimentos, mas o divino <tó *theion*> tem”. Convém, além disso, recorrer ao que disse Apolônio de Tiana (um pitagórico que viveu no I século d. C.): “[...] o homem, para Heráclito, é por natureza desprovido de *logos* <álogon>;” ou ainda, ao que disse Sexto Empírico: “Heráclito afirmava que o homem (por natureza) é irracional <tò *me einai logikòn*>, e que só o orbe celeste é dotado da providência <*phrenéres*>”.

Levando-se em conta o que disseram tanto Apolônio como Sexto Empírico, a contraposição de Heráclito entre “divino” e “humano” não tem por finalidade distinguir uma suposta natureza de um Deus da natureza humana, como se fossem “duas naturezas espirituais opostas”. Sexto Empírico, em particular, identifica o divino <tó *theion*> com o orbe celeste <tò *periéchon*>. Não sendo a designação de entes concretos, os adjetivos “divino” e “humano” são dimensões conceituais que designam (nos termos da *arché* e da *phýsis*) uma

mesma e única natureza. Enquanto tal, referem-se a uma disposição interior permanente (a um governo ou soberania, mas jamais a um soberano externo), sob dois aspectos: uma referida ao Cosmos (à Natureza ou ao Todo) que, em si mesmo, é dotado da suprema sabedoria (da necessária “sensatez” <*phrenéres*> regulativa) mediante a qual, espontaneamente, tudo o que existe (menos o homem, a não ser física ou biologicamente) alcança a realização plena de seu próprio fim; a outra, é referida especificamente ao humano, que, por natureza, destoa dos demais, por ser dotado de razão, ou melhor, da potência racional, mas não da razão cultivada. É por causa dessa carência que os homens não dispõem, por natureza, da providência ou sensatez que os conduz, espontaneamente, ou sem esforço, à edificação da própria humanidade. Porém, mesmo não tendo, por natureza, conhecimentos, ou seja, não sendo dotados da suprema sabedoria orientadora do querer e do agir, somos, todavia, capazes de adquiri-la. Afinal, “a todos os homens é facultado o conhecer a si mesmos e o pensar sensato <*sôphroneîn*>”. E se essa é a nossa condição humana (distinta, por exemplo, da do cavalo, cuja “cavalidade” se realiza espontaneamente por natureza, e assim com os outros animais) então carecemos de nos exercitar, tanto mais que é no “exercício do pensar” (na posse da *phrónesis*) que está “a mais alta virtude”. (SPINELLI, 2006, p. 39-40)

Em Heráclito, não apenas seu mundo de puro devir é uma crítica direta ao pensamento da eternidade das tradições espirituais, como sua concepção daimonológica é perfeitamente moderna. O destino dos homens é determinado exclusivamente pelo seu caráter, seu comportamento e suas decisões. *Êthos anthrôpôi daímôn*: o destino do homem é a sua ética. Logo, é no *ethos* onde deve incidir toda a preocupação da magia, o instrumento através do qual se controla o próprio destino.

Mas em Sócrates, que é muito mais alinhado com as práticas mágicas, seu *daímon* não é simplesmente o resultado das decisões conscientes que estão sob o controle do indivíduo, mas sim a dimensão inconsciente do caráter, justamente aquela parcela imponderável da dinâmica psíquica que escapa ao controle consciente e que representa, por tanto, a determinação própria da natureza dos afetos e da vida concreta. Vemos de onde a tradição posterior vai derivar seu sentido puramente negativo, terminando por cunhar o termo *demoníaco*.

O uso que Parmênides fez do termo daímon (particularmente no fragmento 12) veicula a idéia de uma ação cujo sentido (nos termos de quem pilota um navio) expressa um governo <*kybernáoo*>, mas não aleatório, e sim, diretivo. [...] Eis, em seus próprios termos, o fragmento: “[...] o daímon que tudo governa, de tudo o que existe ele é a gerência do temível parto e da mistura, pois instiga o sexo feminino a se mesclar com o masculino, ou, o contrário, o masculino com o feminino”.

[...]

Por designar, conjuntamente, a *dýnamis* inerente ao Cosmos e ao humano, daímon aos poucos agregou tudo o que dizia respeito quer às possibilidades quer aos limites do humano. Daímon, sob esse aspecto, foi o termo com o qual os filósofos gregos (entre eles, Heráclito, Parmênides e [...] Demócrito) forjaram a idéia de uma força (inerente à Natureza e ao Homem) que por si mesma impelia ou para o bem ou para o mal. Em seu sentido negativo, aos poucos acumulou o sentido de derrota, referido de modo particular à incapacidade humana de gerenciar racionalmente seus desejos, paixões,

emoções e vontades. De lucidez, ele também passou a designar loucura: algo que denotava, digamos, o estar possuído ou o estar sob o poder de um vigor arredo à deliberação, a ponto de o indivíduo ser incapaz de por si só autodeterminar-se. (SPINELLI, 2006, p. 45,46)

Aquele que fez do seu dom-destino (*daímon*) a missão de ensinar a todos a cultivar o cuidado de si, termina sua vida acusado de impiedade (falta de cuidado!) para com os deuses, a cidade e os seus costumes. Compreender melhor o motivo da condenação à morte de Sócrates pelo tribunal da democracia ateniense, pode ser bastante ilustrativo para explicar melhor a definição socrática de magia, como sendo ao mesmo tempo a *arte de reinar* e o *cuidado para com os deuses*:

No texto de acusação, aparece duas vezes o termo *nomízein*, que os autores geralmente traduzem por “crer”. O entendimento inicial a partir de “ou *nomízonta*”, era que o acusado não acreditava nos deuses da cidade e em seu lugar acreditava em outras divindades, os *daímones*. Como observamos anteriormente, a crença nos *daímones* estava presente na cultura grega desde o tempo de Homero e permaneceu na literatura posterior com vários sentidos. Se Sócrates acreditava nos deuses e nos seus filhos, os *daímones*, o argumento forçado dos seus acusadores era que ele introduzia um novo sentido a eles, modificando com isso a sua concepção. **O perigo estava em introduzir uma relação pessoal com o mundo da religiosidade, estabelecendo com isso uma diferença inaceitável para os juizes.** Mas, entre não acreditar e introduzir algo, há uma considerável diferença.

Se compararmos a Defesa de Sócrates de Platão e as duas obras de Xenofonte, perceberemos alguns contrastes entre a atuação do *daímon* e a sua utilização como argumento de defesa. No texto de acusação exposto por Xenofonte, encontramos algumas pistas que esclarecem a compreensão dos juizes. Os termos da acusação são: “Sócrates é culpado de não preitear os deuses que cultua o Estado e introduzir extravagâncias demoníacas (*kainà daimónia eisphérein*). Culpado ainda de corromper os jovens.” (Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates. I,1). A utilização por Xenofonte do verbo *eisphéron*, ao lado de “ou *nomízon*”, citado também por Platão, especifica que Sócrates não só não acreditava nos deuses estabelecidos pelo *nómos* [lei] da cidade, como também, introduzia uma divindade nova. Este verbo é importante porque destaca o ponto pretendido pelos acusadores de Sócrates, mostrar que o réu estabelecia uma nova relação com o seu “*daímon*” que contrariava a tradição. Apesar de Platão não utilizar o termo *eisphéron*, o sentido de “ou *nomízon*” possibilita o mesmo sentido, ou seja, se ele não acredita nos deuses estabelecidos pelo *nómos*, elabora uma nova concepção de divino. (COSTA, 2001, p. 103 [grifo nosso])

Vemos desde já algo importante para o nosso argumento. O crime de Sócrates é de natureza teológico-política, ou seja, daimônica. Eis a acusação na íntegra: “Sócrates age ilegalmente na medida em que corrompe os jovens e não reconhece os deuses que a Pólis admite, mas sim outra daimonia nova” (PLATÃO. Apologia de Sócrates. I, 24 b-c [TN<sup>80</sup>]). Contra a acusação de corromper a juventude, Sócrates graceja:

Os jovens que livremente me acompanham (e são os que dispõem de mais tempo e de famílias mais abastadas) sentem prazer em ouvir o exame que faço a respeito dos homens. Eles mesmos muitas vezes me imitam, e saem a

---

<sup>80</sup> *Sôkrate phésin adikein tous te neous diaphtheiron ta kai theous hous hê polis nomizei ou nomizonta, hetera de daimonia kaina.* (SPINELLI, 2006, p.50)

interrogar os demais. [...] Em consequência disso, os que eles examinam se exasperam contra mim e não contra si mesmos, e divulgam que há um tal Sócrates, um grande miserável, que corrompe a mocidade. (PLATÃO *apud* SPINELLI, 2006, p.50)

Questionados a respeito da virtude, da beleza e do Bem, os jovens filósofos saíam pela cidade a questionar tudo e a todos, exigindo dos demais cidadãos o mesmo *ethos* superior que os persas exigiam de seus reis. Não foi à toa que tal movimento filosófico causou constrangimento e ressentimento entre a população de Atenas. Mas isso por si só não constituiria um crime passível de condenação, muito menos a pena capital. Para explicar sua condenação à morte é preciso focar na segunda parte da acusação: sua *daimonia* nova.

A que testemunho, afinal, recorreram para provar que ele não honrava os deuses da Pólis, se fazia sacrifícios freqüentes, às claras, tanto em casa como nos altares públicos, e até mesmo, como toda gente, se valia da arte divinatória? (SPINELLI, 2006, p. 52)

Como pode alguém ser acusado de não acreditar nos deuses da cidade-estado, se participa da vida religiosa como todos os demais? Atenas não era submetida a nenhuma autoridade religiosa, sendo os *demiurgos* (artesãos) os responsáveis pela organização dos rituais, não havendo nenhum sacerdócio oficial responsável pelos ritos públicos, dotados de poder político. O que faz da acusação contra Sócrates ser ainda mais inusitada. Xenofante, seu fiel discípulo a quem devemos também alguns relatos sobre Sócrates, nos diz que tudo não passa de uma grande armadilha contra o mestre, sendo esta uma acusação sem fundamento.

Mas em Platão, especificamente no final do seu famoso “A República”, livro X (614b-621c), os *daímōns* ganham de fato um destaque novo e importante em sua cosmologia. Muitos consideram este trecho uma “alegoria” semelhante à da caverna, onde o filósofo utiliza de linguagem metafórica para ensinar sua filosofia. Mas aqui não vemos qualquer alegoria. Enquanto na historinha da caverna o diálogo ressalta seu caráter metafórico, alegórico e meramente ilustrativo, o mesmo não podemos dizer do Mito de Er, onde Sócrates narra uma história que disse ter ouvido, mas levando-a a sério, ao pé da letra, e não simplesmente como um recurso didático. Se hoje lemos os textos de Platão desta forma, isto se deve muito mais à dificuldade da nossa mentalidade moderna em pensar como um grego arcaico do que realmente a intenção original do autor, que está muito mais mergulhado no pensamento mágico pagão do que seus leitores modernos gostariam de admitir. Foi preciso fazer muitas concessões e omissões para tornar seu misticismo palatável para o Ocidente. Queremos aqui fazer o contrário,

trazer à tona seu lado mágico e esotérico, para sermos mais fiéis à História e ao pensamento arcaico do que à modernidade.

Na concepção mitológica grega, após a morte a pessoa era conduzida até o Hades, que não é nem o “inferno” nem “outro mundo”, mas a região subterrânea deste nosso mundo, acessível por cavernas secretas. Ao entrar neste domínio trevoso, se fosse a alma de um herói, de alguém extraordinário a ser lembrado para sempre, esta seria transporta à ilha dos bem aventurados, os Campos Elísios do paraíso intraterreno. Mas a alma da maioria dos humanos apenas seria levada ao rio Lethes e, ao beber desta água subterrânea, esqueciam-se completamente dos sofrimentos de sua vida terrena e passavam a vagar como sombras na escuridão, sem memória e sem identidade.

Mas Platão traz uma novidade, além da possibilidade da reencarnação, narrando pela voz de Sócrates a descoberta de Er, um homem simples ferido em combate que sobrevive a uma *experiência de quase morte* e retorna do *Hades* sem ter bebido do *Lethes*, capaz então de lembrar-se em detalhes de como funciona a rotina das almas quando saem do corpo. Mais uma vez aqui a narrativa mágica da descida ao Hades encenada nos mistérios enteogênicos, o que nos faz cogitar: seria o mito de Er uma leitura platônica dos Mistérios de Eleusis?

A novidade que Sócrates conta (pela voz de Er e pela pena de Platão) é o papel dos *daímōns* em toda essa história. Er, em sua rápida jornada pelo reino do subterrâneo, vislumbra por si o que acontece com uma alma antes dela encarnar. Seu destino é presidido pelas Moiras, filhas da Necessidade, tecelãs divinas responsáveis por tecer os caminhos da vida segundo os ditames divinos. Ali, as deusas da necessidade submetem as almas humanas a um jogo de azar, sorteando aleatoriamente os futuros possíveis e os modelos de vida que almas poderão ter em sua vida na terra: as condições a priori da realidade que não dependem da escolha.

Com isso Sócrates tenta conciliar algo que ainda permanece um dos paradoxos centrais para o entendimento humano: a compreensão racional de que o mundo natural é regido por uma necessidade absoluta onde nada é por acaso, mas ao mesmo tempo, uma infinidade de coisas aleatórias e contingentes acontecem o tempo inteiro sem grandes motivos, fazendo com que a vida seja um jogo de sorte ou azar, apesar de sua natureza causal e determinística. **É aqui onde nasce a virtude, a possibilidade da escolha, nesta lacuna divina criada entre a necessidade e o acaso.** Se há destino não há escolha, se há escolha não há destino? Liberdade ou Necessidade? Vemos aqui o debate

central do determinismo moderno ganhando seus primeiros contornos. Sócrates-Platão-  
Er nos diz: ambos existem ao mesmo tempo, é claro!

As senhoras do destino sorteiam um conjunto de vidas possíveis, mas cabe à cada alma escolher seu caminho, dentro das condições dadas a priori pelos deuses. Diante de um número enorme de caminhos possíveis, é a própria alma quem deve escolher qual vida ela terá. E para cada escolha, ela receberá um *daímon* diferente, que se manifestará em sua vida como uma pré-disposição, um caráter inato, uma tendência a viver de um modo ou de outro. Este *daímon* é um espírito guardião, uma força invisível responsável por garantir que o destino escolhido pela alma se cumpra. Mas o destino aqui já não é uma lei transcendente imputada de cima pelos deuses aos pobres mortais que devem agora somente obedecer. É uma escolha feita pela própria alma antes de nascer, embora ela tenha sido forçada a esquecer. No entanto, as almas virtuosas são comedidas ao beber do rio Lethes antes de nascer, de modo que possam se lembrar das escolhas que trazem na alma. Cuidar de si para conhecer a própria alma, torna o homem virtuoso porque o permite se lembrar da verdade (*aletheia* – perder o esquecimento) de sua própria alma, isto é, das escolhas inconscientes que modelam seu destino.<sup>81</sup>

Para Sócrates seu *daímon*, que ele chama no diminutivo, em tom afetoso, como *daimonion*, é o seu dom, a sua disposição inata, a sua escolha inconsciente de nascer filósofo. Para explicar melhor este ponto delicado e esta confusão herética que já se arrasta incompreensível por mais de dois milênios, ninguém melhor que o próprio Sócrates para se defender. Eis o recorte que nos interessa de sua defesa genial (daimoníaca) diante da inquisição pagã de Atenas:

Cidadãos atenienses, eu vos respeito e vos amo, mas *obedecerei aos deuses em vez de obedecer a vós*, e enquanto eu respirar e estiver na posse de minhas faculdades, não deixarei de filosofar e de vos exortar ou de instruir cada um, quem quer que seja que vier à minha presença, dizendo-lhe, como é meu costume: - Ótimo homem, tu que és cidadão de Atenas, da cidade maior e mais *famosa pelo saber e pelo poder*, não te envergonhas de fazer caso das riquezas, para guardares quanto mais puderes da glória e das honrarias, e, depois, não fazer caso e nada te importares da sabedoria, da verdade e da alma, para tê-la cada vez melhor? E, se algum de vós protestar e prometer cuidar, não o deixarei já, nem irei embora, mas o interrogarei e o examinarei e o convencerei, e, em qualquer momento que pareça que não possui virtude, convencido de que a possuo, o reprovarei, porque faz pouquíssimo caso das coisas de grandíssima importância e grande caso das parvoíces. E isso o farei com quem quer que seja que me apareça, seja jovem ou velho, forasteiro ou cidadão, tanto mais com os cidadãos quanto mais me sejam vizinhos por nascimento. *Isso justamente é o que me manda o deus*, e vós o sabeis, e creio

---

<sup>81</sup> Nesta concepção socrático-platônica, o destino seria composto então de 3 partes: 1) as condições a priori dadas pela necessidade divina e a dinâmica própria da natureza; 2) O jogo de dados do acaso; 3) as escolhas inconscientes da alma. A função dos *daímones*, segundo Sócrates, seria então a de garantir que fosse cumprida a terceira parte do destino humano (suscetível ao erro da escolha consciente).

que nenhum bem maior tendes na cidade, maior que este *meu serviço do deus*. Por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor, e vou dizendo que a virtude não nasce da riqueza, mas *da virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens*, tanto públicos como privados. Se, falando assim, eu corrompo os jovens, tais raciocínios são prejudiciais; mas se alguém disser que digo outras coisas que não essas, não diz a verdade. [...]

Ora, pois, cidadãos atenienses, estou bem longe de me defender por amor a mim mesmo, como alguém poderia supor, mas por amor a vós, para que, condenando-me, não tenhais de cometer o erro de repelir *meu dom que vos fez o deus*. Pois que, se me mandares matar, não encontrareis facilmente outro igual, que (pode parecer ridículo dizê-lo) tenha sido adaptado pelo deus à cidade [...]. Que eu seja *um homem cuja qualidade é a de ser um dom feito pelo deus à cidade* podereis deduzir do seguinte: não é, na verdade, do homem, eu ter descuidado das minhas coisas, resignando-me por tantos anos a me descuidar dos negócios domésticos para acudir sempre aos vossos, aproximando-me sempre de cada um de vós em particular como um pai ou irmão mais velho, persuadindo-vos a vos preocupardes com a virtude? [...]

A causa disso é a que em várias circunstâncias, eu vos disse muitas vezes: a mim me acontece qualquer coisa de divino e demoníaco; isso justamente Meleto escreveu também no ato da acusação, zombando de mim. E tal fato começou comigo em criança. Ouço uma voz, e toda vez que isso acontece ela me desvia do que estou a pique de fazer, mas nunca me leva à ação. Ora, é isso que me impede de me ocupar dos negócios do Estado. [...] quem combate verdadeiramente pelo que é justo, se quer ser salvo por algum tempo, deve viver a vida privada, nunca meter-se nos negócios públicos. [...]

Mas nunca fui mestre de ninguém: se, pois, alguém mostrou desejoso da minha presença quando eu falava, e acudiam à minha procura jovens e velhos, nunca me recusei a ninguém. Nunca, ao menos, falei de dinheiro; mas igualmente me presto a interrogar os ricos e os pobres, quando alguém, respondendo, quer ouvir o que digo, e se algum deles se torna melhor, ou não se torna, não posso ser responsável, pois que não prometi, nem dei, nesse sentido, nenhum ensinamento. E, se alguém afirmar que aprendeu ou ouviu de mim, em particular, qualquer coisa de diverso do que disse a todos os outros, sabei bem que não diz a verdade.

Entretanto, como pode acontecer que alguns se comprazem em passar muito tempo comigo? Já ouvistes, cidadãos atenienses, eu já vos disse toda a verdade: é porque tomam gosto em ouvir eu examinar aqueles que acreditam ser sábio e não o são; não é de fato coisa desagradável. E, como disse, *foi o deus que me ordenou a fazê-lo, com oráculos, com sonhos, e com outros meios, pelos quais algumas vezes a divina vontade ordena a um homem que faça o que quer que seja*. [...]

Não espereis, cidadãos atenienses, que eu seja constrangido a fazer, diante de vós, coisas tais que não considero nem belas, nem justas, nem santas, especialmente agora, por Zeus, que sou acusado de impiedade por Meleto. É evidente que, se com todo vosso juramento, eu vos persuadissem e com palavras vos forçasse, eu vos ensinaria a considerar que não existem deuses, e assim, enquanto me defendo, em realidade me acusaria, só pelo fato de não crer nos deuses.

Mas a coisa está bem longe de ser assim; porquanto, cidadãos atenienses, *creio neles, como nenhum dos meus acusadores*, e encarrego a vós e ao deus de julgar a mim, do modo que puder ser o melhor para mim e para vós. (PLATÃO, 2019, p. 15-22 [itálicos nossos])

Para obedecer os desígnios do seu *daimonion*, Sócrates muitas vezes descuidou dos seus próprios afazeres domésticos, em benefício dos demais. Vemos aqui claramente como o “cuidado para com os deuses” (*théon therapeia*) é ainda mais

importante do que o “cuidado de si” (*epiméleia heautou*) para Sócrates, sendo o conhecimento de si mesmo (*Gnothi Seautoni*) a chave iniciática entre os dois conceitos: cumprir com os desígnios da alma é ainda mais sagrado do que buscar a felicidade, pois a felicidade genuína (*eudaimonia*) só pode ser alcançada por aquele que aprendeu a escutar com cuidado (obedecer) o seu *daímon* (dom-destino) e a viver segundo ele.

“Diz o povo (constatava Sócrates) que as aves e os encontros fortuitos nos indicam se devemos prosseguir ou retroceder”.<sup>82</sup> “Ora, o que muitos tomam como sendo presságios, vozes, oráculos, eu denomino simplesmente de *daimónion*. Penso que, nomeando assim, expresso mais verdade e respeito ao poder dos deuses <*tôn theôn dýnamín*> do que os que o atribuem às aves”.<sup>83</sup> Eis aí, pois, o fundamento da reversão, sendo que Sócrates, ao referir-se ao seu *daimónion*, lhe consigna um tom carinhoso (diminutivo). Ele o concebe como um dote (natural) subjetivo, particular, personificado, e lhe confere significados condizentes com a mística oracular e da arte adivinatória cultivada pela tradição grega. Ele o chama, por exemplo, de “minha divindade (particular) e de meu *daimónion* <*moi theôn tì kai daimónion*>”,<sup>84</sup> de “meu mântico costumeiro <*eiôthuia moi mantikê*>”,<sup>85</sup> de “meu sinalizador costumeiro <*moi tò eiôthos sêmeion*>”,<sup>86</sup> “minha voz que torna inteligíveis os sinais <*moi phônê phainetai sêmaiusa*>”.<sup>87</sup> (SPINELLI, 2006, p. 57-58)

Pois na visão do velho sábio, cuidar de si e dos deuses significa algo inteiramente diverso do que imaginamos hoje em dia. Sócrates pergunta a seu acusador: “Como pretendes (Meleto) que eu introduza um *daímona* diferente se simplesmente digo que *me ilumina uma voz divina* [*theou moi phônê phainetai*] que me sinaliza o que devo fazer?” (Xenofante *apud* SPINELLI, 2006, p. 60 [*italico nosso*])<sup>88</sup>

Na leitura foucaultiana, preocupada com a hermenêutica do sujeito, o cuidado de si ganha destaque porque para o filósofo francês não há nada a ser revelado, não há nenhum Eu oculto inconsciente, mas sim um sujeito novo a ser criado, inventado. Mas em Platão o cuidado de si está subordinado a um cuidado com a dimensão divina, assim como o conhecimento de si está intimamente relacionado ao conhecimento das coisas divinas ou daimônicas, isto é, conhecer a si mesmo é reconhecer a determinação intrínseca na natureza das coisas e de si mesmo. A alma só se torna livre quando reconhece a necessidade das causas da natureza material (*physis*) e a sua própria natureza racional, que mimetiza o *Logos* divino.

Para melhor exemplificar o nosso ponto de vista, é interessante também atentarmos para a interessante análise feita por Perencini (2020, p. 211-223), ao

<sup>82</sup> XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. I, I, 4

<sup>83</sup> XENOFONTE. Apologia de Sócrates. II, 13

<sup>84</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. I, 31 c

<sup>85</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. III, 40 a

<sup>86</sup> PLATÃO. Apologia de Sócrates. III, 40 c

<sup>87</sup> XENOFONTE. Apologia de Sócrates. II, 12

<sup>88</sup> XENOFONTE. Apologia de Sócrates. II, 12. Tradução de Spinelli (2006).

investigar a relação de Sócrates com a magia em sua tese de doutorado sincrônica com esta. Após sua condenação à morte, o pobre Sócrates está no cárcere aguardando sua execução. Quando finalmente chega a sua terrível hora, diferente de seus discípulos que entraram em prantos e já planejavam uma fuga, o velho sábio tratou tudo como um ritual iniciático. Começou por realizar na cela um banho de purificação, preparando religiosamente seu corpo para o sagrado encontro com a morte.

Depois de se ter banhado, trouxeram-lhe seus filhos (tinha dois pequenos e um já grande), e as mulheres de casa<sup>89</sup> também vieram; entreteve-se com eles em presença de Críton, fazendo-lhes algumas recomendações. Em seguida ordenou que se retirassem e veio para junto de nós (PLATÃO, 1972, p. 130, 116b).

Diante dos discípulos, Sócrates pergunta ao guarda da prisão se seria permitido fazer uma “libação aos deuses” com o veneno da cicuta, despejando o primeiro gole no chão como sacrifício em honra aos deuses. O soldado lhe responde que sua única obrigação é beber o suficiente do cálice de veneno para morrer, ao que Sócrates responde então que era seu dever “dirigir aos deuses uma oração pelo bom êxito desta mudança de residência, daqui para além. É esta minha prece: *assim seja!* E em seguida, sem sobressaltos, sem relutar nem dar mostras de desgosto, bebeu até o fundo.” (PLATÃO, 1972, p. 131, 117c [*itálico nosso*]).

Neste momento derradeiro, enquanto o veneno fazia seu estrago no corpo castigado do velho sábio, a mais curiosa conversa ocorreu. A última frase de Sócrates não foi dirigida a Platão, não fala nada sobre continuar sua obra, nem é uma mensagem às futuras gerações. Ali, em seu último instante de vida, Sócrates se volta para um de seus discípulos e diz:

- Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar certa dívida.
- Assim farei – respondeu Críton – Mas vê se não tens mais nada para dizer-nos.

A pergunta de Críton ficou sem resposta. Ao cabo de breve instante, Sócrates fez um movimento. O homem então o descobriu. Seu olhar estava fixo. Vendo isso, Críton lhe cerrou a boca e os olhos.

Tal foi, Equécrates, o fim do nosso companheiro. O homem de quem podemos bendizer que, entre todos os de seu tempo que nos foi dado

---

<sup>89</sup> Não podemos nos esquecer de que a morte de Sócrates ocorre após a Guerra do Peloponeso, quando a Grécia estava arrasada. Há, nesse sentido, uma dupla hipótese sobre as “mulheres da casa” nesse fragmento, como nos diz a Nota de Tradução do *Fédon*: “Essa frase suscitou na antiguidade a seguinte tentativa de explicação: em seguida à guerra do Peloponeso, em que morreram muitos homens; os atenienses consentiram que cada cidade passasse a ter mais mulheres além da legítima esposa; e Sócrates, modelo de patriota, acrescentou a Xantipa uma nova esposa, da qual teve um de seus três filhos. Míro era o nome desta última. Mas tudo isso não está bem provado. Platão, quando aqui fala em mulheres de casa, talvez queira significar apenas que Xantipa compareceu ao cárcere acompanhada de parentes ou de escravas (N. do T.)” (PLATÃO, 1972, p. 130).

conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo (PLATÃO, 1972, p. 132, 118).

Sobre este ponto curioso, o fato insólito de ter sido logo esta a última frase a ser dita pelo Pai da filosofia ocidental, o materialista ateu Michel Foucault se horroriza:

A última palavra de Sócrates, essa última palavra que vem encerrar a pequena anotação, a pequena súplica a seus discípulos: lembrem-se de fazer, a Asclépio, o sacrifício de um galo. Façam isso, não se esqueçam, não descuidem disso: *mè ameléseste* [não esqueçais, não negligencieis].<sup>90</sup> Essa mesma palavra, 'cuidado', esse nome que designa o esquecimento ou o não esquecimento, o descuido ou o não descuido, toda essa série de expressões vocês encontram ao longo da Apologia de Sócrates, do Críton e do Fédon. [...] esse tema do cuidado e todas as palavras como *epiméleia*, *epiméleisthai*, *ameleîn*, *mélei moi* – [vamos] encontrar pela última vez uma palavra formada a partir da mesma raiz, e onde ainda se trata desse cuidado, mas desta vez aplicado, não mais a essa grande realidade que é a da alma, da verdade e da *phrónesis* [razão], mas simplesmente a um galo, um galo oferecido a Esculápio? É essa bizarrice, essa ironia, essa estranheza que não fui capaz de resolver sozinho. [...]

Espécie de mancha cega, de ponto enigmático, ao menos de pequena lacuna na história da filosofia. Deus sabe como todos os textos de Platão [foram] comentados em todos os sentidos; no entanto, o fato é que essas últimas palavras de Sócrates, daquele que fundou afinal de contas a filosofia ocidental, permanecem sem explicação, em sua estranha banalidade. (FOUCAULT, 2011, p. 79, 84 [itálicos nossos]).

Mas afinal, o que significa sacrificar um galo a Esculápio? Deus da Medicina, “filho de Apolo com Corônis, filha do rei Flégias de Tessália, a terra das bruxas e centro da feitiçaria, onde Asclépio é concebido e nasce. É também nessa terra que Apolo aprende seus dons de adivinhação.” (PERENCINI, 2020, p. 232). Deste modo, a medicina é descrita pelo pensamento mágico grego como nascida do casamento erótico entre a Luz profética da Razão com uma mulher feiticeira.

Os ritos de cura do templo de Asclépio consistiam na antiga técnica de encubação e interpretação dos sonhos: uma série de práticas ascéticas herdadas do xamanismo pré-histórico, que induzia os doentes a sonharem dentro do templo, e o resultado da experiência mágica era então interpretado pelos sacerdotes do deus da Medicina, elucidando os caminhos de transformação indicados pelo *daímon* de cada um.

Tal ritual é antigo, já era praticado no Egito, no século XV a. C. Os principais motivos desse ritual na Grécia Clássica eram a cura e o contato com os mortos. Ganhou muito prestígio no final do século V, com o culto a Asclépio, deus filho de Apolo, cujo epíteto é *iatrós*, médico. [...] Nos rituais, se fazia uma série de preparativos: um período de três dias de purificação, com abstinência sexual, carne de cabrito, queijo e outros itens. Depois vinham os sacrifícios de animais a Apolo, após um leitão para Asclépio e doação em dinheiro. Na noite anterior à incubação, bolos eram oferecidos, dois ao ar

---

<sup>90</sup> Negligenciar é uma palavra latina que em sua etimologia tem o significado oposto ao sentido original da palavra religião. Assim, *neglegere* significa a negação de *relegere*, isto é, o fazer cuidadoso e atencioso. No sentido original das palavras, o contrário de uma pessoa religiosa não é um cético ateu (invenção moderna), mas sim alguém negligente para com os valores universais e necessários.

livre para as deusas Túkhe, Fortuna, e Mnemosune, Memória, e outro, no quarto, para Temis. (FERREIRA, 1993, p. 35)

Atualmente, este método mágico é um dos pilares fundamentais da psicologia complexa. E para um homem grego no tempo de Sócrates, consistia numa atividade corriqueira e importante da vida adulta. Pois para a cultura grega da época de Sócrates, tal atividade

[...] não deve ser considerada uma simples curiosidade ou uma simples especulação. Não é uma arte marginal que alguns indivíduos mais ou menos crédulos praticam e pela qual se deixam seduzir. A onirocrítica é uma prática que deve ajudar e efetivamente ajuda os homens a se conduzirem. O indivíduo compreender seus sonhos, saber porque sonhou e quais são as consequências que deve extrair deles na vida diária, gerir os assuntos da realidade levando em conta, cada um por si, a parte noturna que pertence ao centro de nossa existência, que está inserida nele, é a razão de ser da onirocrítica. Contar seus sonhos, compreender seus sonhos é indispensável para um bom pai de família (FOUCAULT, 2016, p. 53).

Para qualquer leitor atento até aqui já deveria estar claro a que Sócrates se refere em sua última e enigmática fala, mas mesmo o dionisíaco Nietzsche, em sua noturna intuição, não captou a mensagem final do bruxo que fundou a filosofia ocidental:

Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, foi não apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio. Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia – alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: “oh, Críton, devo um galo a Asclépio”. Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “oh, Críton, *a vida é uma doença!*” Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! Também um Sócrates necessitou de vingança? Faltou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? – Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos! (NIETZSCHE, 2001 [1882], §340 [*itálicos do autor*]).

Aquilo que escandaliza Nietzsche é a sua interpretação modernizada de que a fala derradeira do velho sábio grego teria sido um elogio à morte e um repúdio à vida. Ao oferecer um galo a Asclépio, Sócrates estaria assim, na visão de Nietzsche, amaldiçoando a vida como uma doença da qual somente agora, pela morte, ele finalmente encontrava a cura. Contra esta opinião pessimista do seu grande mestre alemão, Foucault com razão discorda: “não é em absoluto uma ideia grega, uma ideia platônica ou uma ideia socrática dizer que a vida é uma doença e que a morte nos cura da vida” (FOUCAULT, 2011, p. 84-85).

Esse sacrifício do galo a Esculápio é um rito de cura, [uma] resposta à cura. Mas na verdade não se deve esquecer que o galo era um animal de origem persa e que, na mitologia persa, o galo é um animal que guia a alma e a protege em sua trajetória para o inferno. [...] Para que sejam as últimas palavras de Sócrates, tão solenemente introduzidas no diálogo, [...] não se deve admitir, como Nietzsche, que Sócrates fraquejou. Ele não fraquejou, ao contrário, no último momento disse o que era para ele o mais essencial e o mais manifesto em seu ensinamento. Esse ponto, o mais essencial para ele e o mais manifesto em seu ensinamento, ele não deixou de repetir. (FOUCAULT, 2011, p. 89).

No entanto, o estranhamento de Foucault em relação a esta frase final é menos em associa-la a uma suposta confissão de derrota em relação à vida como faz Nietzsche, e mais em constatar que “pelo menos não é aparentemente do cuidado de si que se trata, pois se trata simplesmente de uma prescrição ritual e religiosa. É preciso sacrificar um galo a Esculápio, e é disso que se tem de cuidar, é disso que não se deve descuidar.” (FOUCAULT, 2011, p. 79).

Vemos aqui que a conexão fundamental do pensamento mágico, entre cuidar dos deuses e cuidar de si, escapa ao racionalismo moderno de Foucault. É neste ponto que Tiago Perencini (2020, p. 216) faz um importante comentário na direção do nosso ponto de vista, criticando a afirmação anacrônica, secularizada e moderna do filósofo francês, de que este cuidado para com os deuses de Sócrates estaria de alguma forma desvinculado do cuidado para consigo. A única forma de interpretar corretamente este mistério é reconciliando Sócrates com a sua função de bruxo, reconhecendo de vez o lado noturno do suposto “pai do racionalismo” que a história do Ocidente sempre fez questão de esquecer:

Vale lembrar que no *O banquete* Sócrates recebe duas acusações de ser um feiticeiro que lança sortilégios pelo discurso. Primeiro, Agatão acusa Sócrates de querer enfeitiçá-lo: “Enfeitiçar é o que me queres, ó Sócrates, disse-lhe Agatão, a fim de que eu me alvorece com a ideia de que o público está em grande expectativa de que eu vá falar bem” (PLATÃO, 1973, p. 32-194a). E, mais impiedosamente, **Alcebiades acusa Sócrates de ser um mago** que opera o *logos* sem instrumento, causando possessões pela voz, quando compara o seu discurso ao sátiro Mársias, que utilizava a flauta para o encantamento. Diz Alcebiades: “Afirmo eu então que ele é muito semelhante a esses silenos (...). Ele se assemelha ao sátiro Mársias (...) e muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca as suas melodias (...) que nos fazem possessos [em estado de possessão] e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas. Tu, porém, dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. (...) Eu pelo menos, senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que eu sofri sob o efeito dos discursos deste homem, e sofro ainda agora” (PERENCINI, 2020, p. 148 [**grifo nosso**])

Perencini (2020) argumenta que a solução para o enigma da última frase de Sócrates pode ser encontrada na resposta para uma outra pergunta, geralmente ignorada:

afinal, por que Críton? Dentre todos os discípulos ali presentes, por que logo Críton deve fazer tal sacrifício do galo a Asclépio? A resposta para esta pergunta nos leva para a solução do enigma, e só pode ser encontrada no texto platônico chamado justamente: “Críton” (PLATÃO, 1983).

Nesse texto, Platão narra os dias que antecederam à execução de seu mestre. Sócrates deve aguardar na prisão o retorno de um navio festivo, ritual em homenagem, ironicamente, ao deus Apolo.<sup>91</sup> Enquanto o navio não regressa, seus discípulos planejam sua fuga. Bastava o mestre dizer uma só palavra, e tudo seria arranjado para que ele escapasse. Críton acorda Sócrates logo pela manhã, para tentar convencê-lo a fugir enquanto há tempo, deixar Atenas para trás e terminar seus dias em exílio. Sócrates, como ser humano que era, contempla esta possibilidade e ruma consigo mesmo. Críton lhe informa que o navio está atrasado, mas deve chegar a qualquer momento. Mas o velho discorda:

Sócrates – Com boa fortuna, Críton; se agradar aos deuses que assim seja. Embora não creia que seja neste dia.

Críton – Que *sinal* te inspira para dizeres isso?

Sócrates – Eu te direi. Tenho de morrer no dia seguinte àquele em que chegue o barco?

Críton – Assim dizem os encarregados dessas coisas.

Sócrates – É que não penso que chegue hoje, mas amanhã. Assinalo-o por certo sonho que vi há pouco nesta noite, talvez por me teres acordado só no momento oportuno.

Críton – Diz-me, que espécie de sonho era?

Sócrates – Pareceu-me ver aproximar-me uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e dizia: “Sócrates, ao terceiro dia chegarás aos campos férteis de Ftia”.<sup>92</sup>

Críton – Estranho sonho, Sócrates.

Sócrates – Bem claro<sup>93</sup>, contudo, pelo que me parece, Críton. (PLATÃO, 1983, p. 112 - 113, 44 a e b).

---

<sup>91</sup> “Manda uma lei do país que, a partir do momento em que se começa a tratar da peregrinação e enquanto ela dura, a Cidade não seja maculada por nenhuma execução capital em nome do povo, até a chegada do navio a Delos e sua volta ao porto. Às vezes, quando os ventos são contrários, sucede ser longa a travessia. Além disso, a peregrinação começa no dia em que o sacerdote de Apolo coroa a popa do navio, e aconteceu, como vos disse, que tal fato se realizou no dia que precedeu o julgamento. Foi por esse motivo que Sócrates, entre o julgamento e a morte, teve de passar tanto tempo na prisão” (PLATÃO, 1972, p. 64, 58b e c).

<sup>92</sup> Marie-Louise von Franz (2011, p. 57) traduz esta passagem como: “no terceiro dia após o período fértil, Ftia virá até você!”

<sup>93</sup> “ou concreto: *enargés* na língua da antiga teoria dos sonhos é algo que **se realiza no plano objetivo.**” (VON FRANCE, 2011, p. 57 [grifo nosso])

Sobre esta passagem, Perencini (2020, p. 227-228, 231-232) comenta:

Um primeiro elemento a analisar é a clarividência do sonho de Sócrates. Antes mesmo de o descrever a Críton, aquele já identifica o elemento profético contido em seu sonho: trata-se do sonho de morte, tornando visível quando morrerá. Uma vez que a execução se dará no dia seguinte à chegada do navio, o sonho alertou que esse acontecimento só ocorreria um dia depois; a sua morte seria, portanto, dali a três dias, profecia essa que efetivamente se cumpre.

[...] O sentido mitológico de Ftia é proveniente da poesia arcaica, amplamente mencionada por Homero, na *Ilíada*. O *Críton* de Platão faz uma referência direta ao Canto IX, 363, no qual Aquiles, irritado com Agamenon, ameaça abandonar o campo de batalha e voltar para ‘a Ftia de férteis sulcos’, local em que chegaria após três dias. [...]

Ftía não é apenas a terra natal de Aquiles. Em sentido geográfico, Ftia é também uma cidade da região da Tessália e foi justamente essa a terra sugerida por Críton para a fuga de Sócrates: “Se quiseres ir para a Tessália, estão aqui comigo estrangeiros que muito te farão e tratarão com cuidado, de modo a que aí nada sofras” [...]

Tais considerações permitem-nos *imaginar* que Sócrates intui a existência de duas maneiras de abarcar em Ftia, Tessália: uma pela fuga à morte, como sugerido por Críton; a outra pelo próprio enfrentamento à morte, sinalizada pelo seu *daimon* através do sonho.

Em seu processo de decisão, mais uma vez Sócrates se guia pelo sinal do deus, cumprindo as leis atenienses e contrariando seus discípulos, justamente a fim de lhes mostrar a coerência entre discurso e ato de vida como tarefa originária do cuidado de si. É preciso tornar visível, porém, que a decisão sobre fugir ou enfrentar a morte parece também o último e maior de seu desafio existencial, apontando-lhe possibilidades de escolhas mais ou menos éticas, acordadas à sua maneira de viver; ou sucumbindo à prova posta em sua missão de alma, ou enfrentando-a em face de sua ascese espiritual.

Marie-Louise von Franz (2011), uma das mais importantes discípulas de Jung, também dedicou um importante estudo sobre os sonhos de Sócrates. Sobre este ponto, ela comenta:

Ftía, na verdade, é um distrito de Tessália, e a última, situada no centro da Grécia, era renomada e notória em todo o mundo da Antiguidade como a terra das grandes bruxas, o centro da feitiçaria – basta pensar, por exemplo, no romance *O asno de ouro*, de Apuleio. Isso é o inconsciente, a terra do perigo, a imagem fascinante da mãe, a bruxa-mãe, a quem a mulher de branco vai levá-lo de volta. O nome pode talvez apontar para outra ligação em termos de interpretação: *Phthino* significa ‘desaparecer’ – a raiz aorística é *phthi* – e isso, aliado a própria descrição de Sócrates daquela terra como a terra dos mortos, pode muito bem ser levado em consideração. (VON FRANZ, 2011, p. 69)

Mas para Von Franz, o enigma de Sócrates se torna ainda mais claro quando lembramos de outro sonho que acometeu Sócrates na prisão, este descrito no início do *Fedon*, pouco antes da execução acontecer. Cebes pergunta a Sócrates porque ele estava compondo um hino a Apolo (o deus do Oráculo de Delfos) e ocupando seu tempo na prisão fazendo versos com as fábulas de Esopo. Ao que Sócrates responde:

para descobrir o significado de certos sonhos, e tirar o peso da consciência dele [**cumprir a missão religiosa** dele] – se *essa* porventura for a música a que eles muitas vezes me ordenaram que eu me dedicasse. Pois eles foram no seguinte sentido; várias vezes na minha vida, o mesmo sonho me visitou, aparecendo em *épocas diferentes, de formas diferentes*, ainda que sempre dizendo o mesmo: “Sócrates” dizia o sonho, “faça música e trabalhe”. E eu outrora supunha que isso me estimulava e me encorajava a continuar a busca na qual eu estava empenhado, como aqueles que torcem nas corridas, ou seja, a me dedicar à música, já que **a filosofia é a mais alta mousiké** [música ou qualquer coisa no domínio das musas], e eu era dedicado a ela. Mas agora que meu julgamento aconteceu, e o festival dos deuses atrasou a minha morte, parece-me que, se por acaso o sonho tão frequentemente me ordenasse a me dedicar à música popular, eu não devo desobedece-lo, mas segui-lo. (PLATÃO, *tradução de VON FRANZ*, 2011, p. 55)

Em seus últimos dias de vida, Sócrates dedicou-se a cultivar os deuses à sua maneira particular, seguindo os caminhos revelados e percorridos em sua vida onírica. Transformou seu amor à Apolo (luz da razão e pai da medicina) em poesia sonora e musicou os mitologemas que aprendeu na infância, tesouro sagrado do seu próprio povo. Neste exercício daimônico de serviço às Musas, reencontrou o sentido da vida, mesmo no cárcere diante da morte. Se há alguma coisa do qual Sócrates certamente se cura ao final de sua vida, é deste que talvez seja o princípio fundante de toda consciência racional: o medo e a certeza da morte.

Se temos de aceitar mesmo uma tendência antidionísaca atuante antes mesmo de Sócrates, que só com ele ganha uma expressão inauditamente grandiosa, nem por isso devemos recuar assustados diante da questão de saber para onde aponta um fenômeno como o de Sócrates; o qual, em face dos diálogos platônicos, não estamos em condição de apreender apenas como um poder negativo dissolvente. [...]

Aquele lógico despótico, cumpre afirmar, tinha aqui e ali, com respeito à arte, o sentimento de uma lacuna, de um vazio, de meia censura, de um dever talvez negligenciado. Com frequência vinha-lhe, como na prisão contou a seus amigos, uma e a mesma aparição em sonho, que sempre lhe dizia o mesmo: “Sócrates, faz música!”. Ele se tranquiliza, até os seus últimos dias, com a opinião de que o seu filosofar é a mais elevada arte das Musas, e não acredita plenamente que uma divindade venha lembrá-lo daquela “música popular, ordinária”. Por fim, na prisão, para aliviar de todo a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada. [...] O que o impeliu a tais exercícios foi algo parecido com a voz admonitória do *daimon*, foi a sua percepção apolínea de que não compreendia, qual um rei bárbaro, uma nobre imagem de um deus e corria assim o perigo de ofender sua divindade – por sua incompreensão [incapacidade de colocar o deus para dentro de si]. Aquela palavra da socrática aparição onírica é o único sinal de uma dúvida de sua parte sobre os limites da natureza lógica: [...] Será que não existe um reino da sabedoria, do qual a lógica está proscrita? Será que a arte não é até um correlativo necessário e um complemento da ciência? (NIETZSCHE, 2007 [1887], p. 88-89)

É curioso notar como o próprio Foucault parece se dar conta disso mais tarde em sua aula gravada, ao concluir contrariamente ao seu horror inicial, afirmando depois que

o galo a Asclépio tratava-se de fato, efetivamente de uma cura mais profunda, e não simplesmente uma prescrição ritual:

Podemos supor portanto que essa doença, para cuja cura se deve um galo a Asclépio, é aquela de que Críton foi curado quando, na discussão com Sócrates, pôde se livrar e se libertar [da] opinião de todos e qualquer um, dessa opinião capaz de corromper as almas, para, ao contrário, escolher, se fixar em e se decidir por uma opinião verdadeira fundada na relação de si mesmo com a verdade. A comparação utilizada por Sócrates entre corrupção do corpo e deterioração da alma por opiniões correntes parece indicar em todo caso que se tem aí certa doença. E poderia ser pela cura dessa doença que precisam agradecer a Asclépio. [...] Portanto, há de fato no *Fédon* uma cura, a cura efetuada por Sócrates dessa doença que é uma opinião falsa. [...] O próprio Sócrates poderia ter sido até certo ponto convencido por Críton e resolvido fugir [...] E enquanto não morre finalmente, enquanto não chega o último instante da sua vida, esse risco de ser atingido por uma opinião falsa e ver a alma se corromper existe. É por isso que esse sacrifício [...] só pode ser feito no último momento de Sócrates, no momento de morrer. Só pode ser o derradeiro gesto de Sócrates e sua derradeira recomendação, pois precisamente, afinal de contas, só a sua coragem, só a relação de Sócrates consigo mesmo e com a verdade o impediu de ouvir essa falsa opinião e se deixar seduzir por ela. [...] Ora, ele diz *nós* devemos. Quer dizer que ele também foi curado [...]. Entre Sócrates e seus discípulos há um vínculo de simpatia e de amizade tal que, quando um deles sofre uma doença, os outros também sofrem com a doença do outro, e Sócrates participa (FOUCAULT, 2011, p. 92-93, 95 [itálicos do autor]).

Não é que Sócrates encontra a cura da vida na morte, como afirma Nietzsche, mas ao contrário: ele encontra a cura da morte na vida. No fim, ele está efetivamente curado, liberto dos medos e vícios que normalmente aprisionam o homem, vítima de afetos contrários e desgovernados. Encontrou um novo *ethos* a partir de si mesmo, guiado pelo oráculo dos sonhos. Agradeceu aos deuses pela vida dignamente vivida e, no momento final, num ato de comunhão com o divino consagrado pela libação com o próprio veneno, ergueu-se sem medo para além da vida e da morte, conquistando triunfante a eternidade dos heróis e dos deuses. Uma verdadeira apoteose [*apo-theos*: subida para o divino].

Vemos assim, tanto em Sócrates quanto em Platão, não a invenção do dualismo ocidental (que nunca foi apenas “ocidental”) como geralmente lhe é atribuído, mas sim uma reapropriação criativa da tradição xamânica e iniciática, abrindo novas condições possíveis de interação e exploração conceitual e prática dessas experiências mágicas. Sócrates é julgado e condenado por ter reencontrado uma via de acesso direto e pessoal à eternidade do mundo divino, e por este crime ele pagou com a própria vida. Se é verdade que ele chamou atenção para a necessidade de se viver segundo critérios racionais, também constatou em sua própria vida a racionalidade própria e os poderes daimônicos do inconsciente – as escolhas da alma da qual não temos conhecimento,

mas que governam nossa vida como um *daímon*: destino, caráter, disposição inata. Enquanto a psique permanece inconsciente, ela governa a nossa vida e a chamamos de destino.

Sócrates geralmente é lembrado como o primeiro dos grandes filósofos políticos (que pensam a *Pólis*), pai da moral ocidental. Mas para fazer justiça ao Sócrates integral, levando em consideração também o seu lado noturno, menosprezado na história da filosofia como algo menor – mas demonstrado aqui exaustivamente como fundamental na composição do seu *ethos* inovador enquanto filósofo; teríamos também que dizer: Sócrates foi, na verdade, um bruxo, mago ou feiticeiro, condenado à morte pela democracia ateniense por sua daimonia nova e singular (*hétera dè daimónia kainá*). Mais um nome na longa lista dos grandes gênios [*daemones*] julgados e perseguidos por um *crime de magia*.

## CAPÍTULO 3

### A busca por uma teoria científica da magia

*Magum Naturae ministrum, non artificem vocat.*<sup>94</sup>

#### 3.1: Magia ou Energia?

Vimos anteriormente que no início da ciência moderna, a palavra *magia* servia tanto para designar um conjunto de valores, restrições sociais, tabus, mitos e narrativas coletivas de um dado povo – seu sistema tradicional de organização social, como também o seu conhecimento milenar de nutrição, medicina, agricultura, astrologia e toda a sua engenharia mágica “pré-newtoniana”, isto é, o conhecimento secreto e iniciático necessário para a metalurgia antiga (alquimia) e para a construção monumental do mundo antigo, seja de uma pirâmide sagrada, um navio de guerra ou uma fortaleza imperial. Expressava assim uma espécie de *sabedoria prática* (*phronesis*), isto é, um saber-fazer (*know-how*) que se transmite pela linguagem no sagrado ato de *ensinar* (do latim: *insignare* – marcar com um signo, representar, estruturar simbolicamente o movimento-pensamento por meio da linguagem, de modo que seja possível refletir e transmitir certa experiência pessoal [conhecimento prático] de modo inter, ou melhor, transpessoal).

Com efeito, a história das técnicas nos ensina que há, entre elas e a magia, um vínculo genealógico. É mesmo em virtude de seu caráter místico que esta colaborou para a formação daquelas. Ela forneceu-lhes um abrigo sob o qual puderam desenvolver-se, quando deu sua autoridade certa e emprestou sua eficácia real aos ensaios práticos, mas tímidos, dos mágicos técnicos, ensaios que o insucesso teria sufocado sem ela. Algumas técnicas de objeto complexo e de ação incerta, de métodos delicados, como a farmácia, a medicina, a cirurgia, a metalurgia, a arte de esmaltar (as duas últimas são herdeiras da alquimia), não teriam podido viver se a magia não lhes tivesse dado seu apoio e, para fazê-las durar, se não as tivesse mais ou menos absorvido. É lícito afirmarmos que a medicina, a farmácia, a alquimia, a astrologia desenvolveram-se na magia em torno de um núcleo de descobertas puramente técnicas, tão reduzido quanto possível. [...] **Para nós, as técnicas são como germes que frutificaram no terreno da magia, para depois desapossá-la.** Progressivamente despojaram-se de tudo o que lhe haviam tomado de místico; os procedimentos que dela subsistem mudaram, cada vez mais, de valor; outrora atribuía-se-lhes uma virtude mística, eles passaram a ter somente uma ação mecânica; é assim que vemos, em nossos dias, a massagem médica sair dos passes de curandeiro.

A magia liga-se às ciências, do mesmo modo que às técnicas. Ela não é apenas uma arte técnica, é também um tesouro de idéias. Dá uma importância extrema ao conhecimento, e este é um de seus principais recursos. Com efeito, vimos várias vezes que, para ela, **saber é poder**. Mas enquanto a religião, por seus elementos intelectuais, tende para a metafísica, a magia, que descrevemos mais apaixonada pelo concreto, dedica-se a conhecer a natureza. Ela constitui muito cedo uma espécie de índice das plantas, dos

---

<sup>94</sup> O mago ministra a natureza, sem invocar outro artifício. (DELLA PORTA, 1589, p. 2 [TN])

metais, dos fenômenos, dos seres em geral, um primeiro repertório das ciências astronômicas, físicas e naturais. Na realidade, **certos ramos da magia, como a astronomia e a alquimia, eram, na Grécia, físicas aplicadas; era com razão, portanto, que os mágicos recebiam o nome de φυσικοί [físicos], e que a palavra φυσικός [física] era sinônimo de mágico.**

Os mágicos tentaram às vezes, inclusive, sistematizar seus conhecimentos e descobrir destes os princípios. Quando semelhante teoria se elabora no seio das escolas de mágicos, é por procedimentos inteiramente racionais e individuais. No curso desse trabalho doutrinal, sucede de os mágicos se preocuparem em rejeitar o máximo possível de sua mística, a magia adquirindo com isso o aspecto de uma ciência verdadeira. Foi o que aconteceu nos últimos tempos da magia grega. (MAUSS, 1950, p. 175-176 [grifos nossos])

Na opinião do mago polímata renascentista Giovanni Battista Della Porta (1535 – 1615), o mago não é simplesmente um tirano controlador da natureza, um déspota esclarecido que tomou de Deus pelo poder da vontade os desígnios do universo; mas sim o seu *ministra & sedula famulatur* (ministro e servo cuidadoso) – sua função é servir e cuidar: “como na Agricultura, é a própria Natureza que produz o grão e as ervas, mas é a Arte que os prepara e lhes abre caminho” (DELLA PORTA, 1589, p. 2). O que o mago faz é compreender a natureza, para que a sua Arte aja de acordo com ela, cumprindo os desígnios do divino, isto é, da necessidade suprema do mundo, ao mesmo tempo em que satisfaz as necessidades do indivíduo e da comunidade.

Na magia natural, o conhecimento prático é operativo, ou seja, nasce e se desenvolve na **indissociação entre o saber e o fazer**. Essa forma de conhecimento estava relacionada com uma concepção peculiar de natureza que entrelaçava a idéia de uma natureza estável com outra de uma natureza móvel e imprescindível, lembrando que **a própria natureza era maga** [...]. Assim, a magia não procurava compreender a “norma da necessidade”, mas indagar sobre a produção do excepcional e trazer à luz os prodígios da natureza. Na medida em que o mundo físico sob circunstâncias normais era autônomo e manifestava-se numa cadeia de causas e efeitos, tal como era entendido naquela época, **a magia buscava compreender a inevitável necessidade da natureza, ou seja, a “ordem” de seu devir** [...].

No que diz respeito à magia natural, não é possível caracterizar o conhecimento prático em oposição ao teórico. Essas duas formas de conhecimento parecem interpenetrar-se e articular-se de modo a advertir não só acerca da simulação da natureza, mas também de outros fenômenos raros, artificiais e artificiosos. Podemos dizer que o conhecimento prático da magia era aquele adquirido “na” própria natureza e não “da” natureza. Cada conhecimento, assim, era uma espécie de “lição” que era aprendida com a natureza. E a reunião dessas “lições” compunha o rico repertório da magia natural. Era a observando, imitando e manipulando a natureza em todos os seus aspectos que o mago adquiria conhecimento e prática em sua arte. (SAITO, 2011, p. 5, 6 [grifo nosso])

É neste sentido originário da palavra magia como conhecimento ao mesmo tempo prático, sagrado, político e milenar que a expressão em inglês *free mason* (“obreiro livre”) batiza atualmente o nome da famosa e influente escola de mistério moderna “Maçonaria” (onde o Demiurgo platônico reaparece sob a alcunha de um

ecumênico “Grande Arquiteto”). É neste mesmo sentido prático também que o objetivo central da sabedoria mágica já foi por diversos autores referido como “A Grande Obra” (*Magnum Opus*), *Arte Real*, ou ainda “santo reino” (*sanctum regnum*) (LEVI, 2019).

Um exemplo dos mais emblemáticos, que pode nos ajudar a ilustrar este conflito decorrente do paradoxo conceitual estabelecido no desenvolvimento do cristianismo europeu, entre a noção arcaica de magia e a moderna de ciência, é a história de Gerbert d'Aurillac, mais conhecido como Papa Silvestre II (946 – 1003 EC).

Ao ter sua biografia redigida no século XV por um bibliotecário do Vaticano a mando do papa Sixto IV <sup>95</sup>, o nobre Gerbert acabou por receber sob a pena do cronista papal, a terrível alcunha de “feiticeiro” – acusado de ter evocado o Diabo quando jovem para chegar ao cargo de sumo-pontífice, tendo supostamente até confessado seu pecado em voz alta, dentro de uma igreja em Roma, no momento mesmo em que morria agonizante sobre o altar! Este relato oficial da Igreja Católica sobre a morte quase obscena de um de seus papas, afirma ainda que o túmulo do antigo papa-feiticeiro permanecia assombrado três séculos depois de sua morte, e que no momento da morte de cada novo papa, poder-se-ia ouvir ressoando na tumba de Silvestre II, seu choro lamurioso e o remexer de seus ossos... (LEVI, 2019 [1859], p.229).

Sobre esta acusação que hoje nos parece caricata e até cômica, vinda de um oficial do próprio Vaticano contra a memória de um antigo e reverenciado papa medieval, o mago ocultista francês Eliphas Levi (o mago e historiador da magia mais ortodoxamente católico que já existiu), após mencionar este “curioso documento histórico” que ele encontrou nos Arquivos do Vaticano, pondera a favor do papa acusado de magia:

[...] para fazer cair a acusação de feitiçaria, se ela pudesse ser séria a seu respeito, bastaria dizer que era ele o homem mais sábio de seu tempo [...]. Conhecia a fundo as matemáticas e sabia talvez um pouco mais de física do que se poderia conhecer em seu tempo; era um homem de erudição universal e de grande habilidade, como é fácil ver, lendo as epístolas que ele deixou; não era um capacho de reis como o terrível Hidelbrando. Ele preferia instruir os príncipes do que excomunga-los, e, possuindo o favor de dois reis de França e de três imperadores, ele não tinha necessidade [...] de se dar ao Diabo para subir sucessivamente aos arcebispados de Reims e de Ravena e por fim ao papado. É verdade que ele ascendeu a esses postos de alguma sorte apesar de seu mérito, num século onde os grandes políticos eram tidos por possessos e os sábios por encantadores. Gerbert era não somente um grande matemático e um astrônomo distinto, mas sobressaiu-se também na mecânica e compôs na cidade de Reims, no dizer de Guillaume Malmesbery, máquinas hidráulicas tão maravilhosas que a água executava nelas sinfonias e

---

<sup>95</sup> O Papa renascentista responsável por encomendar a reforma da Capela Cistina a Michelangelo, mas também por assinar a bula papal *Exigit Sinceras* em 1478 EC, que deu início à terrível Inquisição Espanhola (1478 – 1834).

tocava árias agradáveis. Compôs também, segundo Detmare, na cidade de Magdeburgo, um relógio que marcava todos os movimentos do céu e a hora do despontar e do poente das estrelas; [...] quanto a mim, sem nada decidir da opinião de Erfordense e alguns outros que o fazem autor dos relógios e da aritmética que temos agora, todas essas provas são bastante valiosas para nos fazer julgar que os que nunca ouviram falar do cubo, paralelogramo, dodecaedro, *almicantharat*, *vahagora*, *almagrippa*, *cathalzem* e outros nomes vulgares e usados pelos que entendem de matemáticas, pensaram “que deviam ser alguns espíritos que ele conhecia, e que tantas coisas raras não podiam vir de um homem sem um fazer extraordinário, e que por esse motivo ele era um mago.” (LEVI, 2019, p. 230-231 [*itálicos do autor*])

Não por acaso, a figura misteriosa e exótica dos antigos magos nunca foi muito bem vista, nem mesmo nos tempos arcaicos. Com o seu habitual ceticismo cortante, no curioso fragmento 14 de Heráclito (1980, p. 37), o filósofo do fogo condena ao holocausto (sacrifício de fogo): “aos noctívagos, aos magos, às bacantes, às menades e aos mistas. Pois o que os homens chamam mistérios (...)”. O fragmento infelizmente termina assim incompleto, mas deixa entrever que os magos certamente estavam entre o grupo de místicos que incomodavam ao filósofo de Éfeso, assim como também as bruxas de Dionísio e todos os iniciados. Contra a ordem esotérica dos pitagóricos, Heráclito proclama: “Pitágoras ancestral dos charlatões” (Id. Ibid., p. 41); “A polimatia não instrui a inteligência. Não fosse assim, teria instruído Hesíodo e Pitágoras, Xenofante e Hecateu. [...] Homero deveria ser expulso dos jogos públicos e castigado. Arquiloco também.” (Id. Ibid., p. 40).

Vemos que Heráclito odiava com o mesmo vigor tanto os magos, quanto também filósofos, matemáticos e poetas. Talvez por sua compreensão *enantiodrômica* da vida como guerra (fragmento 53), tenha sido esta a sua maneira dialética de sustentar o estranho paradoxo que certamente não lhe escapou, de que ele próprio também era tudo isso ao mesmo tempo: mago, místico, poeta e filósofo, autoiniciado nos mistérios do Logos, poeta divino embriagado pelo fogo da vida, arrastado por este rio que sempre muda e que, no entanto, é ele próprio.

Há uma antiquíssima crença popular, persa, sobretudo, segundo a qual um sábio mago só podia nascer do incesto, o que nós [...] devemos interpretar imediatamente no sentido de que lá onde, por meio das forças divinatórias e mágicas, foi quebrado o sortilégio do presente e do futuro, a rígida lei da individuação e mesmo o encanto próprio da natureza, lá deve ter-se antecipado como causa primordial uma monstruosa transgressão da natureza – tal como era ali o incesto; pois como se poderia forçar a natureza a entregar seus segredos, senão resistindo-lhe vitoriosamente, isto é, através do inatural? Este conhecimento eu vejo cunhado naquela espantosa tríade do destino edípiano: aquele que decifra o enigma da natureza – essa esfinge biforme<sup>96</sup> –, ele mesmo tem de romper também, como assassino do pai e esposo da mãe,

---

<sup>96</sup> Corpo de leão e face humana. Mas na verdade a esfinge nas representações gregas era triforme, pois apresentava asas também. [NT]

as mais sagradas ordens da natureza. Sim, o mito parece murmurar-nos ao ouvido que a sabedoria, e precisamente a sabedoria dionisíaca [mágica, enteogênica], é um horror antinatural, que aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si próprio a desintegração da natureza. “O agulhão da sabedoria se volta contra o sábio; a sabedoria é um crime contra a natureza”. (NIETZSCHE, 1992, p. 62)

Afinal, a magia é uma Arte segundo a natureza, ou uma crença sobrenatural, na medida em que deseja “forçar” a natureza a se dobrar sobre os nossos caprichos? Esse debate é tão antigo quanto o próprio conceito de magia.

Em seu “Tratado da Magia”, publicado originalmente em 1584, Giordano Bruno (2008, p. 35-39) explica que existem três gêneros ou graus de magia, que correspondem aos três objetos possíveis do conhecimento: uma “magia divina”, que lida com o “mundo arquetípico” (povoado por deuses, espíritos e demônios); uma “magia natural” que se volta para o mundo físico (como a química e a medicina); e um terceiro gênero de magia, intermediário, que ele chama de “magia matemática”, dedicada à exploração do “mundo racional”. Assim, a magia natural ou física forma a base onde nos apoiamos, a magia matemática ou racional é a escada por onde o espírito pode subir da Terra ao Céu (à semelhança do voo xamânico de Sócrates), e a magia divina ou metafísica é o “cume da escada” (BRUNO, 2008 [1584], p. 93), de onde podemos vislumbrar o Uno.

É a mesma coisa que se pode observar com facilidade num grande espelho, que restitui uma imagem única de uma coisa única e que, mesmo quando é quebrado em mil pedaços, continua a restituir essa mesma imagem, indivisa, em cada um dos seus fragmentos. Da mesma forma, as diversas partes e hipóstases da água, quando subtraídas à totalidade de Anfitrite – quer dizer, do oceano universal –, recebem diversos nomes e propriedades, mas, quando confluem num só Oceano, voltam a receber apenas um nome e uma só propriedade. Se todos os sopros [*spiritus*] e partes do ar confluíssem assim num único Oceano, formariam uma só alma, por mais numerosos e incontáveis que fossem. Os filósofos concluem daqui, no que diz respeito ao princípio da existência, que existe uma só matéria, um só espírito, uma só luz, uma só alma, um só intelecto. (BRUNO, 2008 [1584], p. 92)

Seguindo essa noção platônica de uma escada ontológica, da multiplicidade dos objetos sensíveis à Unidade inteligível, e da magia em diferentes graus (à semelhança da listagem histórica apresentada ao final do Subcapítulo 1.3), o mago dominicano também nos oferece uma lista de dez significados distintos que ele reconhece, em sua época, para a palavra *magia*. A seguir apresentamos um quadro sintético de sua exposição (BRUNO, 2008 [1584], p. 29-33):

## Os dez sentidos da palavra “*magia*”, segundo Giordano Bruno

- 1) Sabedoria (“Mago significou inicialmente *sábio*: tais eram os *trimegistos* entre os egípcios, os *druidas* na Gália, os *gimnosofistas* na Índia, os *cabalistas* entre os hebreus, os *magos* entre os persas (depois de Zoroastro), os *sofistas* entre os gregos, os *sábios* entre os romanos.” (BRUNO, 2008 [1584], p. 29 [itálicos do autor])
- 2) realizar prodígios pela aplicação de princípios ativos e passivos, como na química e medicina (*magia natural*)
- 3) provocar admiração e fascínio ao criar a aparência de um efeito miraculoso (*magia dos prestígios*), conhecida atualmente como mágica, ilusionismo ou mistificação.
- 4) recorrer à virtude de *simpatia* ou *antipatia* que existe entre todas as coisas, cujo poder manifesta não apenas a qualidade do objeto, mas remete principalmente ao “espírito ou alma que existe em todas as coisas” (Id. Ibid. p. 30). Como exemplo desse tipo de *magia natural*, ele cita o poder dos imãs em atrair ou repelir.
- 5) Filosofia oculta, um tipo intermediário de magia, entre a natural e a sobrenatural, que ele chama de *magia matemática* (não confundir com geometria, aritmética ou música. Recebe este nome porque, de modo análogo às disciplinas matemáticas, se utiliza de formas geométricas, imagens, selos, fórmulas e encantações precisas.)
- 6) *Teurgia* (*magia transnatural* ou *metafísica*): invocações de potências ou inteligências exteriores (deuses, demônios e heróis) através de ritos e sacrifícios, para deles “tornar-se vaso”. Bruno chama de *magia dos desesperados*, pois “com um simples filtro<sup>97</sup> [se purga] facilmente este espírito e sua sabedoria”. (Id. Ibid. p. 30)
- 7) *Necromancia*: invocação dos ancestrais mortos para fins oraculares
- 8) Efeito por contato (com objetos, peças de roupa, secreções), que pode ser usado tanto para o malefício quanto para a arte da cura. Frazer (1983 [1890], p. 100) chama de *magia contagiosa* (ver próximo Subcapítulo 3.2)
- 9) Adivinhação (piromancia, hidromancia, geomancia). Poderíamos acrescentar aqui também o jogo de búzios e o Tarot, como exemplos mais contemporâneos.
- 10) Loucura ou maldade (difamação perpetrada pelos *bardocuculi* [sacerdotes encapuzados])

<sup>97</sup> Este filtro é, em sua opinião, como mostraremos mais a frente, a lógica clássica de Aristóteles. (BRUNO, 2008 [1584], p. 35)

É interessante observar que, para Bruno, apesar de haver vários sentidos para magia, nem todos são igualmente respeitáveis. Seguindo a tradição judaico-cristã, a invocação de espíritos, por exemplo, é tida como um erro ou uma enganação. A magia metafísica (*teurgia* – uma espécie de candomblé grego) é acusada de ser ilusória ou enganadora (sua sabedoria pode ser purgada pelo filtro da lógica aristotélica). Ao passo que técnicas da magia por contato, como as do Vodou, são creditadas possuírem efeito curativo ou maléfico.

Por fim, ele afirma ainda que o último sentido, como sinônimo de loucura ou má intenção, é resultado de uma campanha de difamação da magia, perpetrada pelos “encapuzados” (sacerdotes cristãos), especialmente depois do *Malleus Maleficarum*, o “Martelo das Feiticeiras” (KRAMER & SPRENGER, 2004, [1484]), o infame manual germânico para identificar e caçar uma bruxa, que na época da escrita de seu tratado estava completando 100 anos de publicação.

Para diferenciar entre uma magia legítima e outra fraudulenta ou suspeita, Bruno (2008, p. 35) sugere que a lógica aristotélica deve ser o principal critério de julgamento. Chegamos aqui novamente ao ponto discutido nos Subcapítulos 1.3 e 1.4, a respeito do problema de julgar o pensamento mágico com base nos critérios lógicos da Lógica Clássica aristotélica e escolástica.

Agamben (2017, p. 82) menciona que a ideia de *magia* como algo ineficiente ou irreal ganha força no Ocidente principalmente com a obra de Aristóteles, quando este contrapõe à *mageia* de influência oriental e socrática, este outro conceito propriamente grego: o de *énérgεια*.

Aristóteles, este grande discípulo herético de Platão, o primeiro e até hoje o maior de seus críticos, muito corretamente chamado por Foucault de “o único filósofo da Antiguidade”, no sentido moderno do termo, isto é, para quem “a questão da espiritualidade foi a menos importante” (FOUCAULT, 2001 [1982], p. 22).

Diógenes Laercio (1792, p. 1), logo na primeira página do seu importante “Dez Livros sobre as vidas, opiniões e sentenças dos filósofos mais ilustres”, nos diz que Aristóteles escreveu um tratado chamado *Magico*, que infelizmente se perdeu e sobre o qual não sabemos nada a respeito. Segundo o historiador, nesse texto Aristóteles defende que a filosofia, com exceção do nome, teria surgido primeiro entre os magos da Pérsia, entre os astrólogos caldeus da Babilônia, entre os sábios da Índia e os druidas celtas e gauleses. Mas fora essa concepção de **magia como filosofia estrangeira ou exótica**, sabemos muito pouco sobre a opinião de Aristóteles a respeito do assunto.

Enquanto o *orientalismo platônico* foi, como mencionamos no capítulo anterior, uma das principais fontes de influência esotérica do pensamento mágico no Ocidente, Aristóteles por outro lado, como seu contraponto por definição, sempre “alimentou o outro lado” por assim dizer, fornecendo munição racional aos escolásticos medievais para o seu discurso a favor de um cristianismo sem magia. Nos termos da metafísica de Aristóteles (2012), *enérgeia* (ato, ser-em-obra) é a atualização ou realização plena de uma *dynamis* (potência, ou potencial). É a transformação daquilo que existe somente em potência no ser enquanto ato e movimento. Dito em termos mágicos, energia é a manifestação do *daímon* de cada ente, quando o que existe virtualmente se atualiza em ato e fato.

Na medida em que um rito mágico não envolve *energia*, isto é, não produz movimento e transformações materiais sensíveis, deve ser considerado pela razão como sendo por isso irreal, ineficiente e ilógico, fruto da superstição e da imaginação do vulgo.

Vemos aqui novamente a relação entre dinâmica, força, energia e magia. Energia, nesse sentido original grego, é o movimento (transformação) gerado na realidade provocado pela aplicação direta de uma força (*vis*) – como o vento que esculpe uma montanha ou o artista que faz emergir na pedra, pela ação do seu trabalho, a estátua do deus que a sua alma vislumbrou como potencialidade do material bruto.

Nos termos da física contemporânea, energia é um conceito mais complexo, pois envolve uma abstração matemática da quantidade total de movimento presente num sistema, sendo que uma parte dessa energia é sempre considerada “inútil”, isto é, incapaz de realizar trabalho. Mas por agora vamos trabalhar com a noção clássica do termo, isto é, energia como *causa eficiente* das transformações materiais e sensíveis.

Por definição então, magia e energia se opõe. Pois se a *mageia* de Zoroastro, Sócrates e Platão consiste no cuidado zeloso para com o divino (no sentido de uma ética do equilíbrio e da contemplação intelectual das verdades da natureza), a *enérgeia* de Aristóteles consiste na ação direta do corpo sobre a matéria: *labor* (“trabalho”, de onde origina a palavra moderna “laboratório” – onde a matéria é estudada empiricamente, não intelectualmente).

É desse ponto de vista aristotélico, e depois escolástico e moderno, que *magia* passa então a ser considerada inútil, ineficiente, incapaz de realizar trabalho, isto é, modificar a realidade – identificada assim apenas como um “culto aos deuses”, representação mitológica meramente simbólica e de função puramente social.

Observemos que a noção geral que prevalece no imaginário moderno a respeito da eficiência do ato mágico é justamente de índole aristotélica, mas num sentido contrário, em especial na forma como é retratado no cinema ou na literatura. Com um toque da varinha ou um movimento do cajado, eis que os objetos se movem e se transformam, luzes e sons ecoam por todos os lados anunciando que um poder mágico está em curso. Se, no entanto, ao proferir seus encantamentos nada de visível ou sonoro acontece, é sinal de que o rito não funcionou, ou então que o mago fez algo de errado.

Em qualquer ritual de magia, no entanto, (os de verdade, não os fictícios), nada disso ocorre. Nenhum efeito especial, nenhuma pirotecnia. Se há algum efeito físico, este deve ser produzido artificialmente pelo mago por meio da *energia* (se há fogo, é porque o mago o ascendeu normalmente, por atrito ou combustão, não como “efeito mágico” de alguma encantação). Se há som ou música, é porque o xamã toca seu tambor, o monge seu sino ou qualquer outro instrumento mágico, que deve ser movido pela energia do corpo.

Não há nenhum “efeito mágico” visível ou sensível. Isto seria, por definição, um contrassenso. Pois como já vimos, a magia trata da dimensão daimônica do real, nível de realidade anímico percebido somente pela mente introspectiva. Na magia não há movimento de matéria, transformação de energia. Não há produção de trabalho. Como vimos no Capítulo anterior, a antiga ciência dos magos não consistia na tentativa de produzir diretamente na realidade material um efeito mágico pela mera aplicação de um ritual simbólico. A realidade arcaica ainda não estava separada nesses pares de opostos da epistemologia moderna. De modo que nenhum mago seria convencido da inutilidade de sua prática ao constatar que seus símbolos não “produzem trabalho” por si mesmos, necessitando sempre de esforço e labor do corpo para que as coisas aconteçam. A magia dos antigos consistia, ao contrário, em utilizar os símbolos para cultivar os deuses, operando transformações na alma, isto é, em si mesmo, de modo inteligível mas não sensível, cujas consequências práticas só seriam vistas mais tarde, na própria vida, caso o operador se mantivesse digno de tais efeitos.

Julgar uma operação mágica com os mesmos critérios que uma máquina de engenharia é, por esse motivo, um equívoco tremendo. Para diferenciar essas duas formas distintas de eficiência, isto é, de interagir e transformar a realidade, Jung (2012a) vai criar a partir principalmente de seus estudos etnográficos sobre a magia, o conceito de *energia psíquica* como causa final ou teleológica, pois trata-se efetivamente de uma outra dinâmica de forças posta em jogo, não concreta (*hard*), externa (espaço-temporal),

sensível e material, mas sim sutil (soft), interna (mnemônica), inteligível e informacional. Mas sobre esta outra visão das coisas, trataremos com mais detalhes ao final do Capítulo (3.5). Por agora, foquemos nossa atenção nessa definição negativa da magia, como incapaz de transformar a realidade física, por não envolver *energia*.

As práticas tradicionais com as quais os atos mágicos podem ser confundidos são: os atos jurídicos, as técnicas, os ritos religiosos. O sistema da obrigação jurídica foi associado à magia em razão de que, de parte a parte, há palavras e gestos que obrigam e vinculam, há formas solenes. Mas, se com frequência os atos jurídicos têm um caráter ritual, se o contrato, os juramentos, o ordálio são sob alguns aspectos sacramentais, é que eles se misturaram a ritos, sem que sejam ritos por si mesmos. Na medida em que têm uma eficácia particular, em que fazem mais do que estabelecer relações contratuais entre indivíduos, eles não são jurídicos, mas mágicos ou religiosos. Os atos rituais, ao contrário são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem. Os ritos mágicos são mesmo mais particularmente concebidos dessa maneira; a tal ponto que, com frequência, tiraram seu nome desse caráter efetivo: na Índia, a palavra que melhor corresponde à palavra rito é *karman*, ato; o feitiço é o *foctum, krtyâ* por excelência; a palavra alemã *zauber* tem o mesmo sentido etimológico; **outras línguas também empregam, para designar a magia, palavras cuja raiz significa fazer.**

Mas também as técnicas são criadoras. Os gestos que elas comportam são igualmente reputados eficazes. Sob esse ponto de vista, a maior parte da humanidade tem dificuldade de distingui-las dos ritos. Aliás, talvez não haja um só dos fins alcançados tão penosamente por nossas artes e nossas indústrias que a magia supostamente não alcance. Tendendo aos mesmos objetivos, elas se associam naturalmente e sua mistura é um fato constante; mas esta se produz em proporções variáveis. Em geral, na pesca, na caça e na agricultura, a magia acompanha a técnica e a auxilia. Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de simpatias, de homeopáticas, de antipatia e, de fato, são concebidos *como* mágicos. A eficácia dos ritos e a da arte não são distinguidas, mas claramente pensadas em conjunto.

A confusão é tanto mais fácil quanto o caráter tradicional da magia reaparece nas artes e nas indústrias. A série dos gestos do artesão é tão uniformemente regulada quanto a série dos gestos do mágico. No entanto, as artes e a magia foram em toda parte distinguidas, porque se percebia entre elas alguma inapreensível diferença de método. Nas técnicas, o efeito é concebido como produzido mecanicamente. Sabe-se que ele resulta diretamente da coordenação dos gestos, dos instrumentos e dos agentes físicos. Vemo-lo seguir imediatamente a causa; os produtos são homogêneos aos meios; o disparo faz partir o dardo e o cozimento se faz com fogo. Além disso, a tradição é controlada a todo momento pela experiência que põe constantemente à prova o valor das crenças técnicas. A existência mesma das artes depende da percepção contínua dessa homogeneidade das causas e dos efeitos. Quando uma técnica é ao mesmo tempo mágica e técnica, a parte mágica é a que escapa a essa definição. Assim, numa prática médica, as palavras, os encantamentos, as observâncias rituais ou astrológicas são mágicas; é aí que jazem as forças ocultas, os espíritos, e que reina todo um mundo de idéias que faz que os movimentos, os gestos rituais, sejam reputados detentores de uma eficácia muito especial, diferente de sua eficácia

mecânica. Não se concebe que o efeito sensível dos gestos seja o verdadeiro efeito. Este ultrapassa sempre aquele e, normalmente, não é da mesma ordem, como quando, por exemplo, se faz chover agitando a água de uma fonte com um bastão. Eis aí o que é próprio dos ritos e que podemos chamar *atos tradicionais de uma eficácia sui generis*. (MAUSS, 1950, p. 56-57 [grifos nossos])

Observe que na citação acima do antropólogo francês Marcel Mauss, sua noção de magia tem como definição esta concepção negativa aristotélica, mas ao mesmo tempo, sendo um dos fundadores do relativismo cultural, o autor reconhece que na magia há em operação toda uma *eficiência sui generis*, que não passa pelo mesmo crivo energético das transformações físicas, com o qual nós julgamos a validade de uma técnica não-mágica, como a construção civil, uma cirurgia médica ou a metalurgia.

Como vemos nos próximo Subcapítulo 3.2, os povos tribais que praticam a magia no seu cotidiano a pensam de modo inseparável das técnicas não-mágicas, cada operação (técnica ou mágica) tendo a sua própria função complementar a desempenhar no êxito de um trabalho. Magia nenhuma pode fazer uma canoa furada boiar, mas um barco fortalecido pelo ato mágico é considerado de uma eficiência superior ao que simplesmente contou com uma boa técnica material.

Do ponto de vista da Inquisição cristã, ciência e magia inicialmente eram sinônimos. Mas uma vez realizada esta passagem, esta conversão cristã da magia, quando o pensamento científico torna-se efetivamente o novo dogma religioso do Ocidente, a separação fundamental da tríade iluminista magia-religião-ciência torna-se de vital importância para a prática discursiva moderna, tanto para legitimar a ciência em relação à religião, quanto para legitimar o cristianismo em relação à “magia” das religiões ditas “pagãs”.

Em sua transformação histórica no período de ascensão do cristianismo, magia passa então a ser identificada negativamente com “paganismo” (o termo significa originalmente “rural”, relativo aos camponeses, no sentido de rústico e simples, em oposição à sofisticação letrada da vida urbana): isto é, perde seu sentido original de sabedoria prática (*phronesis*) e passa a ser identificada apenas com “crendice popular”, tendo uma denotação negativa como “coisa de gente iletrada”, embora toda a erudição do mundo antigo fosse, na verdade, “pagã” (o que gera um paradoxo terrível no Renascimento, pois como já vimos, a chamada “ciência moderna” vai nascer justamente desta cristianização da magia natural “pagã”).

Se a religião havia confundido ciência com feitiçaria, era preciso então diferenciar a ciência moderna não apenas da religião, mas também deste Grande Outro

primitivo, que não é nem teologia racional ao estilo escolástico, nem ascetismo ético ao estilo helênico. Nos termos do historiador da religião Wouter Hanegraaf (2012), surge assim um conceito renovado de magia como “*waste-basket of history*” (cesto de lixo da história), onde deveria ser jogado fora tudo aquilo que não coubesse na dualidade cristã fundadora da modernidade (Ciência Moderna matematizável vs. Religião abstrata puritana).

Esta cisão está profundamente ligada à ética protestante, fundadora da ideologia capitalista segundo Weber (2004 [1904]), e a crítica luterana ao “paganismo” do catolicismo romano, característica esta que deveria ser exorcizada da cultura europeia em nome de uma pureza doutrinária e moralista. Para Jung (2006), filho de um pastor Luterano, foi exatamente esta cisão espiritual que extirpou da mentalidade europeia a experiência religiosa direta, a magia vital fundadora dos antigos mistérios, e tornou o pensamento mágico incompreensível para o sujeito moderno. É em Lutero, muito mais do que na Grécia Clássica ou na Pérsia, que devemos buscar o nascimento do puritanismo germânico que tanto incomodava Nietzsche em sua época.

Em sua aula sobre “o governo dos vivos”, Foucault (2009) nos conta sobre como a perseguição aos astrólogos da corte europeia vai crescendo com o avanço da modernidade, aliada à execução em massa das curandeiras, parteiras-abortistas do campo, progressivamente transferindo o domínio simbólico sobre o mundo e o futuro, dos magos e bruxas perseguidos pela Igreja, para a razão purificada dos cientistas, sentados agora na cadeira da Inquisição.

Com a Reforma protestante de um lado e a Contrarreforma católica de outro, tudo aquilo que era identificado como *pensamento mágico* foi sendo “jogado para debaixo dos panos”, de modo que a *razão de estado* capitalista pudesse se afirmar como nova lógica de governo.

Mas eis que, num golpe de enantiodromia – onde um polo produz o seu oposto – justamente quando a ciência positiva racional chegou a crer que havia finalmente triunfado sobre os delírios da magia, cai novamente vítima de seus encantos. Pois para que o empreendimento capitalista fosse possível, seria preciso primeiro compreender a enigmática mentalidade dos povos colonizados.

E quando a Academia ocidental se voltou novamente para o problema da magia, tornando-o novamente o pivô central do debate científico, uma nova ciência nasceu. Novos métodos, novos paradigmas, novos diálogos. Na *migração mimética de conceitos*

entre a magia dos primitivos e a lógica científica dos etnólogos, nascia assim a Antropologia.

Ao se desenvolver ao longo do século XX, essa ciência empírica da cultura acabou por voltar seus próprios métodos e teorias para a própria ciência e o fazer científico, dando origem à *antropologia da ciência*, um corpo teórico de discussão que foca sua análise no caráter religioso e social do conhecimento científico: como os atos de fé que envolvem a aceitação de um paradigma; a construção do consenso na comunidade científica por meio de instituições de poder e redes de produção e disseminação de conhecimento; o pensamento de seita que alguns programas de pesquisa manifestam ao se relacionarem com outros programas concorrentes, etc. (LATOURE, 2001, 2009)

Para tornar possível uma “ciência do humano”, os intelectuais do Ocidente tiveram que mais uma vez se debruçar sobre o problema da magia. Mas esta nova ciência acabou por re-velar a própria ciência em geral, como sendo mais religiosa e dogmática do que se concebia até então.

### 3.2: Da ciência da Cultura à cultura da Ciência

Como vimos no subcapítulo anterior, foi da transformação cristã-moderna do conceito *magia* – de uma sabedoria prática dos antigos para a ritualização inútil e sem sentido dos supersticiosos – que a disciplina de investigação batizada como “Antropologia” vai partir em seus estudos. Para os primeiros antropólogos, estudar o funcionamento da magia significava tentar entender porque razão os povos colonizados pelas potências europeias se entregavam a tarefas inúteis e sem sentido, ao invés de produzirem ciência e tecnologia como os europeus.

O problema da magia foi durante muito tempo e em muitos contextos o pivô do debate científico – o “corpo estranho” do sistema social que era preciso localizar e extirpar. A anomalia irracional e inexplicável que era, no entanto, universalmente disseminada e, por isso, era necessário compreender. Se quisermos construir um conhecimento científico sobre o ser humano e a sua complexa dinâmica simbólica, temos que de alguma forma dar conta do problema da magia.

A partir de seu desenvolvimento teórico e histórico, o conceito antropológico de magia ajudou a definir a disciplina e seus objetos de estudo, contendo também postulados fortemente embasados em uma determinada racionalidade imbuída da tradição científica ocidental. Nesse sentido, pode-se argumentar que a teoria antropológica tem tanto a dizer sobre o contexto que a produz quanto sobre seu objeto de estudo, a saber, sobre as culturas distintas daquelas do observador. [...]

Assim como a teoria sobre o parentesco e a organização social, podemos considerar que os estudos sobre a magia e a religião ocuparam um papel central no que viria a ser a antropologia, ajudando mesmo a definir o formato e os objetos de pesquisa da disciplina. (PIRES, 2010, p. 97)

A *migração mimética de conceitos* entre a magia dos povos tribais e a nova “ciência da cultura” dos europeus será agora investigada. Mostraremos como a apropriação e a transmutação, de conceitos nativos locais em categorias gerais e instituições sociais, permitiu aos intelectuais europeus não apenas “traduzir” a lógica dos povos colonizados em termos compreensíveis para o exercício do poder imperial, como também estruturou toda uma nova compreensão a respeito do que é o ser humano e o que significa viver em sociedade.

Quando a Antropologia abandonou o conforto dos gabinetes e se jogou na pesquisa de campo, “caindo de paraquedas” no território da magia, as ideias e métodos que resultaram daí acabaram por mudar a nossa maneira de enxergar a própria ciência. A Ciência da Cultura, em seu desenvolvimento histórico, acabou por desvelar a cultura do próprio cientista. Ao falar do outro, dizemos muito a respeito de nós mesmos.

Essa história começa com Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798 - 1857), o ideólogo francês que já mencionamos na Introdução, responsável por formular a doutrina do conservadorismo científico oitocentista para, logo depois, ter um surto psicótico com alto teor religioso, saindo de sua crise espiritual para fundar a Igreja Positivista, um templo de adoração a ídolos cientistas e filósofos, que tinha a pretensão de vender a ciência moderna como a “religião da humanidade”. Um estudo mais detalhado sobre o imaginário místico do pai do positivismo, infelizmente foge ao escopo desta pesquisa, mas certamente no futuro um estudo neste sentido poderia fornecer melhores detalhes sobre a *sombra* científica expressa na ambiguidade de seus símbolos.

Comte é o primeiro a imaginar a possibilidade de construção de uma ciência da sociedade, ferramenta esta que seria essencial para um governo racional do mundo e uma gestão capitalista da sociedade. Essa nova ciência ele chamou primeiro de *física social* (COMTE, 1983), pois embora fosse evidente que ela deveria funcionar por meio de leis e princípios muito diferentes daqueles da mecânica, deveria de qualquer modo ser capaz de fazer previsões sobre o futuro e permitir uma intervenção racional capaz de garantir “ordem e progresso”.

Quando os modelos holísticos de significação da vida foram abolidos pelo pensamento científico, uma nova ciência para entender e intervir nesta complexa dinâmica do corpo social tornou-se necessária. Duas abordagens distintas saíram deste empreendimento científico. Uma abordagem voltou-se ao estudo empírico e teórico da sociedade em si, produzindo dados a respeito do corpo social. A outra abordagem dedicou-se a resolver um único problema central, delineado no título do livro que a deu origem: “A riqueza das Nações” (Adam Smith, 1776).

Adam Smith, Karl Marx e John Maynard Keynes (entre outros) focaram seus estudos na questão pragmática de saber como enriquecer um povo, criando assim a Economia. Os autores que mencionaremos aqui, no entanto, dedicaram-se a outra vertente, batizada então de Antropologia (quando examina os grupos individualmente) e Sociologia (quando pensa a relação desses grupos entre si no espectro mais amplo das cidades-países-continentes).

Antes de prosseguirmos é importante destacar que, apesar de se dividir em 3 áreas bem distintas entre si (em métodos, objetivos, teorias e objetos de estudo), antropologia, sociologia e economia estão imbricadas uma na outra de modo indissociável. Bons antropólogos levam em consideração dados levantados pela

sociologia e o contexto descrito pela macroeconomia para construir suas etnografias. Bem como bons economistas se informam a respeito das condições culturais e sociais de um dado povo, antes de construir suas previsões e prescrições. Uma ciência alimenta a outra, com dados, fatos e intuições.

No seu “Curso de Filosofia Positiva”, Comte (1983) enumera alguns parâmetros que deveriam ser seguidos para construirmos uma verdadeira ciência do social, bem como os objetos de estudo mais importantes a serem analisados: defende a importância das estatísticas e da coleta empírica de dados, bem como define a religião, a linguagem, a educação, a estrutura familiar e a divisão de trabalho como territórios de investigação científica. Para ele, a sociologia seria então a mais complexa de todas as ciências, pois dependeria do conhecimento acumulado por todas as outras disciplinas para existir, pois examina justamente a imbricação dos fatores biológicos, psicológicos, culturais e econômicos num mesmo problema humano.

O fato social total apresenta-se, portanto, com um caráter tridimensional. Ele deve fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisio-psicológica. (LEVI-STRAUSS, 1950, p. 24)

Mas embutida nesta nova ciência de Comte estava também uma compreensão evolucionista da cultura. Se o positivismo não pode ser acusado de ter inventado tal ideia (ela já era presente entre os gregos antigos), foi certamente o grande responsável por disseminá-la em tempos modernos, dando a essa doutrina um pesado corpo teórico.

Assim, para Comte e os positivistas, as sociedades humanas podiam passar por três estágios de evolução: mitológica, metafísica e positiva.

Do ponto de vista cronológico é evidente que a metafísica racional é posterior aos antigos mitos e que a ciência moderna é o mais recente desdobramento da filosofia. **Mas o erro de julgamento do positivismo, que esta Tese tem por objetivo refutar, é a noção de que – uma vez tendo surgido a filosofia racional e depois dela a ciência moderna – a mitologia e o pensamento mágico simplesmente desapareceriam da sociedade, revelados inúteis e infantis, sendo progressivamente substituídos pela ciência racional.**

Isso nunca de fato aconteceu e os positivistas sabiam disso. No entanto, ao invés de admitir que isso era uma refutação empírica de sua teoria sobre o social, sempre que a magia e a superstição apareciam na Europa iluminista, eles a encaravam como um problema a ser enfrentado, uma anomalia que carecia de explicação, ou um sintoma a ser tratado. No próximo Subcapítulo 3.3, investigaremos com mais profundidade o

problema da “sobrevivência” do pensamento mágico na modernidade, em especial no território da saúde mental.

O pensamento mágico insiste, persiste e resiste. Em nosso século ele não apenas não desapareceu, como ganhou novas formas, novos territórios de significação, estabelecendo pontes e articulando redes de troca entre áreas distintas do saber, inspirando novas técnicas, novas teorias, novos paradigmas.

Mas por agora, foquemos nossa atenção na evolução da antropologia enquanto “ciência do humano”, nascida de uma disciplina positivista do século XIX, para se tornar depois um dos bastiões contemporâneos da pós-modernidade. Essa evolução pode ser resumida em seis fases principais:

- 1) Evolucionismo Cultural (positivismo do século XIX: Lehmann, Tylor e Frazer)
- 2) Difusionismo (relativismo cultural: Franz Boas, Robert Lowie)
- 3) Funcionalismo (função social: Durkheim, Malinowski, Evans-Pritchard, Girard)
- 4) Estruturalismo (derivado dos estudos de linguagem: Levi-Strauss)
- 5) Interpretacionismo (hermenêutica ou simbólica: Clifford Geertz)
- 6) Pós-modernismo (relativismo natural contemporâneo: Latour, Viveiros de Castro)

Johann Jakob Lehmann, apesar de quase esquecido atualmente, foi um dos pioneiros no estudo acadêmico da magia. Seus livros “Representação histórico-etnográfica da feitiçaria e bruxaria”<sup>98</sup> (1856), “A magia dos Povos antigos e dos Povos naturais”<sup>99</sup> (1860) e “Crenças e superstições populares”<sup>100</sup> (1868) são exemplos importantes de um primeiro esforço nesse sentido. Ele se destaca em relação a todos os outros autores citados aqui neste subcapítulo, porque diferente dos demais, vai voltar a sua atenção para a magia e a feitiçaria na Europa, tanto no passado celta-germânico quanto nas áreas rurais em sua própria época.

O próprio trabalho de Lehmann é uma refutação da tese positivista que ele procura defender, mas em sua concepção a “sobrevivência do pensamento mágico” na Europa do século XIX é apenas a constatação de que ainda há muito trabalho a ser feito na educação europeia, no sentido de que o grau de civilização de uma sociedade pode ser medido pelo quanto ela leva em consideração a magia e a mitologia. Mas como já mencionamos, o seu florescimento e resignificação nos séculos XX e XXI é uma evidência importante de que esta hipótese não faz sentido e já foi refutada pela História.

---

<sup>98</sup> Historisch-ethnographische Darstellung der Zauberei und Hexenkunst (1856)

<sup>99</sup> Die Magie der alten Völker und der Naturvölker (1860)

<sup>100</sup> Volksglaube und Volksaberglaube

Apesar de ainda refletir a doutrina evolucionista do século XIX, Lehmann já adianta em seus escritos a intuição principal que caracterizará as pesquisas do século seguinte: a noção de que a magia está tão intimamente enraizada na cultura humana que ela deve desempenhar alguma função essencial para a sociedade. Caberia portanto, ao sociólogo do futuro, investigar de que maneira a magia funcionava para manter a coesão social de uma comunidade e o controle doutrinário.

Na visão evolucionista, as sociedades tribais que vivem de magia e mitologia são chamadas de “selvagens”, as que evoluíram para religião e filosofia são as “bárbaras” (como a Europa medieval, o islamismo, a China e a Índia). E por fim, a ciência moderna anunciava enfim a chegada da verdadeira “civilização”. Os europeus haviam passado da selvageria para a civilização por meio de mil anos de barbárie cristã. Os povos da Ásia haviam parado seu desenvolvimento na barbárie, incapazes de chegar por si mesmos na ciência verdadeira. Ao passo que os povos de pele escura da África, América e Oceania ainda permaneciam como selvagens, vivendo no mato por se mostrarem avessos ao pensamento lógico-racional, incapazes de separar a realidade da imaginação.

Nessa perspectiva a magia aparece então como um estágio inicial e primitivo da ciência, algo que deve ser abandonado pelo progresso natural da inteligência. A crença na magia resultaria assim numa compreensão equivocada dos fenômenos naturais e da rede de causalidade necessária do mundo físico. Uma supervalorização infantil dos poderes humanos frente a uma natureza que lhe é hostil, desconhecida e incontrolável.

Em seu clássico de 1871 “*Primitive Culture*”, Edward Burnett Tylor (1920) estabelece pela primeira vez o conceito de *Cultura* para pensar o desenvolvimento e o grau de evolução de uma sociedade. Em alemão o termo *kultur* já era amplamente utilizado para se referir ao patrimônio imaterial de um povo (lendas, canções, linguagem etc.), usado coloquialmente para diferenciar essas coisas do termo em francês *civilization*, que descreve a herança material de uma sociedade (prédios, monumentos, artefatos, tecnologia). Um exemplo: a cultura define o estilo de prédio que será construído numa dada época num dado lugar, ao passo que a civilização diz respeito ao conjunto de prédios que foram de fato construídos. Medimos a civilização egípcia pela sofisticação de suas pirâmides, mas tal artefato só foi produzido porque havia uma *kultur* que correlacionava a Terra ao céu e imaginava a eternidade do espírito por meio de uma *tecnologia da imortalidade*. A cultura, seja de humanos ou de bactérias, é o conjunto de condições nas quais uma vida cresce, evolui e se desenvolve.

Ao cunhar o termo fundante da nova ciência, Tylor (1920 [1871]) define num único conceito “todo o complexo que inclui conhecimento, crença, arte, morais, lei, costume e qualquer outra habilidade ou hábito adquiridos” (TYLOR, 1920, p. 18 [TN<sup>101</sup>]).

Vemos por sua definição, que Cultura é praticamente um sinônimo para magia. O mago é sempre um especialista na cultura de seu povo. É Ela quem lhe confere poder.

Através de um único conceito – a “Cultura” (no singular e com letra maiúscula) – poder-se-ia agora falar sem medo de recriminação, da religião e da tecnologia dentro de um mesmo contexto.

Para o autor, a Cultura em estado primitivo produz ideias rudimentares, moral duvidosa e tecnologia precária, ao passo que o “desenvolvimento da Cultura” permite à essa mesma humanidade produzir indústria de alta tecnologia e filosofia racional. Embora o termo tenha caído atualmente na linguagem popular para se referir às diferentes culturas do mundo, repare que o título do seu livro está no singular, pois para Tylor há apenas uma única Cultura humana, que se desenvolveu na Europa até seu estágio moderno e industrial mais avançado, ficou pelo meio do caminho no Oriente asiático, e cuja fase mais primitiva ainda pode ser observada diretamente nas “raças inferiores” em seu estágio de evolução mágico pré-racional.

Nos capítulos a respeito do problema da “sobrevivência das superstições” na Cultura moderna, Tylor passa então a descrever todas as práticas mágicas (cartomancia, astrologia etc) bem como a mitologia “pseudo-histórica” (TYLOR, 1920 [1871], p.368), como práticas recorrentemente encontradas nas “raças inferiores”, sistemas de pensamento derivados de uma associação equivocada de ideias, que toma sem distanciamento crítico meras analogias mentais por correspondências reais e objetivas. Desta constatação, ele deriva sua conclusão de que o desenvolvimento da Cultura deve então obedecer a uma lei de progresso e evolução racional, lutando sempre para extirpar esses equívocos mágicos da nossa espécie.

Ao final de seu livro, focando agora não mais nas práticas mágicas, mas sim nas ideias comumente encontradas na cultura primitiva, Tylor nos presenteia com um conceito que nos interessa bem mais do que “cultura”, e que tem ganhado cada vez mais importância e significado nas práticas discursivas da filosofia e da ciência no século XXI: a noção de *animismo* como “definição mínima de religião”.

---

<sup>101</sup> “complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities or habits acquired.”

Segundo o autor haveria uma crença universalmente disseminada pelo pensamento mágico, de que todos os fenômenos da natureza são o resultado da ação de seres vivos ou espíritos inteligentes, dotados de volição e consciência análogos aos da espécie humana. A noção, portanto, de que tudo se move e todo movimento é animado por uma *anima* (alma), doutrina resumida por ele em uma palavra: *animismo*. O pensamento por analogia alcança aqui seu corolário: **o antropomorfismo como método imaginativo de compreensão por participação mística e projeção psíquica.**

Mas diferente do que Tylor imagina, tal crença não desapareceu com a filosofia racional nem com a ciência moderna. Se ele pensa que após a metafísica grega o animismo cairia em desuso (transfigurado nas ideias platônicas), no “Tratado da Magia” de Giordano Bruno lemos o cientista-mago renascentista, aquele entre os humanos que primeiro intuiu a existência de vida alienígena em outros planetas, dissertando sobre a *metempsicose* (migração de espíritos, no sentido védico-pitagórico-platônico):

Certos espíritos habitam os corpos humanos, outros o corpo de outros animais, plantas, pedras, minerais; em suma, nada existe que esteja privado de espírito, de inteligência – nem o espírito destinou para si morada eterna em lugar algum. A matéria flutua de espírito em espírito, de natureza em natureza ou composição, e o espírito flutua de matéria em matéria. Sucedem-se a alteração, a mutação, a paixão e, por fim, a corrupção, quer dizer, a separação de determinadas partículas e sua composição em outras. A morte mais não é que dissolução. Nenhum espírito ou corpo desaparece: há somente uma contínua mutação de combinações e atualizações. (BRUNO, 2007, p. 81-82)

À favor teoria positivista, alguém poderia argumentar que não foi à toa que Bruno terminou na fogueira por heresia. Seu pensamento era radicalmente diferente da fase bárbara a que ele pertencia. Mas em defesa do nosso ponto de vista, argumentamos que a execução do filósofo num sacrifício de fogo apenas prova que tal divisão é artificialmente construída e imposta à força. Ela sempre falha quando os mecanismos de controle falham. O devir é a lei da vida.

Num sentido diferente, também podemos argumentar que a Teoria Gaia (LOVELOCK, 1979) e a ecologia cibernética de Gregory Bateson (1986, 1987, 2000) são formulações científicas que recorrem à noção mágica de animismo como inspiração para uma hipótese científica verificável empiricamente: acaso teria o planeta Terra, como sistema vivo, as propriedades orgânicas e volitivas (tendência à diversidade e ao equilíbrio dinâmico) que observamos definir o organismo vivo? Toda a ciência de ponta do século XXI parece confirmar que sim. A simples existência de um inconsciente psicoide orgânico parece apontar para o fato de que **a natureza produz mente.** Correlatos dessa ideia mágica podemos encontrar no *Nous* de Anaxágoras, a *Anima*

*Mundi* de Platão, *Deus sive natura* de Spinoza, a *vontade* em Schopenhauer e o *inconsciente coletivo* de Jung. Na filosofia neoanimista contemporânea, o animismo arcaico “selvagem” reaparece assim:

a matéria do mundo *em todo o ser vivente* é um cérebro ou opera como um cérebro (ou, para dizê-lo de outra forma, existe um cérebro de matéria, uma mente imanente à matéria em cada vivente. A vida não é nada mais que o fato da matéria em si poder tornar-se cérebro, mente. A semente (ou um ovo) não é nada mais que a representação mais banal desta cerebralidade elementar, matéria. As operações das quais é capaz uma semente são explicáveis somente pressupondo-a dotada de alguma forma de saber, um programa de ação, um *pattern* que não existe certamente à maneira de uma consciência, mas que lhe permite cumprir sem erros tudo o que faz. Se no homem ou no animal o conhecimento é acontecimento acidental e efêmero, na semente (ou no ovo) o saber coincide com a essência, a vida, a potência e a sua própria ação. A semente, o ovo, o gene são cérebros da matéria, a mente na matéria. Se a semente é uma espécie de cérebro, é somente porque o cérebro é um ovo, uma semente. O interesse destas especulações analógicas está mesmo na possibilidade de chegar a uma definição *não anatômica* do cérebro: o cérebro não é um órgão humano e não é um órgão *tout court*, mas todo traço de matéria que detém saber e conhecimento. Trata-se, de fato, de ampliar também o sentido do saber e do pensamento, no sentido contrário ao aristotelismo: não fazer mais do intelecto um órgão separado, mas fazê-lo corresponder com a matéria *tout court*. (COCCIA, 2013: 213 [*itálicos do autor*])

Algumas décadas antes de Freud e Jung, Tylor (1920 [1871]) já elabora aqui um estudo comparativo de narrativas mitológicas, descrevendo sua investigação científica como uma busca pelas “leis da imaginação”, ou seja, o padrão universal segundo o qual a humanidade imagina, fantasia, pensa e simboliza. A pouca quantidade de material empírico disponível em sua época, no entanto, fez do seu empreendimento generalista um verdadeiro exercício de imaginação, não um tratado científico.

Atualmente suas generalizações são altamente questionadas por etnografias empiricamente coletadas em diversas partes do mundo. Mas seu esforço levou outro “antropólogo de gabinete”, o jurista escocês James George Frazer (1854 – 1941) a desenvolver um importante e influente trabalho de simbologia comparada: *O ramo de ouro* (1890).

Se no trabalho de seu predecessor Tylor, a própria definição de Cultura trazia em si a noção de magia como sintoma ou sinal característico do atraso de uma civilização, em Frazer (1983 [1890]) a escada evolutiva magia-religião-ciência aparece mais claramente sedimentada. Magia seria então a crença equivocada de que a humanidade seria capaz de manipular a natureza atrás de uma tecnologia simbólica; sendo a religião organizada o estágio evolutivo onde a humanidade reconhece seus limites materiais e suplica ajuda a entidades imaginárias superiores; e a ciência por fim o momento em que o sonho da magia e as promessas da religião finalmente se concretizam com a

manipulação racional do mundo por meio da tecnologia moderna. A magia seria então nessa perspectiva uma “ciência infantil”, pois baseia-se em suposições não empíricas a respeito da natureza e confunde a imaginação com a realidade.

"Frazer considera que a transição entre magia e religião se deu gradualmente à medida que os homens notavam que nem sempre o rito mágico atingia os resultados esperados" (PIRES, 2010, p. 101).

Para Tylor e Frazer a magia é descrita como um sistema de crenças que, dadas as condições materiais necessárias, evolui primeiramente para uma religião sistematizada (organizada enquanto estrutura de estado) e depois então (se tudo der certo), para a ciência positiva racional: sendo a magia portanto, apenas uma confusão primitiva entre analogias imaginárias (possíveis somente na linguagem e na mente “subjetiva”) com as correspondências reais e “objetivas” (causalidade real e eficiente descrita somente pela “ciência”).

Tal como a tecnologia, a magia pretende-se eficiente e acredita dominar as causas ocultas do devir. A religião organizada dos bárbaros constitui assim um passo à frente em relação à magia dos selvagens, pois admite e se consterna diante da impotência perante a natureza, adorando-a ou clamando por piedade e ajuda. O mago acredita dominar a natureza, ao passo que o sacerdote se submete às leis de Deus ou aos caprichos dos deuses de bom grado, estando convencido de sua impotência. O cientista por sua vez, realiza aquilo que o mago apenas sonha ou imagina. Mas ele só o faz, porque antes o sacerdote eliminou da Cultura a crença na magia, despertando o homem para a impotência de sua vontade perante Deus e para a importância de seu labor na natureza. O cientista realiza o sonho do mago porque ele reconhece os limites do corpo como os limites de ação do seu espírito (dualismo cartesiano), ao passo que o mago imagina agir à distância por meio do espírito.

A magia assim entendida torna-se a forma primeira do pensamento humano. Ela teria outrora existido em estado puro e, na origem, o homem não teria sabido pensar senão em termos mágicos. A predominância dos ritos mágicos nos cultos primitivos e no folclore é, pensa-se, uma prova cabal em apoio dessa hipótese. Além disso, afirma-se que esse estado de magia ainda vigora em algumas tribos da Austrália central cujos ritos totêmicos teriam um caráter exclusivamente mágico. A magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia. O homem, que havia inicialmente, sem hesitação, objetivado suas idéias e seus modos de associá-las, que imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos, que se acreditara senhor das forças naturais assim como era senhor de seus gestos, acabou por perceber que o mundo lhe resistia; imediatamente, dotou-o das forças misteriosas que se arrogara para si

mesmo; depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses. Esses deuses, ele não mais os coage, mas devota-se a eles pela adoração, isto é, pelo sacrifício e a prece. Certamente, Frazer não propõe essa hipótese senão com prudentes reservas, mas ele a defende firmemente. Aliás, completa-a explicando de que maneira, partindo da religião, o espírito humano se encaminha para a ciência; capacitado a constatar os erros da religião, ele volta à simples aplicação do princípio de causalidade; mas, doravante, trata-se de causalidade experimental e não mais de causalidade mágica. (MAUSS, 1950, p. 50)

Enquanto Tylor acreditava no progresso necessário da Razão, Frazer temia com razão o poder da desrazão – sua insistência em persistir, mesmo entre os povos mais eruditos do mundo, o deixava inquieto. Mas enquanto para Tylor a mitologia era apenas uma forma rudimentar de tentar explicar o mundo, Frazer relaciona de modo muito pertinente o rito ao mito, argumentando que o primeiro tem a função de transmitir o segundo, manipulando o imaginário através desta tecnologia social, agindo assim diretamente sobre a realidade humana.

Esta ideia utilitária ou funcionalista da magia como instrumento de controle social será muito influente nos próximos trabalhos que serão publicados a partir do início do século XX, marcando uma importante guinada no olhar antropológico. Sua pesquisa de mitologia comparada, embora se equivoque por considerar a priori que o pensamento mágico é uma espécie de filosofia primitiva universal e acabada, foi de fundamental importância para os trabalhos que o sucederam, como os de Joseph Campbell e os de Carl Gustav Jung.

Na explicação de Campbell (2009 [1949]) sobre o mito do sacrifício, morte e renascimento do herói-Deus no cristianismo, podemos ver as mesmas palavras de Frazer ecoando na descrição da estrutura mitológica das sociedades agrárias, que para sobreviverem ao fim do ciclo anual, devem fazer o sacrifício do deus-planta, que encarnou na Terra para alimentá-los, mas que agora deve ser morto e devorado pela sociedade para renascer novamente junto com o Sol no verão. Embora Frazer tenha percebido estas semelhanças gritantes entre o mito cristão e o pensamento mágico das sociedades agrárias, ele faz questão de nunca associar uma coisa a outra, tratando sempre o cristianismo de seus leitores europeus como uma espécie superior, supostamente mais racional, de pensamento teológico e metafísico, ao invés de mitológico e mágico. Como se magia não fosse apenas o nome persa para metafísica...

Se o trabalho de Tylor tinha a função de tentar circunscrever uma nova disciplina (a “Ciência da Cultura”), a obra de seu seguidor Frazer acabou por produzir

um dos diálogos mais inter e transdisciplinares da história do pensamento moderno, afetando o trabalho de cientistas, filósofos e médicos. (ver Subcapítulo 3.3)

Para Frazer, são mágicas as práticas destinadas a produzir efeitos especiais pela aplicação das duas **leis ditas de simpatia, lei de similaridade e lei de contigüidade**, que ele formula do seguinte modo: "O semelhante produz o semelhante; as coisas que estiveram em contato, mas que já não estão mais, continuam a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse". Pode-se acrescentar como corolário: "**A parte está para o todo assim como a imagem para a coisa representada**". Desse modo, a definição elaborada pela escola antropológica tende a absorver a magia na magia simpática. As fórmulas de Frazer são muito categóricas a esse respeito; elas não permitem nem hesitações nem exceções: a simpatia é a característica necessária e suficiente da magia; todos os ritos mágicos são simpáticos e todos os ritos simpáticos são mágicos. Admite-se claramente que, de fato, os mágicos praticam ritos semelhantes às preces e aos sacrifícios religiosos, quando não são sua cópia ou sua paródia; **admite-se também que os padres parecem ter em muitas sociedades uma predisposição notável ao exercício da magia**. (MAUSS, 1950, p. 50 [grifo nosso])

Para Frazer (1983 [1890]) o pensamento mágico estabelece uma relação de analogia entre as coisas, seja por *simpatia* (analogia entre a parte e o todo: um fio de cabelo, um pedaço de unha, uma fotografia), seja por *homeopatia* (similar afeta similar). Havendo assim dois tipos de magia: a imitativa ou homeopática baseada na similaridade (soprar fumaça para fazer chover) e a contagiosa ou por contato (como nos famosos ritos do Vodou).

Segundo Frazer (1983 [1890]), a magia seria caracterizada pela crença na existência de um "nível oculto da realidade", para além dos sentidos do corpo, mas acessível à mente do bruxo ou ao espírito desencarnado do xamã. Sócrates ou Platão, nessa definição, como mostramos no capítulo anterior, são bruxos ou xamãs.

A crença na magia derivaria assim da suposição de que as coisas poderiam se afetar à distância, por meio de um efeito mágico mental, mas muitas vezes conduzido através de um "éter invisível" com o qual o bruxo acredita ser capaz de interagir pelo poder das palavras, dos símbolos e dos gestos rituais.

Sobre este ponto, o historiador Hanegraaf (2016, p. 394) faz um comentário irônico, lembrando que na época de Frazer, o conceito de *éter luminífero* (onipresente, infinito e imponderável) era ainda amplamente usado pelos físicos para pensar os fenômenos da luz e do que hoje chamamos de campo eletromagnético. Em seu livro, o físico brasileiro Luis Pinguelli Rosa (2005) menciona como essa ideia mágica foi responsável por levar o alquimista Isaac Newton ao seu conceito de gravitação universal, como "força à distância" que **emana** de todos os corpos e os organiza num sistema coerente de mundo. Mais tarde, Albert Einstein ainda resgataria o conceito de

éter para pensar a energia do vácuo em sua teoria plástica do espaço-tempo. Sendo portanto, um dos conceitos mais atuais e mais férteis de toda a História da Ciência. (PINGUELLI ROSA, 2006) Quantas outras belas ideias mágicas não povoam ainda hoje o pensamento científico?

Apesar de suas limitações, o trabalho de Frazer teve uma influência significativa, especialmente devido ao caráter enciclopédico de sua obra. Sua tentativa de sistematizar práticas culturais diversas em um esquema unificado foi tanto elogiada quanto criticada. As críticas giram em torno principalmente do fato dele encarar a magia como um empreendimento racionalista (baseada unicamente numa compreensão equivocada das leis de causa e efeito), ou seja, apenas como uma ciência primitiva e equivocada. Por isso as pesquisas no início do século XX, apesar de inspiradas em seu trabalho, vão sempre tentar tomar outro rumo em sua investigação, ressaltando a função social e simbólica do ato mágico, sua utilidade política e psicológica, sem necessariamente reduzir toda magia a uma simples ciência defeituosa.

Na linha teórica que vai surgir ao final do século XIX, encabeçada por Franz Boas (2004) e o seu orientando Robert Lowie, batizada como Antropologia Cultural ou *difusionismo*, duas importantes mudanças acontecem: em primeiro lugar a visão de que a cultura evolui por si mesma de um estágio primitivo para a civilização racional é criticada, sendo a difusão e a circulação de pessoas, ideias, técnicas, mitos e linguagem considerada agora a verdadeira responsável pela transformação social. Tribos que permaneceram isoladas do resto do mundo pouco evoluíram no tempo. As sociedades que mais realizaram trocas entre si foram incorporando novos elementos em sua cultura e, por causa dessa circulação de elementos, se transformaram ao longo do tempo. Nossa tese segue essa linha de raciocínio.

A segunda mudança radical operada no seio do difusionismo, mas depois tornada princípio ético fundamental da prática antropológica, foi o *relativismo cultural*. Embora possamos traçar as origens dessa postura em autores anteriores como Michel de Montaigne (1533 – 1592 EC) e Heródoto (484 – 425 a.EC) – intelectuais capazes de descrever uma cultura radicalmente diferente da sua, tentando não julgá-la segundo os valores da sua própria cultura, – é a partir de Franz Boas e dos seus orientandos que tal postura vai renascer na modernidade e se tornar um importante critério científico para a prática etnográfica: o que constitui o seu valor epistemológico é justamente o seu caráter amoral e imparcial diante dos fatos, combatendo o etnocentrismo do cientista por meio da imposição de um novo paradigma para as ciências humanas.

Embora seja evidente que o relativismo cultural seja essencial para a construção de uma etnografia objetiva e cientificamente embasada, sua aplicação na prática possui muitas limitações. Na crítica pós-moderna da antropologia, Roy Wagner (2010 [1975]) vai nos lembrar que o antropólogo está inserido na realidade que ele descreve e que, por isso, toda etnografia estará sempre permeada pela subjetividade do observador. Conseguimos suspender nossas crenças e juízos até certo ponto, mas quando algo ultrapassa em muito nossa flexibilidade moral, nossos valores pessoais sempre entram em jogo. Era fácil para Montaigne escrever de dentro do castelo Montaigne, no interior da França, a respeito do canibalismo dos tupinambás. Sua percepção de que não havia nada de selvagem ou de bárbaro nos indígenas do Rio de Janeiro – sendo eles tão moralmente desenvolvidos quanto os europeus que sacrificavam as bruxas na fogueira e se matavam em guerras religiosas e fratricidas – certamente o coloca a frente de Tylor e Frazer (apesar de ser 400 anos anterior a eles).

Concordamos com Montaigne. Mas a vida prática não é uma tese de antropologia, ela exige posicionamento, tomada de decisão e um sistema de valores para guiar nossa decisão. Em última instância, o relativismo cultural serve para nos lembrarmos de que não somos superiores ou inferiores a nenhuma outra cultura. Mas quando o cientista social começa a acreditar que ele próprio não tem cultura, que é “imparcial” porque é um relativista, está geralmente mentindo para si mesmo, ocultando seus valores para não revelar seu viés subjetivo, que é sempre inevitável. Por isso na Antropologia contemporânea é sempre de bom tom começar com uma confissão, definindo o seu *lugar de fala* e o seu posicionamento político frente ao objeto que se decidiu estudar. Toda pesquisa é interessada.

A corrente de pensamento seguinte é talvez a mais importante na história da antropologia, chamada por seu fundador de *funcionalismo*. Aqui a tese de Lehmann é levada adiante, ganhando um corpo teórico profundo e provocativo. Autores como Emile Durkheim, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e René Girard vão pensar a sociedade através de uma analogia orgânica: cada parte ou instituição social se forma e perdura numa dada comunidade porque desempenha uma função vital, específica e indispensável para a coesão social, da mesma maneira que um órgão do corpo humano. À semelhança dos olhos ou do polegar opositor, magia e religião surgiram espontaneamente na natureza humana para cumprir uma função. Se elas perduram nas sociedades humanas é porque sua função se mostrou

essencial para a sobrevivência e adaptação dos grupos humanos frente as adversidades da vida.

No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar nunca é o da biologia. *Primum vivere*. Memória, imaginação, concepção e percepção, generalização, por fim, não estão aí “por nada, pelo prazer”. [...] Acreditamos, pelo contrário, que é porque são úteis, porque são necessárias à vida que elas são o que são. (BERGSON, 2006, p. 49-50).

É interessante notar como o funcionalismo social opera num raciocínio analógico semelhante ao animismo. **Projeta o corpo no sistema social como imagem de si mesmo e deriva conclusões racionais dessa equivalência mágica.** A astrologia médica medieval operava de modo semelhante, mas ao contrário: projetava as divisões do céu no corpo e classificava os órgãos de acordo com os signos e planetas associados a eles por analogia e equivalência.

Para Durkheim (2008 [1912]), fundador dessa perspectiva, era importante discernir entre magia e religião: para ele a religião desempenhava um papel fundamental no conhecimento humano, pois não era outra coisa que não a categorização coletiva do mundo.

A linguagem para ele é apenas um instrumento entre outros por meio do qual a religião, como prática social, organiza os afetos e os objetos do mundo. As representações religiosas exprimem uma realidade coletiva, que reforça a integração social e a solidariedade. Ao passo que a magia, derivada da religião (categorização coletiva) é mais individualista e utilitária, voltada para necessidades práticas sem criar coesão comunitária.

Ao comparar as interdições religiosas e mágicas, Durkheim (2008 [1912]) afirma que a sanção mágica não está fundada na ideia de culpa ou pecado, sendo mais próxima de uma prescrição médica do que de uma lei moral.

Para **Émile Durkheim**, a distinção essencial é que os rituais religiosos são **obrigatórios** dentro de uma sociedade religiosa ou igreja, enquanto os rituais mágicos são **opcionais**. Uma pessoa que falha nas observâncias religiosas é culpada de um erro, enquanto aquela que não observa as precauções mágicas ou aquelas relacionadas à sorte está simplesmente agindo de forma tola. Esta distinção tem uma grande importância teórica. É difícil aplicá-la no estudo dos rituais de sociedades simples. **Sir James Frazer** define a religião como “uma propiciação ou conciliação de poderes sobrenaturais que se acredita controlarem a natureza e o homem”, e considera a magia como a aplicação errônea da noção de causalidade (...) Derramar sal, segundo a definição de Sir James Frazer, é uma questão de magia, enquanto comer carne na sexta-feira é uma questão de religião [...] Para o **Professor Malinowski**, um rito é mágico quando “tem um propósito prático definido que é conhecido por todos os que o praticam e pode ser facilmente extraído de qualquer informante nativo”, enquanto um rito é religioso se for

simplesmente expressivo e não tiver um propósito, sendo não um meio para um fim, mas um fim em si mesmo. (Radcliffe-Brown 1965 [1952]:136-137 [TN<sup>102</sup>])

Essa distinção durkheimiana entre magia e religião é altamente questionável e problemática. Primeiro porque para muitos povos ela nem sequer existe. Para torná-la evidente é preciso primeiro classificar como “religião” toda cultura que esteja mais próxima da cultura ocidental, relegando à categoria de magia as culturas politeístas ou animistas.

O sacrifício de Agamenon, que degolou sua própria filha em honra de Poseidon, em busca de bons ventos para seus navios de guerra, é um ato mágico ou um rito religioso? A resposta depende da cultura de quem faz a pergunta. Seria a magia do *mbanda* africano sua religião, ou sua medicina? A resposta depende da cultura de quem faz a pergunta. Quando um cristão vai ao culto no domingo, ajoelha e reza pedindo ajuda e proteção a Deus, isso é um ato religioso ou mágico?

Ainda segundo Durkheim (2008 [1912]), cada cultura estabelece para si uma rede lógica de conceitos autorreferenciais, que criam verdades que são legítimas em si mesmas (*atos sociais*), ainda que não sejam baseadas na realidade do mundo físico. Por esse lado, poderíamos dizer que ele se mostra quase um relativista cultural, mas ao mesmo tempo em que defende essa perspectiva, ele defende explicitamente o racionalismo científico como um tipo de verdade diferente, independente da cultura e do contexto histórico-social.

A religião não expressa a realidade física como a ciência, mas descreve fenômenos sociais. O totem existe simbolicamente, ele é um *fato social*, mas o mago ou xamã o considera como tendo uma realidade concreta. O nativo experimenta o fato social como uma realidade física, concreta, objetiva e independente de si, mas o trabalho do antropólogo é desvelar essa realidade como realidade social.

A verdade da magia é contexto dependente. Cada ato, cada gesto, cada conceito está inserido em toda uma matriz simbólica que chamamos de “cultura”, que lhe atribui

---

<sup>102</sup> For Emile Durkheim the essential distinction is that religious rites are obligatory within a religious society or church, while magical rites are optional. A person who fails in religious observances is guilty of wrong-doing, whereas one who does not observe the precautions of magic or those relating to luck is simply acting foolishly. This distinction is of considerable theoretical importance. It is difficult to apply in the study of the rites of simple societies. Sir James Frazer defines religion as ‘a propitiation or conciliation of superhuman powers which are believed to control nature and man,’ and regards magic as the erroneous application of the notion of causality (...) Spilling salt, by Sir James Frazer’s definition, is a question of magic, while eating meat on Friday is a question of religion (...) For Professor Malinowski a rite is magical when ‘it has a definite practical purpose which is known to all who practise it and can be easily elicited from any native informant,’ while a rite is religious if it is simply expressive and has no purpose, being not a means to an end but an end in itself.

sentido, poder e significado. Durkheim acreditava que os fenômenos religiosos, incluindo a possessão, podiam ser entendidos como **mecanismos de integração social**, que visam reforçar as normas e os valores de um grupo. Durkheim sugere que os rituais religiosos (incluindo aí os xamânicos) e fenômenos como a possessão, são *representações simbólicas coletivas* de tensões sociais que o indivíduo, de forma isolada, não consegue controlar.

O ritual de possessão funcionaria assim como uma forma coletiva de expressão dos conflitos pessoais, mas também como uma ferramenta de **integração social**, de maneira semelhante ao que seria o tratamento de sintomas neuróticos dentro de uma prática psicoterapêutica. O feiticeiro manifestava em seu corpo o conflito velado das tensões sociais da comunidade, ao passo que o rito religioso oferecia um meio para acolher esse sintoma, tornando-o um rito de cura, pessoal e coletivo. Exatamente aquilo que os nativos diziam se tratar: “Medicina”, e não “religião” como fomos doutrinados a pensar.

A diferença é que, na concepção de Durkheim, aquilo que o nativo descreve como um espírito exterior e que ele sente com a máxima realidade objetiva, é na verdade uma manifestação das tensões sociais latentes. Então, neste sentido, o selvagem está correto em acreditar que o seu destino é determinado por essa força invisível, que os mais sensíveis sentem diretamente no corpo.

Saindo do conforto do gabinete e se jogando na aventura do trabalho de campo, no seu clássico “Argonautas do Pacífico Ocidental” (1922), Malinowski (1978) desenvolve até as últimas consequências a tese funcionalista de Durkheim. Para ele os elementos da cultura existem para satisfazer as necessidades humanas básicas, como alimentação, segurança e reprodução. As instituições sociais, os ritos e mitos emergem assim como resposta às demandas biológicas e psicológicas da população.

Para ele, a magia constitui um elemento de inestimável valor econômico para os nativos, especialmente invocada em momentos de incerteza e risco. Em sua etnografia sobre os Trobriandeses, ele descreve a magia como profundamente integrada nas atividades do cotidiano, presente na agricultura, na pesca e na construção de canoas. Todo o processo técnico de construção de uma canoa depende de uma série de pequenos ritos mágicos e tabus que devem ser observados. Não é que a canoa não funcione sem a magia, mas o nativo recorre à magia para se precaver contra o caos e o imprevisível.

No clássico “Magia, Ciência e Religião”, muito influenciado pelo pensamento de Freud e da psicanálise, Malinowski (1954 [1948]) argumenta que a magia cumpre

uma função psicológica de compensação simbólica, seja no selvagem ou no civilizado, sua função é a mesma. Ela é uma técnica psicológica que nos dá segurança afetiva diante do desconhecido e do imprevisto, e nos permite obter satisfação simbólica diante de algo que não podemos de fato fazer. Sua função psicobiológica é nos aliviar dos sentimentos de frustração para os quais não encontramos uma saída racional, ou quando a única saída racional é justamente aquilo que não podemos concordar em fazer.

Impotente diante de um agressor mais forte (inimigo externo ou doença), o mago ou xamã realiza a sua vitória simbólica sobre o adversário, representando para si uma ação que na realidade concreta lhe é impossível. Sobre este ponto, discutiremos em maiores detalhes ao final do Subcapítulo 3.5, ao comparamos a visão freudiana da magia como compensação e a visão junguiana da **magia como dínamo: conversor e canalizador da energia psíquica**.

Por hora basta lembrarmos que quando um ritual mágico é realizado antes de uma guerra, não tem por objetivo satisfazer seus praticantes com a encenação de uma vitória impossível e imaginária. Seu objetivo é que a “encenação da vitória” funcione como uma tecnologia psicológica-espiritual capaz de preparar e direcionar o espírito coletivo para a missão sagrada de vida ou morte que está prestes a acontecer. Transmutar a energia psíquica nem sempre passa pela repressão, o recalque e a sublimação. Muitas vezes trata-se da produção de estados superiores de consciência, **sincronização de cérebros num coletivo coeso e auto-organizado**.

Por outro lado, o famoso e importante “efeito placebo” é um fenômeno natural do nosso corpo, que demonstra que a encenação de uma cura pode de fato desencadear processos autocurativos no organismo. Imaginar vencer é o primeiro passo da vitória. Voltaremos a este ponto quando tratarmos da *eficácia simbólica* do poder do feiticeiro em Levi-Strauss mais a frente.

Outro autor clássico que levou adiante a hipótese funcionalista foi o inglês Edward Evan Evans-Pritchard (1902 – 1973), aluno de Malinowski. No seu influente “*Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*”, Evans-Pritchard (2005 [1937]) defende a tese de que a crença na magia e na bruxaria não consiste num prática irracional e supersticiosa, mas antes funciona como uma filosofia prática para lidar com o aspecto caótico da vida, conectando eventos aparentemente desconexos num sistema coerente de crenças e ações.

O pensamento mágico, através da sua causalidade especial, permite dar sentido a qualquer evento banal, circunscrevendo-o na grande ordem do mundo. Ao fazer isso,

funciona também como um mecanismo de regulação das tensões sociais. Quando um raio cai na casa de alguém ou um membro de sua família fica doente, os Azande do Sudão não se contentam simplesmente com a noção de sorte ou azar. Qualquer infortúnio pode ser atribuído a um ato de bruxaria. Mas ao fazer isso, os Azande não simplesmente conectam o inesperado e inexplicável numa cadeia de causas conhecidas. A crença na bruxaria reforça a crença numa causalidade racional do mundo por trás dos acasos da vida e a sua confirmação pela comunidade, segundo o antropólogo, garante a integridade psíquica do tecido social, na medida em que reforça para todos que o mundo tem sentido e suas leis são conhecidas.

Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir. No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos eventos funestos. As crenças sobre bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana. A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida zande: na agricultura, pesca e caça; na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte. É um tópico importante na vida mental, desenhando o horizonte de um vasto panorama de oráculos e magia; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. (Evans-Pritchard, 2005 [1937], p.49)

Entre os Azande, Evans-Pritchard (2005 [1937]) observa que há uma diferenciação importante entre o que ele traduziu como “magia”, “bruxaria” e “feitiçaria”. O feitiço é uma magia negativa, feita propositalmente para fazer o mal, geralmente contra um bruxo do qual a pessoa sente que foi vítima. Mas o bruxo não sabe que é bruxo. Se prejudica alguém, ele o faz inconscientemente, por meio da “substância bruxaria”, que supostamente existiria em seu corpo e lhe dotaria do poder de agir à distância pelo pensamento, sem a necessidade de ritos ou instrumentos.

É curioso que o antropólogo inglês afirma ter visto tal substância, negra e viscosa, ser retirada de um cadáver acusado de bruxaria. Ele também relata ter visto uma luz misteriosa à noite, no momento mesmo em que alguém da aldeia disse ter sido vítima de um ataque mágico. Esses dois testemunhos do antropólogo inglês mostram que ele estava genuinamente levando à sério seus interlocutores, e que há certos aspectos da magia e das práticas espirituais, que talvez ainda hoje careçam de explicação racional.

Quanto à magia, Evans-Pritchard a define como a ferramenta social, simbólica e ritualística necessária para combater a bruxaria. Magia é um feitiço curativo ou protetor. Quando vítima do ataque de um bruxo, a pessoa além de se vingar por meio de um

feitico, ela também pode recorrer ao feiticeiro para que ele realize os procedimentos mágicos necessários para restabelecer o equilíbrio psicossocial da comunidade.

Assim, a acusação de bruxaria traz à tona as rivalidades crescentes que estão implícitas no campo social. Mas também oferece os meios e os recursos necessários para apaziguar esses conflitos. A magia fornece uma explicação para o infortúnio, como também prescreve um remédio para ele.

Se alguém é acusado de bruxaria, melhor do que se defender dizendo que não é bruxo (afinal os bruxos não sabem que o são), é admitir publicamente a condição de bruxaria e se submeter aos ritos mágicos necessários para se curar dessa maldição. Como a bruxaria é considerada hereditária e as acusações são constantes, o antropólogo diz que pela lógica racional, toda a população Azande seria bruxa! Mas tal raciocínio não ocorre aos seus interlocutores, pois uma vez a pessoa tendo sido curada da bruxaria pela magia do feiticeiro, uma vez aquela tensão social tendo sido amenizada pelo rito mágico, o fardo de ser um bruxo já não mais paira sobre aquela pessoa. Se alguém for acusado pela segunda vez, é porque as tensões sociais voltaram a se intensificar.

Por isso, observa criticamente o cientista social, uma acusação de bruxaria nunca viola as hierarquias sociais vigentes na comunidade Azande. Alguém de status inferior jamais acusará o chefe de sua aldeia de bruxaria, pois isso resultaria no colapso político da comunidade. Quando tal suspeita é levantada por alguém, rapidamente é esquecida ou deixada de lado. Por outro lado, aqueles que possuem o comportamento mais desviante ou antissocial são frequentemente mais associados à bruxaria. Assim, as acusações de bruxaria possuem uma função reguladora do comportamento social:

A crença na bruxaria é um valioso corretivo contra impulsos não caridosos, porque uma demonstração de mau humor, mesquinha ou hostilidade pode acarretar sérias conseqüências. Como os Azande não sabem quem é ou não bruxo, partem do princípio de que todos os seus vizinhos podem sê-lo, e assim cuidam de não os ofender à toa. (Evans-Pritchard, 2005 [1937], p. 81)

Sem precisar levar os dissidentes para fogueira, como na Inquisição cristã, o sacrifício expiatório de um galo fornece aos Azande os mecanismos psicológicos necessários para curar alguém de bruxaria e ao mesmo tempo reafirmar os valores da comunidade. Vemos aqui um exemplo de magia pública, definidora e impositora dos valores sociais, em oposição direta à definição que Durkheim dá para este conceito (como privado e amoral).

Na obra de Marcel Mauss (1950), sobrinho de Durkheim, encontramos o mesmo problema: a magia diferenciada da religião como sendo uma prática privada, secreta e

muitas vezes ilícita. Em minha pesquisa de mestrado (BICHARA, 2015), é fato que observei essa diferenciação nas religiões afro-brasileiras: *umbanda* significa curandeiro e *quimbanda* significa magia, feitiçaria; mas no Brasil Umbanda é o nome da religião sincrética formalizada aos moldes da legislação ocidental, ao passo que Quimbanda é uma categoria de acusação dentro da Umbanda, usada para designar práticas mágicas clandestinas, geralmente voltadas para o mal, ou especializada somente na linha dos Exus. Há quem defenda a Quimbanda como uma religião à parte, centrada na figura de Exu, identificado com Lúcifer e representado como o Diabo cristão. Mas mesmo nesses casos, *quimbanda* designa os ritos marginais, amorais, que escapam da esfera do que tradicionalmente é aceito como religião. No entanto, como os umbandistas insistem em apontar: a própria Umbanda é repleta de magia e os seus ritos perderiam completamente sua essência (afroindígena) caso fossem privados do seu aspecto mágico.

Mauss já é um antropólogo muito influenciado pelo pensamento psicanalítico, assim como Malinowski. Por isso enfatiza uma pesquisa voltada para o *fato social total*, onde a natureza biológica, social e psicológica confluem: o manuseio do bebê pelos adultos, o processo do desmame, a comparação entre os “povos de berço” e os “sem berço”, as técnicas corporais que cada sociedade impõe para si na construção do seu corpo ideal, etc.

Em Mauss (1950), o corpo humano é esculpido pela sociedade onde ele habita, mas também é o produtor das técnicas sociais e suas representações. A magia e a religião nascem assim deste corpo que é simbólico e racional por natureza.

Sobre o trabalho do missionário inglês Robert Henry Codrington “Os melanésios: estudos em antropologia e folclore” (1891), Mauss retirou a fórmula *Tabu-Mana* como a “definição mínima de religião”, no lugar do animismo de Tylor.

a este poder, que o conceito de *Mana* enfaixa positivamente, corresponde, do lado negativo, ao conceito de *Tabu*. Toda manifestação deste poder, seja em pessoas ou coisas, em seres animados ou inanimados, cai fora da esfera do “comum” e pertence a um distrito especial da existência, separado do âmbito cotidiano e profano por fronteiras rígidas, por determinadas medidas protetoras e preventivas. (CASSIRER, 2013, p. 82)

Sobre o problema do tabu, devotamos todo o próximo Subcapítulo 3.3. Vamos agora focar então no conceito de *mana*, mimetizado do dialeto melanésio para se tornar categoria social, ferramenta intelectual capaz de investigar o funcionamento de toda e qualquer sociedade.

*Mana*, descrita pelos melanésios como sendo a **substância da magia**, é o fundamento mesmo do vínculo social. “Nem substância nem acontecer, nem vida e nem

espírito, substantivo-adjetivo indiferenciado. Diferença apenas intensiva, assombro para além do mediano, mistério.” (CASSIRER, 2013, p. 83)

Mauss observou que semelhante conceito parecia universalmente distribuído em diferentes etnografias. Em cada lugar recebia um nome diferente. Wakanda, Manitu, Mulungu, Axé, Chu’el, Mana. Para Jung (2012a) tais conceitos são formulações primitivas da energia psíquica (ver Subcapítulo 3.5). Para Mauss, é a invenção mesma do vínculo social.

Por um tempo, no início tais palavras foram erroneamente traduzidas pelos missionários cristãos como “Deus” ou “divindade”:

[...] falam de Deus como de um espírito impessoal, imanente a toda a criação. O *Mulungu* vive em bosques, em árvores isoladas, em pedras, em cavernas, em animais (leões, cobras, pássaros, lagostas, etc.). Para tal *Mulungu*, algo inteiramente impessoal, não há lugar na classe I (a ‘classe pessoal’) (ROEHL, *apud* CASSIRER, 2013, p. 87, 88 [itálicos do autor])

No uso e forma nativos, a palavra (*mulungu*), não implica personalidade, pois não pertence à classe pessoal de nomes. Sua forma denota antes um estado de propriedade inerente a algo, como a vida e a saúde inerem ao corpo. Entre as várias tribos onde a palavra está em uso tal como o descrevemos, os missionários adotaram-na como termo para “Deus”. Mas o rude yao se recusa a atribuir-lhe qualquer ideia de que seja uma personalidade. É, para ele, mais uma qualidade ou faculdade da natureza humana, cuja significação estendeu a ponto de abarcar o espírito inteiro do mundo. (HETHERWICK, *apud* CASSIRER, 2013, p. 88 [itálicos do autor])

Muito diferente de “deus”, Mauss (1950) nos diz que *Mana* pode ser traduzida como “dádiva”, “dom”, “força” ou “vida”. Neste sentido, como já demonstramos no capítulo anterior, afasta-se da noção transcendente de *theos* ou *theon*, situando-se como um meio termo imanente entre os conceitos gregos de *psique* (vida, força vital) e *daímon* (dom, destino).

Como todo conceito mágico arcaico, *mana* é um princípio antitético: substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo, representa tanto uma qualidade ou um estado, quanto uma intensidade ou uma ação; é uma força abstrata e uma substância concreta ao mesmo tempo, onipresente pelo cosmos mas localizável de forma concentrada ou dispersa em pessoas, lugares e objetos. Enquanto categoria neutra, destituída de significado próprio (como “coisa” ou “trem”), permite à linguagem oral *coisificar as relações*, comparando suas diferenças de intensidade-afecção, **substancializando na palavra a imponderável conexão entre as partes.**

Por isso Jung (2012a) vai dizer que se trata da primeira intuição humana do conceito de energia e, mais exatamente, da *energia psíquica*, isto é, uma noção quantitativa (intensiva) sobre o modo como afetamos e somos afetados, pensando o

Todo não simplesmente como multiplicidade largada ao caos, mas a Totalidade como *diversidade coerente*, multiplicidade organizada segundo nossa intuição inerente (biológica) de *equilíbrio e simetria*. O desejo interno por igualdade e justiça aparece então como um valor inato e natural (a ideia de Bem no centro das ideias?).

Sua corrupção pelas fantasias do ego é um importante assunto de pesquisa na psicologia. Diferente do que propõe a economia capitalista, as sociedades selvagens primeiro estabeleceram seus sistemas de trocas guiadas por esta noção mágica intuitiva (e por que não dizer instintiva?) de uma **rede divina de fluxos vitais**. Assim, aquele que mais possui força, vida, dádivas ou dons, distribui sua vitalidade-divindade entre aqueles que compõe com ele uma sociedade ou sistema de trocas. Cada um contribui com a dádiva, o dom e a força que possui.

E o mais importante de tudo: cada um sempre retribui aquilo que pode, não simplesmente de volta para aquele que foi o doador “original” ou anterior de *mana* (para quem, na linguagem moderna capitalista, diríamos que foi criado uma *dívida* entre doador-receptor), mas ao contrário: aquele que recebe *mana* de uma montanha, do Sol, de uma ferramenta, ou mesmo do seu próprio corpo, deve retribuir a benção da natureza fazendo circular esta força vital (poder social) que o atravessa, não simplesmente fazendo-a retornar para a origem-doadora de *mana* – como quem paga uma dívida ao banco que emite moeda – mas ao contrário: paga-se a dívida fazendo esta força circular pela sociedade, carregando e distribuindo consigo o *mana* original divino, pois ela só é uma força divina criadora de vida, quando pode circular e transformar o meio em que se vive.

Seria o Capital, isto é, nosso atual sistema econômico monetário, um sistema mágico-simbólico que subverte a circulação natural de *mana*? Artificialmente fazendo-a estancar, acumular e concentrar o que só pode existir circulando?

O sistema de trocas que fundou a sociabilidade tribal é anterior mesmo à noção de escambo, em geral realizada entre tribos, isto é, com o “estrangeiro”. Quando, ao contrário, um *presente* é ofertado ao visitante, já não se é mais um estranho naquela terra, pois não se trata aqui de uma troca bilateral de “mão dupla”, com peso e medida, mas sim de um sistema de trocas múltiplas entre todos os membros. Quando alguém dá um presente a outra pessoa, não espera receber em troca simplesmente outro presente. Presentear simboliza o pacto social estabelecido entre aqueles indivíduos, um vínculo mágico que os conecta espiritualmente uns aos outros. Aquele que dá e aquele que aceita receber estão agora unidos numa totalidade maior: compõe entre si uma

sociedade, e não apenas um conjunto de “indivíduos” “independentes” e “em competição”, como imagina a doutrina neoliberal capitalista.

Embora Mauss use o conceito para pensar a relação entre as pessoas, ele mesmo afirma que um rio ou uma montanha também podem ser doadores de *mana*. Um lugar é divino ou abençoado quando é rico em dádivas. Da mesma forma, uma ferramenta técnica também pode ser divina ou “mágica” (a espada do rei que garante a Lei, o caldeirão da bruxa que pode curar ou envenenar, o celular do *influencer digital* que distribui dádivas na forma de *likes* ou que invoca o inferno social pelo poder dos *haters*).

[...] cabe observar que, para o homem, tão logo veio a empregar uma ferramenta, esta não é um mero produto no qual ele se conhece e reconhece como o criador. Ele a vê, não como simples artefato, mas como algo que existe com independência, algo dotado de poderes próprios. Em vez de subjugar-lá com a vontade, a ferramenta tornou-se, para o homem, um deus ou demônio de cuja vontade depende, ao qual se sente submetido e a quem deve adoração cultural e religiosa. O machado e o martelo, em especial, parecem ter adquirido muito cedo uma significação religiosa desta ordem [...].

[...]

Sob este ponto de vista, a existência das coisas e a atividade dos homens parecem inseridas, de algum modo, em um “campo de forças” mítico, em uma atmosfera de atuação que penetra em tudo e que pode parecer concentrada em alguns objetos extraordinários, tirados do reino do comum, ou em pessoas isoladas, providas de um dom especial para mandar, tais como guerreiros que se sobressaem, caciques, feiticeiros ou sacerdotes. [...] este poder é venerado por sua “santidade” e, ao mesmo tempo, temido pelos perigos que abriga. (CASSIRER, 2013, p. 62, 82)

Mesmo uma sociedade de organização horizontal (como muitas sociedades tribais) não experimenta uma distribuição homogênea de poder, e nem poderia por motivos práticos. A própria diferença imanente entre os indivíduos e a organização do trabalho e distribuição de tarefas supõe uma hierarquia lógica de procedimentos, o mais velho e o mais novo, o mais forte e o mais frágil. Neste sentido, o *mana* nunca está homogeneamente distribuído (as pessoas são diferentes e sempre serão). Mesmo uma rede descentralizada terá pontos naturais de concentração e esses pontos de concentração e diluição formam a direção e o sentido do fluxo natural de influência e poder que organiza psiquicamente os indivíduos numa sociedade e direciona a vida coletiva.

Os fluxos naturais de *mana*, na medida em que são sempre imprevisíveis, podem muitas vezes até mesmo subverter certas hierarquias, imaginadas fixas, que são então obrigadas a se dobrarem de acordo com a concentração e a canalização da *energia psíquica* ou da informação. Um policial pode ter uma arma de fogo capaz de matar, mas para ele, uma câmera transmitindo seu crime online é mais perigosa que uma

metralhadora a queima roupa, visto que o seu poder de afetação sobre a realidade social é virtualmente incalculável. Uma arma pode matar, mas uma história bem contada destruirá até o último dos seus descendentes.

Por isso a *circulação de mana* é tão importante. Se o poder está naturalmente concentrado e a vida do *corpo social* exige que ele esteja distribuído, fazê-lo circular é a única forma de evitar coágulos, obstruções mortais que impedem o fluxo da vida. Por isso ninguém realmente possui *mana* ou é a sua fonte original, mas todos retém *mana* de forma concentrada ou diluída e o fazem circular ou estagnar.

Uma energia vital que serve somente a si mesma não está verdadeiramente viva, é uma ficção do individualismo capitalista, transposto como ideologia para a nossa forma de pensar a vida na biologia: uma ficção composta de seres individuais, devorando uns aos outros, habitando um meio externo não vivo. Mas para o pensamento mágico selvagem, a vida é um circuito de trocas muito mais amplo entre todas as coisas: viver é dar, receber e retribuir, obrigatoriamente.

Viver é compor em rede. Não é que só seja possível viver em rede, mas antes: é a Rede que está viva. Não somos nós que vivemos na Rede da Vida, é Ela quem vive em nós, ou por meio de nós. O fato de que o nosso corpo possui muito mais bactérias do que células humanas e de que estas são fundamentais para a regulação do humor e da atenção é uma poderosa evidência científica de que esta intuição mágica arcaica é muito mais profunda do que parece. Até mesmo aquilo que poderíamos jurar que depende somente da nossa própria “subjetividade”, aquilo que antes nos parecia uma “faculdade da alma”, é na verdade uma dádiva retribuída por trilhões de seres que nos habitam, em troca do nosso esforço contínuo em dar-lhes comida e segurança dentro de nós. Do ponto de vista da nossa flora intestinal, somos apenas animais de caça com cérebro superdesenvolvido, responsáveis por alimentar todos os dias, suas colônias de trilhões de indivíduos unicelulares. Mas quando alguém está feliz e se sentindo em harmonia com o mundo, não é à sua microbiota que ele deve agradecer, nem mesmo à divindade suprema. Deus não precisa de favores. A melhor forma de retribuir magicamente a felicidade alcançada por uma dádiva qualquer é contaminando outros com a mesma sensação. Pela música, pela arte, pelo humor, pelo ensino e a iniciação, é possível fazer *mana* circular. Servir a Deus tem aqui outro sentido. Numa sociedade tribal:

Uma das maneiras mais eficientes de combater o egoísmo e o egocentrismo que a noite da existência nos propicia é o serviço, é a arte de servir. O serviço é o ato sagrado de doação, que preenche o ser que doa e o ser daquele para quem se doa. Por isso é natural e espontâneo doar suas habilidades, conhecimentos, maturidades para prestar apoio ou dar suporte

aos outros, sejam eles conhecidos ou anônimos. Para a nação tupi-guarani, essa doação acontece em nome da Divina Harmonia, que se manifesta como saúde, qualidade de vida, equilíbrio social, ecológico e pessoal.

Servir não é assumir a carga do outro, mas sim impulsioná-lo a seguir em frente, de acordo com suas situações ou necessidades prementes. É ajuda-lo a restabelecer o seu centro, o seu eixo, a sua conexão sagrada entre o Céu e a Terra. É orientá-lo para descobrir, recobrar, ou seguir o caminho sagrado de sua expressão interior. Essa é a missão do ser humano. (WERÁ JECUPÉ 2016, p. 59)

Atualmente temos grande dificuldade em entender o conceito arcaico de *servidão*. Na modernidade capitalista, aprendemos a nos considerar como “indivíduos livres”, ainda que tenhamos de bater ponto no trabalho ou pagar aluguel pela casa onde moramos. Nunca antes na história da civilização foi criado um fosso tão grande entre aqueles que tudo tem e os que não são donos de nada. Mas ainda assim olhamos com desdém quando o africano ou o indígena tenta nos explicar o sentido da *servidão* em sua sociedade (DIOP, 2011 [1981]).

Nos espanta saber que nos quilombos de Zumbi havia servos (FONSECA JÚNIOR, 2002). Há quem diga que havia “escravos” (do latim: escravos, em referência aos escravos brancos do passado euroasiático), mas a *escravidão* moderna que o europeu submeteu o africano não se assemelha em nada com o sistema de *servidão* africano, muito bem representado no ritual do *candomblé* (onde o ato de “bater cabeça” ao mais velho, bem como ajoelhar ou ficar abaixo do nível do chefe é uma parte inerente da corporalidade *candomblecista*).

O poder legitima a si mesmo pela concentração de *mana*. Aquele que mais doa de si, mais inspira seguidores. Caso contrário, seja entre os selvagens, na monarquia ou na democracia, a rede de circulação de *mana* que sustenta a rede de poder se desfaz e uma nova organização espontaneamente se impõe e se faz necessária. É assim que as revoluções eclodem. Elas são uma tempestade de *mana*. Auto-organização espontânea de forças sociais que, dadas as condições apropriadas, eclodem juntas num mesmo sentido.

O princípio de *servidão* é aquilo que, segundo Diop (2011 [1981]), numa sociedade humana nos insere na rede de trabalho que constrói a civilização. No capitalismo, somos ensinados a servir somente a nós mesmos, mas para tanto, é preciso servir a um Outro: Patrão ou Estado. Servir é prestar serviço. Nesse sentido, mesmo o Cacique, um Rei ou Presidente, prestam serviço a sua comunidade. E quando esse serviço não é bem feito, todas as sociedades acabam uma hora ou outra depondo este

servidor público, pela Lei ou pela guerra, substituindo-o por outro que possa, em tese, servir melhor.

O poder do Rei é sempre o resultado de um consentimento coletivo, ainda que imposto pelo medo ou pela arma, é sempre um coletivo que, através de uma *servidão voluntária*, concentra *mana* e lhe dá poder – não apenas “simbólico”, mas real e eficiente. **O ser humano, instintivamente, deseja seguir aquele que o grupo percebe como a sua fonte principal de mana.**

Por outro lado, quanto mais acreditamos ser livres, quanto menos desejarmos servir ao outro e somente a nós mesmos, mais desigual se torna uma sociedade. Esse pelo menos é o histórico social do liberalismo econômico, tese que sustenta que a sociedade moderna é formada por indivíduos livres, que agem de modo racional com o objetivo sempre de maximizar seus ganhos pessoais. Como se essa mesma sociedade não fosse composta em sua grande maioria por neuróticos que agem constantemente de modo irracional, muitas vezes de modo contrário aos seus próprios interesses...

O discurso moderno contra a servidão é o da ideologia burguesa capitalista, que serve somente a si mesma e desvaloriza o trabalhador que lhe serve todo dia. Quando esquerda e direita falam em liberdade, ambas imediatamente se prestam a servir o Grande Líder, aquele que supostamente nos conduzirá de volta a liberdade perdida dos selvagens...

Esta concepção arcaica da prosperidade como necessariamente coletiva foi corrompida pela primeira vez em Kemet pelo discurso religioso-político denunciado por Spinoza (2004 [1670]). E é diametralmente oposta à contemporânea *teologia da prosperidade neoliberal*, que atribui a Deus o monopólio cósmico sobre a doação de dádivas (“foi Jesus quem me deu”), sendo o infortúnio, a doença e a pobreza interpretados como uma miséria pessoal, causada unicamente pelos erros cometidos por um indivíduo isolado ou sua família.

Nas sociedades selvagens, o que encontramos por todo o globo é uma ética semelhante àquela proposta por Spinoza (2013 [1677]), onde o aumento de potência de vida de uma pessoa só é possível quando o meio social onde ela está inserida também se amplifica junto. A potência é sempre coletiva, ou então é dissociativa, isto é, leva à destruição, à desordem, às fantasias do Ego e à morte. É o “Tempo do Nós” contra a modernidade do Eu (WEIR, 2021).

Curiosamente, aquele que é o grande símbolo hoje da prosperidade privada teológica cristã, assim dizia quando era o Rei de Israel (960 – 922 AEC):

Há quem dê generosamente, e vê aumentar suas riquezas; outros retêm o que deveriam dar, e caem na pobreza.  
O generoso prosperará; quem dá alívio aos outros, alívio receberá.  
O povo amaldiçoa aquele que esconde o trigo, mas a bênção coroa aquele que logo se dispõe a vendê-lo. (SALOMÃO, Provérbios 11: 24-26)<sup>103</sup>

Observe que não se trata aqui da doação no sentido monetário cristão, como quem se sente salvando o mundo fazendo uma doação de comida no natal. **Doar é se colocar disponível para o outro, ato este simbolizado pelo objeto doado.**

Não estamos aqui obviamente fazendo uma defesa ingênua do “bom selvagem”, argumentando saudosamente que a humanidade das antigas civilizações pré-modernas era, de alguma forma, moralmente superior a nós, pobres ciborgues do fim do mundo, industrializados e corrompidos. Nosso argumento, pelo contrário, é o de que não mudamos muito, individualmente, em relação aos homens das cavernas, mas socialmente construímos essa ideologia de que na verdade somos diferentes, que por algum motivo (“racionalidade científica”) não funcionamos segundo os mesmos princípios naturais básicos que sempre estiveram presentes na mentalidade arcaica, e que somente agora estamos resgatando novamente em nossa cultura.

Esta “sociabilidade primária” funda o ser humano com uma antropogênese “geneticamente social” e jamais apenas o movimento especular de uma tabula rasa face ao que rodeia o ser humano. Ela não é um *a priori* kantiano, porque é encarnada, imanente e empírica, dependente dos sentidos e, nesta condição, é universal. É neste encontro entre raízes pré-intelectuais e a cultura que emerge o pensamento, o conhecimento, que assim não pode ser ontologizado nem historicizado por completo. [...]

A sociabilidade “primária” é, portanto, a sociabilidade fundacional, não no sentido metafísico de que estaria “lá atrás” na origem, mas no sentido não-dualista de constituir a condição humana. [...]

A sociabilidade fundacional é, desta forma, constituída por uma biogênese, uma psicogênese e uma sociogênese [...]. Este fato precisa ser mais investigado em profundidade, o que implica o apoio sistemático à investigação transdisciplinar e ao exercício de revisão ontológica, epistemológica, teórica, metodológica e vivencial (OURIQUES, 2017, p. 110-112).

Para o sociólogo brasileiro Evandro Ouriques (2017), os *regimes de servidão* da modernidade corrompem essa *sociabilidade primária*, subvertendo seu sentido original. Para ele, buscar a emancipação significa encontrar um regime de *comunicação não violenta* que permita escapar das armadilhas afetivas do trauma e do medo, criando as condições psicopolíticas da liberdade e do respeito mútuo. A servidão antiga, tribal, converteu-se em comportamento de turba, mentalidade de manada, fascismo e totalitarismo. Hoje, por mais que seja necessário defender o coletivo, é preciso também

---

<sup>103</sup> Fonte: <https://www.bible.com/pt/bible/129/PRO.11.24-26.NVI>. Último acesso em 31/10/2020

em igual importância, proteger o indivíduo. O contágio psíquico pode ser mais perigoso que uma pandemia. (REICH, 2019 [1933]).

Ninguém deseja retornar a um passado idílico, ele próprio cheio de contradições. Não se trata aqui de defender a servidão voluntária, mas sim de apontar a sua origem sócio-histórica-biológica e o motivo pelo qual ela ainda permanece central na modernidade, apesar do discurso moderno de emancipação e consciência individual. Veremos no próximo subcapítulo 3.3, como a propaganda de Estado se apropria desse desejo natural de servir aquele que distribui mana, construindo os ídolos da política contemporânea.

Apesar de ter sido muito criticado por sua generalização do conceito de mana para todas as culturas, Mauss vai além do funcionalismo do seu tio que o inspirou, pois demonstra que uma instituição social ou um conceito pode possuir mais de uma função e que esta função também pode mudar de um povo para o outro. Ele também foi crítico da aplicação mecânica do conceito de função pelos colegas do movimento, como se o conceito fosse algo dado na natureza do fato social, e não uma construção teórica que partia do antropólogo ao tentar explicar a complexidade do fenômeno social.

Hoje sabemos que o antropólogo inventa a cultura que ele diz descrever, ao mesmo tempo em que inventa também a sua própria ao se contrapor com a do nativo – no sentido de que o trabalho etnográfico cria esquemas e funções para dar conta das forças inconscientes e implícitas no jogo social que ele observa (WAGNER, 2010 [1975]).

Ao analisar padrões de linguagem como sendo estruturas implícitas, subjacentes às práticas sociais, e dar ênfase nos símbolos e rituais como mediadores das relações numa sociedade, Mauss também antecipa as teses do estruturalismo e da antropologia interpretativa, focada no significado e no contexto (não mais nas funções gerais ou universalizantes).

Outra tese também muito importante sobre a magia, geralmente atribuída a Levi-Strauss, que como veremos mais a frente de fato a desenvolveu mais profundamente, mas que aparece já em Mauss (1925 – “O ensaio sobre a dádiva”) é a ideia de uma *eficácia simbólica*. Embora ainda não definida nesses termos.

A condição *sine qua non* para que um ato seja mágico é que a comunidade para o qual ele se destina acredite em sua eficiência. Esta fé na magia ou na realidade de um tabu pode estar tão enraizada no inconsciente de um indivíduo, que internalizou os valores de sua cultura a tal ponto, que um sujeito é capaz de morrer ao se perceber

vítima de uma maldição ou após a violação de algum tabu essencial. (MAUSS, 1950, p.345 -366) O isolamento social, a vergonha e o ostracismo autoinfligido podem desestabilizar a saúde mental e física de uma pessoa, levando ao adoecimento e à morte, primeiro social e depois física.

Vimos que Durkheim (2008 [1912]) já havia relacionado antes a profissão do mágico e do feiticeiro com os sintomas da neurose obsessiva, descrevendo a possessão por espírito como uma manifestação no indivíduo de tensões sociais latentes que o xamã, vítima de uma saúde debilitada e um estado mental fragilizado, se vê tomado como um agente involuntário. Uma tese semelhante àquela defendida pelos Azande a respeito da bruxaria. Mas Mauss vai além desta hipótese, criticando o uso da terminologia psiquiátrica para descrever fenômenos sociais.

Se é verdade que o xamã ou feiticeiro é selecionado pela comunidade entre os “enfermos, extáticos, nervosos e forasteiros”, aquilo que lhes confere poderes mágicos é menos o seu caráter individual e mais a atitude tomada pela sociedade em relação a eles. A manifestação dessas características como “doenças mentais” aparece somente na medida em que tal incidência ocorre dissociada dos valores e objetivos do grupo. Assim, ainda que o xamã seja escolhido por sua doença, o mesmo se cura dela quando torna-se xamã. **Sua arte cura porque ela é em si mesma a cura do curandeiro.** O xamã não ocupa esta função porque está doente, mas justamente porque se curou.

Mesmo que um dia a neurociência venha a demonstrar o substrato fisiológico da neurose e da psicose, a saúde mental de um indivíduo vai sempre depender da sua participação ativa na vida social, ao mesmo tempo em que uma recusa ou dificuldade de se encaixar ao corpo social sempre corresponderá ao aparecimento de distúrbios mentais e psicossomáticos. **Viver é participar.**

Chegamos assim no conceito principal de outro grande autor dessa história, a noção mágica que é muito cara a nós nessa pesquisa: a ideia de *participação mística*. Contemporâneo ao funcionalismo, mas já adiantando aspectos do estruturalismo, o filósofo francês Lucien Lévy-Bruhl (1910, 2008 [1922]), assim como Mauss, na verdade não se encaixa bem em nenhuma linha de pensamento e constitui a sua própria perspectiva. Ele está tentando entender o que ele chamou de “mentalidade primitiva”, marcadamente diferente da mentalidade moderna ocidental que, ele próprio como europeu, possui.

Para o autor, a diferença mais radical de mentalidade entre os povos civilizados e os “povos inferiores” é em relação ao problema da não contradição. Enquanto toda

racionalidade ocidental parece ser fundada, desde os gregos, neste princípio lógico fundamental, o pensamento mágico parece se constituir precisamente de tudo aquilo que escapa a esse princípio. Como se, ao formular a lógica clássica (da não-contradição), fosse justamente esse tipo de pensamento mágico aquilo que os gregos antigos queriam de toda forma evitar.

Eu diria que, nas representações coletivas de mentalidade primitiva, objetos, seres, fenômenos podem ser, de um modo incompreensível para nós, a um só tempo eles próprios e outra coisa que eles próprios. De uma maneira não menos incompreensível, eles emitem e recebem forças, virtudes, qualidades, ações místicas, que se fazem sentir fora deles, sem deixar de ser o que eles são. Em outras palavras, para essa mentalidade, **a oposição entre um e o múltiplo, entre o mesmo e o outro etc., não impõe a necessidade de afirmar um dos termos se ele nega o outro, ou vice-versa.** Ela não tem mais que um interesse subsidiário. Às vezes, ela é percebida; muitas vezes, não o é. Ela muitas vezes se apaga face a uma **comunidade mística de substância** entre seres que, no entanto, para o nosso pensamento, não seriam confundidos sem disparate.

[...]

A natureza que cerca um determinado grupo, uma tribo ou uma família de tribos, por exemplo, aparece assim em suas representações coletivas, não como um objeto ou como um sistema de objetos e fenômenos regidos por leis fixas, de acordo com as regras do pensamento lógico – mas como um conjunto movente de ações e reações místicas, cujos objetos, seres, fenômenos, são apenas veículos e manifestações, conjunto que depende do grupo, como o grupo depende dele. Orientada diferentemente que a nossa, preocupada acima de tudo com as relações e propriedades místicas, tendo por **lei principal a lei da participação**, a mentalidade dos primitivos interpreta necessariamente de forma diferente da nossa aquilo que nós chamamos de natureza e experiência. Ela vê sobretudo a **comunicação de propriedades**, por transferência, por contato, por transmissão à distância, por contaminação, por corrupção, por possessão, por uma multiplicidade de operações que, em uma palavra, **fazem participar**, imediatamente ou depois de um tempo mais ou menos longo, **um objeto ou um ser a uma dada virtude.** (Lévy-Bruhl, 1910, p. 77, 103-104 [grifos nossos])

Assim, de acordo com o autor, o pensamento mágico estabelece uma correlação de sentido entre diferentes acontecimentos concretos, estabelecendo uma multiplicidade de conexões invisíveis entre as percepções sensíveis. Enquanto o racionalismo lógico se caracteriza por uma preocupação constante em estabelecer as conexões causais entre os fenômenos (causalidade esta que, por sua vez também é invisível, como bem salientaram os empiristas) o pensamento mágico estaria por outro lado guiado por uma *orientação mística* (que busca a totalidade), sendo por isso “pré-lógica”, pois considera as expressões metonímicas da linguagem (que relacionam a parte e o Todo) de modo concreto e não figurado (como exige o paradigma da modernidade). O pensamento mágico:

[...] não representa seres cuja existência é concebida sem fazer recurso a outros elementos que aqueles desses próprios seres. **Eles são o que são em virtude de participações:** um membro de um grupo humano, por

participação ao grupo e aos ancestrais; um animal ou uma planta por **participação ao arquétipo da espécie** etc. Se esta participação não fosse dada, já real, os indivíduos não existiriam. A questão não é: dados os objetos, os indivíduos, como eles podem participar uns dos outros? [...] Mas como **indivíduos claramente definidos [...] emergem dessas participações?** (Lévy-Bruhl, 2002[1949], p. 20 [grifos nossos])

A *participação mística* não é entendida na vivência tribal como uma figura de linguagem, analogia, representação, metáfora ou simbolismo. A relação metonímica da linguagem é experimentada diretamente como a conexão real e necessária entre a parte e o Todo, uma comunhão de identidade ou *participação*. O indivíduo, sua tribo e o totem de seu grupo, não são três coisas distintas, mas “les 3 n’en font qu’une, tout en étant 3” (Lévy-Bruhl, 1910, p. 96), isto é, como na Santíssima Trindade Cristã, os três são um e ao mesmo tempo três. Para além do princípio da não contradição.

Dessa forma, por meio da participação mística, qualquer parte do corpo de uma pessoa estabelece com ela e com seus ancestrais uma *comunhão de essência*. Os testes de DNA contemporâneos são a evidência científica concreta desta intuição primitiva.

O conceito africano que melhor representa esta mentalidade arcaica é o famoso *ubuntu [ubu-ntu]*: que literalmente significa “eu sou sendo”, ou “eu sou na realidade concreta por meio das relações que eu estabeleço” (“eu sou porque nós somos” é a sua tradução usual).

Uma compreensão filosófica e quântica da *participação mística*: o quanta de energia “é” “onda” “e” “partícula” “ao mesmo tempo” até que você estabeleça uma relação com ele. **Não é que o universo possua infinitas realidades paralelas, uma para cada resultado possível da função de onda, mas antes que a essência da realidade é relacional e não ontológica. Ser é relação.**

Segundo Hanegraaf (2003) a *participação* é uma inclinação natural e espontânea da psique humana, motivo este pelo qual o pensamento mágico nunca abandonou a humanidade. Por mais que a razão tente nos separar do mundo e do corpo, continuamos a ter uma experiência integrada de *participação mística* com o cosmos e a natureza.

Quando o xamã diz que se transformou em pássaro ou em serpente, não é de uma metamorfose corporal que ele fala. Mas de uma experiência humana de *participação*. Para o pensamento mágico arcaico, “ser é participar” (Lévy-Bruhl, 2002 [1949], p. 20.). Na magia da experiência mística, **a Relação precede ontologicamente ao Ser**, é a sua condição mesma de existência:

O indivíduo não é ele mesmo que sob a condição de ser, ao mesmo tempo, outra coisa que ele mesmo. [...] Longe de ser um, como o concebemos, ele é

a um só tempo um e vários. Ele é, portanto, por assim dizer, um verdadeiro *lugar de participações*. (Lévy-Bruhl, 2002 [1927], p. 130)

Apesar de acreditar que a “mentalidade primitiva” não estava preocupada com o problema da coerência, sendo esta uma característica reservada somente à racionalidade ocidental, a obra de Lévy-Bruhl é inovadora e possui seus méritos justamente porque não tenta explicar o pensamento mágico como um simples *non sense*, como um abandono niilista à necessidade de sentido, mas pelo contrário: é uma tentativa de produção de sentido que prescindir da lógica clássica, pois simplesmente não está preocupada com ela. Para o autor, o fato humano da experiência arcaica de *participação mística* atesta empiricamente que o pensamento mágico é, por definição, pré-lógico:

Teria existido grupos humanos ou pré-humanos cujas representações coletivas não obedeciam às leis lógicas? Ignoramos: contudo, é muito pouco provável. Pelo menos, a mentalidade que chamo de pré-lógica, na falta de termo melhor, não apresenta esse caráter. Ela não é *antilógica*; como também não é *alógica*. Chamando-a pré-lógica, pretendo dizer que ela não se limita acima de tudo, como em nosso pensamento, a abster-se da contradição. (Lévy-Bruhl, 1910, p. 79)

O termo pré-lógico causou tantos mal-entendidos, que o próprio autor reconheceu sua escolha como “infeliz” e acabou por abandonar seu uso. (LÉVY-BRUHL, 2002 [1949], p. 42-43). De fato, na Introdução, preferimos definir o pensamento mágico como um outro tipo de lógica, antitética e enantodrômica, oposta à lógica da não contradição, mas não de modo excludente. Na lógica da magia, é perfeitamente possível que duas lógicas diametralmente opostas possam ser igualmente verdadeiras ao mesmo tempo.

Levando mais a frente o mergulho de Mauss e Lévy-Bruhl na linguagem, o estruturalismo que Levi-Strauss (1970 [1958]) vai propor tenta construir toda a sua visão antropológica sustentada na ideia de uma estrutura universal subjacente a todas as linguagens humanas.

Seguindo o paradigma de sua época para pensar a relação da linguagem com a consciência e a apreensão do real, o antropólogo francês vai levar adiante a hipótese de que a linguagem é o fator determinante, inconsciente, da cultura e do comportamento humano. De modo análogo e na mesma época, o psicanalista também francês Jacques-Marie Émile Lacan (1901 – 1981) desenvolveu sua teoria psicanalítica de um inconsciente determinado pela linguagem. A psicologia lacaniana e a antropologia estruturalista são por isso irmãs, filhas do mesmo contexto filosófico francês. Por isso a

crítica esquizoanalista do ex-laciano Felix Guattari (aliado à filosofia da diferença de Gilles Deleuze) será chamada de “pós-estruturalista”. (Ver subcapítulo 3.3)

O pós-estruturalismo francês é anti-Édipo e deseja desconstruir a linguagem. Mas por agora, foquemos na hipótese estruturalista. Levi-Strauss aprendeu com Ferdinand Saussure (1857 – 1913), pai da linguística, que a linguagem humana opera por pares de opostos para dar significado às palavras: só entendemos a escuridão por meio do conceito de luz e vice-versa; o alto só tem sentido como sendo o contrário de baixo; grande significa o não pequeno; feio é aquilo que não possui beleza, etc. Só entendemos e conseguimos explicar o significado de uma palavra conhecendo aquilo que significa o seu oposto e vice-versa.

A linguagem possui um funcionamento próprio, que independe da vontade dos sujeitos. Ela é por isso uma instituição social, uma estrutura implícita subjacente ao pensamento, ao conhecimento e à ação prática.

Com Freud, Levi-Strauss aprendeu que o ser humano não é senhor da própria casa e que a nossa vida é governada por forças inconscientes que largamente desconhecemos. Com Durkheim, ele descobriu que o pensamento religioso estava intimamente ligado ao papel mesmo da linguagem, operando como um classificador do mundo e de seus objetos. Em Durkheim, assim como em Ernest Cassirer (2013), filósofo da linguagem muito citado aqui nesta pesquisa (autor de “Linguagem e Mito”): religião e linguagem são praticamente sinônimos.

Assim Levi-Strauss se propôs à tarefa de investigar de que modo a linguagem-mito-cultura-religião de cada povo estruturava seu mundo em oposições binárias como: sagrado/profano, vida/morte, cru/cozido, bem/mal, puro/impuro, natureza/cultura, masculino/feminino, ordem/caos, etc.

No clássico e influente “O feiticeiro e sua magia” (1970 [1949]), Levi-Strauss leva adiante a tese de Mauss sobre a *eficácia simbólica* do rito mágico como resultado da crença coletiva da comunidade. E também observa uma relação íntima entre os sintomas psíquicos da psiquiatria e as manifestações xamânicas tradicionais. Mas diferente de Durkheim e Mircea Eliade (1998 [1951]), que acreditam que o poder do xamã advém da sua enfermidade, ele pondera a favor de Mauss:

Num notável e recente estudo, depois de observar que nenhum xamã "é, na vida cotidiana, um indivíduo 'anormal', neurótico ou paranóico, caso contrário seria considerado como um louco e não como um xamã", nada sustenta que existe uma relação entre os distúrbios patológicos e as condutas xamanísticas, mas que consiste menos numa assimilação das segundas aos primeiros do que na necessidade de definir os primeiros em função das

segundas. Precisamente porque as condutas xamanísticas são normais, resulta que, nas sociedades com xamãs, possam permanecer normais certas condutas que, noutra parte, seriam consideradas como (e seriam efetivamente) patológicas. Um estudo comparativo de grupos xamanísticos e não-xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel frente a disposições psicopáticas: explorando-as, por um lado, mas, por outro, canalizando-as e estabilizando-as. De fato, parece que, **sob a influência do contato com a civilização, a freqüência das psicoses e das neuroses tende a se elevar nos grupos sem xamanismo, enquanto nos outros é o próprio xamanismo que se desenvolve, mas sem crescimento dos distúrbios mentais** (Nadel, 1946). Vê-se portanto que os etnólogos que pretendem dissociar completamente certos rituais de todo contexto psicopatológico são movidos de uma boa vontade tanto timorata. A analogia é manifesta e as relações são talvez mesmo suscetíveis de medida. Isso não significa que as sociedades ditas primitivas se coloquem sob a autoridade de loucos, mas sim que nós mesmos tratamos às cegas fenômenos sociológicos como se eles pertencessem à patologia, quando nada têm a ver com ela ou, pelo menos, quando os dois aspectos devem ser rigorosamente dissociados. Na realidade, é a noção mesma de *doença mental* que está em causa. Pois, se o mental e o social se confundem, como afirma Mauss, seria absurdo, nos casos em que social e fisiológico estão diretamente em contato, aplicar a uma das duas ordens uma noção (como a de doença) que só tem sentido na outra. (LEVI-STRAUSS, 1950, p. 21 **[grifo nosso]**)

Sobre a *eficácia simbólica* do ritual mágico, Levi-Strauss (1970) explica como o resultado do engajamento afetivo dos participantes e *a triangulação de crenças*, tanto do bruxo quanto do doente e de sua comunidade, é o que garante aquilo que na medicina chamamos “efeito placebo”.

Esta teoria é interessante porque a) reconhece algum tipo de eficácia real na execução de um rito e b) levanta como hipótese explicativa um princípio psicossomático que somente mais tarde veio a se tornar amplamente aceito na medicina, sob o nome disfarçado, *purificado* e laboratorial de “efeito placebo”. O termo atualmente é amplamente usado na medicina para descrever a participação da mente no processo de cura, mas ao invés de falarem em **efeito mental (psíquico, anímico, espiritual, mágico, sistêmico-contextual)** o que seria mais preciso sobre o fenômeno em questão, quando a causa de um processo de cura não pode ser atribuída a um agente material (composto físico-químico) é então utilizado a expressão *purificada* “placebo”. O termo faz assim apenas uma referência indireta a um possível agente imaterial, contentando-se em negar a sua materialidade eficiente, sem no entanto, afirmar a imaterialidade da causa eficiente. Cura pela informação...

Um ponto importante a esse respeito é a história do xamã Quesalid, do povo indígena esquimó em Vancouver no Norte do Canadá, estudado por Franz Boas e mencionado por Lévi-Strauss (1970). Sua história é importante porque ele inicialmente cético e crítico em relação ao poder dos xamãs de sua tribo. Por isso é convidado a

iniciação e aprende seus mistérios. Seus iniciadores lhe ensinam uma técnica de encenação semelhante ao placebo da medicina ocidental: ele deve colocar uma pluma na boca e morder a língua, enchendo a pluma de sangue. Depois ele deve encenar como se tivesse tirado aquele “coágulo” de sangue do enfermo que ele está tratando. Inicialmente cético em relação a eficácia do procedimento, o xamã esquimó recém iniciado duvida de seus poderes. Eis então que uma pessoa da comunidade sonha que ele será seu curador. Ele faz o procedimento “teatral” e a pessoa de fato se cura. Segundo a opinião do próprio xamã Quesalid, a cura só aconteceu porque a pessoa acreditava de antemão que ele seria seu curador. A fé do outro era aquilo o que lhe conferia poder, concluiu o xamã. Tendo compreendido isso, Quesalid tornou-se o xamã mais importante da região, terminando por se tornar um grande defensor do poder dos xamãs, mostrando ter bastante fé em si próprio e em suas capacidades como xamã.

Levi-Strauss (2015, p. 19-20) afirma que Mauss e Durkheim tentaram construir uma teoria sociológica do símbolo, mostrando como a prática social cria as representações de que precisa para sobreviver. Mas segundo o autor, para pensar a imbricação entre psicologia e sociologia seria preciso fazer o contrário, isto é, “buscar uma origem simbólica da sociedade”. Pois para ele, a linguagem determina o social que por sua vez determina o pensamento e a subjetividade.

Nosso empreendimento, a partir da história e da psicologia complexa, é ressaltar a origem bio-psicológica da história, da nossa linguagem, dos símbolos, da sociedade e também do poder do xamã e de sua magia.

Para terminarmos nossa história sobre a evolução da teoria antropológica teríamos que citar a crítica interpretativa de Clifford Geertz (2008 [1973]) e a pós-modernidade contemporânea. O funcionalismo dos autores clássicos foi abandonado, acusado de focar somente nos mecanismos de equilíbrio e controle de uma sociedade, ignorando ou evitando tratar do caos, dos conflitos não reconciliáveis e dos processos de mudança social. Financiada inicialmente pelo empreendimento colonialista, a Ciência da Cultura voltou seus primeiros esforços para tentar entender de que modo cada povo necessitava de suas instituições, sua magia e sua linguagem para não se desestruturar social e psiquicamente, colapsando sob o julgo imperialista, tal qual uma “Torre de Babel”.

O estruturalismo é criticado no mesmo sentido que o evolucionismo positivista, pois ambos tinham a pretensão globalizante de encontrar uma estrutura universal subjacente a toda cultura, mas nunca se chegou a um modelo único acabado. O modelo

da psicologia junguiana é uma tentativa neste sentido, mas mesmo os junguianos não conseguem concordar entre si sobre quantos e quais arquétipos existem.

O *interpretacionismo* de Geertz (2008 [1973]) vai então enfatizar o estudo individual de cada etnografia como um sistema único de significados, cada prática social devendo ser interpretada dentro do seu próprio contexto simbólico e narrativo, sem pressupor uma função universal em ação e sem ficar comparando um povo com o outro, ou pegar emprestado o conceito de uma etnia para descrever a cultura de outra.

Sua proposta entrou em ressonância ainda com a crítica pós-moderna de autores como James Clifford (CLIFFORD & MARCUS, 2017 [1986]) e Roy Wagner (2010 [1975]), que como já dissemos, traz à tona a subjetividade e a parcialidade da cultura do observador.

A ideia de que o trabalho do sociólogo seja explicar as causas ocultas, o porquê das coisas serem do jeito que são numa dada sociedade, é derrubada e substituída pela ênfase nos fatos sociais em si, sem uma explicação de suas supostas causas transcendentais. A busca por uma meta-narrativa englobante que dê sentido para o caos social é criticada, denunciada mesmo como o pensamento mágico da ciência cultural: derivada da nossa necessidade religiosa de catalogar e classificar, projetando no mundo nossas ideias sobre ele a tal ponto que passamos a acreditar na existência de nossas categorias com o mesmo grau de realidade que os objetos sensíveis da vida real. Para usar a expressão de Plotino muita cara a Jung, o cientista deve sempre tomar cuidado para não *hipostasiar* seus conceitos.

Foi nesse contexto que Bruno Latour, outro antropólogo francês, decidiu levar os métodos e as teorias sobre o social da Antropologia, não para estudar um povo selvagem, mas para etnografar a “vida de laboratório” de um cientista moderno (LATOURE & WOOLGAR, 1997 [1979]). Convencido pela eficiência de sua arte, o cientista, tal qual o xamã, passa a se relacionar com os conceitos que cria sobre a natureza, como se eles fossem a natureza em si. Formam grupos de poder e instituições para defender a realidade de certas ideias e articulam tribunais para perseguir as ideias-tabu que consideram perigosas ou disruptivas. (LATOURE, 2001, 2009)

Sobre os desdobramentos da pós-modernidade na sociologia, nós já nos debruçamos no Subcapítulo 1.4, quando criticamos o relativismo natural de Bruno Latour (2009) e Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002, 2015). Para a discussão de agora, basta-nos lembrar a objeção do intelectual indígena venezuelano Weir (2021) contra a filosofia perspectivista dos antropólogos contemporâneos: do ponto de vista

prático, mais importante do que defender o relativismo (caro ao ofício do cientista social), é resgatar o **Tempo do Nós**. Nesse tempo, **o comum é mais importante que o singular**. Aquilo que nos une, deve falar mais alto que nossas diferenças.

Encerramos este tópico lançando as bases para a análise que faremos a respeito da relação entre o pensamento mágico, a linguagem e o imaginário. O relativismo extremado a que o empreendimento das ciências sociais chegou, falha ao cair vítima do **feitiço da linguagem**. Tal como nos antigos manuais ocultos de magia cabalista: *abracadabra* – “ao falar eu crio”.

Atualmente vemos no próprio programa de História das Ciências da UFRJ essa divisão acirrada e polêmica: de um lado, aqueles que defendem o relativismo natural acusam os universalistas de pensamento mágico pitagórico, metafísica generalista e imperialista. Do outro lado, os que criticam o relativismo natural acusam seus defensores de sofisma, magia, misticismo, retórica política e imparcialidade fajuta. Propomos nesta tese o pragmatismo como uma terceira via para sairmos desse paradoxo.

Hoje os relativistas sociais defendem que, ao contrário do que argumentamos em nossa tese, não conhecemos objetivamente nosso corpo. Não é a sociedade que é o resultado deste corpo, mas antes: *o corpo é uma construção social*. Como veremos no próximo Subcapítulo 3.3, nunca sabemos exatamente o que o nosso interlocutor quer dizer quando ele usa o verbo “ser”. O que significa realmente, para eles, o corpo “ser” uma construção social?

Quando colocamos a pergunta vitalista-pragmática – **a qual função vital essa afirmação ontológica responde?** – fica mais claro entender o que os relativistas naturais querem dizer: ao afirmarem que o corpo “é” uma construção social, o que eles querem defender é a possibilidade desse corpo “poder” fazer aquilo que ele deseja. “Ser” aqui significa “ser livre” para se auto-determinar.

“Ser uma construção social” nesse caso significa, acima de tudo, que o corpo “pode ser” des(re)construído pela magia do rito, do discurso e da imaginação. Ao contrário da fórmula de Platão, aqui **a alma é a tumba do corpo** (FOUCAULT, 2013 [1966]). Pois é o corpo que jaz enterrado na ideia que tem de si mesmo – até ser desperto pela arte, pelo sonho, pela magia ou pela filosofia. Na “corpo-topia” de Foucault (2013 [1966]), o corpo deve ser livre para se autodeterminar segundo o seu próprio desejo. Mas como veremos a seguir, se o desejo também é uma produção social, então aquele que faz somente o que deseja não é tão livre quanto imagina.

### 3.3: Totem, tabu e os deuses-fetich

Aportamos em Eéia, ilha de Circe, famosa por suas tranças bem feitas. O canto fluía de seus lábios. Era irmã de Eeta, **maquinador de perversidades**. Ambos nasceram de Hélio, Luz-dos-Homens.

[...]

Os outros localizaram num vale o palácio de Circe, todo de pedras polidas, num sítio selvoso, habitado por **lobos e leões monteses, na verdade, homens encantados com drogas poderosas**. Essas feras não atacam homens, receberam-nos com giros festivos, com longos acenos de cauda à maneira dos cães que cercam festivos o dono ao fim de uma ceia na expectativa de petiscos. Assim procediam **lobos e leões de garras inofensivas**. Não obstante, as feras, embora mansas, apavoravam. Postados na soleira do palácio da deusa das formosas madeixas, deliciavam-se com as modulações da voz sedutora de Circe. Ela tecia uma tela imensa, leve, luzente, imortal, obra de deusa. Veio o conselho de Polites, guia destro, o mais querido dos meus companheiros: “Lá dentro alguém de voz sedutora move-se junto ao tear de grandes proporções, treme o vestíbulo. **É deusa? Mulher? Não importa**, anunciemo-nos.” Os outros se puseram a gritar. Ela não nos fez esperar. Abriu a porta. O brilho nos ofuscou. Ninguém recusou o convite. Menos Euríloco. Não se moveu. Suspeitava engodo. Circe, mostrando-lhes o caminho, ofereceu-lhes assentos. Preparou-lhes uma mistura de queijo, farinha de cevada, mel fulvo e vinho de Pramno. Juntou ao preparado **drogas fulminantes com poderes de apagar totalmente lembranças da pátria**. Ao provarem o mingau preparado por ela, **Circe os tocou com uma varinha e os prendeu numa pocilga. De porcos tinham a cabeça, a voz, as cerdas e o corpo. A inteligência, entretanto, permaneceu de pé**. Grunhiam chorosos. Circe tratava-os com azinhas, bolotas, cornizolos. **Ela lhes oferecia a ração habitual de porcos**. Euríloco voltou às pressas ao navio escuro com a notícia infausta da inglória sorte dos camaradas. **As palavras não lhe saíam da boca**. (HOMERO, *A Odisseia*, 2009, p. 153,159 [grifos nossos])

“Totem e Tabu” (FREUD, 2012 [1913]) é sem dúvida um marco importante na história da psicologia do século XX, famoso mais pelos seus erros do que pelos seus êxitos. Com este livro, o neurologista Sigmund Freud começa a se afastar de uma teoria física da libido de base neurológica, isto é, energética, eletroquímica e nervosa, para uma análise mais sociológica do problema do inconsciente.

No rompimento de Jung com Freud em 1913, ambos parecem ter sentido a necessidade de exprimir suas diferenças intelectuais de forma bibliográfica. Publicado originalmente como quatro artigos separados na revista *Imago* (entre 1912 e 1913) e convertido em livro logo após a expulsão de Jung do movimento psicanalítico, *Totem e Tabu* ganha por isso um prefácio que, de forma discreta e educada, traçava a linha divisória entre os dois pesquisadores, definindo seus esforços como sendo diametralmente opostos.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Carl Gustav Jung chegou a ser considerado por Freud como o seu “príncipe herdeiro”, ocupando o lugar de primeiro presidente da Sociedade Internacional de Psicanálise. Suas discordâncias teóricas no entanto sempre existiram, desde o princípio, de modo que Jung nunca foi um discípulo de Freud, como comumente se diz, mas um colaborador crítico. Após seis anos de intenso diálogo, suas diferenças se tornaram incontornáveis e Freud mobilizou sua expulsão do movimento psicanalítico, o que obrigou Jung a criar sua própria abordagem, chamada inicialmente de psicologia analítica e depois de psicologia

Nas palavras de Freud, enquanto neste trabalho ele tentava usar a “psicologia individual” para responder aos problemas da “psicologia dos povos”, Jung por sua vez usava a psicologia dos povos para tentar resolver problemas individuais. De fato, o livro que Jung publica simultaneamente, um pouco antes do rompimento com Freud e que marca definitivamente suas diferenças é: “Símbolos e a Transformação da Libido”, renomeado mais tarde simplesmente como “Símbolos da Transformação” (JUNG, 2012c), estrategicamente retirando o termo *libido* do título para evitar qualquer associação direta indevida com a psicanálise freudiana.<sup>105</sup>

Nesta obra, Jung tratava exatamente dessa questão: como usar a psicologia dos povos, no caso a mitologia, para compreender e interpretar um processo psicótico individual. Ao passo que no livro do Freud, tratava-se do movimento contrário: partindo da neurose individual de seus pacientes europeus, ele tentava compreender o pensamento mágico arcaico do “selvagem”. Pode-se ver já com facilidade o motivo de sua abordagem ser tão criticada atualmente.

Tanto de um lado quanto do outro, há aqui o diagnóstico de uma associação íntima mais profunda, estabelecida pela psicologia médica moderna, entre o pensamento mágico e o adoecimento psíquico. Este subcapítulo trata principalmente dessa questão, examinando o modo como a medicina do século XX se apropriou de conceitos mágicos, vindos da pesquisa antropológica, para pensar a mente, a sociedade e a saúde mental.

O termo *tabu*, tão importante em nossa tese, antes de virar uma palavra de nossa língua (e de tantas outras), foi introduzido originalmente no debate acadêmico em 1777 pelo militar da marinha inglesa, responsável por cartografar o Oceano Pacífico e as ilhas da Oceania para o Império Britânico em expansão: o famoso e intrépido capitão James Cook (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 756). Segundo o explorador britânico, a palavra era de uso recorrente entre os povos do Pacífico Sul, em especial na Ilha de Tonga, sendo um adjetivo utilizado pelos nativos para tudo aquilo que é ao mesmo tempo sagrado e proibido.

---

complexa. Suas discordâncias principais eram: 1) o problema da libido como sendo de caráter exclusivamente sexual e 2) o inconsciente monolítico proposto por Freud, que além de unificado ainda era de ordem exclusivamente pessoal e neurológico. Ao romper com Jung, Freud no entanto faz muitas alterações em sua teoria, ao ponto de consideramos o período seguinte como uma “segunda tópica” na psicanálise – o que mostra que Freud leva em consideração as críticas de Jung e a de outros colegas, mas desenvolve a sua própria perspectiva a partir dessas críticas, sem de fato concordar diretamente com os outros autores. (JUNG, 2006)

<sup>105</sup> O problema da *libido*, tal como ela aparece na psicanálise e na psicologia complexa, é o problema da *energia psíquica*, tema de que trataremos mais a fundo no Subcapítulo 3.5.

A palavra polinésia, retirada de seu contexto territorial, transformou-se então, na língua inglesa primeiramente e depois nas demais, num termo moderno por excelência. Usado para designar toda e qualquer proibição moral que não tem nenhuma explicação lógica – limite imposto como resultado de um certo arranjo social: um interdito sem fundamento lógico-racional além da própria dinâmica social que o legitima e que, no entanto, é experimentado pela comunidade como tendo a máxima realidade concreta, como se fosse uma Lei divina da natureza, objetiva e real.

Na introdução de nossa tese, propomos a *migração mimética do conceito* “tabu” para pensar o conceito historiográfico-epistemológico de *tabu científico*, designando com isso todos os assuntos explicitamente proibidos ou estrategicamente evitados dentro do debate acadêmico. Quando um assunto, uma ideia ou uma prática são proibidas apenas porque infringem uma determinada convenção social ou padrão cultural, não havendo qualquer outra razão lógica para tal proibição, estamos certos de se tratar de fato de um tabu científico moderno. Estamos corretos em chamar tal interdito de tabu na medida em que, ao ser infringido, tal desobediência não desencadeia apenas uma resposta lógico-científica da comunidade, mas uma verdadeira histeria coletiva. Sabemos quando encontramos um *tabu científico*, quando um cientista ou intelectual se recusa a seguir certa linha de raciocínio, certo de já saber para onde ela vai, sem ter de fato trilhado o caminho daquele pensamento na prática. Ou quando confrontado com certo pensamento, o mesmo se horroriza e responde com ataques raivosos e dogmáticos, podendo até mesmo se recusar a olhar as novas evidências.

Por outro lado, é preciso reconhecer que a maneira como nós usamos o conceito de tabu não é a mesma que a dos polinésios. Na concepção moderna, nós já supomos de antemão o que é lógico e racional e acusamos de tabu tudo aquilo que não se encaixa em nossos critérios de verdade. Quando em nossa tese nós designamos algo como sendo um *tabu científico*, é porque supomos o pragmatismo como critério de seleção, e qualquer proibição que esteja relacionada somente a suposições teóricas (não veiculadas diretamente à utilidade) podem ser acusadas por nós de serem um tabu.

Mas no caso dos polinésios, o tabu não é entendido como um interdito social irracional. Quem pensa assim sobre o tabu é o observador moderno. Em seu sentido original, os tabus de uma tribo estão inseridos no sistema simbólico daquele grupo. Por isso, para compreender melhor seu sentido original, é preciso também descrever esta outra ideia mágica, conectada à ideia de tabu, que é o conceito de *totem*. Muito

discutido também nos círculos intelectuais europeus do século XIX, foi introduzido no Ocidente quatorze anos depois, em 1791:

Extraída da língua algonquiana, falada nos Grandes Lagos norte-americanos, [...] através da obra de John Fergusson McLennan (1827-1881), deu origem à teoria do totemismo que havia apaixonado a primeira geração dos antropólogos, assim como a histeria fascinava os médicos: “**A moda da histeria e a do totemismo foram contemporâneas**”, escreveu Claude Lévi-Strauss, “nasceram no mesmo meio de civilização e se explicam, antes de mais nada, pela tendência, comum a vários ramos da ciência por volta do fim do século XIX, a constituir em separado (...) fenômenos humanos que os estudiosos preferiam considerar externos a seu universo moral (...)” O totemismo consistia em estabelecer uma ligação entre uma espécie natural (um animal) e um clã exogâmico, a fim de explicar uma hipotética “unidade” original das diversas realidades etnográficas. (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 757 [grifo nosso])

O Totem foi considerado, pelos seus primeiros estudiosos europeus, como a forma mais arcaica de organização social e o primeiro sistema de religião. A função do Totem é estabelecer uma identidade coletiva para o clã tribal através da seleção de um único *animal totem*, com o qual aquela comunidade sente compartilhar algum atributo especial, isto é, com quem ela experimenta uma *participação mística*: a força ou a coragem do leão, a astúcia do gavião, a inteligência da coruja.

A título de comparação, podemos considerar que Jesus pregado na cruz constitui o totem do cristianismo católico (o protestantismo critica o catolicismo justamente no uso pagão de imagens), sendo tal imagem usada dentro das casas ou pendurada no peito, diferenciando assim aquele que pratica a *imitatio christi*<sup>106</sup>, daqueles que praticam magia, bruxaria e paganismo.

Por isso o Totem não tem uma função apenas simbólica. Sua demarcação é quem define os limites do tabu. O clã que se identifica com o leão jamais irá caçar ou matar tal animal, reverenciando-o como sagrado e intocável. Da mesma maneira, ao definir os limites do clã, o Totem também estabelece os limites do incesto. O tabu do incesto só pode existir na medida em que existe um sistema simbólico capaz de organizar a multiplicidade humana em linhas genealógicas (família, clã, tribo, etnia). Ao diferenciar um clã dos demais, o sistema de Totens torna possível (e obrigatório, daí o tabu) a exogamia, isto é, o casamento com pessoas de outro clã ou família. A endogamia (casamento dentro de um mesmo clã ou família) torna-se proibido e temido. Mas este

---

<sup>106</sup> Imitação de Cristo: conceito nuclear da ética cristã, que substitui a indagação filosófica sobre a verdade, tal como praticada no contexto greco-romano, pela ideia de que, não importa o caso, o correto é agir em conformidade com os exemplos e ensinamentos de Cristo. Assim, ser cristão significa fazer parte de uma comunidade onde todos são instruídos a partilhar dos atributos divinos, ou qualidades de Jesus, na medida do possível. Reflete-se aqui a mesma crença mágica de que tal participação mística numa identidade transcendente pode promover milagres na vida do praticante.

interdito, o tabu do incesto só é possível graças ao sistema identitário do Totem, que primeiro organiza os diferentes clãs entre si, de modo a definir quais relações são endo e quais são exogâmicas.

Sobre este ponto, Freud (2012 [1913]) faz uma observação importante. O interdito do incesto não é simplesmente uma proibição social sem fundamento na realidade objetiva. Ele deriva do conhecimento prático acumulado por incontáveis gerações, que devem ter observado ao longo do tempo que endogâmias são muito mais propensas a produzirem má formações fetais e a reproduzirem doenças congênitas hereditárias. Ao passo que a exogamia, a miscigenação de diferentes linhagens, ao longo do tempo tende a diminuir ou até mesmo a apagar defeitos genéticos recessivos, transmitindo qualidades adaptativas importantes. Dito em poucas palavras, a endogamia tende a degenerar uma espécie, ao passo que a exogamia a faz evoluir e melhor se adaptar a diferentes contextos.

De modo que o tabu invocado pelo *totemismo* não é irracional, nem se trata de uma mera convenção social. Ele tem razão de ser. Sua causa está devidamente fundada na natureza objetiva. O *tabu científico* por outro lado, ou a palavra tabu num sentido mais geral, tal como nós a usamos na modernidade, tem outro significado, outra conotação. E é somente porque atribuímos irracionalidade aos “primitivos”, que o sentido da palavra tabu se modificou, seguindo o mesmo caminho da magia. Tornou-se sinônimo de irracionalidade e superstição.

Bergson (2005 [1932]) menciona ainda que a proibição de caçar o animal totem está ligada a uma necessidade prática de preservação de uma espécie que desempenha um papel simbólico importante para a comunidade. Este tabu é semelhante por exemplo, ao consumo de carne de cachorro numa cidade ocidental moderna, onde cachorros são simbolicamente tratados como crianças humanas ou “filhos”.

Quando um clã diz que é um leão, um canguru ou um pássaro, a questão mais importante a ser colocada é o que eles entendem pelo verbo “ser”. Bergson (2005 [1932]) nos adverte que não sabemos o que esse verbo significa na língua do nativo. Para ter certeza, precisamos nos perguntar qual é o *objetivo vital* que eles tentam dar conta com essa colocação. Além do que eles dizem sobre isso, o que eles de fato fazem a partir dessa afirmação? Qual é a necessidade vital manifesta em sua linguagem?

Não há nada a tirar do fato de se dizer de um clã que ele é este ou aquele animal; contudo que dois clãs incluídos numa mesma tribo tenham de ser necessariamente dois animais diferentes é um fato muito mais instrutivo.

[...]

Quando declaram constituir duas espécies animais, não é na animalidade, é na dualidade que insistem (BERGSON, 2005 [1932], p. 154, 159)

A eleição de um animal totem capaz de representar o espírito de uma comunidade, seus valores e proibições, não é de modo nenhum um exercício irracional. Faz parte do nosso instinto de classificação, diferenciação, categorização. Aquilo que Durkheim (2008 [1912]) dizia ser o fundamento de toda religião. Para Bergson (2005), denota ainda o sentimento íntimo de conexão mística que o ser humano experimenta com o mundo a sua volta, o sentimento de participar, partilhar, pertencer: ser um com o Todo.

Para o etnólogo, a filosofia de Bergson lembra necessariamente a filosofia dos índios Sioux, e ele mesmo podia ter notado a semelhança, uma vez que lera e meditara *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim reproduz nesse livro uma glosa do sábio dakota do norte que formula, numa **linguagem próxima àquela da ‘evolução criadora’, um metafísica comum a todo o mundo sioux**, desde os Osages do sul até os Dakota do norte, e **segundo a qual as coisas e os seres não são senão as formas cristalizadas da continuidade criadora**. [...] Os dois textos (do sábio dakota e de *As duas fontes da moral e da religião*) se correspondem tão perfeitamente que, depois de os lermos, parecerá certo admitir que **Bergson pôde compreender o que se oculta por trás do totemismo, porque o seu próprio pensamento estava, sem que ele o soubesse, em sintonia com o dos povos totêmicos**. O que apresentam, pois, em comum? Parece que o parentesco resulta de um mesmo desejo de apreensão global desses dois aspectos do real que o filósofo chama de contínuo e descontínuo; de uma mesma recusa de escolher entre os dois; e de um mesmo esforço por fazer deles perspectivas complementares, que convergem para uma mesma verdade (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 179-180 [**grifos nossos**]).

Numa obra com mais de duas mil páginas intitulada “Totemismo e Exogamia”, Frazer (1910) tenta construir a noção do totem como uma instituição universal do pensamento selvagem: uma cultura única, natural e humana, por trás da diversidade superficial de povos. Tal argumentação foi muito sedutora para uma psicologia médica em ascensão, que desejava compreender as características transculturais do humano.

Mas ao fazer isso, Levi Strauss (1976) explica que o pensamento moderno cria uma unidade artificial que só existe na cabeça do etnólogo. Em muitos casos por exemplo, não há qualquer relação entre o animal totem e as relações de consanguinidade numa tribo. Em outros, a seleção do animal totem não implica no tabu do seu consumo, mas ao contrário: no candomblé afro-brasileiro, por exemplo, como o bode é o animal totem de Xangô, é precisamente ele que será sacrificado e consumido durante seu ritual. Nem a proibição do incesto é um fenômeno tão universal assim como parecia a princípio (a prática da endogamia foi bastante popular em alguns lugares e épocas – em

Kemet, por exemplo, era muito comum na família do Faraó, de modo a manter o poder do Estado entre irmãos).

A identificação de seres humanos com certo animal ou planta e a nomeação de um grupo com base na noção de parentesco são atualmente considerados pela antropologia como dois fenômenos distintos, não necessariamente correlacionados. Totemismo é simplesmente o nome que os primeiros antropólogos deram para os casos onde há coincidência entre ambos os fenômenos. “É necessário saber se comparamos realidades culturais, ou somente fantasmas saídos dos nossos modos lógicos de classificação” (LOWIE apud LÉVI-STRAUSS, 1976, p.22).

Com o totemismo e com a histeria é a mesma coisa. Quando nos decidimos a duvidar que se possam arbitrariamente isolar certos fenômenos e agrupá-los entre si para fazer deles signos diagnósticos de uma doença ou de uma instituição objetiva, os próprios sintomas desapareceram, ou mostraram-se rebeldes às interpretações unificantes. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.11)

Voltando ao problema do livro escrito por Freud sobre o assunto, o médico de Viena parece muito interessado na hipótese médica de que a “sobrevivência” do pensamento mágico na mente moderna (diagnosticada anteriormente por Tylor e Frazer como algo negativo, que deveria ser extirpado da cultura pelo uso correto da razão), pode aparecer para um sujeito moderno na forma de uma patologia mental, sendo mal compreendida pelos médicos responsáveis por trata-las, uma vez que esses profissionais eram (e até hoje são) apenas educados em um tipo de pensamento (lógico-racional), não sendo instruídos nas coisas mágicas.

Freud observa muitas semelhanças entre a realidade visceral de um *tabu* e as regras metafísicas que vitimizam um sujeito que sofre de uma neurose obsessiva. Uma pessoa com síndrome do pânico, incapaz de sair de casa sem desmaiar, ou alguém que precisa lavar a mão incessantemente para se limpar de uma sujeira imaginária, na opinião do psicanalista, experimenta um estado mental análogo ao do “selvagem” em relação à interdição de um tabu. O sofrimento viria assim de uma “culpa imaginária”, simbólica, uma interdição social ou psíquica que foi de tal forma introjetada no sujeito, que lhe acomete como um poder mágico ou transcendente, isto é, “vindo de cima” ou “para além” da vontade do Eu.

Aqui o pai da psicanálise já parece vislumbrar o que mais tarde ele vai chamar de “Supereu”, em parte como resposta às críticas de Jung sobre o inconsciente monolítico da fase inicial da psicanálise. Mais tarde, Freud (2011 [1923]) vai quebrar seu inconsciente único em duas partes antagônicas por princípio: Id [isso] e Superego

[Super Eu] representando assim o embate da mitologia moderna no inconsciente – por um lado os instintos corporais como pura pulsão, de vida e de morte, em constante embate contra as regras sociais castradoras e limitantes, internalizadas a tal ponto que ganham autonomia em relação à vontade do Eu, configurando-se como um Supereu interior, vigilante e castrador. Para Freud (2011 [1930]) essa repressão é essencial para produzir cultura e civilização. Nosso “mal estar” é, portanto, necessário. No subcapítulo 3.5, veremos como Jung pensa a cultura não apenas como castradora e repressora, mas também como inseminadora; e os instintos humanos não apenas como sexuais e agressivos, mas também como forças espirituais e intelectuais, geradoras de saber, ciência e cultura.

Para Freud, completamente embebido em sua própria cultura sem se dar conta, na medida em que o totem representa a figura máxima de autoridade numa tribo, sua divindade protetora, cumpre assim simbolicamente o papel de “Pai” dessas sociedades não-patriarcais. Da mesma forma que ele considera Javé, o Deus da tradição hebraica, como cumprindo simbolicamente o papel de Pai para o homem adulto, que teme a liberdade da autonomia e prefere imaginar um Superpai virtual a lhe proteger e lhe guiar, do que encarar de frente a solidão da vida adulta.

Ou seja, Freud prefere imaginar que o Totem fazia o papel de Pai nas sociedades onde essa figura é ausente ou secundária, do que admitir que se tratavam de fato de sociedades matriarcais que lhe eram contemporâneas (para ele, o matriarcado pertencia ao passado remoto da humanidade, anterior ao nascimento da civilização).

Seguindo esse raciocínio, a questão do totem trazia assim outro elemento muito importante para a psicanálise em formação. As duas proibições supostas da instituição do totemismo, isto é, matar o animal-totem e manter relação sexual com pessoas do mesmo totem, coincidiam (aproximativamente e com muita boa vontade) com os crimes de Édipo (que matou o pai e casou-se com a mãe).

Disso Freud conclui que, toda aquela sintomatologia que ele havia batizado como “complexo de Édipo”<sup>107</sup> era muito mais antiga que o seu aparecimento na cultura

---

<sup>107</sup> Ödipuskomplex: “Correlato do complexo de castração e da existência da diferença sexual e das gerações, **o complexo de Édipo é uma noção tão central em psicanálise quanto a universalidade da interdição do incesto a que está ligado.** [...] O complexo de Édipo é a representação inconsciente pela qual se exprime o desejo sexual ou amoroso da criança pelo genitor do sexo oposto e sua hostilidade para com o genitor do mesmo sexo. Essa representação pode inverter-se e exprimir o amor pelo genitor do mesmo sexo e o ódio pelo do sexo oposto. [...] Embora Sigmund Freud nunca tenha dedicado nenhum artigo ao complexo de Édipo, *Édipo rei* (e o complexo relacionado com ele) acha-se presente em toda a sua obra, desde 1897 até 1938. [...] Herói antigo, **Édipo simboliza o universal do inconsciente, disfarçado de destino.** [...] Às vésperas da morte, Freud continuava a lhe atribuir um lugar soberano, a

ocidental burguesa, sendo a própria base do totemismo primitivo. Isso significava para ele a possibilidade de colocar o complexo de Édipo como fenômeno universal, não apenas transversal a todas as culturas, mas como fundador mesmo de qualquer cultura.

Eis sua essência. Num tempo primitivo, os homens viviam no seio de pequenas hordas, cada qual submetida ao poder despótico de um macho que se apropriava das fêmeas. Um dia, os filhos da tribo, rebelando-se contra o pai, puseram fim ao reino da horda selvagem. Num ato de violência coletiva, mataram o pai e comeram seu cadáver. Todavia, depois do assassinato, sentiram remorso, renegaram sua má ação e, em seguida, inventaram uma nova ordem social, instaurando simultaneamente a exogamia (ou renúncia à posse das mulheres do clã do totem) e o totemismo, baseado na proibição do assassinato do substituto do pai (o totem). Totemismo, exogamia, proibição do incesto: foi esse o modelo comum a todas as religiões, em especial o monoteísmo. [...]

Assim postulando a existência primeva de um complexo universal, próprio de todas as sociedades humanas e na origem de todas as religiões, **Freud pretendeu trazer, através da psicanálise, uma solução para a antropologia evolucionista, que via na instauração do totem a prefiguração da religião e, na do tabu, a passagem da horda selvagem para a organização em clãs.**

[...] Para construir essa fábula, Freud se apoiou na literatura evolucionista. De Charles Darwin ele extraiu, em primeiro lugar, a famosa história da horda selvagem, relatada em *A descendência do homem*, em segundo, a teoria da recapitulação, no dizer da qual o indivíduo repete as principais etapas da evolução das espécies (**a ontogênese repete a filogênese**), e, por último, a tese da hereditariedade dos caracteres adquiridos. (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 758 **[grifos nossos]**)

A ontogênese repetir a filogênese significa que, no processo intrauterino de formação do feto, o embrião repete os estágios evolutivos que deram origem a sua espécie. Por *migração mimética de conceito*, disso Freud deduz que o processo psíquico de formação de um indivíduo humano poderia repetir a história de nossa espécie.

No livro “A origem do homem e a seleção sexual”, Darwin (2019 [1871]) descreve o que ele chama de “horda primitiva” como sendo os primeiros agrupamentos humanos onde a consciência moral ainda não havia surgido. Para ele, apesar de viver puramente do instinto, esta humanidade inicial começou a desenvolver sua ética e suas regras sociais a partir de um processo espontâneo de seleção natural: características como empatia, altruísmo e cooperação garantiam mais proteção e chances de sobrevivência ao grupo e seus descendentes. E por isso eram transmitidas à diante e reforçadas continuamente pelo grupo. Sua hipótese nesse sentido se parece com o nosso argumento pragmático para a ciência e as técnicas (Subcapítulo 1.4).

Diante dessa ideia, Freud se coloca a pergunta: em que momento então podemos dizer que a horda primitiva animal se converteu em sociedade humana? Quando eles

---

ponto de, mais tarde, a psicanálise ser qualificada de edipiana, tanto por seus partidários quanto por seus opositores.” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 166, 167 **[grifos nossos]**)

inventam a ética e a noção de certo e errado? Não! Quando eles matam o Pai do próprio bando e inventam o Totem e seus tabus – responde o psicanalista dentro de seu consultório.

Temos de concordar com a historiadora da ciência e psicanalista brasileira Elisabeth Rudinesco (ROUDINESCO & PLON, 1997 p. 756), quando ela chama este trabalho freudiano de “fábula” e um verdadeiro “devaneio darwinista”, pois “possui erros patentes e interpretações equivocadas que não escaparam ao olhar vigilante dos especialistas em arte, antropologia e história das religiões”.

Para sustentar sua controvertida tese, o médico neurologista se apoiou numa polêmica e esquecida hipótese de Darwin, elaborada ao observar a dinâmica social dos gorilas, onde um único macho (chamado bem mais tarde no século seguinte de “macho alpha”) domina o acesso às fêmeas e intimida pela violência os outros machos. Esses, celibatários, ficam subordinados ao seu comando ou são excluídos do grupo. Repressão sexual e hierarquia social de dominação pela violência estão longe de serem uma invenção humana. A abelha rainha é também a única que pode se reproduzir, secretando hormônios que impedem o desenvolvimento sexual de suas irmãs. Darwin supõe que nossa espécie possa ter compartilhado com os grandes primatas (gorilas e orangotangos) um passado semelhante.

Hoje sabemos que existem muitas sociabilidades diferentes em diferentes espécies de macacos e que não há qualquer evidência de que a humanidade tenha seguido inicialmente uma ou outra em seu desenvolvimento. Sobre o comportamento social dos primeiros humanos sabemos muito pouco, mas a julgar pela plasticidade atual de nossa espécie, o mais provável é que diferentes agrupamentos humanos tenham inventado regras e moralidades diferentes, que foram também mudando ou evoluindo no tempo, produzindo isso que hoje chamamos de *diversidade cultural*. **A diversidade de nossas culturas nada mais é do que a plasticidade de nossa natureza humana.**

Mas a proposta de Darwin era o que havia de mais recente e respeitável na época que Freud escreve seu trabalho. Segundo o neurologista de Viena, essa passagem inicial da dinâmica da horda, centrada no macho que dispõe de todas as fêmeas e reprime os outros machos para controlar o grupo; para a dinâmica do clã multicentrado (nos homens), que realiza casamentos entre os clãs de modo a melhor distribuir as fêmeas e evitar o confronto e a competição dentro do mesmo clã – teria deixado uma marca na psique humana, uma espécie de cicatriz mental que só poderia ser curada por meio do

totem e do tabu: a interdição do incesto e a instauração simbólica desse outro Grande Pai – Deus monarca ou Rei divino, o totem e o Estado.

Tal seria nossa condição e nossa maldição: o verdadeiro pecado original, por meio do qual sofreremos pela eternidade, condenados a repetir em nossa história individual o mito fundador de nossa espécie: o desejo de matar o pai, motivado pelo desejo incestuoso pelas fêmeas do grupo, a proibição do incesto e a competição entre os homens para ocupar o lugar de macho alpha.

Sobre este ponto, a famosa psicanalista brasileira faz uma importante observação: a hipótese de Freud reflete perfeitamente, não a história da humanidade, mas o momento mesmo em que ele próprio estava vivendo:

Em 1911, um ano após a criação da International Psychoanalytical Association (IPA), Freud já não era o pai primevo de uma horda selvagem, mas o mestre reconhecido de uma doutrina que acabava de se prover de um aparelho político que escapava ao seu poder. Descentrando-se de Viena, o movimento psicanalítico havia passado do estado de tribo primitiva para o de sociedade moderna. Daí o duplo distanciamento do pai em relação aos filhos e destes em relação ao pai. O primeiro corria o risco do abandono, da infidelidade, da heresia, da humilhação e da derrota, ao passo que os outros poderiam um dia se sentir tentados a se rebelar e a destronar o déspota. Já Wilhelm Stekel e Alfred Adler haviam abandonado o navio, e em breve chegaria a vez de Carl Gustav Jung. (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 756)

De sua perspectiva autocentrada, toda sociedade nasceria assim de um regicídio, e só poderia escapar à barbárie caso encontrasse uma forma de se reconciliar com a figura do pai. Neste sentido, o clássico de Frazer já mencionado, o “Ramo de Ouro” lhe ofereceu uma importante base mitológica, pois narrava o mito de um rei homicida que deve ser morto por seu sucessor, e este novo Rei deve ser morto pelo próximo e assim por diante, desde que cada um traga consigo um ramo da árvore de ouro. Nessa história Frazer via o deus-planta das sociedades agrícolas, que deve ser morto e sacrificado para ser comido pela tribo (ou o ramo sagrado que deve ser arrancado para renascer). Mas para onde quer que Freud olhasse, ele só via sempre uma metáfora para o eterno e universal conflito com a autoridade do pai. Do ponto de vista psicanalítico, na relação pai-filho será sempre necessário ao filho “matar o Rei” para tornar-se Rei de si mesmo.

Para exemplificar seu ponto de vista, Freud recorre a dois casos famosos na psicanálise: o do “pequeno Hans” e o do “homenzinho-galo”, este último fornecido por Sándor Ferenczi (1873 – 1933), seu mais adorado discípulo.

Sobre o pequeno Hans, Deleuze e Guattari (1976 [1972]) já devotaram muitas páginas consagradas a criticar este caso, por isso nos ateremos aqui brevemente ao ponto central: a suposta identificação do menino com o cavalo.

Após o nascimento de sua irmãzinha, um menino chamado Hans desenvolve pavor de sair de casa e menciona ter muito medo dos cavalos que trotam na rua. Ele passa então a ser o objeto da análise do pai (um médico entusiasta da psicanálise), que instigado por Freud (seu supervisor) tenta convencer o próprio filho de que o seu medo “irracional” do animal na verdade é um medo inconsciente de ser castrado pelo pai, uma vez que ele na verdade gostaria de poder se deitar com mãe.

O pai insiste para que a criança diga que, no fundo, ela gostaria de estar casada com a mãe e que por isso tem desejos secretos de ver o pai morrendo (como um cavalo que o pequeno Hans viu caindo exausto na rua). Ele insiste ainda, inspirado por suas sessões com Freud, para que o filho admita que no fundo seu medo de cavalos é porque eles podem morder seu pênis – Hans menciona que um cocheiro lhe disse uma vez que, se ele descuidasse, o cavalo podia morder o seu dedo – mas o pai imediatamente transforma o dedo em pênis, seguindo as diretrizes da interpretação psicanalítica.

O médico chega até mesmo a perguntar para o filho se o seu medo poderia vir da constatação de que o pênis do cavalo é muito maior que o dele (embora esta comparação tenha sido feita pelo próprio Freud e nunca de fato parece ter ocorrido ao pequeno Hans).

Freud pergunta ao menino se o cavalo usa óculos ou se ele tem bigode, certo de que o cavalo é um substituto para o pai (**como supostamente o totem seria**), mas Hans nega tudo isso e insiste que ele tem medo é dos cavalos e da possibilidade do animal cair sobre ele ou mordê-lo. Mas Freud já não se interessa mais pela opinião da pobre criança e permanece convencido de que o cavalo é o pai, o animal-totem de Hans (seu substituto simbólico do pai); e que no fundo só se é possível temer o Pai, seja lá em qual forma transmutada este apareça.

Hans tem medo de sair de casa e pede proteção ao pai, mas este está por demais enfeitiçado pelas palavras do bom doutor, já não ouve mais o que seu filho tenta lhe dizer. “Diga que é Édipo, se não você leva um tapa!” (DELEUZE & GUATARRI, 1976 [1972], p. 61).

Antes de tratar do “homenzinho-galo”, outro caso famoso da psicanálise que podemos colocar em comparação com este é o do “homem dos lobos”. Mais uma vez, a crítica deste complexo caso está muito bem fundamentada em “O Anti-Édipo” (Deleuze & Guatarri, 1976 [1972]), por isso iremos aqui apenas mencionar o essencial para nosso estudo: num sonho marcante do paciente, seis ou sete lobos aparecem sob uma árvore

distante a olhar para o sonhador, como um convite selvagem ao mesmo tempo instigante e assustador.<sup>108</sup>

Na interpretação psicanalítica, os lobos da matilha são imediatamente reduzidos a um único animal totêmico, “o lobo”, que deve por isso significar necessariamente um medo inconsciente à figura do Pai. Mas a imagem onírica nunca mente. Os lobos permanecem em sua multiplicidade irreduzível, em sua animalidade instintiva, a encantar e assombrar o sonhador. Sua relação é de *participação mística*, que é menos uma questão de categorias ou simbologia representativa e mais uma questão de *ecologia de ressonâncias* (JOB, 2020).

Nas mitologias indígenas, a aparição do animal-totem é sempre um chamado para a aventura, o início de um período de transformação, a transmissão de uma mensagem divina ou de um segredo iniciático (CAMPBELL, 2009 [1949]). Mas a interpretação freudiana teimava em reconduzir o desejo sempre de volta para o seio familiar, aprisionando as pulsões em seu complexo de Édipo. A mensagem do animal-totem foi assim esquecida e jamais saberemos do que se tratava. A matilha onírica chamava seu sonhador para o mistério da vida, mas no fim a própria terapia terminou por edipianizar seu desejo, aprisionando-o para sempre à sombra do Pai.

Hans queria sair, conhecer o mundo, mas sentia medo dos animais que lhe eram superiores em tamanho e força. Hans teme enfrentar o mundo-cavalo, e perder o seu lugar na família para a irmã recém-chegada, mais fraca mas agora mais importante que ele. O mundo para além da porta de casa representa o caos, a jornada (batalha interior) que o herói deve empreender para conhecer a si mesmo. Mas a terapia teima em conduzi-lo de volta para o seio familiar, interpretando seus medos e desejos sempre à sombra de papai e mamãe. **A psicanálise compreendida assim, centrada exclusivamente no complexo pessoal de seu pai fundador, criava a própria patologia que dizia tratar.** (DELEUZE & GUATARRI, 1976 [1972])

Por fim, o caso de Arpad, batizado por Freud de “homemzinho-galo”, também é descrito por ele como um exemplo interessante do totemismo primitivo, manifestando-se na mente de uma criança moderna. Com menos de três anos de idade, ao urinar no galinheiro, Arpad foi, de fato, bicado no pênis pelo animal. Em consequência deste

---

<sup>108</sup> Sobre este ponto é interessante mencionar que a filósofa da ciência Virgínia Chaitin, mencionada aqui por sua metodologia inovadora para pensar a relação entre ciência e magia, ao debater comigo o tema desta pesquisa, foi acometida por um sonho semelhante: ela se viu escondida, tentando buscar refúgio num antigo mosteiro abandonado, mas pelas frestas do muro podia ver uma raposa a vigiando de longe, no topo de uma colina. Poderia ali a raposa entrar sorrateira? – pensou. Ou seria este um convite silencioso para sair dos velhos templos e aventurar-se novamente no mundo onírico e selvagem da magia?

trauma, desenvolveu um comportamento curioso e uma sintomatologia bastante problemática. Transformou-se em galo, cacarejando ao invés de se comunicar pelas palavras. Aos cinco anos de idade começou a falar, mas só se importava com as aves. Adorava assistir aos frangos do seu galinheiro sendo degolados e acariciava seus corpos sem vida de forma erótica. Dizia para todos que o seu pai na verdade era um galo e ele um pintinho, que um dia iria se transformar numa galinha ou num galo.

Arpad não levava nada disso na brincadeira. Pelo contrário, para ele era a realidade mais viva e concreta que ele podia experimentar como ser humano. Para Freud, ao se identificar com o galo (o macho dominante do galinheiro), o menino Arpad tentava inconscientemente fugir pela imaginação do trauma sexual (a bicada no pênis) vivido na realidade concreta, ao mesmo tempo em que desafiava a autoridade do pai e a hierarquia da família, tomando para si o direito de definir a sua própria identidade (hermenêutica do sujeito).

Arpad não sabia, pois já não havia mais qualquer traço disso em sua cultura, mas o menino experimentava diretamente em si, uma experiência mágica de *participação mística*, o *devir-animal* do xamã. A diferença entre o xamã e Arpad é que o primeiro induz essa experiência em si próprio pelo poder da vontade e a sua transformação cumpre um papel social-político-mitológico; ao passo que o segundo é vítima de uma experiência involuntária (inconsciente) e a sua transformação não encontra respaldo nem função na cultura onde ele está inserido.

Podemos traçar um paralelo dessa experiência mágica com o fenômeno contemporâneo da transexualidade. Quem faz esta comparação é o filósofo trans Paul Beatriz Preciado (2023), para quem a transexualidade moderna é um fenômeno análogo ao do xamanismo arcaico: *técnica psicossomática de alteração da consciência*. O que uma pessoa transexual busca (ou deveria buscar) em seu devir, não é exatamente “mudar de sexo” (pois isso é fisiologicamente impossível), mas sim operar um *tecn-xamanismo*. Tal qual um xamã que se veste com as penas de uma ave, dança e canta a sua música: todos ali sabem que o corpo do xamã não se transforma de fato num pássaro, pois não é esse o ponto – a questão do xamanismo não é transformar fisicamente o corpo do xamã pela manipulação de matéria e energia, mas sim manipular fisicamente o corpo para produzir com isso um encantamento mágico no espírito, isto é, na subjetividade.

No devir-animal do xamanismo, o sujeito consciente tem uma *experiência de pássaro*, ele torna-se pássaro na sua consciência, tal como o menino Arpad faz

inconscientemente (guiado por seus instintos) para lidar com o seu trauma. Da mesma forma, nos diz Preciado (2023), uma pessoa trans não está exatamente “mudando de sexo”, mas sim tornando possível novas formas de subjetivação para seu próprio corpo. Pois não se trata de transformar o corpo pelo corpo, mas sim de modifica-lo com o objetivo de produzir na alma, isto é, na subjetividade, um estado alterado de consciência, em si e nos outros. Por isso muitas pessoas transexuais modificam completamente seus corpos e permanecem insatisfeitas, enquanto que para outras basta o transformismo das vestimentas e da postura corporal e dos códigos de gênero. Não se trata de virar pássaro, homem ou mulher, mas sim de ter uma experiência subjetiva transformadora. É o que Deleuze e Guattari (1995) vão chamar de *criar para si um corpo sem órgãos* – o corpo transmutável do xamã, do transexual e do médium de Umbanda. A pessoa umbandista em transe é velha ou criança, homem ou mulher, branca ou negra, a depender do rito, do contexto ou do devir.

Os códigos de gêneros são utilizados assim, simbolicamente, como instrumentos mágicos para representar nossa identidade pessoal e também nossa transformação subjetiva, para si e para os outros. Como no caso do xamã, é preciso que a comunidade reconheça tal transformação como autêntica, para que o sujeito a experimente em si e vice-versa. Quando tal *participação* não é reconhecida pelo outro, coloca em dúvida a própria identidade pessoal (tanto para pessoas trans como para cisgêneros também).

O fenômeno da transexualidade e a fluidez de gênero não é uma novidade. A maneira como ele aparece na sociedade contemporânea, nos diz Preciado (2023), só é possível graças à tecnologia médico-farmacológica moderna. A interpretação de que se trata de uma “mudança de sexo” faz parte da publicidade da indústria médica, a maneira que seu serviço foi vendido e oferecido à população. Mas do ponto de vista das sociedades tradicionais, o fenômeno two-spirits é tratado de outro jeito (FERNANDES, 2013). Em certas culturas, há uma terceira ou quarta categoria, para além do binarismo, usada para referir-se àquelas pessoas cuja personalidade consciente não coincide com a identidade sexual do corpo. Desse ponto de vista, não há nada de errado com seus corpos, nem com suas mentes. As pessoas que possuem os dois princípios, as duas polaridades, podem muitas vezes desempenhar um papel religioso na comunidade, isto é, são de certa forma vistas como xamãs, sacerdotisas, ocupando cargos religiosos específicos. Ou então se reúnem em grupos comunitários cuja existência é aceita pela comunidade, sem a expectativa de gênero tradicional. Como nos provoca Preciado (2023): seria a “disforia de gênero” um distúrbio mental, ou uma inadequação política e

estética de certos processos de subjetivação frente à normatividade moderna da diferença sexual e de gênero?

Não se trata por tanto da criação de uma tecnologia médica capaz de alterar o sexo, nos diz Preciado, mas sim de um *tecno-xamanismo* capaz de alterar a alma, isto é, a experiência subjetiva, a percepção e a identidade. Se Platão nos dizia que o corpo é a tumba da alma, Preciado nos provoca levando adiante a máxima de Foucault (2013 [1966]) segundo a qual, na verdade, **a alma é a tumba do corpo**. As ideias que formulamos a respeito de nós mesmos, nossa metafísica, nossa moral e nossos costumes são prisões para o corpo. Um a priori dado pela cultura sobre o que nosso corpo pode ou não pode fazer. Mas como dizia Spinoza (2013 [1677]): nunca sabemos do que um corpo é capaz.

A imagem que temos de nós mesmos é a tumba onde o nosso corpo jaz adormecido, esperando ser liberto pelo desejo, pelo devir, pela magia ou pela filosofia. A existência transcultural da “disforia de gênero” desconstrói a ideia transcendente que herdamos de nossos ancestrais, sobre o que é o homem e o que é a mulher (PRECIADO, 2023). Do ponto de vista filosófico, a simples existência de pessoas transexuais desconstrói a ideia cultural “transcendente” que temos sobre as diferenças sexuais. **Nossos conceitos, assim como nossos corpos, são ideias em evolução.** (BATESON, 1986).

Um instrumento mágico poderoso capaz de despertar um corpo do seu sono dogmático é aquilo que chamamos de *fetich*. Por isso toda essa nossa discussão sobre magia e psicanálise gira em torno ainda de outro conceito fundamental, ligado ao de Totem e tabu, e tão problemático quanto esses dois: que é o conceito de *fetich*. Totem, tabu e fetich formam assim a **tríade psicanalítica da magia**:

Poucos são os termos tão ligados à constituição da consciência da modernidade ocidental quanto “fetichismo”. Enunciado pela primeira vez em 1756 pelo escritor francês Charles de Brosses, membro da Académie des Inscriptions et Belle-Lettres de Paris e colaborador da Enciclopédia de Diderot e D’Alambert, o fetichismo aparecia como peça maior de uma operação que visava estabelecer os limites precisos entre nossas sociedades esclarecidas e sociedades primitivas, pretensamente vítimas de um sistema encantado de crenças supersticiosas. Já o título da obra de De Brosses dedicada à apresentação sistemática do fetichismo era ilustrativo: *Do Culto dos Deuses Fetiches ou Paralelo da Antiga Religião do Egito com a Religião Atual da Nigritia* [“terra de negros”, termo oficial da cartografia da época] (1760). Ou seja, tratava-se de criar um paralelo entre um limite à racionalidade moderna ao mesmo tempo histórico (no passado) e geográfico (no presente), e determinar as coordenadas histórico-geográficas do pensamento primitivo, isso por meio da identificação de uma forma de encantamento cuja ilustração perfeita seria o culto aos ditos deuses fetiches. O fetichismo aparecia definido, fundamentalmente, como culto de objetos

inanimados e, em outros casos, como divinização de animais e de fenômenos irregulares da natureza. Baseando-se no relato de navegadores portugueses a respeito do modo de culto de tribos africanas da Guiné e da África Ocidental, De Brosses criava um termo derivado do português antigo *fetisso* (que dará no *atual feitiço*), a fim de colocar em marcha uma generalização extensa que englobava esses espaços infinitos nos quais o Ocidente não via sua própria imagem. Tal caracterização do pretense pensamento primitivo por meio do fetichismo atravessará os séculos 18 e 19. Ela pode ser encontrada, entre outros, em escritos de ideólogos como Destutt de Tracy, de filósofos como Kant, Hegel, Benjamin Constant, mas será com Augusto Comte [fundador da Igreja Positivista, adornada com *cientistas-fetiches*] que o fetichismo, definido como *estágio inicial da vida social e das formas do pensar*, alcançará sua enunciação canônica. Assim, quando o termo aparece pela primeira vez na psicologia e nos estudos das perversões, em dois artigos, publicados em 1887 pelo psicólogo francês Alfred Binet, intitulados “O Fetichismo no Amor”, ele já tinha atrás de si uma longa história. [...]

De fato, contrariamente a termos como “sadismo”, “masoquismo”, “exibicionismo”, todos constituídos ou transformados em perversões sexuais nesta época, **“fetichismo” é a única categoria nosográfica que nasce da apropriação conceitual de um termo então em franca utilização em outra área do saber.** Tal peculiaridade não deve ser negligenciada. Da mesma forma que **o fetichismo aparecia no interior das teorias sobre a vida social como dispositivo de crítica a formas de vida que teriam permanecido em uma “infância perpétua” marcada pela ignorância e pela barbárie, o fetichismo relacionado à vida amorosa aparecia como modo de fixação do comportamento a uma fase regressiva em relação à maturidade sexual ligada aos imperativos de reprodução.** Nesse sentido, talvez nenhum outro termo tenha exposto tão claramente essa estratégia de legitimação de práticas clínicas baseada na **aproximação entre “pensamento primitivo”, comportamento infantil e patologia mental**, como se estivéssemos diante de três figuras maiores da minoridade. Uma minoridade contra a qual o esclarecimento, anunciado por este Iluminismo cujo impulso alimentou a constituição do termo “fetichismo”, prometeu combater, seja na clínica, seja na crítica social. Minoridade esta assentada sobre o **mito da identidade entre o doente, o primitivo e a criança.** Como dirá Hartmut Böhme, tudo se passa **como se o fetichismo fosse “a África no sujeito” e os perversos, “selvagens entre europeus”.** (SAFATLE, s/d [grifos nossos] *[itálicos do autor]*)

Para o europeu moderno o fetichismo seria então “o lado africano da alma”, aquilo que o cristianismo havia se esforçado por exterminar no espírito europeu, mas sem sucesso. Observemos que aqui, à semelhança do conceito tabu, há uma modificação no sentido original da palavra quando transpomos por *migração mimética* o conceito fetiche, dos estudos sociais sobre a magia para a linguagem científica e psicológica das perversões sexuais. Não se trata apenas de chamar atenção para o fato de que um objeto pode ser alvo de intenso desejo e adoração, sendo elevado mesmo à categoria de sagrado (dotado da mais alta importância) no caso da perversão sexual. Trata-se aqui, novamente, de demarcar que tal comportamento reflete uma “infância psíquica” não desenvolvida: como se a consciência dos povos tribais fosse equivalente a das crianças europeias ou dos psicóticos – entregues à irracionalidade do pensamento mágico, isto é, a esse estado de união mística com o mundo, onde o real e o imaginário se confundem,

e onde a experiência interna e externa ainda não foram cindidas pelo dualismo ocidental.

O fato de a experiência imediata ser exclusivamente de ordem psíquica e, por conseguinte, que a realidade só pode ser de natureza psíquica, explica por que o homem primitivo considera os espíritos e os efeitos mágicos com o mesmo concretismo com que julga os acontecimentos físicos. Ele ainda não fragmentou sua experiência original em contrastes irredutíveis. Em seu universo se interpenetram o espírito e a matéria, e os deuses ainda passeiam por florestas e campos. (JUNG, 2000f, § 682)

A primeira vez que me deparei com esta expressão *deus-fetich* foi durante minha pesquisa de mestrado em psicologia complexa (BICHARA, 2015), sobre a circulação transcultural do pensamento mágico no sincretismo das religiões de transe de matriz afro-indígena no Brasil. Menciono-a aqui, pois ela nos ajudará substancialmente a compreender o problema do *fetich* e também o motivo que levou Marcel Mauss, mais tarde em 1907, a declarar que esse conceito “corresponde apenas a um imenso mal-entendido entre duas civilizações, a africana e a européia; não tem outro fundamento senão uma obediência cega aos costumes coloniais” (MAUSS, *apud* ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 236).

Na pesquisa bibliográfica do mestrado, quando procurei o primeiro trabalho acadêmico realizado no Brasil sobre o tema, deparei-me com o seguinte título: “O animismo fetichista dos negros baianos” (1935 [1900]), um clássico da antropologia evolucionista positivista, escrito pelo médico psiquiatra e eugenista brasileiro Nina Rodrigues. Lançado primeiramente na França (grande efervescência antropológica da época), para somente mais tarde ganhar uma versão em português, o livro descreve o sincretismo forçado a que a Inquisição católica submetia os escravizados – não como uma catequização à força (como no caso dos povos indígenas), mas ao contrário (para o horror do médico!) uma “feitichização” negra do catolicismo (acusação semelhante a que os protestantes faziam em relação ao “paganismo infiltrado” no cristianismo que é a doutrina católica).<sup>109</sup>

Nina Rodrigues é uma figura singular. Chegou a defender a existência de dois códigos penais diferenciados, um para os brancos e outro para os negros, uma vez que esses últimos eram cognitivamente inferiores e por isso deles não se poderia esperar que

---

<sup>109</sup> Podemos encontrar as raízes desta separação moral entre religião-fetich e teologia-metafísica (tão cara ao Ocidente) na *proibição dos ídolos* que constitui um dos tabus centrais do pensamento judaico: artifício semiótico (mágico) utilizado por Moisés para transformar sua herança egípcia (centrada na magia das imagens [*eidolons*], “ídolos” ou deuses-fetiches), em uma teologia racional literária que, por um lado alimentará mais tarde o gênero filosófico ocidental (Deus sem forma para além da linguagem) e por outro dará forma à chamada Khabalah (tradição metafísica de teologia judaica, um meio termo mágico e esotérico entre o *mythos* e o *logos*: magia enquanto *cosmopoiese*).

agissem como pessoas civilizadas. Para o médico baiano, os “mestiços” conseguiam um grau maior de racionalidade e abstração que os negros (por serem em parte brancos), e por isso tendiam mais ao cristianismo do que o africano puro. Pois o negro africano, na opinião do médico, seria incapaz de separar o sensível do inteligível (como todo moderno deve fazer, tendo aprendido com Platão e praticado por milênios com o cristianismo) e por isso seria incapaz de compreender os dogmas da religião racional do Ocidente. Mesmo que tentasse de boa vontade, nunca conseguiria de fato compreender a existência de um Deus abstrato, alcançável somente pela inteligência das mentes dotadas de linguagem racional rebuscada o suficiente para definições não-sensíveis de metafísica, desenvolvida por séculos de escrita e abstração. (RODRIGUES, 1976 [1932]).

O fato de que a maioria dos cristãos brancos acreditam num Deus antropomorfizado (que se fez carne e está sentado no céu) parece distante das ponderações do médico. Ele toma a sua própria erudição como modelo de intelecto do homem branco europeu e ignora com isso talvez a fé de sua própria família, vizinhos e colegas. Rodrigues defende ainda que os negros, incapazes de abstração, adoram a pedra, o rio e o mar como se eles fossem deuses, de cujos favores caprichosos eles se sentem sempre vítimas e eternos dependentes.

Em minha pesquisa de campo sobre essas mesmas religiões de transe (BICHARA, 2015), eu não apenas observei de fora seus rituais de magia, como fiz algo que o próprio Nina Rodrigues parece não ter feito. Pedi ao *babalorixá* (“pai de santo”) a explicação de como ele próprio entendia seus rituais e de que modo, na visão dele, isto se relacionava aos “deuses-fetiches”.

Em primeiro lugar é preciso observar a etimologia da palavra *orixá*, pois quando esta é traduzida para “deus” ou “santo” sofre um terrível prejuízo de sentido. As forças da natureza são descritas pela junção da palavra *ori* (cabeça) e *axé* (vida, *mana*, energia), sendo o *orixá* de uma pessoa não o seu “deus pessoal”, seu “anjo da guarda”, nada disso. Sua definição é semelhante ao *daímonion* de Sócrates e o *fravashi* de Zaratustra: a força divina e natural que brota da cabeça e nos conduz conforme nosso dom-destino-poder.

Este é o segredo do misterioso fragmento de Heráclito que já analisamos: “*êthos anthropos daímon*”: o modo de vida de um homem é o seu deus, isto é, **o valor que se cultua é aquilo que se vive na prática**. Este ponto ficará mais evidente mais à frente, quando tratarmos sobre o problema do Capitalismo e o fetiche da mercadoria.

Esta força viva, que vem da natureza mas brota em nossa cabeça, não é experimentada como “transcendente”, não pertence a “outro mundo”, mas é identificada com a própria natureza, dentro e fora de nós. Oxum é água dos rios e cachoeiras que percorrem as montanhas, mas é também a água do sangue que corre em nossas veias. Xangô seu marido é a pedreira por onde corre o rio, força metálica que produz o raio (ao beijar sua outra esposa, Iansã que é o vento, o trovão e o ar em nosso pulmão), mas Xangô também é o nosso esqueleto que nos mantém de pé e os raios do nosso impulso nervoso. Exu é a voz, o canto e o rosnado, a fala, o bit, a comunicação entre todas as coisas, a boca e o ânus do corpo, o início e o fim de todas as coisas. Cuidar dos deuses (*théon therapeia*) é buscar viver em equilíbrio consigo mesmo e com a natureza como um Todo.

É justamente esta separação ontológica entre nós e os deuses (Ayie e Orum: terra e céu), aquilo que o rito mágico do *candomblé* (“mistura”), descrito pelo médico como “fetichista”, tem por definição e por função abolir. Sua função mágica é a mesma do Hermetismo e do taoísmo: unir a terra ao céu. Deleuze e Guattari (1995) falam da “criação de um plano de imanência”, mas preferimos aqui a expressão *abolição da transcendência*, por entendermos que **a imanência não é criada nem destruída: ela é.**

Tal *abolição da transcendência* é a essência mágica do *candomblé*. E só pode ser atingida na vida dos praticantes por meio de um conjunto rigoroso de práticas ascéticas (tabus), mas principalmente durante o ritual através dos estados de transe ou possessão (*virar no santo*: ser tomado pelo deus, tornar-se um com a energia da cabeça).

Esta prática enteogênica “pagã” (porque identifica a natureza com a divindade) e “animista” (porque sente no corpo o espírito das coisas) só pode ser fetichista para uma visão de mundo transcendente, onde a abstração dos conceitos tem superioridade moral sobre a vivência direta da realidade concreta, e por isso separou o interior do exterior, o corpo do ambiente, o indivíduo do meio, o espírito do cosmos. Mas o pensamento mágico arcaico não é outra coisa que não a vivência direta dessas correlações ad infinitum, assim em cima como embaixo.

Voltando à psicanálise, a discussão feita por Freud em “Totem e Tabu” está intimamente ligada a este outro conceito, tão caro à modernidade: a noção equivocada e reducionista de *fetichismo*. De forma resumida, poderíamos dizer que, segundo essa doutrina, a forma mais primitiva do pensamento humano seria esta noção animista de que todas as coisas tem *anima* (vida ou alma), não apenas uma subjetividade como a humana mas, acima de tudo, um poder mágico sobre os acontecimentos do mundo e a

capacidade de enfeitiçar (daí o termo fetiche [feitiço]) e influenciar as outras almas. Um objeto-fetiche contém um deus ou espírito superior a qual se deve admiração.

[...] cabe observar que, para o homem, tão logo veio a empregar uma ferramenta, esta não é um mero produto no qual ele se conhece e reconhece como o criador. Ele a vê, não como simples artefato, mas como algo que existe com independência, algo dotado de poderes próprios. Em vez de subjugá-la com a vontade, a ferramenta tornou-se, para o homem, um deus ou demônio de cuja vontade depende, ao qual se sente submetido e a quem deve adoração cultural e religiosa. O machado e o martelo, em especial, parecem ter adquirido muito cedo uma significação religiosa desta ordem [...]. (CASSIRER, 2013, p. 62)

Vemos que na apropriação mimética do conceito fetiche pela medicina, mais uma vez temos seu sentido modificado para se adequar à ideologia vigente. Se o fetichismo em religião era visto como um sinal de atraso e primitivismo do pensamento, o fetiche sexual é definido pelo seu grau de irracionalismo e poder de possessão. O poder de um fetiche é medido pelo seu grau de compulsão. O quão mais ele for capaz de roubar a autonomia de um indivíduo e literalmente “o possuir” – tal qual um deus, demônio ou espírito – maior é a intensidade atribuído a ele.<sup>110</sup>

Essa noção de fetiche, surgida primeiramente a partir de uma análise superficial da religiosidade africana, vai exercer grande influência no pensamento filosófico do século seguinte (XIX), tendo três importantes desdobramentos na Europa: na antropologia, no marxismo e na psicanálise. O que esses três movimentos têm em comum, além de terem sido inventados por judeus heréticos (Durkheim-Weber, Marx e Freud), é o fato de se constituírem como crítica à noção positivista de que as sociedades modernas europeias seriam o ápice da racionalidade humana, desprovidas de qualquer comportamento religioso irracional.

Por meio dos dois autores [Marx e Freud], o fetichismo transforma-se em dispositivo de crítica da modernidade e de seus processos de socialização, expondo os móveis de **alienação, seja no interior do campo do trabalho, seja no interior do campo do desejo**. Nesse sentido, não deixa de ser sintomático que, no momento em que a antropologia abandonará o conceito de fetichismo como um “imenso mal-entendido” [...] ele continuará em operação nestes dois regimes de crítica que têm em comum a exigência de **levar a cabo a exposição das alienações no interior das formas hegemônicas de vida no Ocidente**: a psicanálise e o marxismo. [...] Essa força peculiar vem talvez do fato de o fetichismo demonstrar como **“nenhuma teoria da modernidade poderia ser mais falsa do que esta que identifica modernização e incremento linear da racionalidade”**. (SAFATLE, s/d [grifos nossos])

---

<sup>110</sup> Atualmente a psicanálise e a psicologia em geral reconhecem uma enorme variedade de prazeres sexuais como práticas saudáveis, sendo o fetiche considerado uma patologia somente quando a libido fica fixada no objeto-fetiche, se mostrando incapaz de obter prazer ou desejo de outro modo fora da fantasia.

Karl Marx, ao realizar sua análise filosófica e racional do capitalismo (MARX, 2014 [1867]), define nossa relação com o dinheiro e com as mercadorias neste sistema econômico moderno como sendo fetichista, isto é, denuncia deste modo como nos tornamos irracionais diante desses objetos que nos enfeitiçam. Objetos que são antes de tudo criação da mente humana, mas que parecem ganhar vida e vontade própria no imaginário moderno, voltando-se contra seu criador e tomando do homem e do Estado o controle da sociedade. A chegada triunfante da tecnologia IA é o ápice derradeiro deste processo.

Atualmente, na era da crise ambiental e das criptomoedas, o desenvolvimento do capitalismo parece seguir suas próprias regras, independente da vontade individual ou do desejo da maioria. O mesmo podemos dizer das mercadorias fetiche como o celular, a internet, a IA, as redes sociais – todas dotadas de uma aura mística de sedução e controle, capaz de enfeitiçar os sentidos e conduzir os espíritos. Tecnologias dignas de adoração religiosa.

*Capital* é o novo deus-fetiche da religião moderna, entidade sobrenatural (socialmente construída) que a todos controla e que concentra em si a própria definição do poder social (*mana*). Ele determina quem faz parte e quem será excluído das benesses da sociedade capitalista. E por meio dessa nova identidade de grupo centrada no dinheiro, no indivíduo livre e independente graças à sua conta bancária, o Capital determina toda a nova hierarquia social, bem como os limites da moralidade burguesa: centrada na inviolabilidade da propriedade privada, o direito de herança (que se sustenta na noção de parentesco) e a autonomia do proprietário de um bem sobre os interesses da comunidade.

Dito da forma mais simples possível: derrubando o sonho iluminista europeu sobre a vitória da Razão no Ocidente, sempre que o assunto é sexo, poder ou dinheiro, o Homem vira bicho. Tal é o poder mágico de um *fetiche*.

Se na psicanálise o fetiche desempenha o papel do *falo* na mulher, aquilo que designa seu poder de sedução e dominação sobre o homem, na Odisséia de Homero é por meio da varinha de Circe, seu falo mágico, que a deusa-mulher transforma os marinheiros gregos em porcos. Do ponto de vista de suas vítimas, eles ainda são homens a desfrutar das mais incríveis regalias no palácio da deusa. Mas quem os vê de fora, pode perceber que foram todos reduzidos, pelo toque da varinha-fetiche, à sua animalidade mais primeva.

Vemos então que o fetichismo dos objetos não nos abandonou com a chegada da modernidade, ganhando apenas novos contornos. Saiu da dimensão religiosa e tornou-se profana, pervertida, tabu. O conceito ajudou primeiramente Marx a entender melhor os impulsos irracionais da economia (numa época em que ainda não havia psicologia do inconsciente), ao mesmo tempo em que serviu de base para a definição psiquiátrica de “fetiche sexual”, definido então como “perversão” (desvio da função reprodutiva), ganhando depois uma elaboração bem mais robusta e consistente na psicanálise:

[...] convém assinalar que todos os freudianos, qualquer que seja sua tendência, comentaram os textos originais de Freud sobre o assunto e publicaram numerosos casos de fetichismo. Diversas sessões da Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras lhe foram consagradas, e os primeiros discípulos de Freud ficaram visivelmente fascinados com o que aprenderam [...], cada corrente desenvolveu sua própria teoria, fosse no contexto de uma concepção kleiniana do objeto (bom ou mau), fosse na óptica winnicottiana do objeto transicional, fosse, ainda, na perspectiva lacaniana de uma doutrina da perversão estendida à “estrutura perversa”, e segundo a qual o fetiche, como objeto, transforma-se na condição absoluta do desejo e no lugar de um gozo.

[...] seria retomada por alguns herdeiros franceses de Freud, em especial Guy Rosolato, não para analisar a religião, mas para explicar a gnose e o fenômeno das seitas religiosas organizadas em torno de uma mitologia do segredo, na qual o bem e o mal, o êxtase e a abjeção constituem um punhado de oposições irreduzíveis, que levam o sujeito a servir a um fetiche a ponto de perder qualquer contato com a realidade. [...]

A concepção freudiana do fetichismo é exposta através de diversos textos. Em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o *Ersatz* (ou substituto) é uma parte do corpo que mantém uma relação com a pessoa sexual. **A “superestimação” do objeto, isto é, um certo grau de fetichismo, existe “normalmente” em qualquer relação amorosa. Mas só se torna patológica quando a fixação no objeto decorre de uma libido infantil. [...] Mas ele esclarece que o encontro com o fetiche é apenas a reatualização de uma lembrança precoce recalçada. [...]**

**A criação do fetiche, portanto, obedece à intenção de destruir a prova da castração, para escapar à angústia de castração. O fetichismo, desse modo, tornar-se-ia uma espécie de paradigma da perversão em geral. (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 235, 236, 237)**

Na concepção de Freud, a perversão do fetiche, isto é, o desvio que ele faz no caminho natural da libido, permite ao sujeito realizar uma *clivagem* do Eu pela *renegação*: funciona como um mecanismo de defesa do sistema psíquico, capaz de algo surpreendente, aquilo que em sua *genealogia da moral* Nietzsche (1998 [1887]) chama de *inversão dos valores*: torna algo da realidade que é difícil de assimilar numa experiência possível e aceitável e até desejável, através de um processo simbólico que representa e nega ao mesmo tempo esta realidade que é preciso reconhecer, transformando assim, num passe de mágica, o trauma e a angústia da castração em um conteúdo erótico de altíssimo poder de fascinação para o sujeito que o experimenta (possuindo a mesma carga quantitativa de libido que está reprimida pelo trauma). “O

fetichista encontra prazer no fato de a mulher ser ao mesmo tempo castrada e não castrada, e de o homem também poder ser castrado.” (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 237)

Roudinesco e Plon (Id. Ibid) mencionam ainda que, no desenvolvimento posterior da psicanálise, o fetichismo feminino e o masculino foram diferenciados: o homem tende mais a fetichizar objetos que representam poder, ao passo que a mulher aprendeu a fetichizar a relação (o vestido de casamento, fotos do casal, a aliança de noivado). Enquanto o homem tende a projetar seu fetiche sobre o outro (seja homem ou mulher), a mulher tende a construir a si mesma como objeto-fetiche, e extrair dessa construção seu poder como fêmea numa sociedade sexualizada. Em alguns casos, na condição de mãe, estabelecendo uma relação erotomaníaca com o filho, a mulher pode projetar para a criança a ilusão de ser onipotente, estabelecendo a si mesma como objeto-fetiche para o Eros incestuoso e ainda sem forma da criança.

Se o fetiche é o sintoma moderno que revela a nossa animalidade, o lado de nossa personalidade que escapa aos ditames da razão, o melhor lugar para compreender sua gênese e o seu funcionamento orgânico é onde a pulsão sexual se impõe sobre o instinto de sobrevivência e autopreservação, e onde a agressividade e a dor se tornam sinônimos de prazer e sexualidade. Estamos falando daquilo que a psiquiatria do século XIX batizou como sadomasoquismo, em referência a dois autores consagrados da literatura europeia daquela época: Donatien Alphonse François, o marquês de Sade (1740 - 1814) e Leopold von Sacher-Masoch (1836 – 1895).

Sobre este ponto, Deleuze (2009 [1973]) traça importantes considerações para o nosso estudo num livro muito pouco estudado da obra deleuzeana: “O frio e o cruel”, lançado em 1973, um ano depois do famoso e comentado “O Anti-Édipo” (DELEUZE & GUATTARI, 1976 [1972]).

O filósofo francês começa argumentando que a unidade dialética inventada pela psiquiatria (entre o sádico e masoquista, como se um fosse o par complementar do outro) é apenas mais um desses casos em que a nossa necessidade de categorização força fenômenos distintos a ocupar o mesmo conceito. Não haveria por tanto uma sintomatologia sadomasoquista, mas sim uma sádica e outra masoquista, não estando uma subordinada a outra. De fato, como veremos, a vivência masoquista necessita, e só pode ser feita de modo seguro, se a pessoa que desempenha o papel dominador não for de fato sádico. Quando é o sádico quem está no controle trata-se sempre de um abuso, nunca de uma experiência saudável baseada no consentimento entre adultos. O sadismo

real é sinônimo de violência e crueldade, o gozo de um Ego inflamado, não uma fantasia a dois.

De fato, no livro “A Vênus em peles” (1870), obra ícone do pensamento masoquista, o grande dilema do protagonista (o alter ego de Masoch) é que a sua parceira amorosa não é uma dominadora sádica como ele gostaria que ela fosse: no fundo ela é tão servil e submissa quanto qualquer outra mulher austríaca daquela época era ensinada a ser. Se ela o dominava e o torturava, era somente por que ele a implorava para isso.

Por isso o masoquista e o sádico, longe de serem um o oposto complementar do outro, possuem na verdade o mesmo objetivo: ambos querem aumentar o seu prazer sensual pelo verbo, pelo contrato, pelo exercício do poder sobre o outro. Na cena masoquista (quando há consentimento) quem de fato está no controle é aquele que se submete, pois este manipula por completo a cena. Tudo deve acontecer conforme um roteiro prévio, calculado nos mínimos detalhes pela imaginação. O masoquista deseja viver na imaginação, sua fantasia é um mecanismo de defesa contra o mundo cruel que ele sente escapando ao seu controle.

No livro de Sacher Masoch (2008 [1870]), a aventura do protagonista é anunciada por um sonho, onde Vênus aparece para ele como uma estátua viva de mármore branco, coberta de peles de animais. A deusa-totem-fetichê é o próprio ideal de beleza, a força arquetípica de Eros, que aparece em sonho tremendo de frio:

- Não, eu não quero censurá-la. É mulher divina, e no entanto mulher - e, no amor, tão cruel quanto pode ser uma mulher.
- Você chama de crueldade - contrapôs vivamente a deusa do amor -, o elemento por excelência da sensualidade, do amor sereno, da natureza da mulher, entregar-se quando se ama e a tudo que se ama, o que lhe agrada.
- Existe para quem ama crueldade maior que a infidelidade do amado?
- Essa agora! - esbravejou. - Somos fiéis enquanto vivemos, ocorre que vocês exigem das mulheres fidelidade sem amor, e entrega sem desfrute -, onde está, então, a crueldade, na mulher ou no homem? O amor é para vocês, no Norte, coisa por demais importante e por demais séria. Falam de deveres onde se trata de deleite. [...]

**mas aquele amor, que é a mais elevada alegria, a própria serenidade divina, não habita entre vocês, modernos, filhos da reflexão.** Trazem consigo a desdita. **Se se querem naturais, tornam-se vulgares. A natureza lhes parece algo hostil, fizeram demônios de nós, sorridentes deuses da Grécia, e de mim, uma diaba.** Só o que podem é me esconjurar, me amaldiçoar, ou se entregar em sacrifício em delírio bacântico bem diante de meu altar. E quando um de vocês tem a coragem de me beijar a boca vermelha põe-se logo a peregrinar a Roma em traje de penitência [...]. Que fiquem em sua nórdica neblina, em seu incenso cristão. Deixem a nós, pagãos, descansando sob a lava, não nos sepultem. Para vocês não foi construída Pompéia, nem nossas cidades, nossas casas de banho, tampouco nossos templos. **Não precisam de deuses! O seu mundo nos resfria!** – A

bela dama de mármore tossiu, e achegou um pouco mais a pele escura de zibelina sobre os ombros. (SACHER MASOCH, 2008 [1870], p. 9)

Na literatura masoquista, Eros aparece resfriado, adoecido pela frieza racionalista. Logo a seguir desta cena, o protagonista acorda deste sonho e descobre que adormeceu lendo Hegel! O ápice da ideologia moderna da consciência – que inspirou Marx a conceber a revolução comunista como a ascensão e a vitória histórica de uma consciência de classe fortalecida pela luta política – este autor adormece Masoch. Porque o masoquista não sente que o seu mundo é governado pelos poderes da consciência. Ele sabe em suas entranhas que o seu destino pessoal é governado pelas pulsões irracionais do inconsciente.

O desejo aqui não cumpre mais uma função biológica, está desligado dos imperativos da reprodução e torna-se uma fantasia de poder (seu desejo mais extremo é ser açoitado pelo amante de sua deusa-fetichê). Sacher Masoch admite que só consegue conceber o Homem e a Mulher como “inimigos por natureza”, pois um deve sempre dominar e o outro servir. Para o autor, só quando a mulher tiver os mesmos direitos que os homens, eles poderão enfim ser companheiros de fato. Enquanto isso não acontece, um deve ser o escravo ou o tirano do outro, “ou o martelo ou a bigorna”.

Como ele não se sente capaz de dominar diretamente a mulher, que ele sente como lhe sendo superior (na medida em que é a única capaz de lhe dar o que ele deseja), sua estratégia de dominação é a servidão. O mesmo podemos dizer do masoquismo feminino. Numa análise sobre as pesquisas sexuais na internet, os engenheiros da Google concluíram que a síntese do imaginário erótico feminino pode ser resumido na seguinte fábula: um macho que todos os outros machos consideram dominador, perigoso e indomável, torna-se no entanto submisso à fêmea que ele deseja. Segundo a pesquisa recente no “A billion wicked thoughts” (OGAS & GADDAM, 2012), a fantasia erótica feminina por excelência é tornar-se a domadora do indomável, por meio de uma submissão masoquista consentida.

Na cena masoquista, aquele que supostamente faz o papel de dominador acaba apenas desempenhando um roteiro escrito a priori, nos mínimos detalhes, pelo masoquista “dominado”. Caso contrário não se trata de uma vivência masoquista de fato, mas sim de um abuso por parte da outra pessoa. E aí neste caso, e somente neste caso, falamos em sadismo. O sádico não é aquele que domina numa cena masoquista

consentida. Ele é precisamente aquele que viola o acordo, que abusa por prazer, pois só pode sentir prazer pelo abuso e a violência.<sup>111</sup>

Para Deleuze (2009 [1973]), o fato da obra de Sade, sua prisão e sua morte serem contemporâneas à revolução francesa não é mera coincidência, mas sim reflexo do mesmo contexto histórico-cultural. A sociedade que o prendeu foi a mesma que decapitou centenas de pessoas por dia em praça pública em nome da liberdade, da igualdade e da fraternidade, e depois elegeu Napoleão como imperador. O marquês da crueldade apoiou entusiasticamente a revolução, mas depois acabou trancafiado pela esposa e pelos revolucionários num asilo para loucos.

A filosofia de Sade é a de um Eros que enlouquece, que não suporta mais a crueldade do seu mundo e resolve responder à altura; é a de uma pulsão sexual tão suprimida que deseja subverter os costumes por meio de uma violência racional. Quando o mundo se mostra por demais caótico e cruel, o instinto reage tentando dominar a vida por meio do sadismo. Para Deleuze (2009 [1973], p. 34) a resposta de Sade aos dilemas de sua época é um “delírio próprio da razão”, uma razão desencarnada que já perdeu seu coração, a capacidade de ressoar em harmonia com o outro e o mundo – alteridade esta que se mostra para o sádico sempre como um monstro terrível ao qual se deve vencer, tornando-se monstro também.

No sadismo, Deus é um pai cruel e as virtudes morais são o caminho certo para o azar e o infortúnio. Se para Platão o cosmos havia sido organizado a partir da ideia universal de Bem, em Sade é a noção de Mal quem deve ocupar o centro das decisões humanas. Para o Marquês, só o mal compensa.

Sade é sincrônico com a quebra dos valores cristãos de sua época, necessária para o derramamento de sangue parricida de uma Revolução. Matar o Rei e a nobreza é quebrar os vínculos religiosos que ligavam as pessoas entre si e à terra. E é questionar também o direito divino do Rei (instituição fundamental do Estado desde os egípcios). A obra literária de Sade ilustra essa *transvaloração de todos os valores* de sua época, ocorrida como condição da revolução burguesa, ao mesmo tempo em que também nos alerta para os perigos desse caminho quando levado até o fim.

Segundo Deleuze (2009 [1973]), enquanto Masoch sente prazer na imaginação<sup>112</sup> e ultrapassa a realidade, criando para si um mundo fantasma por meio da linguagem

---

<sup>111</sup> Um ponto importante sobre essa diferenciação para a comunidade BDSM é entender que a vivência sadomasoquista só é “saudável” quando “controlada” pelo submisso, sendo o sadismo real ainda considerado crime, e com razão. Assim, na experiência sadomasoquista consentida, “sadismo” define na verdade, não o papel dominante, mas sim tudo aquilo que ultrapassa os limites do consentimento.

e do contrato; Sade é a realização desse fantasma, é a concretização do ideal de um homem racional desprovido de um Eu sentimental (conhecido na terminologia militar contemporânea como *objeto de consciência*: capaz de impedir um soldado de obedecer uma ordem, caso ele se perceba cometendo uma atrocidade moral). Sade não possui um *objeto de consciência*, pois ele já não consegue mais ter prazer a não ser pela crueldade. O imperativo do desejo é de tal natureza, que o homem vai preferir desejar o mal e a dor do que nada desejar.

Esse Eros pervertido é explorado no cinema de ação e de terror, arte contemporânea que sublima nossos desejos violentos numa grande catarse coletiva. Toda cultura tem seus pequenos sadismos autorizados sobre o objeto-fetichismo apropriado, seu *bode expiatório* da vez. Sempre haverá um Judas para ser apedrejado, satisfazendo o sadismo recalcado das massas. Quando o cinema oferece um bom vilão, todos sentimos prazer em vê-lo sofrer.

Aquele que talvez tornou-se o mais sádico de todos, o movimento político que se confunde certamente com uma paranoia e uma histeria de massa foi o nazismo: fenômeno histórico que colocou a razão desprovida de empatia em prática em sua política de estado. Um governo controlado por IAs não será muito diferente de um governo nazista. Prender Sade primeiro na famosa Bastilha que será derrubada, e depois num asilo para loucos é um marco importante da revolução francesa, não um mero fato do destino pessoal deste autor. Sua prisão representa uma constatação filosófica importante: é preciso mudar nossos valores, sem perder de vista nosso coração.

Vemos que o fenômeno do fetiche, tal como aparece na modernidade, está relacionado a uma dissociação traumática mais profunda, entre o real e o imaginário. O fetichista goza na imaginação, ele tem uma relação intelectual, imaginária e religiosa com a sexualidade – ele é tomado por uma ideia que o excita.

Já não se trata mais de realizar o ato sexual em si, mas sim de ritualizá-lo, cobrindo de símbolos e significados a experiência carnal instintiva. A sexualidade sadomasoquista converte a experiência do corpo numa experiência da imaginação, onde a fantasia passa a ser mais importante que o objeto sensível. Não se trata aqui de abandonar o Eu racional para se entregar às pulsões irracionais da carne, mas antes de

---

<sup>112</sup> No livro “A Vênus das peles” (SACHER-MASOCH, 2008 [1870]), quando de fato o protagonista é chicoteado pelo amante da esposa (seu maior desejo), ele se diz “curado” do fetiche, isto é, a fantasia imediatamente perde o seu poder de sedução e ele deixa de se sentir possuído pela ideia. Enquanto era objeto de pura contemplação intelectual, somente imaginativo, a fantasia enquanto tal era dotada da mais alta numinosidade. Ao ser concretizada, lhe causou horror e decepção.

abandonar o corpo, seus limites e sua racionalidade fisiológica, para entrega-lo a um Eu abstrato e virtual, imaginário, que habita um mundo imagético e fantasmático. Trata-se de gozar, não com o corpo do outro, mas com a narrativa sobre si mesmo.

O fetichista encontra no orgasmo, um refúgio simbólico para as angústias da vida. Enquanto o masoquista prefere viver na imaginação, onde sente que é mais seguro, o sádico realiza com naturalidade aquilo que a maioria de nós apenas ousa imaginar. Ou seja, do ponto de vista do sádico, todos os demais são masoquistas. É por isso que Nietzsche dizia que o mundo é feito por dois tipos de pessoas, duas morais e duas naturezas humanas: aqueles que não reconhecem limites para a sua *vontade de potência* e aqueles que gostam de sofrer. O herói e o sacerdote, o super-homem e o asceta, o forte dominador e o fraco submisso. As religiões ascéticas e puritanas seriam então, segundo esse ponto de vista, *a revolução dos escravos*, a tomada de poder dos fracos por meio da moral e da submissão voluntária. A religião é um golpe de estado masoquista. (Nietzsche, 1998 [1887])

É preciso ressaltar, no entanto, que Nietzsche é mais sofisticado que Sade. Pois se Sade deseja a mesma coisa que o filósofo alemão, – a saber: *a reversão do platonismo* – o marquês ainda está preso no jogo da dualidade e opõe ao universo centrado na ideia do Bem de Sócrates, um universo (*kosmos*) centrado na ideia do Mal. Nietzsche por sua vez quer construir uma filosofia que vá “para além do Bem e do Mal” (NIETZSCHE, 1992 [1886]). Ele quer superar tanto a ditadura de Platão quanto a revolução de Sade. Seu *Übermensch* não é o sádico nem o psicopata (como os nazistas o leram), mas sim alguém que descobriu o próprio masoquismo e se propôs a sair dele pelo poder da filosofia.

Na metáfora usada pelo seu Zarathustra, Nietzsche é o espírito que um dia descobriu que era um camelo ou um burro de carga, sofrendo na vida para satisfazer o gozo do outro. Essa descoberta o transforma num leão raivoso, que deseja quebrar todas as tábuas da lei e toda cultura ocidental. Mas por fim este leão sádico transmuta-se numa criança, curada pela filosofia, a brincar entre o bem e o mal, livre de preconceitos e prejulgamentos, pulando sorridente pelas agrúrias da vida. O empreendimento nietzschiano trata-se portanto, de um empreendimento farmacológico de usar a filosofia como medicina para superar a angústia da castração (que leva Sade à violência). Encontrando nas pulsões dionisíacas do instinto, novas formas de ser, pensar, amar e criar. (NIETZSCHE, 1993 [1883])

Na sexualidade fetichista, o desejo não aparece mais subordinado à sua função meramente biológica, pois está inscrito em toda uma dinâmica psicológica e social. Inserido no domínio da linguagem e da fantasia, obedece muito mais a direção de uma significação simbólica do que a de uma racionalidade fisiológica natural. Aqui o próprio gozo tornou-se abstrato e não necessariamente coincide com o orgasmo fisiológico. Muitas vezes, para atingir-se o gozo masoquista, é precisamente o orgasmo fisiológico aquilo que deve ser evitado a todo custo. Vemos aqui mais uma vez, a conexão investigada por Nietzsche entre a perversão do masoquismo e o ascetismo religioso.

Não apenas a autoflagelação dos sacerdotes celibatários católicos, como muitas expiações religiosas violentas, presentes em muitas culturas diferentes, parecem desencadear uma sensação de euforia em seus praticantes, não muito diferente do gozo masoquista de um fetichista. Quem fez esta correlação de maneira profunda e inovadora foi Sabina Spielrein (1912), num artigo fundamental da história da psicologia: “A destruição como origem do devir”.

Sabine foi paciente de Jung e depois tornou-se sua amante. Foi aluna de Freud e depois uma psicanalista renomada. Seu tórrido caso de amor foi um dos fatores que levaram a expulsão de Jung do movimento psicanalítico. Ele não apenas se tornou íntimo de sua paciente, como realizou suas fantasias mais profundas. À semelhança do protagonista da obra de Sacher Masoch, Sabine teve seu sintoma curado por Jung pela prática, consentida e em segurança, de uma sexualidade masoquista. A vivência direta da fantasia, acompanhada de uma análise dos conteúdos inconscientes, a libertou da obsessão patológica pela ideia e do sentimento de culpa por vivenciar um tabu. “A aproximação ao numinoso é a verdadeira terapia, visto que se nos atemos às experiências numinosas, somos libertados da maldição da patologia. Até mesmo a própria doença adquire um caráter numinoso.” (Jung, 1973, p. 377).<sup>113</sup>

Em sua elaboração conceitual sobre a questão masoquista, Spielrein concebe pela primeira vez o *instinto de morte* e também a noção de um inconsciente para além do Eu, pertencente à espécie como um todo (que Jung mais tarde vai chamar de

---

<sup>113</sup> Na introdução da versão brasileira do livro “A Vênus das peles” (2008 [1870]), o psicanalista Flávio Carvalho Ferraz nos diz que, apesar do livro ser altamente biográfico, o próprio Sacher-Masoch nunca de fato chegou a vivenciar a cena clímax da história. Assim, a descrição explícita do clímax do livro é a *sublimação* de sua fantasia mais extrema pela via da literatura. Incapaz de realizar o ato na vida real, a arte e a imaginação lhe ofereceram uma forma virtual de experimentar diretamente a fantasia que o atormentava. No entanto, pelo que consta de sua biografia, ele nunca de fato se livrou desse desejo, nem de sua tendência masoquista, que só aumentou com o tempo. A diferença entre a vivência de Sacher-Masoch para a de Spielrein, é que o primeiro apenas sublimou o desejo pelo via da fantasia, ao passo que **a segunda analisou e integrou sua experiência dentro de um processo psicoterapêutico.**

*inconsciente coletivo*). Ou seja, num único artigo, ela inseminou tanto a psicanálise freudiana quanto a psicologia junguiana com novos conceitos.

Freud (2016 [1920]) vai tomar de empréstimo sua noção de instinto de morte para explicar o sadomasoquismo e as guerras europeias, mas invertendo por completo seu significado. Para ele, a *pulsão de morte* é uma função psíquica correlata ao problema da entropia na ciência da energia: uma tendência natural de todos os sistemas para caminhar para a autodestruição. A pulsão de morte, na psicanálise, é um desejo de autodestruir-se, vontade inata de morrer.

Mas para Spielrein trata-se de um instinto de vida mais complexo. Para além do Eu pessoal, existiria também um Eu mais profundo, um Eu da espécie, que possui desejos próprios, muitas vezes contrários ao do Eu pessoal. É este Eu da espécie que pode fazer por exemplo, uma mãe se sacrificar pelo seu filho, colocando sua prole acima do instinto de auto sobrevivência. Da mesma forma, nos diz Spielrein (2014 [1912]), o desejo masoquista de se entregar ao outro, se fundir ao objeto-fetice de seu amor, é um desejo natural de auto sacrifício, um impulso religioso de anulação do Ego – não para se entregar à morte, à dor e à violência – mas sim para integrar o Eu pessoal a uma identidade mais ampla e mais poderosa: o casal ou a família.

Do ponto de vista de Spielrein (2014 [1912]) por tanto, a fantasia masoquista representa um instinto vital de anulação do Ego pelos poderes do Eros. Um instinto de morte que na verdade é um instinto de união mística entre duas pessoas, um dissolver-se no outro que só é possível na união transcendental dos pares de opostos, que se descobrem parte de uma unidade superior redentora. Quando esse instinto no entanto se perverte, quando ele não encontra vazão na vida prática, seja por um trauma ou pelo excesso de valores castradores, manifesta-se na forma pervertida do fetiche masoquista. A fantasia masoquista é um desvio imaginário da função natural do instinto de morte.

Podemos ver que a discussão sobre os conceitos de totem, tabu e fetiche criou na medicina psiquiátrica e na psicologia médica do século XX um amplo cenário de teorias em competição, que se diferenciaram uma da outra justamente no modo como suas perspectivas liam esses conceitos mágicos, extraídos da etnografia, de maneira inovadora ou diferencial.

Quanto à Freud, em sua defesa poderíamos acrescentar que:

Se fez do selvagem um equivalente da criança e preservou os estádios da evolução, Freud abandonou, em contrapartida, toda a teoria antropológica da “superioridade” da civilização e da “inferioridade” do estado primitivo, nisso se aproximando da etnologia moderna (de Bronislaw Malinowski a Marcel Mauss), para a qual não existe hierarquia entre as culturas. Por conseguinte,

não fez do totemismo um modo de pensamento mágico menos elaborado do que o espiritualismo ou o monoteísmo: considerou-o, ao contrário, como algo que sobrevivia no interior de todas as religiões. E, pela mesma razão, só comparou o selvagem à criança para provar a adequação entre a neurose infantil e a condição humana em geral, assim erigindo o complexo de Édipo num modelo universal.

[...] no tocante à proibição do incesto e à origem das sociedades, Freud trouxe um novo esclarecimento. Por um lado, renunciou à própria idéia de origem, afirmando que a famosa horda não existira em parte alguma: o estado original era, de fato, a forma internalizada em cada sujeito (ontogênese) de uma história coletiva (filogênese) que se repetia ao longo das gerações; por outro lado, sublinhou que a proibição do incesto não havia nascido, como supunha Westermarck, de um sentimento natural de repulsa dos homens por essa prática, mas que, ao contrário, havia um desejo de incesto, e que este tinha por corolário a proibição instaurada sob a forma de uma lei e de um imperativo categórico. Com efeito, por que se haveria de proibir um ato que causasse tamanho horror à coletividade? [...]

Freud se mantivera apegado aos quadros do evolucionismo dos quais a etnologia do começo do século vinha se emancipando, ao renunciar às fábulas e aos mitos para estudar meticulosamente as sociedades reais, como, além disso, tinha a pretensão de dominar um campo do qual não tinha nenhum conhecimento sem levar em conta os trabalhos modernos. Tal como James Frazer, Freud passou então por um estudioso de outrora, encerrado em seu gabinete e dialogando com os adeptos do folclore totêmico, num momento em que os pesquisadores deixavam o ambiente fechado das universidades e partiam para viagens pela Melanésia. [...] ele não opôs o patriarcado ao matriarcado nem valorizou um sistema em detrimento do outro. Não obstante, tal como em sua teoria da libido, renunciou ao dualismo evolucionista, associando a gênese da instituição social a um princípio masculino: esse princípio era, de fato, a razão [...]. (ROUDINESCO & PLON, 1997, p.759)

No importante e recente trabalho do antropólogo David Graeber e do arqueólogo Wengrow (GRAEBER & WENGROW, 2022), os autores argumentam que a própria ideologia da modernidade, que se representa como uma civilização castrada em seus instintos em nome do desenvolvimento material e tecnológico, é na verdade uma resposta da elite intelectual burguesa europeia à crítica filosófica, imposta pelos povos nativos da América, à desigualdade do seu sistema econômico, que agora, com a colonização, também os incluía. Afinal, progresso, miséria e exploração precisam andar sempre de mãos dadas?

O contra-argumento europeu a essa crítica ameríndia foi apresentado, em seu formato mais acabado, justamente por Freud em seu clássico: “Mal estar na civilização” (FREUD, 2011 [1930]). Seu argumento girava em torno de justificar a miséria subjetiva do europeu como um subproduto necessário ao avanço da civilização. Para que haja civilização é preciso reprimir o corpo e a dimensão daimônica do imaginário.

Mas segundo Graeber e Wengrow (2022), após uma extensa revisão bibliográfica de todas as etnologias já produzidas até aqui: complexidade, hierarquia e subjulgação (de si e dos outros) nunca andaram necessariamente juntos na história

humana. Existiram agrupamentos complexos mais igualitários e grupos simples extremamente desiguais. Tanto a riqueza quanto a pobreza podem produzir experiências libertárias ou castradoras.

Por isso os autores concluem sua revisão etnográfica dizendo que a dialética do senhor e do escravo, tão caro à Hegel e aos marxistas, não é o único motor da história, mas apenas mais uma simplificação moderna de um processo complexo que não pode ser reduzido a um simples fenômeno. Seria uma obsessão sexual por parte de Hegel e dos hegelianos, que queriam ver em toda história humana a repetição da mesma cena, o mesmo fetiche a se desenrolar por detrás dos fatos: a dinâmica do dominado e do dominador? Haveria outra perspectiva para contar a história humana?

No entanto, apesar de não ser um componente inseparável da evolução tecnológica e social, como queriam Marx e Freud, os autores admitem ao menos que, sempre que a desigualdade radical apareceu, criaram-se mecanismos sociais poderosos para a sua perpetuação. (GRAEBER & WENGROW, 2022)

Assim, quanto à Marx e o fetichismo da mercadoria, podemos concluir nossa análise dessa migração mimética dizendo que, se por um lado a obra marxiana descreve com precisão o funcionamento da economia capitalista, por outro falha ao fazer previsões sobre o futuro das sociedades humanas, justamente por considerar o hegelianismo como a premissa fundamental da marcha histórica. A história da humanidade não é um processo dialético de desenvolvimento de uma consciência racional superior por meio do embate político, como queria Marx e Hegel. Nossa História é a de um inconsciente mágico que se desenvolve por si mesmo, segundo regras muito distantes da racionalidade diurna do Iluminismo.

Vimos aqui neste Subcapítulo, Eros aparecendo novamente como um *dáimon mégas*, aliciador e feiticeiro, disruptor da identidade pessoal, das leis do Estado, das convenções morais e das hierarquias sociais.

Se Marx acreditava que as sociedades humanas iriam escolher conscientemente uma gestão racional dos recursos da Terra, em lugar de uma competição selvagem pela satisfação das pulsões irracionais do Deus Mercado, a história do século XX e XXI refutou sua tese. Mesmo a história das revoluções socialistas de sucesso, como a russa, a chinesa e a cubana, não é a história de uma consciência crítica das massas finalmente chegando ao poder. Mas sim de um inconsciente coletivo em erupção, capaz de subverter os valores e os desejos da massa, embriagada pelas condições sóciohistóricas. Num cenário como esse, de ebulição inconsciente, o totalitarismo de estado mostrou-se

como a única forma possível, historicamente falando, tanto do lado capitalista quanto do lado comunista, de dar conta de direcionar as forças daimônicas do nosso inconsciente animal. **O instinto de morte, desviado assim da sua função biológica e religiosa (a anulação do Ego em nome de um Eu maior) é o segredo mágico de todo totalitarismo**, desde o tempo das pirâmides até as ideologias modernas.

O feitiço do fascismo e do totalitarismo, em qualquer forma contemporânea em que ele apareça metamorfoseado, à direita ou à esquerda, consiste em direcionar ritualisticamente as pulsões sádicas e masoquistas da população, através da eleição simbólica de um personagem-fetice, que passa então a desempenhar a função social do Totem daquele grupo (o substituto imaginário do Pai, através do qual os tabus são definidos e o “estrangeiro” é nomeado).

Para maiores detalhes sobre essa relação psicológica entre sadomasoquismo, perversidade e a ideologia totalitária, ver “Psicologia de Massas do Fascismo” do psicanalista dissidente, energetista e freudomarxista Wilhelm Reich, publicado na Áustria no fatídico ano de 1933 (REICH, 2019).

De modo resumido, podemos dizer aqui que uma sociedade traumatizada pela violência e apavorada de medo, pode ser conquistada pela sedução instintiva de um discurso sádico e acabar elegendo um líder sádico por meio do qual a fantasia coletiva de dominação, impossível antes na realidade concreta, pode ser agora vivenciada na prática social. A eleição do líder sádico, que se mostra cruel mas se diz benevolente, legitima o sadismo nosso de cada dia, ao mesmo tempo em que oferece aos seus seguidores, a fantasia masoquista de estarem no poder por meio da sua *submissão voluntária* ao Grande Líder. Transformado pelo poder do discurso e pela propaganda de Estado em objeto-fetice, o substituto simbólico do Pai torna-se então digno de adoração religiosa, tal como o animal-totem que corporifica as qualidades reverenciadas pela comunidade e por meio do qual certo grupo se identifica e define sua moral e seus tabus.

No próximo Subcapítulo, exploraremos de onde o discurso extrai o seu poder mágico de *enformação* do Real. E de que modo a filosofia do século XX foi vítima de seu feitiço.

### 3.4: O feitiço da linguagem

Magia é um processo semiótico. O signo mágico é um signo humano usado com a intenção e a promessa de obter uma influência imediata sobre o mundo dos objetos. Enquanto na nossa vida cotidiana o signo atua como um mediador entre os mundos mentais e o mundo dos objetos, o mago pretende que os seus signos tenham o poder de causar transformações e efeitos imediatos no mundo não-humano. O racionalismo da modernidade quis desmascarar a magia como uma falácia semiótica ou até como um grande erro da civilização, mas o pensamento mágico conseguiu resistir à sua desconstrução analítica e até encontrou um novo reconhecimento na era pós-moderna.

As origens da semiótica estão intimamente relacionadas com a prática dos magos pré-históricos. Evidência dessa conexão arcaica entre a semiótica e a magia aparece na etimologia de várias palavras designando conceitos semióticos básicos. A palavra inglesa *spell* ainda hoje significa tanto “soletrar” quanto “fórmula de encantamento”. A velha palavra germânica *runa* não designava somente as letras do alfabeto rúnico, mas também “feitiço” ou “encantamento mágico”. O domínio das letras foi aparentemente associado ao domínio da magia. A palavra inglesa *glamour*, que significava antigamente “bruxaria” e “palavra mágica”, era uma corrupção popular da palavra *grammar* (gramática): para o povo, o conhecimento da gramática era evidentemente um saber mágico. Não só os sábios dos signos lingüísticos, mas também os produtores dos signos visuais eram considerados aliados da magia. Evidência dessa conexão arcaica entre a pintura e a magia existe na etimologia da palavra alemã *Bild* (“imagem”), cujo étimo germânico *bil-* significa “signo miraculoso”. (NÖTH, 1996, p.30,32)

Podemos por isso relacionar a palavra grega *mageia* com a latina *imago* (imagem, visão), relacionada por sua vez ao termo grego *eidos* (ideia, representação, imagem, signo), tão importante para a metafísica ocidental e para a história da magia (ver Capítulo 2). De modo semelhante, a palavra yanomami *xapiri* que traduzimos por espírito, ao pé da letra quer dizer: imagem-canção.

Como demonstramos no Prólogo de nossa Tese (“Alegoria da Lagoa”), ter consciência de algo e, portanto *saber*, conhecer alguma coisa verdadeiramente, implica sempre em estabelecer esse processo cinematográfico de recorte e montagem da realidade. Os sentidos corporais recortam o mundo em polaridades intensivas (claro-escuro/em cima ou embaixo/presença ou ausência) e a mente opera por meio de ordenamentos lógicos (causais) e correspondências mágicas (de sentido) afim de reconstruir a imagem do Todo. Assim, a via dos sentidos apresenta apenas caos e intensidades. Por meio da memória, do aprendizado na prática e da linguagem, nossa mente ordena a experiência.

Atualmente a neurobiologia nos mostra que a linguagem desempenha um papel secundário na apreensão da realidade, mas durante muito tempo acreditou-se que ela era indispensável para a apreensão consciente do mundo. Uma vez que a linguagem humana nos distingue dos outros animais, parecia razoável supor que dela dependeria a

própria consciência humana. Hoje, por meio da neurobiologia, sabemos que o processamento de informações no cérebro ocorre para muito além da consciência e da linguagem (FRÓES & OLIVEIRA, 2022). Esta informação será muito importante ao final do nosso argumento, então voltaremos a ela novamente. Por agora, foquemos no pensamento mágico sobre a linguagem.

Vemos esta concepção arcaica ontofônica [*onto* = ser / *fono* = fala] na imanência fundamental que o pensamento mágico estabeleceu desde cedo, entre o Logos divino que a tudo ordena e a Palavra humana que a tudo nomeia e define. Ainda não houve aqui o corte epistêmico da navalha nominalista (separando linguagem e mundo), nem a paralaxe transcendental da revolução kantiana (separando a mente e o mundo). **Na concepção mágica dos tempos arcaicos, o pensamento humano ainda é pensamento-mundo.** A linguagem é o instrumento divino de ordenação cósmica:

Em todas as cosmogonias míticas, por mais longe que remontemos em sua história, sempre volveremos a deparar com esta posição suprema da Palavra. [...]

Nos relatos da criação de quase todas as religiões culturais, a Palavra aparece sempre unida ao mais alto Deus criador, quer se apresente como o instrumento utilizado por ele, quer diretamente como o fundamento primário de onde ele próprio, assim como toda a existência e toda a ordem de existência provêm. O pensamento e sua expressão verbal costumam ser aí concebidos como uma só coisa, pois **o coração que pensa e a língua que fala se pertencem necessariamente.** Assim, nos mais antigos documentos de teologia egípcia, ao deus criador Ptá é atribuído este poder primordial “do coração e da língua”, através do qual ele produz e dirige todos os deuses, homens, animais e demais seres vivos. Tudo o que é, chega ao ser através do pensamento de seu coração e do mandato de sua língua: [...] concebe-se, milhares de anos antes da era cristã, Deus como um Ser espiritual, que pensou o mundo antes de cria-lo, e usou a Palavra como meio de expressão e como instrumento de criação.

E assim como todo ser físico e psíquico, nele se enraízam todos os laços morais e toda ordem ética. As religiões cuja imagem do mundo e cuja cosmogonia se alicerçam num contraste ético fundamental, o dualismo entre o bem e o mal, veneram na Palavra falada a força primordial por cujo único intermédio o caos pode transformar-se em cosmo moral-religioso. A introdução do *Bundahish*, a cosmogonia e cosmografia dos persas, narra que a luta entre o poder do Bem e o poder do Mal, entre Ahura Mazda e Angra Mainyu, começa quando Ahura Mazda recita as palavras da santa prece [...] as palavras da oração precedem a criação material e a resguardam incessantemente dos poderes do mal.

Da mesma forma, na Índia, **o poder do Discurso (Vâc) se antepõe ao poder dos próprios deuses.** “Do Discurso dependem todos os deuses, todos os animais e todos os homens... O discurso é o imperecível, é o Primogênito da Lei eterna, a mãe dos Vedas, o umbigo do mundo divino” [Taittiriya Brahm]. [...]

Uma difundida lenda egípcia nos conta que Ísis, a grande feiticeira, induziu astutamente o deus Sol, Râ, a lhe revelar seu nome, obtendo assim o domínio sobre ele e sobre os demais deuses. Todas as formas de vida religiosa dos egípcios também evidenciam, em todas as suas fases, esta **fé na supremacia do nome e no poder mágico que lhe é inerente.** Nas cerimônias de consagração dos faraós existem prescrições muito determinadas quanto ao modo pelo qual os diversos **nomes dos deuses são transferidos ao faraó;** e

cada nome transmite, por sua vez, **um novo atributo, uma nova força** divina. (CASSIRER, 2013, p.64-67 [grifos nossos])

Toda fala é por natureza mágica, divina ou demoníaca, mesmérica ou hipnótica, pois tem o poder de enfeitiçar a alma e comandar os espíritos. Assim tão bem entenderam os sacerdotes, os publicitários, os fascistas e os grandes sofistas de todas as épocas. Falar sobre o mundo é inventá-lo. Por isso a pós-verdade é tão perigosa. Ela cria por meio da filosofia acadêmica, não mais apenas da religião, um mundo imaginário de consentimento coletivo, sobredeterminado pela linguagem, onde a comunidade passa a viver em detrimento do mundo concreto e contraditório percebido pelos sentidos. Uma pessoa pode ser levada a explodir a si mesma com uma bomba, se em seu imaginário um jardim de virgens o aguarda como herói. O Metaverso não é uma novidade tecnológica, é a invenção mesma da cultura.

Para Giovanni Pico Della Mirandola (1463 – 1494), inventor da Cabala cristã, a linguagem é a árvore do bem e do mal que separou a humanidade da integração com o divino (sendo a árvore da vida escondida no paraíso [mente?]) a experiência de reconexão mística com a Unidade perdida). De modo semelhante, na Cabala judaica o princípio ativo criador é diretamente identificado com o Verbo [*Logos* em grego ou *Memra* em hebraico] (DELLA MIRANDOLA, 2020)

Vemos concepção ontofânica semelhante nos versos arcaicos da Teogonia de Hesíodo, que começa sua epopeia divina primeiro invocando as Musas, filhas sagradas da deusa Memória: força divina capaz de *presentificar* o passado e o futuro pelo poder mágico da palavra, da dança e da música:

O próprio ser das Musas geradas e nascidas da Memória as constitui como força de esquecimento e de memória, com o poder entre presença e ausência, entre a **luz da nomeação** e a noite do oblívio. Porque as Musas são o Canto e o Canto é a Presença como a numinosa força de parusia: este é o Reino da Memória, deusa de antiguidade venerável [...]. O cetro [do mago ou do poeta] é a insígnia que, socialmente, mostra no poeta um senhor da Palavra eficaz e atuante; – é um aspecto material do dom do canto. Ao recebe-lo das Musas, o poeta [bardo ou griô] é por elas inspirado a cantar os Deuses, os heróis e os fatos presentes, passados e futuros. Elas [as Musas] lhe outorgam o poder que são elas próprias, – ou, dito de outro modo, mais usual e menos nítido, o poder de que elas são as detentoras. [...]

Assim, passado e futuro [...] pertencem do mesmo modo ao reino noturno do Esquecimento até que a Memória de lá os recolha e faça-os presentes pelas vozes das Musas. O poeta, portanto, pelo mesmo dom das Musas, é o profeta de fatos passados e de fatos futuros. Só a força nomeadora e ontofânica da voz (das Musas) pode redimi-los, aos fatos passados e futuros, do Esquecimento, i.e., da Força da Ocultação, e presentificá-los como o que brilha ao ser nomeado, o que se mostra à luz: re-revelação. [...]

**A imbricação recíproca de linguagem e ser não é senão a recíproca imbricação de linguagem e poder.** [...] Este poder sobre o ser e o não-ser, este poder decidir entre a revelação e o esquecimento, – é em verdade **a raiz originante de todo poder, porque este é o poder que configura o mundo e**

que em cada momento e em cada situação configura portanto todas as possibilidades de existência do homem no mundo assim configurado. Se na *Teogonia* há uma imanência recíproca entre linguagem e ser, esta imanência se dá pela recíproca imanência entre linguagem e poder – [...] As Musas tem e mantém o domínio da revelação (ser) e do esquecimento (não ser) e este domínio é o da raiz originante de todo poder e exercício de poder. Na expressão mítica de Hesíodo isso se diz: as Musas são filhas da Memória e de Zeus. [...] Da mãe se diz: *medéousa* (v.54) e do pai *metíeta* (v.56). Medéousa indica sobretudo a **atividade de cuidar** (de), **tomar conta de**, donde a acepção de **reinar, dominar** [...]. Metíeta de mêtis (= manha, sabedoria prática) envolve a ideia de habilidade em encontrar expedientes e saídas, traduzi-o – preservando a dignidade que os gregos arcaicos tinham a mêtis – por “sábio”. Este que por seu **espírito cuidadoso dirige e reina**, este que em todas as circunstâncias sempre conhece e tem as vias e os meios, – eis o sentido dos epítetos, condizentes com a atividade do Cantor, nas condições da Cultura em que Hesíodo compôs seus cantos. (TORRANO, 1995, p. 26-27, 30-32 [grifos nossos]).

Este *poder ontofânico* de *in-vocação* do poeta ou do *Mousikóis*<sup>114</sup>, pode ser encontrado também na etimologia da expressão inglesa “to realize”, que quer dizer ao mesmo tempo: “realizar algo” e “ter consciência de algo”.

É por este mesmo motivo que todo tratado de magia, como este que você está lendo, recebe também o nome de *grimório*, termo derivado do francês *grimoire*, que também quer dizer gramática. Pois trata-se verdadeiramente de uma gramática metafísica, no sentido mesmo dado por Wittgenstein (2017 [1921]) ao seu *Tratado lógico-filosófico* sobre a natureza da linguagem e do mundo, isto é: um sistema metalinguístico sobre o funcionamento e o poder dos signos, que fazem a mediação da relação entre um Eu e o mundo, *enformando a realidade*.

Se para Wittgenstein a linguagem *partilha de uma identidade estrutural* com o mundo somente quando ela é pensada em sua forma lógica (matemática-científica), então poderíamos dizer que, por outro lado, o pensamento mágico enquanto “sentimento do mundo como totalidade” (Tractatus 6.45) – aquilo que para o filósofo lógico “não se pode falar, deve-se calar” (Tractatus 7), estabelece com o mundo não uma identidade de estrutura dada por um Logos universal, mas busca através da linguagem uma *correspondência de sentido* entre a experiência subjetiva de um Eu e o mundo de objetos e imagens: entre um estado interno ao sujeito (representado por símbolos e “imagens interiores” – *phronein* [pensamento]) e outro externo experimentado pelos sentidos diretamente na extensão corporal do espaço-tempo: *sincronicidade*<sup>115</sup> esta que

---

<sup>114</sup> “Músico”, em grego antigo, um servidor das Musas, no sentido arcaico de *aquele de quem as Musas se servem* para expressarem-se no mundo.

<sup>115</sup> Correspondência de sentido entre um estado interno ao sujeito e um evento externo, não conectados causalmente. (JUNG, 1978)

é sempre contexto-dependente (relativista ou perspectivista) e analógica: isto é, mediada pelo símbolo e *amplificada* pelos recursos da linguagem. (ver próximo Subcapítulo 3.5)

Assim Ernest Cassirer, filósofo das formas simbólicas, explica a necessária imbricação cognitiva do raciocínio mágico-simbólico e os recursos de linguagem que inventamos a partir dele, para estruturar o mundo de nossa experiência subjetiva:

A forma e o caráter da natureza viva residem, precisamente, no fato de nada haver em seu âmbito que não esteja relacionado com o todo. [...] Não se trata de uma mera subordinação do caso particular à lei, mas de uma organização que, relacionando a parte ao todo, percebe simultaneamente a forma do todo na parte. [...] **Neste tipo de contemplação, cada existente é tomado em sua singularidade, mas, também, é concebido como um “analogon de tudo o que existe”, de modo que o estar-aí (Daisen) se nos afigura ao mesmo tempo como separado e vinculado. A forma de intuir não se opõe à do “deduzir”, ambas se interpenetram e fundem.** [...]

Assim, conta-se que certas tribos usam uma só palavra para “dançar” e “lavar”; e o fazem não por que não lhes seja imediatamente manifesta a diferença entre as duas atividades, mas porque a dança e a lavoura servem, na sua visão das coisas, essencialmente para o mesmo fim, qual seja, prover meios de vida. Isto porque o crescimento e a prosperidade de suas populações depende da correta execução de suas danças, de suas cerimônias mágicas e religiosas, mais do que do cultivo correto e oportuno de seus campos. Tal entrelaçamento de atividades provoca o entrelaçamento dos nomes, dos conceitos linguísticos [...] **apesar de toda a diversidade e da mais completa disparidade, podem alcançar uma unificação, sempre que os conteúdos sejam vistos como coincidentes, correspondentes entre si em seu “sentido” teleológico** ou, neste caos, em seu significado cultural. [...]

Todos os conteúdos do espírito, por mais que tenhamos de atribuir-lhes sistematicamente um domínio próprio e fundamentá-lo em seu próprio “princípio” autônomo, na realidade nos são dados primeiro apenas neste **entrelaçamento**. A consciência teórica, prática, estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, da arte, do direito e o da moral, as formas fundamentais da comunidade e do Estado, todas elas se encontram originalmente ligadas à consciência mítico-religiosa. Tão forte é este liame que lá onde começa a enfraquecer, o mundo do espírito parece ameaçado de total desintegração. (CASSIRER, 2013, p. 47, 59, 64 [**grifo nosso**])

É muito importante resgatar neste momento outra constatação fundamental de Marcel Mauss em seu estudo sócio-histórico da magia. A relação que ele observa entre “simbolismo” e “conhecimento”. O mundo adquire significado pela linguagem dos símbolos, mas como o conhecimento sobre o mundo precisa ser progressivamente conquistado, este avanço do conhecimento necessariamente atua sobre a significação do mundo, reajustando o significante em relação aos novos significados. Ou seja, à medida que vamos expandindo nosso conhecimento sobre o mundo (ciência), este progresso científico e tecnológico não atua no sentido contrário ao ato de simbolizar (magia e religião), como queriam os positivistas (até Comte surtar e inventar uma religião para a adoração da ciência). Mas ao contrário, como insiste também Bachelard (1996), a ampliação do conhecimento descortina para o nosso imaginário poético novos

territórios mentais de simbolização e significação para explorar. O mito frutifica como ciência, a ciência funda o mito.<sup>116</sup>

Quando Copérnico, Kepler e Galileu tiraram a Terra do centro do cosmos, a humanidade não substituiu uma visão simbólica do mundo por uma descrição objetiva da realidade neutra. O Geocentrismo também era baseado numa descrição objetiva da realidade, afinal o céu gira ao redor do ponto na Terra onde estamos. Experiência esta que possui claras implicações simbólicas (egocêntricas, narcísicas). Quando substituímos esta descrição simbólica por outra centrada no Sol, não abrimos mão do simbolismo nesta operação intelectual. É uma questão apenas de pragmatismo. Optamos por um modelo em detrimento do outro porque um era mais útil que o outro, mais eficiente, mais abrangente.

Mas se é verdade que o heliocentrismo é uma visão mais abrangente do cosmos que o geocentrismo, ele próprio também é apenas mais uma visão limitada, socialmente construída, onde o Sol era o centro de um cosmos estável de estrelas fixas. Atualmente sabemos que o Sol está, ele próprio, orbitando um buraco negro no centro de nossa galáxia, que por sua vez faz parte de uma enorme *rede cósmica* de galáxias interligadas em expansão. O universo infinito de Giordano Bruno faz nosso sangue ferver porque nossa imaginação transborda quando contemplamos a possibilidade de incontáveis Terras a viajar pelo céu, infinitos mundos pululando de vida. Era justamente o peso simbólico inegável deste novo conhecimento que fez até a hegemonia da Igreja tremer em suas bases, e não o conhecimento técnico em si produzido pela astronomia.

Na querela católica contra os heliocêntricos, não era a posição do Sol e da Terra o que estava sendo discutido, mas sim o lugar ontológico da humanidade nesta nova daimonologia. Galileu e Giordano Bruno foram perseguidos não por questionarem matematicamente a centralidade da Terra no universo, mas sim por derrubarem a centralidade da humanidade nos planos de Deus.

A ciência nos encanta não apenas por suas aplicações práticas (quase sempre consequências secundárias das grandes descobertas), mas acima de tudo devido às implicações simbólicas que ela inspira. Talvez um dia a ciência feita por robôs seja desprovida de linguagem humana – o sonho confesso do primeiro Wittgenstein. Mas

---

<sup>116</sup> Como exemplos podemos citar a efervescência do pensamento mágico neoliberal impulsionado pelo *misticismo quântico* contemporâneo (“lei da atração” e “O Segredo”), o mesmerismo dos séculos XVIII e XIX que desembocou na parapsicologia, os experimentos elétricos da parapsicologia em busca de fantasmas, e mais recentemente os experimentos secretos da CIA na Universidade de Stanford, sobre visão remota e as “experiências fora do corpo” (recentemente desclassificadas em parte e disponíveis para leitura no site da agência de espionagem).

enquanto ela for humana, será sempre também e antes de tudo simbólica. Ou seja, mágica. Os tribunais de Inquisição, melhor do que ninguém, entenderam isso de imediato.

Não por acaso, magia, linguagem e matemática estabeleceram desde cedo uma profunda e inseparável história. São produtos da mesma necessidade de ordenação e controle característica da consciência humana. Se tem algo que repartiu a totalidade do mundo em entes singulares, antes mesmo da linguagem poder codificar esta percepção, foi a consciência sensível do Eu biológico que, ao se desenvolver cognitivamente, opera por meio do recorte e da perspectiva.

A partir da cultura grega, a racionalidade ocidental determinou certos critérios lógicos para salvaguardar o pensamento das *correspondências mágicas* do instinto, rejeitando todas as mitologias arcaicas como “palavra autorizada” (sentido original do termo *mito*). Durante muito tempo, com exceção da mitologia cristã (tomada como “histórica”), tudo aquilo que era “mitológico” foi tomado como sinônimo de absurdo, fantasioso, incoerente.

Mas como defende Levi Strauss (1970, p. 225), os pais da etnologia citados aqui (Tylor, Frazer e mesmo o relativista Durkheim) todos reconheceram que o seu trabalho de síntese só era possível devido a um fator estruturante na psicologia humana, dito de outro modo: a religião e o pensamento mágico respondem a uma *exigência universal de ordem* no pensamento humano, sendo frutos de uma *estrutura em comum* compartilhada por todos os povos. Neste sentido, não é muito diferente do pensamento científico.

Na teoria da linguagem de Noam Chomsky (2009), aceita atualmente como a versão *mainstream* da linguística, nós nunca de fato aprendemos “uma língua”, mas apenas o significado local das palavras, pois a estrutura cognitiva necessária à linguagem nos é dada biologicamente. Nascemos todos com uma *gramática universal*, com variações superficiais locais, frutos de convenção e da história de cada lugar.

Ou melhor, nascemos todos com uma *gramática humana*, pois se um alienígena chegasse aqui na Terra, diria que falamos todos a mesma língua, com variações locais de tom, ritmo e significado. As atribuições de sentido variam no tempo e no espaço, mas a estrutura implícita é a mesma.

O que isso nos diz então sobre o pensamento analógico na magia, na religião e na ciência? Segundo Abdounur (1999), a linguagem metafórica é capaz de realizar uma **síntese integrativa entre razão e imaginação, cognição e afeto**. O símbolo não é um enigma a ser traduzido, mas antes a resolução de um problema, a comunicação de uma

informação intraduzível ou não comunicável por outro meio: “instrumento de articulação de áreas ou de conceitos aparentemente distantes, mas com forte semelhança estrutural” (ABDOUNUR, 1999, p. IX), “oferecendo ao raciocínio lógico-formal, estruturas dinâmicas capazes de reconfigurar o pensamento” (ABDOUNUR, 1999, p. XI), com o poder de inspirar insights (percepção de Gestalt da rede de significados).

A função da linguagem, da ciência e da mística revelam-se agora exatamente a mesma: Ir da diversidade dos fatos aos padrões universais, da multiplicidade dos entes à generalidade probabilística e, por fim, chegar à unidade do Ser (analogia por correspondência e interdependência entre todas as coisas), um estado de consciência que produz consequências práticas na realidade da vida.

O princípio de correspondência do pensamento mágico é, antes de tudo, uma forma inata do pensamento e nos deixa entrever o seu funcionamento orgânico mais básico, adaptado à sobrevivência. Evoluímos para sobreviver, não para ver a realidade em si. Construímos a nossa percepção da realidade, com a ajuda de ideias úteis. Mas a partir do século XIV, muito em função do nominalismo medieval (a crítica interna, mais do que necessária, ao universalismo cristão), o pensamento simbólico e analógico, tão importante nos tratados de magia natural e alquimia, passa a ser visto como sinônimo de generalidade e imprecisão.

Metáforas e analogias assumem uma nova dimensão quando analisadas à luz do objetivismo e do subjetivismo. Em linhas gerais, associa-se ao objetivismo a ciência, a verdade, a racionalidade, a precisão, a justiça, a imparcialidade; enquanto que o subjetivismo posiciona-se próximo à emoção, à intuição, à imaginação, à humanidade, à arte, à verdade mais elevada [...]. O objetivismo assumiu um papel significativamente mais importante na cultura ocidental, impregnando-se nos âmbitos científicos, jurídico, político, econômico, comercial etc. Hobbes, por exemplo, considera absurdo a utilização de metáforas e outras figuras retóricas em vez de palavras próprias, pois suas características emocionais levam a erros irreparáveis.

À luz do objetivismo, não se pode levar a sério o mito e a metáfora, pois não são objetivamente verdadeiros. Ainda sob esta ótica, considerando que os significados subjacentes às metáforas não se apresentam claros e precisos, tais formas poéticas de comparação devem ser evitadas e substituídas por fala ou escrita objetiva que se ajustem à realidade de maneira mais óbvia. [...] o medo da metáfora traduz-se em um medo do subjetivismo, um medo da emoção e da imaginação. (ABDOUNUR, 1999, p.130)

A separação das palavras e das coisas empreendida pelo nominalismo medieval foi, ao mesmo tempo: 1) o nascimento do pensamento moderno, como contraponto empírico à filosofia racionalista e subjetivista cristã; e 2) a supressão das relações de sentido que denominamos “pensamento mágico”, seguida então da perseguição e proibição sistemática da magia, um fenômeno muito mais moderno do que medieval, como já mencionamos.

Apesar dos movimentos epistemológicos mais abrangentes no que tange às ideias de inteligência e conhecimento, o cenário educacional ocidental ainda supervaloriza as habilidades lógico-matemáticas e linguísticas, no leque de aptidões que compõe a faculdade intelectual. [...] A revalorização do pensamento analógico adquire ainda maior importância quando avaliamos as consequências ou os fatores concomitantes de uma formação destituída dessa forma de comparação de ideias na construção da identidade individual e coletiva.

A valorização excessiva atribuída ao pensamento lógico-matemático no cenário ocidental relaciona-se à importância adquirida pela Lógica Formal em tal âmbito, vinculada originalmente à Gramática e à Dialética. Estas, por sua vez, encontram suas raízes mais profundas nos trabalhos de Aristóteles que, fundamentado na organização da língua grega, sistematiza a lógica dedutiva. Tais aspectos vinculam-se fortemente ao pouco reconhecimento da relevância de analogias na criação e no discurso científicos, bem como na resolução de problemas. Moldando tacitamente a estrutura dinâmica do pensamento coletivo ocidental, esse fenômeno ressoa em distintos terrenos, emergindo particularmente de maneira significativa no âmbito de ensino/aprendizagem. (ABDOUNUR, 1999, p. X, XI)

Foucault (2019 [1966]) diria que passamos do “paradigma da analogia” para o “paradigma da análise”. Mas esta mudança de mentalidade é apenas superficial. Analogias científicas ainda pululam no imaginário moderno. Abdonour (1999, p. 121) cita algumas: a descrição da mente (e da natureza, acrescentaríamos nós) “como um computador”, ou mesmo do computador “como um cérebro”; o modelo termodinâmico que descreve o comportamento das moléculas de gás supondo-as semelhantes a “bolas de bilhar”; o primeiro modelo atômico de Bohr, que representava os orbitais dos elétrons como um sistema solar em miniatura; da mesma forma em que Copérnico argumentava que a centralidade do Sol no Heliocentrismo estava de acordo com a centralidade do Deus criador como fonte de luz e vida; a descrição complementar dos *quanta* de energia como sendo ao mesmo tempo “onda e partícula”; o uroboros alquímico inspirando a descoberta da molécula de benzeno.

Provinda da preposição ana – segundo – com o substantivo logos – razão ou proporção -, que reunidos significam em grego “segundo proporção” ou “segundo relação”, a palavra analogia estabelece em sua primeira acepção uma relação proporcional entre dois ou mais termos. Pelo menos em ênfase registrada, a primeira alusão ao termo analogia encontra-se num texto de Hipócrates de Quios sobre o problema da duplicação do cubo (Fallas, 1992, p. 296)<sup>117</sup>. Ainda que seja difícil assumir esta como única possibilidade, pode-se conjecturar que o termo decorre do pitagorismo, sendo utilizado inicialmente na matemática deste movimento. Sob um ponto de vista matemático, o pensamento analógico consiste, segundo uma concepção pitagórica, na **identidade de relações** ou proporções entre distintas coisas. Para tais pensadores, o estabelecimento de analogias proporcionalmente supõe certo rigor matemático e medida exata dos campos conectados, procedimento próprio do pitagorismo – os únicos que se preocuparam em fazer medidas proporcionais entre as coisas.

---

<sup>117</sup> La Antologia Pitagorica; Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, número extraordinário, 1992.

[...] Dentre os epicuristas, o pensamento analógico teve ainda, por outro lado, um **significado de semelhança no sentido de probabilidade** que, sendo mais utilizado pelos pensadores modernos, considera principalmente relações genéricas. Utilizando analogias categoricamente como um elemento chave em seu pensamento intelectual, os gregos apoiavam-se em forte respaldo filosófico-conceitual. Platão, por exemplo, revela fortemente sua concepção analógica do cosmos na exposição apresentada em seu *Timeu* e ao aplicar analogias particularmente em ética e metafísica. Aristóteles desenvolve a “analogia do ser”, exercendo forte influência sobre a escolástica. Embora oculta e inconscientemente e de maneira muitas vezes confusa, analogias mostram-se presentes no pensamento intelectual grego desde o início. Culminando nas obras homéricas, os gregos utilizam a ideia de analogia como semelhança por exemplo em grande parte das descrições apresentadas na *Ilíada* e na *Odisséia*.

[...] A Antiguidade encontra-se repleta de lendas e mitos que procuravam explicar o inexplicável por meio de semelhanças e metáforas. Mostrando-se não apenas descritivas e populares como nos literatos puros, as analogias explícitas surgem na filosofia.

[...]

De modo geral, historiadores e filósofos da ciência registraram muitas situações onde o pensamento analógico faz-se presente, porém, sem uma análise geral do uso da analogia na ciência e os processos cognitivos que o acompanham. As várias contribuições da analogia na descoberta, desenvolvimento e avaliação de teorias científicas envolvem distintas formas e processos de representação, construção e uso de analogias. (ABDOUNUR, 1999, p. 113-114, 119 [grifos nossos]).

O princípio de equivalência é, ao mesmo tempo, uma ideia possível somente pelo pensamento mágico, ao mesmo tempo em que é também o início de toda ciência possível. É com base nele que podemos pesar coisas diferentes entre si e comparar o que não pode ser comparado. Uma vaca equivale a tantas gramas de ouro que equivale a um certo número de escravos. Objetos diferentes podem então ser conectados de modo mais profundo, intelectualmente. Ocupam corpos distintos em pontos diferentes do espaço, mas partilham entre si da mesma propriedade inteligível. Tem o mesmo peso, a mesma medida, a mesma densidade, o mesmo número. Podem assim ser agrupados pela mente no mesmo conjunto e *participar* de uma mesma identidade coletiva que os transcende.

Foi por isso que Tales, professor de Pitágoras, pôde calcular a altura da pirâmide medindo apenas a sua sombra e comparando esta com a sombra de uma vareta, cujo tamanho ele conhecia. Porque a pirâmide e a vareta estabelecem entre si, com as suas sombras, a mesma relação trigonométrica. Dito em linguagem mágica: *participam* da mesma identidade mística, sendo portanto semelhantes em forma (essência – *eidos*) ao triângulo arquetípico, pirâmide eterna que existe para sempre no mundo imagético experimentado internamente pelo pensamento (*imaginal* – ver subcapítulo 3.5)

Foi esse tipo de raciocínio que levou Johannes Kepler (1571 – 1630) a compor o seu clássico e fundamental “Harmonia dos mundos” (1619), livro que transforma a

metafísica poética de Copérnico em uma descrição matemática e empírica do heliocentrismo: para o matemático cristão, as órbitas planetárias ao redor do Sol partilhavam da mesma harmonia musical das notas sonoras. Para ele, o movimento dos astros no céu era como uma gigantesca orquestra cósmica, ressoando pela eternidade a música divina das esferas celestes. Cada planeta possuía, segundo Kepler, uma **almacanto**<sup>118</sup> singular (*xapiri?*), revelada matematicamente através das proporções geométricas. Foi essa ideia mágica que o permitiu calcular pela primeira vez na história, leis matemáticas do movimento planetário. (ABDOUNUR, 1999, p. 62-65)

Diante de tudo isso, voltemos agora ao argumento inicial, sobre a neurociência contemporânea ter refutado esta hipótese sobre a necessidade da linguagem para a percepção ordenada da realidade. Se isto é verdade, então nossos melhores filósofos compartilham secretamente essa ideia mágica antiga.

Se a academia contemporânea está dividida entre a Razão Universal e o Relativismo natural, ambas as abordagens supõe que a linguagem partilha uma identidade de essência com a realidade. Os universalistas são os neopitagóricos contemporâneos, que defendem que a nossa matemática é a linguagem universal da natureza, e que por isso, a física moderna é uma investigação das condições eternas e necessárias, isto é, uma daimonologia real, que combina o conhecimento empírico dos magos com as especulações abstratas dos filósofos.

Os relativistas ao contrário, defendem que diferentes culturas nos dão acesso a diferentes mundos naturais, múltiplos cosmos enformados pelo feitiço da linguagem. Como se a natureza fosse apenas uma construção social, maleável de acordo com os ventos de cada época.

Tudo se passa como se aqueles que se recusam a aceitar essa ideia mágica ontofânica, recusassem a própria possibilidade do pensamento. Afinal, para que servem nossas ideias, se elas não correspondem a relações reais da vida concreta?

Por isso nossa perspectiva pragmática é a de um ceticismo ontológico profundo. Foquemos nos métodos, nas técnicas e seus resultados. E deixemos a ontologia para os *devaneios poéticos* da magia.

A ciência moderna é uma aposta de que podemos desenvolver uma linguagem simbólica cada vez mais complexa, sem exigir como critério de validade que ela seja a

---

<sup>118</sup> Um princípio ativo automovente (animado [com alma]) que obedecia a proporções matemáticas análogas as notas musicais.

realidade mesma dos fenômenos. Esse é o *sono dogmático* de que nos fala Kant. Mas para fazer ciência de verdade é preciso despertar, a si mesmo e aos outros, desse feitiço.

Já afirmamos que o pensamento mágico deriva suas ideias da experiência biológica que condiciona nossa existência humana, a mesma estrutura psíquica que serve de “gramática universal” para o desenvolvimento multicultural da nossa linguagem. Dito em outras palavras, nossa linguagem deriva sua lógica interna da mesma estrutura orgânica que elabora o nosso pensamento mágico. Nossa mente produz símbolos naturalmente, espontaneamente, tiramos essas ideias de nós mesmos tal qual uma aranha expelle do próprio dorso a mais pura seda. Este é o nosso “instinto”, nossa *dádiva ou dom*, nossa peculiaridade na história evolutiva da vida deste planeta, nosso *daímonion*.

Nós fazemos tudo isso a partir de nós mesmos e da nossa relação com o Todo. Este não é um processo aleatório, mas inteligente, isto é, eficiente e funcional. Ele serve a um propósito vital. Qualquer matemático que já fez alguma descoberta em sua área teve uma experiência transcendental deste tipo: derivou de si mesmo a incrível verdade eterna que ele vislumbrou na translúcida harmonia dos números.

Para o pensamento guarani, ser e linguagem, alma e palavra são uma só coisa. A palavra *ayvu* expressa o espírito como um som vivo, sopro-luz primeiro, aquilo que é eterno em cada indivíduo e que vivifica o corpo e manifesta-se no reino humano sob a pele da palavra, pelo sopro que ela preenche.

O espírito-sopro, a vida-luz, que é em essência o ser humano, de acordo com a visão guarani, desdobrou-se em três: *ayvu* (“espírito”), *ñe’eng* (“alma”) e *tu* (“som-matéria, corpo”).

A tradição guarani utiliza a palavra “*ñe’eng*” para designar a fala humana e aplica-a também para o cantar das aves, o zumbido do insetos etc.. [...]

O ser humano é percebido como “alma-palavra” – é aquele que se expressa mediante a linguagem e por meio do pensamento. Ser e som tem o mesmo sentido. Para essa percepção é necessário ampliar nosso conceito de som para além da vibração sonora, percebê-lo como corpo-vida, princípio dinâmico da luz cuja forma denominamos “consciência”. (WERÁ JECUPÉ, 2016, p. 119-120)

### 3.5: Tecnologia psicossomática do Imaginal

Sem Contrários não há evolução. Atração e Repulsão, Razão e Energia, Amor e Ódio são necessários à existência Humana.

Destes contrários nasce aquilo que o religioso denomina Bem & Mal. O Bem é o passivo que obedece a Razão. O Mal é o ativo que surge da Energia.

Bem é Céu. Mal é Inferno.

#### **A Voz do Demônio:**

Todas as Bíblias ou códigos sagrados têm sido a causa dos seguintes erros:

1. Que o Homem possui dois princípios reais de existência: um Corpo & uma Alma.
2. Que a energia, denominada Mal, provém unicamente do Corpo; E a razão, denominada Bem, deriva tão-somente da Alma.
3. Que Deus atormentará o Homem pela Eternidade por haver imantado suas Energias.

Mas, por outro lado, são verdadeiros os seguintes Contrários:

1. O Homem não tem um Corpo distinto da Alma, pois aquilo que denominamos Corpo não passa de uma parte de Alma discernida pelos cinco sentidos, seus principais umbrais nestes tempos.
2. Energia é a única força vital e emana do Corpo. A Razão é a fronteira ou o perímetro circunferênico da Energia.
3. Energia é Eterna Delícia.

(WILLIAM BLAKE, “O casamento do céu e do inferno”, [1790] 2007, p. 15-16 [grifo do autor])

Neste Subcapítulo vamos tratar de uma dupla *migração mimética de conceitos* na formulação da psicologia complexa: a noção de arquétipo (transferida por Jung da literatura mística neoplatônica para a ciência empírica) e a ideia de energia psíquica (que mimetiza o conceito de energia da física para tentar dar conta do problema da magia na psicologia).

A obra de Carl Gustav Jung é repleta de exemplos semelhantes. Na verdade o diferencial de sua pesquisa em relação a todas as outras linhas da psicologia e da psiquiatria é exatamente essa abertura para o diferente, a sua capacidade antropofágica de digerir outras culturas e se apropriar das ideias que lhe pareciam úteis. Do seu estudo de alquimia, Jung (1991) vai derivar um repertório enorme de conceitos (*mysterium coniunctionis*, *Coniunctio oppositorum*, nigredo-albedo-rubedo, etc.), extraídos do seu significado original da química esotérica medieval e transpostos para o contexto clínico do adoecimento e desenvolvimento psíquico.

Se fossemos nos ater mais profundamente nas *migrações miméticas de conceitos* da psicologia complexa, teríamos que fazer uma tese somente voltada para este problema. Mas nossa proposta não é realizar uma “tese junguiana”, pois tal abordagem aprisionaria este trabalho na mentalidade de seita do mercado acadêmico e editorial contemporâneo, inviabilizando sua leitura fora dos círculos da psicologia complexa. Esta é uma tese em história da ciência e da sua relação com a magia, onde Jung sem dúvidas merece um lugar de destaque, mas certamente não é o centro.

Por isso vamos focar aqui apenas nesses dois conceitos, arquétipo e energia psíquica, que são fundamentais para uma melhor compreensão da leitura junguiana sobre o problema da magia.

Mas antes de falar da relação entre arquétipos e energia é preciso definir aqui o que chamamos de Imaginal. Uma compreensão mais profunda desse conceito e de suas implicações ontológicas, já nos colocará no caminho certo para investigar o problema acima mencionado. O conceito de Imaginal proposto neste trabalho é resultado da *migração mimética do conceito* que realizamos entre a psicologia complexa e a filosofia sufi do iraniano **Suhrawardi** (Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, 1154–1191), popularizada no Ocidente pelo filósofo francês Henri Corbin (1976), que a descreve como sendo o núcleo espiritual do islamismo e uma verdadeira “fenomenologia da imaginação”.

O neoplatônico persa Suhrawardi, devido a suas experiências xamânicas da tradição sufi (como subir ao céu espiritualmente para contemplar a mente de Deus), chegou à concepção do *nous* (mundo interno mental) como um mundo de imagens arquetípicas, sabedoria ancestral e voz divina: que ele chama de Mundo Imaginal. Esta concepção hermética neoplatônica é muito próxima a ontologia da psicologia complexa, com exceção de um ponto – o dualismo persa-neoplatônico que concebe o Mundo Imaginal como um “outro mundo”, dissociado e superior ao mundo sensível.

Como explicaremos a seguir, apesar de mimetizar o conceito de arquétipo do neoplatonismo, Jung é mais próximo de Spinoza do que do neoplatonismo cristão ou mulçumano. Assim, preferimos usar a expressão *Imaginal* do que “Mundo Imaginal”, por entendermos que o pensamento junguiano sai do dualismo cartesiano da medicina e da psicanálise de sua época, para conceber um *monismo de duplo aspecto* (ATMANSPACHER, 2018).

Explicaremos melhor este ponto mais a frente, ao tratarmos do problema do arquétipo. Por agora, trabalhem com a definição imanente de que o Imaginal pertence a este mundo: é a sua dimensão mental, psíquica, informacional. Por isso o conceito de Imaginal também se mostra superior à “imaginário” e “imaginação”, quando tratamos da psicologia complexa. Jung utiliza muito a noção de “imaginação”, mas sempre como verbo, nunca como substantivo. Sempre que lemos “imaginação” na obra junguiana, trata-se do ato de conceber e experimentar imagens. Mas essas imagens não “estão” na imaginação. Elas estão e acontecem no “mundo interior”, que não é “outro mundo”, mas sim o mundo de imagens da psique. A psique, por sua vez, não é pensada como algo

individual na cabeça de cada pessoa. Para Jung, a psique existe de modo objetivo, ela é um ente da realidade, não um simples epifenômeno no cérebro. Por isso Imaginal é um conceito mais apropriado que o de imaginário, pois trata-se do caráter objetivo e universal da psique humana, não simplesmente algo reservado à privacidade da subjetividade individual.

Quando falamos em Imaginal nos referimos ao mundo orgânico de imagens oníricas que borbulha sob a crosta fina da consciência ordinária. E também ao funcionamento natural, neurofisiológico, isto é, energético da mente humana.

Ao mesmo tempo, graças ao diálogo com o físico quântico Wolfgang Pauli, Jung também afirma com convicção que o inconsciente coletivo está relacionado ainda com uma dimensão da mente que é independente das relações de espaço-tempo, partindo de uma conexão íntima mais profunda entre todas as coisas (BLACK, 2002). Aproximando-se assim novamente de Platão e das tradições xamânicas, que pensam a dimensão eterna do Ser como parte integrante e fundamental da realidade móvel – a eternidade não “está fora” do mundo nem “é oposta” a realidade passageira, mas a condiciona “por dentro”.

O conceito de Imaginal é, portanto, *psicóide*. Isto é, supõe que **a natureza pensa e imagina por si mesma e através de nós** – aquilo que chamamos tecnicamente de “*inconsciente coletivo*” nada mais é do que a manifestação, a nível mental e imagético, das forças cósmicas da natureza que nos atravessam e por meio das quais existimos. Tal concepção filosófica deve se tornar mais clara ao examinarmos o problema da energia.

Empédocles já havia distinguido entre matéria e força, sendo esta última de caráter ativo e “energético”. Platão e muitos neoplatônicos admitiram que a força – enquanto energia ativa – está inserida na matéria. Na mesma linha pode-se citar a idéia estoíca de tensão, considerada como um campo de força cósmico cuja energia se mantém continuamente.

[...]

Alguns dos autores [...] haviam partido da noção de uma “força metafísica” subjacente, indestrutível no universo. A constância do valor de uma entidade - a energia - nos processos de conversão e a noção de trabalho apenas concretizaram suas crenças prévias. Há várias fontes desta ideia de uma força indestrutível. O primeiro motor de Aristóteles é uma delas e, durante a Idade Média, muitos teólogos cogitaram sobre a noção de primeiro motor ou sobre a potência “divina” inicial cujo desdobramento acionava os processos do mundo.

Há ainda uma fonte mais recente da ideia de força indestrutível no movimento filosófico alemão conhecido como *Naturphilosophie*. Os “*naturphilosophen*” buscavam uma ciência universal, cuja metáfora fundamental era o organismo vivo. Buscavam um princípio unificador para explicar todos os fenômenos naturais. Schelling, um dos integrantes do grupo, afirmava que os fenômenos magnéticos, elétricos, químicos e até orgânicos chegariam a ser entrelaçados em uma grande associação... *que se*

*estenderia ao conjunto da natureza [...]. Muitos cientistas e pensadores buscavam a confirmação deste **princípio unificador** nos processos de conversão [de uma energia em outra]. (MACHADO, 1998, p.51, 68 [itálicos do autor])[grifo nosso]*

Ao escrever o livro “A energia psíquica” (2012a [1928]), Jung parte de uma discussão da física sobre o problema da energia, completamente ancorado na ciência mais avançada de sua época, para desembocar numa teoria psicológica da magia, onde o conceito de energia psíquica desempenha um papel fundamental.

No início do século XX, o conceito de energia havia saído da discussão puramente técnica da mecânica e da termodinâmica, para ocupar o centro dos debates filosóficos da época. Para maiores detalhes dessa tendência filosófica, batizada de *energetismo* pelo físico-químico Friedrich Wilhelm Ostwald (1853 - 1932), leia o artigo “O Monista: a visão de mundo do energetismo de Ostwald” (BICHARA & KOEHLER, 2018), onde expomos em maiores detalhes todas as nuances dessa questão. Para o propósito deste capítulo, apresentaremos aqui um breve resumo.

Ostwald (1907) descreve a energia como um dos conceitos mais antigos da humanidade. Ao inventarem a balança, por exemplo, uma das primeiras ferramentas tecnológicas da nossa espécie, seus inventores já intuía (por meio de noções mágicas de correspondência e equivalência) que o mundo (assim como o organismo) é governado por **uma força que busca espontaneamente o equilíbrio, sempre que alguma simetria da natureza é quebrada.**

Um dos pratos da balança sobe na mesma proporção do peso que movimenta o outro prato, mas em sentido inverso (um sobe e o outro desce, de modo a restabelecer a simetria perdida). Medir o peso de um objeto nada mais é do que encontrar a equivalência matemática entre duas coisas diferentes, na proporção certa necessária para restabelecer a simetria que foi perdida entre os pratos (equilíbrio do sistema). Não foi à toa que os babilônios a colocaram no centro do céu, marcando o início do equinócio de outono (signo de Libra), quando o dia e a noite tem exatamente a mesma duração: o ponto intermediário de temperatura entre o verão e o inverno.

Mas além de ser uma força que tende para o equilíbrio, como já vimos no início deste capítulo, energia é também o ato de transformação da matéria. É o que faz uma pedra virar uma estátua, ou uma semente crescer e virar uma árvore. Por isso podemos também considerar que quando os antigos falavam do elemento Fogo, nas tradições mágicas e na filosofia, era sobre o problema da energia que eles tratavam:

Uma das grandes questões iniciais da filosofia ocidental, na Grécia Antiga, foi a questão do ser. A polêmica clássica da época é entre Parmênides e

Heráclito. Para Parmênides, numa visão esquemática "o ser é, e o não-ser não é". Há, assim, uma espécie de imutabilidade no mundo. O que é, continua a ser e o que não é, continua a não ser, sendo a mudança apenas ilusão. Para Heráclito, ao contrário, "não podemos nos banhar duas vezes no mesmo rio, ou o rio não é o mesmo, ou nós é que mudamos" e assim a realidade essencial é o "sendo". Heráclito é o filósofo do fluir contínuo das coisas e, neste sentido, aproxima-se das tradições orientais do Taoísmo. Mas se a realidade é um contínuo fluir, há, neste fluir, algo de essencial, que Heráclito expressa como sendo o fogo.

**Heráclito é, talvez, o primeiro energetista, vendo a energia, no caso representada pelo fogo, como sendo a realidade última das coisas.** Transcrevo a seguir alguns aforismos de sua autoria, datados do século VI A.C., para que o leitor conclua por si próprio. Neles o fogo é claramente uma metáfora legítima da energia. Dizia ele: "Este mundo, o mesmo de todos os seres, nenhum Deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas".

O fogo aparece, portanto, como a substância ou essência mesma do mundo, de um mundo de transformações incessantes. "O sol não apenas, como Heráclito diz, é novo a cada dia, mas sempre novo continuamente", reportava Aristóteles em sua "Meteorologia". O fogo, por vezes, aparece transmutado em outros fenômenos. "De todas as coisas o raio fulgurante dirige o curso", dizia Heráclito. Surgem também os aspectos contraditórios típicos do seu pensamento. "E chama (ao fogo) de fartura e indigência". Mas ao lado da contradição e dos opostos, o pensador nos mostra também a unidade fundamental. "Pois todas (as coisas) o fogo sobrevivendo discernirá e empolgará".

Heráclito, citado por Plotino (*Eneades IV*), coloca o fogo **também** no interior do organismo humano. "Transmutando, repousa (o fogo etéreo) no corpo humano". Este fogo – energia não? – está na verdade em todos os lugares. "Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como ouro por mercadorias e por mercadorias, ouro". Estaria Heráclito aqui, metaforicamente, antecipando uma concepção moderna na qual se veio a idealizar a energia como possível fundamento de uma moeda universal [...]? E, por fim, incluo provocativamente esta antecipação poética da segunda lei da termodinâmica: "As (coisas) frias esquentam, o quente esfria, o úmido seca e o seco umedece". Ou seja, **as coisas tendem para uma equalização de estados, de intensidades, de temperatura, como no caso da tendência universal para o aumento da entropia.** (MACHADO, 1998, p. 41-42, 51 [grifo nosso])

O conceito de energia põe em correlação três constatações importantes sobre a natureza: **há uma força nas coisas**, que não é propriamente as coisas em si (não é a matéria mas está na matéria), força esta que quando posta em movimento, não apenas transforma o mundo, como o faz caminhar numa direção específica, teleológica (atua como *causa final*, não apenas eficiente); força que tem como **objetivo explícito recuperar um estado primordial de equilíbrio**, agora perdido.

Inicialmente descrita como uma abstração matemática do potencial total de movimento de um sistema, na física moderna o conceito de energia foi galgando cada vez mais importância. Na termodinâmica, tão necessária à indústria, tornou-se a maneira de calcular a quantidade total de trabalho que um determinado sistema é capaz de oferecer. Na mecânica estatística, Boltzman descobriu que o calor podia ser explicado como movimento molecular, igualando movimento e temperatura como diferentes

manifestações da energia. Por fim, na teoria da relatividade, a própria massa dos corpos materiais revela-se equivalente à sua quantidade total de energia, podendo a matéria ser convertida completamente em calor e movimento. A bomba atômica é a realização técnica dessa descoberta.

Durante esse processo de síntese da física, em que tudo parecia poder ser reduzido ao conceito de energia, algo extraordinário aconteceu. Enantiodromia: o positivismo – que defendia que a ciência não fala sobre o Ser, mas apenas sobre seus próprios modelos de inferência sobre a natureza – acabou por dar origem à doutrina do Energetismo, onde a energia é igualada ao Ser do universo.

Uma vez que não podemos medir nem observar a matéria diretamente, mas somente suas variações de energia, se só podemos medir e falar sobre a energia, então devemos supor que Ela é aquilo que realmente existe na realidade – nos diz Ostwald (1907). Todos os entes e objetos materiais são diferentes manifestações da mesma Energia Cósmica. Já ouvimos esse mesmo discurso antes, várias vezes aqui em nossa tese. Trata-se novamente do Uno, anunciado pelos Vedas e analisado por Platão, adorado pelos herméticos e alquimistas e redescoberto pela física sob nova aparência. A pedra filosofal, síntese primordial de toda matéria, o invariável da variação, a substância eterna de Spinoza.

Energia, que nasceu como uma abstração matemática do movimento, tornou-se o próprio Ser da natureza. Não é que a energia seja uma substância não material em movimento, como a maioria das pessoas a imagina. **A energia é o movimento, interpretado como substância.** O energetismo é a doutrina filosófica que substitui o mundo atômico feito de objetos no espaço vazio, por um continuum existencial de diferentes tipos de energia, que se transformam e se afetam uma a outra. Só há energia, em suas diferentes formas, e o próprio espaço vazio é na verdade um conjunto de energias sutis.

Mencionamos em nosso artigo que Spinoza, ao conceber a substância una e que é causa única de si mesma, adianta os postulados da energia, ainda que se utilizando para isso de um jargão materialista (BICHARA & KOEHLER, 2018). Afinal, em sua época, o conceito físico moderno da energia ainda não havia sido formulado:

Os corpos com efeito não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos. [...] Se alguns dos corpos que compõe um indivíduo forem forçados a desviar seu movimento de uma direção para outra, mas de tal maneira que possam continuar seus movimentos e transmiti-los entre si, na mesma proporção de antes, o indivíduo conservará sua mesma natureza, sem

qualquer mudança de forma. [...] Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. [...] E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro. (SPINOZA, 2013, p. 64-65).

Ou nas palavras de Ostwald (1909), quando este foi receber seu prêmio Nobel de química:

A suposição geral de *coerência do mundo*, que como nós sabemos forma a base de todas as ciências, provê os meios de investigar este mundo. Se essa coerência pode ser obtida universalmente é uma questão que não precisa ser respondida aqui, uma vez que só onde esta coerência pôde ser realmente encontrada é que se torna parte da Ciência. A existência dessa coerência, e portanto o problema mais geral da Ciência, pode ser expresso pela equação geral de função

$$F(a,b,c,d...) = 0$$

Para o energetista, o mundo só faz sentido lógico e matemático porque todas as transformações do **universo** estão inter-relacionadas entre si de um modo tal, que **a condição de toda mudança é que o Todo em si permaneça o Mesmo**. Algo deve permanecer imutável para dar coerência a tudo que muda. O velho dilema entre Parmênides e Heráclito só pôde finalmente ser respondido pelo mistério da energia. Aquilo que permanece imutável por trás de toda mudança e que condiciona a direção de cada mudança é a quantidade total de energia: a totalidade transcendental. Toda a razoabilidade da natureza, sua coerência interna e a sua inteligibilidade só podem ser possíveis caso o Todo obedeça a um único critério lógico, que é o mesmo de Platão, Giordano Bruno e Spinoza: que a natureza em si seja uma unidade indissociável, o Uno como totalidade. **O princípio de coerência da natureza é que o Todo deve permanecer sempre idêntico a si mesmo enquanto, localmente, suas partes manifestas variam e evoluem.**

Essa ideia é aquilo que nos Vedas é chamado de Brahman e que alguns filósofos no Ocidente nomearam como Deus. Nos debates iniciais de formulação da física teórica como uma ciência matemática aplicada (antes ainda do conceito grego de energia reaparecer), nas discussões entre Newton e Leibniz a respeito do problema da “conservação da força viva [vis viva]” (depois chamada de “energia cinética”) – era precisamente o papel de Deus na natureza o que eles estavam debatendo (PINGUELLI, 2006). Para Newton o movimento não se conservava no universo, pois Deus era uma força ativa que estava agindo continuamente na natureza, como ele leu no *Corpus*

*Hermeticum*: o divino é o *nous* (mente) da natureza que age ininterruptamente sobre ela, da mesma maneira que a mente humana age continuamente sobre o corpo.

Leibniz por outro lado, criticava Newton por imaginar um Deus incapaz de criar uma natureza perfeita, tecnicamente falha como um relógio de cordas, que depende do seu criador estar continuamente dando corda em sua engrenagem, se não o universo colapsa ou estanca em seu movimento. Assim, para Leibniz, dizer que o movimento se conserva significava imaginar uma natureza autônoma, que extrai de si mesma toda a energia de que precisa para funcionar.

O Deus de Leibniz, diferente do Demiurgo de Platão e de Newton, cria uma natureza tão perfeita quanto Ele. A formulação da *lei de conservação da energia* no século XIX (ela foi verificada em diferentes contextos até ser possível a descrição de uma lei geral da energia) marca a vitória incontestável da teologia de Leibniz sobre a de seus concorrentes.

No entanto, como veremos mais à frente, o problema da informação e da evolução na natureza aproximam a ciência atualmente mais da daimonologia de Bruno e Spinoza, para quem o *Nous theon* (mente divina) pode ser descrito como imanente à *physis* (natureza), uma consequência necessária da Unidade transcendental entre todas as coisas, não um Deus transcendente, arquiteto, designer ou demiurgo, como ainda imagina Leibniz, à sombra de Platão.

Esse Todo descrito pela energia é imanente e transcendente ao mesmo tempo, por isso a querela entre as tradições antigas. Ele é imanente no sentido de que é o Ser mesmo das coisas, “o mundo de verdade” nos dizeres de Platão, a verdade inteligível por trás das aparências sensíveis.

Mas a consciência individual que experimenta uma realidade de objetos sensíveis vê somente a divisão, a diferença e a separação. Como explicamos no Prólogo desta tese – A alegoria da Lagoa: ter consciência é fazer um recorte, é cair da onisciência integrada da natureza para o Eu individual localizado no espaço-tempo. Por isso Huxley (2012 [1954]) dizia que o cérebro é “uma válvula redutora de consciência”, um filtro adaptado às necessidades de sobrevivência do corpo. Mas quando voamos em pensamento, da realidade imediata dos sentidos até a compreensão da totalidade, por meio do espírito, isto é, intelectualmente percebemos o Uno por trás da aparência. Então neste sentido Ele é também transcendente: transcende as aparências sensíveis deste mundo material – não porque esteja localizado em “outro mundo”, mas porque é o verdadeiro Ser, o único que existe de verdade e, no entanto, não faz parte do mundo

sensível como objeto cognoscível da percepção humana. Assim ele é imanente a este mundo, mas transcendente à consciência sensível.

Antes de prosseguirmos é importante fazer uma ressalva. Como bem defende Aluísio Campos Machado em seu clássico “Pensando a Energia” (1998, p. 87), embora o Energetismo tenha conquistado muitos adeptos no século XIX e XX, especialmente entre o público leigo no assunto, acabou por ser abandonado pela elite intelectual da ciência por dois motivos:

1) o sucesso preditivo do modelo padrão da física quântica (todo baseado em partículas discretas com valores muito bem conhecidos) mostrou que os conceitos gregos de átomo e matéria não podiam ser mortos tão facilmente assim. Ainda que a matéria seja um tipo especial de energia, é um tipo muito especial. Mas os energetistas não admitiam a existência concreta dos átomos, uma vez que na época só medíamos a energia deles, não suas partículas. Os experimentos de Rutherford, Bohr e Plank mudaram este cenário.

2) a evolução da Teoria Quântica de Campos acabou por substituir o conceito de energia pelo de *campo*, como entidade fundamental do sistema. No modelo mais atual da física contemporânea, no momento em que esta tese está sendo finalizada (2025), o **objeto de conhecimento** que a física mais avançada atualmente de fato descreve é o *campo*: o vazio com propriedades variáveis (na verdade um conjunto heterogêneo de campos em interação complexa). As variações locais (ondas) desses campos de força são aquilo que percebemos com os sentidos e medimos empiricamente como fluxos de energia. A matéria é um epifenômeno dos campos, um conjunto estável de oscilações harmônicas entre vários campos interconectados. Cada partícula é uma variação harmônica de campo com propriedades bem definidas. Energia é o nome que damos atualmente às transformações de um campo no tempo, aquilo que de fato medimos. Energia é o campo em movimento. Matéria é energia condensada, isto é, um movimento de forças organizadas numa estrutura estável que se perpetua no tempo. O mundo descrito pelas equações da física contemporânea não é feito de objetos em movimento num espaço vazio (como imaginou Newton), mas sim de um vazio em movimento cuja troca e estabilidade da energia constitui os objetos. Por isso os objetos materiais estão sempre em transformação, como o rio de Heráclito que nunca é o mesmo duas vezes. Porque todo objeto material é na verdade um fluxo de energia, oscilação de campo em movimento. **Ser é movimento.**

Como bem demonstrou Nelson Job (2017) em sua tese de doutorado também no HCTE/UFRJ, vemos aqui novamente o Hermetismo reverberando no discurso teórico da nossa ciência mais avançada. O vazio, este “órgão sensório de Deus” (como define Newton em seu *Principia*), é uma força divina que governa e direciona (não de cima, mas “por dentro”) os movimentos do mundo, segundo os ditames de um Logos universal e matemático, pois: **O Todo é Mente**.

Essas ponderações da física e da filosofia da energia são importantes para entendermos a *migração mimética* de Jung ao pensar o conceito de **energia psíquica**. Em sua teoria, Jung (2012a [1928]) se opõe tanto ao energetismo quanto ao materialismo de sua época, pois ambas as doutrinas tendiam a ver a psique como epifenômeno do cérebro: material ou energético. Mas para Jung: matéria-psique são dois lados da mesma moeda. Ambas são manifestações da Energia, isto é, dos movimentos cósmicos da natureza. Assim o espiritualista está tão correto em afirmar o cérebro como um epifenômeno da psique, quanto um neurologista está ao dizer o contrário. Ambos pecam por não terem lido Spinoza.

É importante ressaltar que o modo como Jung analisa o problema o coloca muito próximo [...] das relações íntimas entre **energia e informação**. *Esta postura pode ser excessivamente reducionista ou simplificadora, mas merece ser considerada*. A energia, afetada pela informação, é **usada para gerar a organização complexa, prenhe de informação e de caos**. (MACHADO, 1998, p. 189-190 [*itálicos do autor*])

É importante frisar que Jung vai um passo além do modelo de Spinoza, ao mesmo tempo em que critica a hipótese do paralelismo psicofísico e também a hipótese vitalista, que supunha haver um tipo especial de energia física, mensurável diretamente por meios físicos, que pudéssemos chamar de “energia psíquica” ou “energia vital”, e que obedeceria à lei de conservação da energia, podendo ser convertida em outra forma de energia e vice-versa.

A energia psíquica como Jung a define não é outro tipo de energia física, ou seja, não é um tipo específico de movimento no espaço. Ela é o correlato psíquico da energia física, a única que existe. É a manifestação na mente dos fenômenos energéticos. A energia psíquica é como experimentamos subjetivamente este mundo de intensidades móveis e mutáveis, dentro e fora de nós. (ROCHA FILHO, 2003)

Freud (2016 [1920]; 2011 [1930]) e Reich (2003 [1933]), seguindo o energetismo de Helmholtz, imaginaram uma libido como energia física mensurável diretamente: assim como o movimento dos músculos pôde ser explicado pela conversão da energia elétrica em calor e movimento, em algum lugar deveria existir uma energia

específica (libido, elã vital ou *orgone*), que se converteria em eletricidade no cérebro e conduziria o espírito, as decisões e a consciência. Como a medição direta de tal energia nunca se mostrou possível, Freud acabou por abandonar a ideia, e Reich foi perseguido e desacreditado.<sup>119</sup>

Jung (2012a [1928]) não acredita numa conversão de energia física em energia psíquica ou vice-versa. A energia psíquica é o aspecto mental da energia cósmica. Só há sempre uma única energia. Por isso a mente pode afetar o corpo e o corpo pode afetar a mente. A energia psíquica descreve a maneira pela qual a informação circula num sistema através das trocas de energia. **A informação flui junto com a energia, ela é o seu correlato mental, o seu conteúdo psíquico, teleológico, diretivo.** (BATESON, 1986, 1987, 2000)

Jung vai além de Spinoza e também do paralelismo psicofísico, pois propõe no lugar de uma simples identidade de correspondência, um *monismo de duplo aspecto*, onde muitos fenômenos de *divergência psicofísica* são descritos. (ATMANSPACHER, 2018). Desde experiências de quase morte (onde a consciência se experimenta “fora do corpo”), a não identificação da consciência em relação ao sexo ou a espécie biológica, memórias de vidas passadas, impotência sexual psicogênica, paralisia muscular de fundo histérico, cegueira psicológica – todos esses fenômenos médicos estão ligados a uma dissociação temporária entre a matéria e o seu correlato psíquico, entre o pensamento consciente e os movimentos e a estrutura do corpo.

Em favor da tese do paralelismo psicofísico, muitas vezes os sintomas psicossomáticos são invocados como prova da correlação necessária entre mente e corpo. Mas o que dizer daqueles que sofrem mentalmente, que vivem atormentados e, no entanto, mantêm uma saúde de ferro? É fácil ver a correlação entre câncer e depressão, mas é difícil sustentar a tese do paralelismo quando uma pessoa feliz fica doente. Teríamos que dizer que ela era triste e não sabia? Ou seria melhor admitirmos que nem sempre mente e corpo falam a mesma coisa? Muitas vezes eles vão

---

<sup>119</sup> Em sua dissertação de mestrado também no HCTE/UFRJ, Sarcinelli (2023) argumenta que a insistência de Reich a respeito da existência de uma energia vital, diferente da energia física convencional, se dava pelo fato da termodinâmica de sua época ainda tratar a entropia como uma força necessariamente destruidora, que sempre levaria os sistemas físicos ao equilíbrio e à morte térmica. Como a Vida é explicitamente um fenômeno contrário ao aumento de entropia, sendo possível graças a uma ordenação complexa da matéria, a energia vital só podia ser definida como uma energia anti-entrópica. E como isso aparentemente violava a segunda lei da termodinâmica, era necessário pensar a energia da vida como fundamentalmente diferente da energia física. Mas como veremos a seguir, na nova termodinâmica dos sistemas abertos longe do equilíbrio, é justamente o aumento de entropia aquilo que, localmente, organiza a matéria viva, tornando dispensável o conceito de energia vital ou *orgone* para tratar da energia no organismo vivo.

precisamente na direção contrária (como nos exemplos acima citados e também nos estudados no Subcapítulo 3.3).

Essas experiências humanas de *divergência psicofísica* devem ter sido aquilo que levou as primeiras sociedades humanas a imaginar um dualismo ontológico cada vez mais radical, terminando por separar a mente da natureza não apenas no nível humano (mente-corpo), mas na nossa própria concepção de natureza. A doutrina do dualismo terminou por reivindicar a mente divina só para nós humanos. Mas a verdade é que o próprio dualismo nada mais é do que uma manifestação natural de nossa biologia, imanente a esta natureza inteligente que nos rodeia.

Uma ponderação importante que precisamos fazer aqui antes de seguir em frente é sobre o problema dos sistemas fechados e abertos em termodinâmica (a “ciência da energia”). Até agora falamos muito sobre os aspectos filosóficos da primeira lei da termodinâmica: a lei de conservação da energia, que permite sua interpretação como substância eterna, incriada e indestrutível. Mas a segunda lei da termodinâmica, a lei da entropia, desencadeou uma discussão filosófica ainda mais extensa e profunda que a primeira lei.

A lei da entropia diz que todo sistema físico hermeticamente fechado tende para o equilíbrio, a “morte térmica” do sistema, onde todo movimento cessa de acontecer. Já mencionamos os desdobramentos dessa ideia na psicanálise de Freud, quando tratamos no Subcapítulo 3.3 da pulsão de morte.

Ao criar sua teoria, Jung conhece apenas esta primeira versão da termodinâmica, por isso ele fala da energia psíquica como um sistema termodinâmico relativamente fechado. Isto permite ele pensar o inconsciente (pessoal e coletivo) como uma força de compensação da natureza, que busca restabelecer o equilíbrio energético corrompido pelas tendências da consciência individual.

Mas a evolução da termodinâmica na segunda metade do século XX, em especial depois da morte de Jung, com o trabalho do químico belga Ilya Prigogine (1992, 1996), veio a mudar radicalmente nossa compreensão da entropia. Nesta que foi chamada de “nova termodinâmica”, a segunda lei da energia, que implica sempre no aumento de entropia, a busca pelo equilíbrio perdido não conduz necessariamente à morte e ao fim do movimento.

Muito diferente de uma máquina térmica da indústria (objeto de estudo da primeira termodinâmica), os seres vivos e o planeta Terra (banhado pelo Sol e resfriado pelo espaço) não é um sistema relativamente fechado, mas sim um sistema aberto que

estabelece importantes e fundamentais trocas de energia com o ambiente. Se na máquina a vapor o objetivo central da ciência era descobrir como conservar a energia e fechar o sistema, no estudo da Vida e da evolução o olhar científico tem que se voltar para como a energia circula e como o ambiente afeta o sistema e vice-versa.

Se na velha termodinâmica o inevitável “aumento de entropia” era sinônimo de caos, morte e degradação, na **nova termodinâmica dos sistemas abertos longe do equilíbrio** (Prigogine, 1996) o aumento de entropia, isto é, a busca natural da energia por um estado de equilíbrio perdido, é justamente o que leva a matéria a se organizar em estados cada vez mais complexos. Ao trocar energia com o Sol e o espaço, o raio e o mar, a matéria lamacenta da Terra vai produzindo, cozinhando ao longo de milhões de anos, moléculas cada vez mais complexas, matéria inorgânica evolui para matéria orgânica, até surgir as primeiras moléculas capazes de se autorreplicar. (SCHRÖDINGER, 1977 [1944]; 1977 [1958])

Da mesma forma, ao trocar energia (matéria e informação) com o meio, um organismo humano evolui, da criança ao adulto, da animalidade à civilização. Entropia significa aumento de complexidade, evolução no tempo. As duas leis da energia significam que a energia se conserva no tempo, movendo as coisas no sentido de um equilíbrio perdido, mas esse equilíbrio nunca é alcançado localmente, pelo contrário, **busca por equilíbrio do Todo produz localmente aumento de complexidade**. O caos não é uma força necessariamente mortal, mas também produtora de níveis superiores de ordem.

A energia se conserva fazendo a matéria evoluir no tempo, criando formas cada vez mais complexas de organização. Da molécula à célula, da célula aos organismos multicelulares, capazes de tecnologia e religião.

Assim seria preciso fazer uma pequena correção no conceito junguiano de energia psíquica. A psique não é um sistema termodinâmico relativamente fechado como ele afirma, mas sim um sistema aberto em evolução. O doente mental em geral sofre de um “fechamento de sistema”: a criação de um mundo particular de fantasia, dissociado da realidade concreta compartilhada socialmente. Uma parte importante da eficiência da psicoterapia é justamente “abrir o sistema” para realizar trocas de energia (matéria e informação) com o meio. **Uma psique que se fecha e se isola, tende para a morte, para o caos e a desintegração. Uma psique que se abre para trocas com o ambiente (natural e social), cresce em complexidade e evolui no tempo.**

Ao propor o conceito de energia psíquica, Jung quer pensar a maneira como a informação, mediada pelos símbolos e pela linguagem, direciona e condiciona nosso pensamento e comportamento. Isto é, afirmar que a energia é psíquica, ou seja, que há um correlato psíquico da energia, significa dizer que o movimento da natureza não está obedecendo somente a uma lógica causal materialista, mas que o encadeamento materialista dos acontecimentos num organismo vivo obedece também a uma dinâmica própria da informação. O processamento da informação pelo organismo vivo através dos seus processos energéticos (percepção, descarga nervosa, onda cerebral) desencadeia consequências práticas diretas no organismo e na sua capacidade de perceber e agir na realidade concreta. O pensamento direciona e transforma a energia.

Os exemplos práticos que Jung põe em destaque para ilustrar o que ele quer dizer com isso são precisamente os rituais mágicos revelados pela antropologia. Se na psicanálise freudiana somos apresentados a uma doutrina da inibição e do recalque – onde a castração (ainda que simbólica) e a repressão dos instintos sexuais e agressivos são necessárias para a civilização e a cultura – Jung vai nos oferecer uma leitura onde a cultura e a civilização nascem de uma tecnologia arcaica de manipulação e transformação da energia psíquica. Não é uma questão de reprimir e viver na falta, mas sim de **integrar essa energia natural numa dinâmica mais complexa, transmutando a si mesmo e ao mundo.**

À semelhança de uma hidroelétrica que transforma os movimentos espontâneos da natureza (queda da água) em uma energia útil disponível para o trabalho humano (energia elétrica), os símbolos teriam assim o mesmo poder: canalizar a libido natural da fisiologia humana (instintos), transmutando sua função primária (caçar-colher, sobreviver, reproduzir e dominar) em trabalhos de complexidade crescente (cultura, moral, ciência e civilização). A magia aparece então como tecnologia psicossomática de manipulação da energia psíquica. O uso de símbolos, linguagem e ritualística para bem conduzir a si mesmo e aos demais.

Imaginamos nossa cultura como sendo aquilo que nos separa dos animais. Mas não há nada mais ritualístico que o instinto animal. Cada espécie possui seu próprio protocolo para seguir ao realizar o seu “ritual de acasalamento”, aquilo que Darwin (2019 [1871]) chama de “seleção sexual”. Esse rito animal possui uma importantíssima função. Transmitir informações a nível inconsciente, instintivo, a respeito do parceiro sexual. É por meio de tal dança performática que as fêmeas analisam qual macho será escolhido para passar seus genes adiante. Arte e ritualização nascem assim no reino

animal. E possuem as funções instintivas de transmitir informações não-verbais e definir hierarquias sociais.

O mesmo podemos dizer da dança de agressividade que muitos animais performam para convencer seu agressor a desistir da empreitada. Nem todo conflito precisa chegar às vias de fato. O movimento ritualístico do corpo e vocalizações agressivas tem por função transmitir informação, comunicar algo que deve ser interpretado e assimilado. Quando a informação é transmitida da maneira correta, modifica o resultado final da interação. Cão que ladra não morde, pois as vezes só é preciso mostrar os dentes, sem precisar de fato arriscar perde-los numa briga. Como Bateson (2000) bem demonstrou, além da circulação da energia, a circulação da informação é também de vital importância para o funcionamento de um ecossistema, animal ou social.

Vimos anteriormente como o conceito de magia se articula etimologicamente ao de signo, linguagem, ação, poder, dádiva e dom. O estudo da linguagem e da mitologia comparada nos permitiu entender o pensamento mágico-simbólico como um tipo importante de raciocínio, “pré-lógico” ou *metalógico*, mas num sentido imanente, isto é, proveniente das entranhas do corpo, em paralelo à lógica tradicional que constitui a ciência moderna. Vimos também como o pensamento mágico intuitivo reúne todas as coisas num todo coerente e interconectado e busca sentido na multiplicidade, lidando com as “imagens das coisas em nós” com um grau de realidade tal, que as toma como substância ou como o fundamento do Real, fundando assim tanto o animismo primitivo, quanto a metafísica ocidental.

Estamos prontos agora para enfrentarmos o problema dos arquétipos. Embora Jung admita ter *mimetizado* o conceito de *arquétipo* dos textos neoplatônicos e do esoterismo hermético, ele não o faz sem trazer a discussão para a imanência. Neste sentido, é ele próprio quem cita Spinoza, ao descrever o processo de *migração mimética* que levou ao longo dos séculos o conceito de *arquétipo* a migrar do neoplatonismo e do hermetismo para a ciência empírica da medicina psiquiátrica:

E por que é que uma pessoa não faz, não dá ou não diz, justo o necessário, racional, correto ou justificável numa determinada situação, mas muito mais ou muito menos do que isto? É justamente porque se desencadeou nela um processo inconsciente que se desenrola sem o concurso da razão e por isso não alcança nem ultrapassa o grau da motivação racional. Este fenômeno é tão uniforme e tão regular, que não podemos chamá-lo senão instintivo, embora ninguém em semelhante caso goste de admitir a natureza instintiva de seu comportamento. Por isto eu acredito que o comportamento é influenciado pelos instintos em grau muitíssimo mais elevado que em geral se admite, e que sob este aspecto estamos sujeitos a muitos erros de

juízo, de novo como resultado do exagero instintivo do ponto de vista racionalista.

*Os instintos são formas típicas de comportamento, e todas as vezes que nos deparamos com formas de reação que se repetem de maneira uniforme e regular, trata-se de um instinto, quer esteja associado a um motivo consciente ou não.*

Da mesma forma como se pode perguntar se o homem possui muitos instintos ou apenas alguns, assim também uma questão até aqui quase não ventilada é a de saber se ele possui ou não muitas formas primordiais ou arquétipos de reação psíquica. Nesta questão nos deparamos com as mesmas dificuldades que mencionei acima. Nós estamos de tal maneira acostumados a operar com conceitos tradicionais e axiomáticos, que não percebemos mais até que ponto estes conceitos se baseiam nos arquétipos de nossa percepção. Mesmo as imagens primordiais se acham fortemente obscurecidas pela extraordinária diferenciação de nosso pensamento. Da mesma forma como a Biologia comumente só atribui apenas uns poucos instintos ao homem, assim também a teoria do conhecimento reduz os arquétipos a um número relativamente pequeno de categorias, logicamente limitadas, do entendimento.

Platão confere um valor extraordinariamente elevado aos arquétipos como idéias metafísicas, como *παραδειγματα* [paradigma], em relação aos quais as coisas reais se comportam meramente como *μιμειζ* [mimese], como imitações, cópias. **Como bem se sabe, a filosofia medieval desde Agostinho — do qual tomei emprestado a idéia de arquétipo<sup>120</sup> — até Malebranche e Bacon ainda se encontra em terreno platônico, sob este aspecto, embora na Escolástica já desponte a noção de que os arquétipos são imagens naturais gravadas no espírito humano**, e com base nas quais este forma os seus juízos. [...] A partir de Descartes e Malebranche, porém, o valor metafísico da idéia, do arquétipo, declina sensivelmente. Torna-se um "pensamento", uma condição interna do conhecimento, como o diz claramente Spinoza: "*Per ideam intelligo mentis conceptum quem mens format*" [Por ideia entendo um conceito da mente que a mente forma]. **Finalmente Kant reduz os arquétipos a um reduzido número de categorias da razão.** Schopenhauer vai mais longe ainda no processo de simplificação, embora ao mesmo tempo volte a conferir um valor quase platônico aos arquétipos.

Neste esboço, infelizmente por demais sumário, podemos ver, mais uma vez em andamento aquele **processo psicológico que dissimula os instintos sob a capa de motivações racionais e transforma os arquétipos em conceitos racionais**. É quase impossível reconhecer o arquétipo sob este invólucro. Mesmo assim, a maneira como o homem retrata interiormente o mundo é, apesar de todas as diferenças de detalhes, tão uniforme e regular como seu comportamento instintivo. Da mesma forma como somos obrigados a formular o conceito de um instinto que regula ou determina o nosso comportamento consciente, assim também, para explicar a uniformidade e a regularidade de nossas percepções, precisamos de um conceito correlato de um fator que determina o modo de apreensão. É precisamente a este fator que eu chamo de arquétipo ou imagem primordial.<sup>121</sup> (JUNG, 2000, §272-277 [itálicos do autor, **negrito nosso**])

---

<sup>120</sup> Mas o termo *archetypus* se encontra em Dionísio Areopagita e no *Corpus Hermeticum*. [nota de rodapé do autor]

<sup>121</sup> Esta é a primeira vez que Jung emprega o termo "arquétipo". Em publicações anteriores ele designa o mesmo conceito com a expressão "imagem primordial" (*Urbild*) que ele foi buscar em Jacob Burckhardt. Cf. *Symbols der Wandlung*, p. 35, nota 1 [Obras Completas, V] e *Über die Psychologie des Unbewussten* [Psicologia do Inconsciente, p. 118, Obras Completas, VII]- Os termos "imagem primordial" e "arquétipo" são usados aqui e em outros escritos em sentido equivalente. Isto deu origem à opinião errônea de que Jung pressupõe a hereditariedade das representações (idéias ou imagens), ponto de vista este que Jung retificou por várias vezes. Mas a expressão "imagem primordial" em si sugere um conteúdo muito mais preciso do que o termo "arquétipo", que — como o próprio Jung explica em outro local —

Vemos que Jung censura Spinoza por ele não considerar que a mente humana formule as ideias gerais que ela produz, por causa inclusive também do corpo que ela tem, tendendo o filósofo a considerar unicamente o atributo pensamento por ele mesmo. Coisa típica de um filósofo racionalista, mas que um médico psiquiatra não pode se dar ao luxo.

O próprio Spinoza admite que não sabe como julgar um louco, um idiota, as crianças e mesmo aquele que se enforca! (E2P49) E quando fala sobre o aprimoramento do pensamento e do corpo, diz que o primeiro é assunto da lógica e o segundo da medicina (E5Pref). A isso é preciso responder que a tarefa da psicologia é justamente tentar compreender os loucos, os idiotas, as crianças e principalmente aquele que se enforca, estando situada precisamente entre a medicina e a lógica, podendo ser descrita como prática integral de cuidado da mente-corpo.

É preciso substituir o conceito metafísico de “universal” por outro imanente, fundado empiricamente sobre aquilo que é *comum*. Aquilo que é comum não é um padrão que está na minha cabeça (como queria Kant), nem apenas no meu hábito (como muito bem observou Hume), mas também não é um acesso direto ao Logos divino (como queriam os gregos). A repetição aparece como objeto cognoscível para a consciência porque o hábito permite a memória lembrar e associar imagens, mas estas repetições só formam noções comuns para a razão porque todas estas semelhanças estão de fato ali, na natureza das coisas, e é da natureza da mente humana conectar as imagens entre si segundo suas semelhanças e repetições.

No processo de conhecimento, buscamos uma correspondência entre ideia e concretude, entre teoria e prática, entre nossos modelos e a realidade objetiva. Mas o conhecimento não é uma questão de identidade entre ideia e objeto – relação sempre artificial e mediada pela linguagem – o valor de um conhecimento deve ser medido pela eficiência de suas aplicações práticas.

Deste modo, Spinoza nos explica como chegamos às ideias gerais e também de que modo somos iludidos e confundidos pela nossa própria mente:

Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o

---

representa um conteúdo essencialmente inconsciente e conseqüentemente desconhecido, um fator formativo ou um elemento estrutural. O arquétipo só se herda enquanto elemento estrutural, como fator ordenado presente no inconsciente, ao passo que a imagem "ordenada" por ele é percebida pela consciência volta sempre a aparecer como variante subjetiva na vida de cada indivíduo. ([*nota do editor*] JUNG, 2000, p. 36 [*itálicos do autor*])

atributo de ente, coisa, etc. [...] Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão, etc. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homem, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi muitas vezes afetado. E é este algo, ou seja, aquilo em que todos estão em concordância, que a mente exprime pelo nome de homem, e pelo qual ela designa uma infinidade de coisas singulares. Pois a mente não pode, como dissemos, imaginar o número exato de coisas singulares. Deve-se entretanto, observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas. (SPINOZA, 2009 [1677], p. 80-81 [E2P40S])

Na passagem acima, séculos antes do nascimento da psicologia médica, vemos muito claramente descrito pelo filósofo de que modo os *complexos afetivos* se formam na mente.<sup>122</sup> Esta descrição é importante porque demonstra como podemos entender a estrutura arquetípica da psique humana, sem recair nos equívocos da transcendência metafísica. O arquétipo não é uma ideia transcendente, mas uma estrutura biológica e instintiva da percepção, alimentado pela memória pessoal e as experiências de vida.

Apesar de algumas divergências, uma aproximação cada vez maior entre Jung e Spinoza, como aquela empreendida pela Dra. Nise da Silveira (1995), faz-se necessária para corrigir um erro histórico na tradição junguiana, muito bem apontado pelo historiador Wouter Hanegraff (2011): Jung insistiu por toda a sua vida contra uma teoria dualista da mente, alertando os cientistas para o risco de *hipostasiar*<sup>123</sup> seus conceitos. Como cientista, exigia sempre evidências empíricas para formular suas hipóteses e mantinha sempre uma postura imanente perante a realidade. Mas segundo o historiador, boa parte de seus seguidores (a maioria psicólogos e religiosos sem formação científica ou em medicina como ele) negligenciaram durante décadas a **relação de identidade entre matéria e psique** proposta na obra junguiana, dando muito mais valor ao estudo

---

<sup>122</sup> O estudo da natureza e do funcionamento autônomo dos complexos afetivos do inconsciente é o objetivo central da psicologia complexa de Carl Gustav Jung, sendo batizada com este nome justamente por causa deste conceito.

<sup>123</sup> *Hipostasia*: Considerar um conceito da mente como a realidade em si. Podemos dizer que o energetismo hipostasia a energia, da mesma maneira que os sufi hipostasiam o imaginário e os sacerdotes modernos da linguagem hipostasiam o verbo e os seus constructos culturais.

da psique e suas imagens e negligenciando em grande parte o corpo, a biologia e a física. Focando somente nos desdobramentos terapêuticos da teoria junguiana, boa parte de seus seguidores perderam a visão do Todo, isto é, sua epistemologia científica inovadora.

Segundo Hanegraff (2011), a *unilateralidade*<sup>124</sup> dos seguidores de Jung foi tão flagrante, que até a tradução para o inglês de seus estudos de alquimia teve o sentido adulterado. Embora Jung reconheça em vários momentos que a alquimia medieval tratava de fato, em sua maior parte, de experimentos químicos, sendo apenas em alguns pontos que ela lidava com experimentos mentais, visões ou sonhos, boa parte dos leitores junguianos foram convencidos por décadas de tradução equivocada, de que Jung acreditava numa alquimia puramente espiritual, como se todo o trabalho de laboratório dos alquimistas não passasse de uma metáfora para processos interiores inconscientes. Segundo essa visão, sempre muito criticada pelos historiadores da química e da alquimia, Jung havia “psicologizado” a alquimia e a astrologia, convertendo-as em “apenas” psicologia antiga.

Mas Jung, segundo o próprio historiador que detectou este problema das traduções, no original em alemão era enfático ao defender que os alquimistas só chegavam aos problemas da mente, quando seu trabalho prático no laboratório os levava a uma encruzilhada. Mais do que isso: na opinião do próprio Jung, a alquimia que seguiu puramente mental acabou por se perder da química e produzir apenas conteúdos vazios de sentido, desconectando-se de sua base empírica real ligada à natureza. (HANEGRAFF, 2011)

Como foi que um pesquisador que defende essa visão das coisas pode ter sido acusado de psicologizar a alquimia, reduzindo a química esotérica a uma psicologia profunda, ou ainda pior, de construir uma teoria metafísica sobre a mente?

Um Jung platônico e kantiano é mais fácil de ser compreendido, afinal trata-se do senso comum acadêmico. Mas é o próprio Jung quem insiste que é preciso renunciarmos à metafísica e ao racionalismo iluminista para entendermos sua teoria imanente sobre a alma, a ciência e a religião. Seu “kantismo” é declarado sempre que ele está se defendendo da acusação de ser “religioso”. É um neokantismo muito mais próximo do romantismo alemão, do que do iluminismo anunciado por Kant. Do próprio Kant, ele tira apenas o *fato psicológico* de que a mente organiza os dados sensoriais da

---

<sup>124</sup> Jung define a neurose justamente como um processo de unilateralidade da consciência em relação a um dos polos, de um par qualquer, de opostos complementares. (JUNG, 2012d)

percepção, e portanto, que o Real é sempre muito mais do que aquilo que manifesta-se aos sentidos, pois a mente exerce um papel ativo na construção do mundo enquanto imagem consciente.

Seu kantismo é, em linhas gerais, somente aquilo que das conclusões de Kant concordam com os sistemas orientais e místicos de meditação e êxtase. Qualquer manual antigo de Yoga e todas as meditações ocidentais contidas no *Corpus Hermeticum* chegavam sempre à mesma conclusão. Mas delimitar sua epistemologia científica recorrendo à autoridade do racionalismo de Kant, para um suíço germânico do início do século XX, soava muito melhor para a academia científica de sua época do que recorrer ao misticismo da magia oriental, embora no fundo eles compartilhassem quase a mesma epistemologia.

De resto, nada mais que está em Kant interessa a Jung. Kant é seu escudo protetor. Sempre que acusado de fazer religião ao invés de ciência, ele se defende: lembre-se que sou kantiano, não falo das coisas em si, mas da nossa experiência subjetiva. Não falo de Deus, mas da experiência com o sagrado.

O fato de que uma polaridade está à base do dinamismo psíquico implica que a problemática dos opostos, no sentido mais amplo, penetra no campo de discussão psicológica, com todos os seus aspectos religiosos e filosóficos. Estes, então, perdem o caráter independente que possuem em seu domínio especializado, e isto, necessariamente, porque são premidos, interrogados, sob um ângulo psicológico; não são mais considerados sob o ângulo da verdade filosófica ou religiosa, mas examinados, no sentido de apurar o que comportam de significação e de fundamento psicológicos.

Livres da pretensão de constituírem verdades independentes, o fato de serem consideradas empiricamente, isto é, segundo a perspectiva da ciência da observação, faz com que tais verdades sejam sobretudo e antes de mais nada fenômenos psíquicos. Este fato me parece indiscutível. Essas verdades pretendem ser fundadas em si mesmas e por elas mesmas; mas o modo psicológico de considerar as coisas perturba esta pretensão (JUNG, 2006, p. 402)

Mas para Jung, a mente não é um sistema a priori de categorias lógicas, nem está determinada pela Linguagem. Ela nasceu da lama por si mesma, e evoluiu por adaptação. Quando ainda não entendemos o funcionamento de nossa própria mente, à semelhança dos alquimistas, tendemos a *projetar* aquilo que é próprio de nossa psique nas coisas do mundo. Spinoza chama isso de *primeiro gênero de conhecimento*, a imaginação. Impomos ao mundo algo que é da nossa própria memória e funcionamento vital para melhor entendê-lo. Assim nasce o *animismo*, mas também a metafísica. Impomos por sobre a realidade nossa ideia (conjunto de experiências colecionadas por acaso e pelo hábito, sintetizadas numa imagem) e rezamos para que a realidade corresponda ao ideado, geralmente com grandes frustrações.

A religião e a moral se fundam assim neste simples funcionamento orgânico. A experiência produz ideias gerais que o hábito, o acaso e a cultura de cada lugar vão então organizar pelo discurso e pelo rito, de modo a fazer que uma determinada ideia geral se imponha como modelo a ser seguido por todos. É da própria natureza da linguagem fabricar o senso comum e as regras gerais. E assim a ideia de homem vira o modelo segundo o qual todos os entes que correspondem àquela Imagem (que podemos apontar o dedo e dizer “homem”), podem então ser julgados e hierarquizados segundo critérios ditos “universais”, isto é, que sejam de comum acordo entre todos.

Mas como Spinoza (2013) nos mostra, Deus é a variabilidade infinita (E5P24). Portanto, o comum acordo nunca é possível. Então, neste gênero de conhecimento, as religiões estarão para sempre debatendo os valores eternos e universais que ninguém nunca consegue seguir. É isso que Nietzsche (1992 [1886]) queria dizer quando descreve a moral judaico-cristã como *platonismo para o povo*. **O mundo ideal arquetípico, imposto de fora como modelo fixo, é o próprio sistema de controle.**

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que tem aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos. (SPINOZA, 2004, p.6)

Por isso é tão importante diferenciar a ideia de homem do arquétipo masculino, a ideia de Deus do arquétipo da totalidade. Como diria Nietzsche: “juízos de valor, acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal, eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas como sintomas” (NIETZSCHE, 2017, p.14-15).

O arquétipo é o correspondente psíquico do instinto, seu conteúdo não é a verdade última da natureza, mas um sintoma social. Ele expressa as dinâmicas do coletivo, tal como é interpretada pelos instintos. Sua função é inserir o organismo biológico num sistema social coletivo, mediando a relação entre o Eu, seu corpo e o ambiente (social e natural).

Vemos muito claramente aqui do que se trata a teoria arquetípica. Não é jamais afirmar que todos os povos produziram sempre o mesmo mito ou que no fundo todo mundo sempre foi cristão dualista e que tudo não passa de divergências superficiais. Pelo contrário. É evidente que cada povo construiu para si seu próprio sistema de pensamento, cosmogonias sempre únicas, inteiramente relacionadas com as particularidades da época e do lugar onde foram gestadas. No entanto, apesar de toda multiplicidade possível, é sempre a mesma estrutura orgânica que vemos tomar múltiplas formas. Lá sempre encontraremos uma coluna vertebral, um cérebro na cabeça, um coração no meio e todo um sistema muito específico de órgãos, cada um com uma função bem definida, de modo que aquele que não dispõe de semelhante estrutura, não sobrevive por muito tempo. Acredito que este fato está mais do que provado.

Pois bem, aquilo que o conceito de *arquetipo psicóide* na teoria de Jung nos diz é simplesmente que: esta mesma estrutura biológica de aspecto dual que chamamos corpo-mente é aquilo que está por trás de toda a variedade de mitos e teorias científicas. O mesmo sistema humano. O arquetipo é mental, mas a mente é natureza.

A diferença talvez mais importante entre o estruturalismo e a psicologia complexa, em relação ao problema de que tratamos, é a de que no estruturalismo, a linguagem possui leis próprias, dadas por sua condição mesma enquanto linguagem, sendo toda compreensão possível somente a partir desta metaestrutura cognitiva universal que seria o nosso aparato linguístico, desenvolvido historicamente e herdado pela cultura. Mas para Jung, que era antes de tudo um médico, e não um linguista ou filósofo, tudo se passa justamente ao contrário. É o sistema psíquico-biológico aquilo que nos é inato e coletivo. Assim como nascemos com um sistema de órgãos que não varia de cultura para cultura, nascemos também com uma estrutura psíquica herdada pelo sangue, dada por nossa condição de animal humano. É desta estrutura arquetípica que derivamos nossa linguagem, nossos símbolos, nossa mitologia e nossa compreensão do mundo.

Os arquétipos não são “universais” no sentido de que um alienígena de outra galáxia deva possuir os mesmos arquétipos. Eles são *comuns à humanidade como um todo*, porque somos todos humanos, compartilhamos uma história biológica e visceral, fato atestado não somente por nossas semelhanças culturais e linguísticas, mas antes e sobretudo por nossa biologia.

Se um dia tivermos a oportunidade de conhecer uma outra espécie alienígena capaz de tecnologia como a nossa, veríamos que alguns dos nossos arquétipos são apenas culturais, outros planetários, outros ainda galácticos... Difícil dizer universal. Uma espécie que não se reproduz sexualmente talvez não conceba metafísicas dualistas. Uma civilização que se desenvolveu no escuro de uma caverna, sem experimentar a oscilação entre dia e noite, ou sem necessitar do sono e do sonho como função biológica básica para a saúde, talvez não se interesse muito por mitologias da luz e da escuridão e talvez não entenda nossa obsessão com a polaridade ou nossas histórias sobre o mundo espiritual. Uma espécie que não desenvolveu sensibilidade nervosa à luz, não formularia metáforas visuais (imagem, modelo, analogia) como a nossa religião e a nossa ciência, e teria talvez uma linguagem baseada em outro recurso associativo. Seria possível uma ideia olfativa e tátil, ao invés de visual e verbal? Uma espécie alienígena que tenha a telepatia como forma principal de percepção e comunicação, talvez não conceba a consciência como uma metáfora luminosa da “consciência” de um “Eu” individual saído vitorioso da escuridão da coletividade.

Em resumo, comparando de modo didático os dois desdobramentos mais importantes da psicanálise, se para Lacan e os estruturalistas o inconsciente (pessoal) está condicionado pela linguagem, que por sua vez é social; para Jung, o inconsciente (coletivo) é a condição biológica da linguagem e da cultura, condicionando “por dentro” a sociedade e os indivíduos, nossa história, nossa metafísica, nossa matemática e nossa ciência.

A psique, essa estrutura cognitiva dada a priori pela organização biológica que nos compõe e nos define, é a condição (inconsciente) da consciência, do conhecimento e toda ciência. Não é a consciência pessoal que tem o seu inconsciente (freudiano). Mas antes, é o Inconsciente Coletivo (natureza) que produz consciência.

Os arquétipos aparecem para a consciência como seres transcendentais, somente na medida em que esta desconhece seu próprio funcionamento. Suspensa a *projeção*, após cuidadosa análise e investigação racional, eles podem agora ser compreendidos como imanentes à própria consciência que os contempla, não como seres transcendentais pairando na eternidade imóvel da mente divina, mas como *funções* ou *tipos de relações* que a mente pode estabelecer consigo própria. É da natureza da mente humana organizar a memória ao redor de *temas afetivos* carregados de intensidade, que conectam entre si uma variedade enorme de memórias em rede. Esses temas não foram definidos a priori por uma necessidade absoluta da razão universal, mas são o resultado

biológico acumulado por incontáveis gerações das diferentes condições de vida do corpo humano.

Todo ser humano se descobre um ser sexual vivendo numa sociabilidade binária. As imagens de homem e de mulher que formamos por hábito condicionam nosso comportamento, mas são sempre sócio e historicamente determinadas, variando de contexto para contexto. No entanto, a polaridade sexual é uma noção comum presente na estrutura do corpo biológico, um “universal humano” que sempre fará parte de qualquer cultura. Qualquer corpo humano que viva o suficiente para isso, passará por uma infância e uma velhice, assim como terá que encarar a morte e o mundo dos sonhos. Voltando ao exemplo do alienígena: uma espécie inteligente que evoluiu sob condições ambientais muito diferentes da nossa, desenvolveria um sistema arquetípico muito diferente do humano. Uma inteligência que se desenvolveu sem a reprodução sexual talvez não classifique as coisas em pares de opostos, como faz a linguagem humana. O arquétipo masculino e feminino não são “universais”, mas sim humanos. Precisariamos entrar em contato com diferentes espécies alienígenas para pôr a prova o quão universais são nossas ideias, nossa matemática, nossa ética e nossos arquétipos.

Cada corpo fabricará para si a imagem (representação ideal, mental) daquilo que precisa para sobreviver e daquilo que lhe é perigoso e ameaçador (seus heróis e seus vilões); e a mente sempre produzirá para si, a partir dos códigos sociais, uma imagem interior que representa a expectativa do coletivo sobre si e uma outra que contém tudo aquilo que lhe é contrário, a polaridade persona/sombra (a máscara social e as qualidades ocultas).

Por fim, é da natureza da mente humana, enquanto natureza, organizar seus afetos, as imagens e as ideias num todo coerente (arquétipo da totalidade), segundo a ordem própria do intelecto, nos dizeres de Spinoza, o que se efetuado até os seus limites, parece resultar numa experiência transcendental com a eternidade divina, a dissolução do Eu no Todo e uma “beatitude” típica dos sábios que souberam integrar dentro de si as polaridades do mundo. A experiência mística é ela própria uma experiência arquetípica. Toda experiência arquetípica é mágica, instintiva, humana.

Assim, as imagens primordiais não são ideias eternas e transcendentais que condicionam desde fora a existência dos corpos, nem modelos fixos da moralidade a qual somos obrigados a seguir. São os tipos de relação que um corpo-mente humano pode estabelecer consigo próprio. Memórias organizadas em rede segundo polaridades afetivas. Os arquétipos não nos dizem “de fora” aquilo que devemos ser, eles

representam internamente justamente aquilo que conhecemos e do qual nos diferenciamos para expressar nossa singularidade.

O *processo de individuação* da pessoa humana, o objetivo central da psicoterapia junguiana é precisamente aquilo que Nietzsche (1992 [1886]) anunciou como tarefa da filosofia do futuro: *a inversão do platonismo* – não mais sofrer com o mundo ideal, mas tornar-se singular e real, libertando a consciência do condicionamento arquetípico.

Aqui ainda há a questão da *apropriação mimética* por aprendizagem. Mas ela passa a ser entendida agora, não mais como imitação imperfeita do ideal perfeito, e sim como **criação de si a partir da relação com o outro**. O ato divino da Grande Obra: a continuação do trabalho de Deus como ato criador na natureza de si mesmo. Imita-se primeiro para aprender, tornando-se diferente na singularidade da construção de si, a partir da comparação com os outros.

Da mesma forma, numa *migração mimética de conceitos*, imita-se primeiramente a forma de um pensamento, retirado do seu contexto original, para depois modifica-lo sob outro ponto de vista, segundo outros critérios de racionalidade. E assim, a criatividade produz novas ideias, abrindo novos campos de exploração.

Precisamos agora fazer outra distinção importante entre Jung e Spinoza, em especial em relação ao papel da imaginação. Spinoza reconhece que a mente, arrastada pelo corpo (sem deliberação racional) é capaz de pensar por si mesma, mas para ele esse tipo de raciocínio é sempre primário, fantasioso ou ilusório. A imaginação é sempre um processo passivo (inconsciente) da mente, que recolhe os afetos do jeito que eles são produzidos, ao passo que o pensamento (“a ação da mente”) é sempre intelectual ou por meio da deliberação consciente. A imaginação, portanto, é um gênero de conhecimento anterior, epistemologicamente, à razão ou intelecto. E prescinde deles.

Os sonhos, neste modelo, aparecem apenas como uma experiência da mente com os afetos do corpo, uma experiência do corpo consigo mesmo que, em si mesma nada significa, não possui sentido senão aquele que nós inventamos pela razão para nos proteger daquilo que escapa ao nosso controle.

Mas para a psicologia profunda (do inconsciente), em especial para a psicologia complexa, os processos oníricos e fantasmáticos da imaginação constituem uma forma de conhecimento para além daquela que Spinoza está disposto a reconhecer, uma que depende sim do trato racional para fazer sentido (assim como também os dados sensoriais dependem), mas que em si mesmos não são nem enganosos nem irreais. Para

Jung, os sonhos não dissimulam seu sentido num significado obscuro, como pensava Freud, nem são elaborações ao acaso dos afetos do corpo, como argumenta Spinoza, mas pelo contrário: eles exprimem um pensamento diretivo finalista e inconsciente (energético), de forma direta e visceral, usando para isso de uma linguagem própria, instintiva, imagética, ou melhor, mágica:

Por reconhecerem este estado de coisas, as sociedades primitivas utilizavam os sonhos e as visões como importantes fontes de informações, e sobre esta base psicológica elevaram-se antiqüíssimas e poderosas culturas, como a hindu e a chinesa, que desenvolveram, filosófica e praticamente até os mínimos detalhes, a via do conhecimento interior. (JUNG, 2000f, § 672)

Às vezes, uma fantasia ou um sonho é aquilo que alguém possui de mais real em sua vida, no sentido imanente de ser a manifestação do fator interno mais determinante de suas escolhas e comportamento, às vezes mais influente no resultado final de uma vida do que todo o condicionamento material que limita aquele corpo. Para usar um termo spinozano, a fantasia e o sonho também podem ser afetos ativos, manifestação direta da natureza de si mesmo, e não apenas paixões “irracionais” produzidas “ao acaso”.

Por isso nossa definição no início a respeito do Imaginal foi importante. Os sonhos e as fantasias são experiências objetivas do Imaginal. Não são apenas imagens na mente pessoal. São expressões da Mente enquanto imagem.

Como trata-se de uma imanência absoluta, esta divisão externo-interno é meramente didática e cognitiva, mas poderíamos dizer que é uma via de mão dupla: a dinâmica “interna” da alma é dirigida pela dinâmica “externa” do mundo, do corpo e das causas materiais – por isso a importância de uma ação concreta (com o uso de energia física) durante uma operação mágica, pois esta não é outra coisa que não uma *ação do corpo na alma*.

Por outro lado, a dinâmica “externa” deste corpo em interação com os demais é também, ela própria, governada por esta outra dinâmica “interior”, sutil, informacional, simbólica, teleológica ou finalista do organismo vivo: daí a causalidade psicossomática (energia psíquica) da magia, isto é, a sua efetividade enquanto *ação da alma no corpo*, prática de si sobre si.

Para terminar, seria preciso ilustrar com exemplos práticos qual é o diferencial da abordagem junguiana em relação às outras perspectivas.

No clássico e provocativo “Psicomagia”, o cineasta e mago contemporâneo Alejandro Jodorowsky (2009 [1995]) parte dos conceitos da psicologia complexa para

pensar uma terapia simbólica que se apropria das ferramentas do rito mágico para “falar diretamente com o inconsciente, em sua própria linguagem”.

Segundo o tarólogo e terapeuta chileno (famoso pelo seu cinema esotérico e psicodélico dos anos 1970), uma terapia focada apenas na análise racional do conteúdo verbalizável tem seus limites, porque o núcleo central da psique opera por leis de associação muito diferentes daquelas da lógica e da razão. O inconsciente mágico opera por meio de imagens e símbolos, e se expressa na vida por meio de atos e ritos inconscientes. Mais importante do que analisar os conteúdos do inconsciente seria produzir uma transformação radical em seu funcionamento, através de um ritual mágico que expressa, diretamente na linguagem do inconsciente, a mudança prática que se deseja na vida.

É dessa forma, por exemplo, que num rito de iniciação a personalidade infantil pode ser morta simbolicamente, por meio da *psicomagia* do rito, servindo de adubo para o florescimento de uma personalidade renovada. Por meio do rito funerário, a psique daqueles que ficaram é levada a reconhecer a inevitabilidade do acontecimento mórbido, ao mesmo tempo em que enfrenta e ressignifica o medo da própria morte por meio de mitos e ritos protetores. O casamento marca o nascimento de uma nova entidade social (o casal), o que implica necessariamente numa subordinação da individualidade pessoal a uma nova identidade coletiva.

Da mesma forma, um relacionamento que perdura mas na verdade já terminou, muitas vezes precisa de um evento simbólico (deveras traumático) para marcar seu fim. O início de uma nova aventura, o fim de um ciclo, todas essas coisas precisam estar devidamente assinaladas por meio dos símbolos mágicos e rituais simbólicos de nossa cultura. E quando não tivermos um à nossa disposição, o que é cada vez mais comum na cultura moderna, a *Psicomagia* propõe que inventemos um.

O rito psicomágico deve trazer à luz da concretude uma realidade espiritual abstrata, tornar material e sensível o que sem a magia seria apenas inteligível ou, ainda pior, oculto e inconsciente. **O papel do mago é dar corpo para os conteúdos do espírito.**

Do ponto de vista junguiano, poderíamos definir aqui “magia” enquanto arte de manipular os símbolos, a linguagem e o corpo para moldar a realidade (nossa apreensão subjetiva do Real em si), explicável à luz da psicologia complexa enquanto *psicodinâmica do Imaginal*. A arte de manipular os estados de consciência por meio de vibrações e imagens, revelando e ocultando a realidade, é aquilo o que aqui podemos

entender por magia, compreendida agora como hermenêutica de si ou tecnologia psicossomática da energia psíquica.

Por outro lado, uma abordagem da magia que leva em consideração um modelo mais freudiano para o problema, centrado em impulsos primários (agressividade e sexualidade) e que pensa a cultura como resultado da inibição ou repressão desses impulsos, vai dar origem a teses como as de Malinowski (1954 [1948]) e René Girard (1998 [1972]).

A hipótese Malinowski-Girard gira em torno da ideia de que a magia é um ato de sublimação do instinto. Para Malinowski (1954 [1948]) toda magia é um recurso imaginário, fantasia compensatória que encena uma ação desejada ou impossível, e com isso nos garante um pouco de esperança e consternação diante da nossa grande impotência em relação à vida.

Embora seja impossível negar que uma boa parte do interesse popular pelo tema da magia seja alimentado por um mecanismo compensatório desse tipo, dos trabalhos de “amarração do amor” ao “Segredo da Lei da Atração” e a “vibração da prosperidade quântica” – parece-nos apressado demais jogar para a lixeira da história tantos conhecimentos codificados, tanta coisa importante e sagrada reunida simplesmente sob o rótulo reducionista de *fantasias compensatórias da impotência e do ressentimento*.<sup>125</sup>

A presença dos sacrifícios de sangue (*matança*, no jargão popular) nos rituais de magia pelo mundo é algo tão disseminado entre os povos tradicionais, que o antropólogo francês René Girard (1998 [1972]) propõe ser este o cerne mesmo de toda religiosidade. Heródoto, o historiador grego antigo, assim dizia sobre os magos:

Não é permitido a quem oferece os sacrifícios fazer votos apenas para si; deverá pedir pela prosperidade do rei e de todos os outros persas em geral, pois a sua própria pessoa se inclui nesse voto comum. Depois de cortar a vítima em pedaços e cozinhar-lhe a carne, estende no chão uma erva muito delgada, de preferência o trevo, coloca ali os pedaços da vítima, arrumando-se com muito cuidado, feito o que um mago, que se acha presente (sem mago não há sacrifício), entoia uma teogonia, reputada, entre ele, como o mais poderoso motivo de encantamento. [...]

Os magos diferem muito dos outros homens e particularmente dos sacerdotes do Egito. Estes têm as mãos sempre puras do sangue de animais e não matam senão os que imolam aos deuses. Os magos, ao contrário, matam com as próprias mãos toda espécie de animais, com exceção do homem e do cão. (HERÓDOTO, I CXL, p. 95, 98)

Girard (1998 [1972]) propõe que tal universalidade do sacrifício se dá pelo fato dele estar claramente desempenhando uma função psicossocial básica, da qual as

---

<sup>125</sup> Sobre este ponto é recomendável ler a *Genealogia da Moral* onde Nietzsche (1998 [1887]) argumenta que a própria teologia judaico-cristã pode ser lida como uma fantasia compensatória de impotência e ressentimento produzida no imaginário da crescente população de escravos.

sociedades tradicionais dependiam para se estabilizar e superar sua constante produção de crises. Para o antropólogo, somos seres biológicos dotados de uma incrível capacidade de *comportamento de apropriação mimética* (como já demonstramos ser verdadeiro também para a história das ciências e dos saberes), mas é justamente esta propensão a querer imitar e ter para si o que é do outro, o que acaba levando a sociedade a uma escalada sem fim da violência, com o aumento da tensão criada pela rivalidade crescente, necessariamente produzida por este processo biológico e vital *antropofágico* de apropriação do outro para si.

Desde a necessidade de alimentar-se de outro ser vivo para viver, à necessária substituição do mestre pelo aprendiz, do velho pelo novo: engravidar, aprender e devorar são apropriações da alteridade que fazem parte inerente da vida, e sem as quais só é possível morrer. Daí a competição natural e o aumento inevitável da violência.

Como forma de criar o primeiro sistema de justiça e tratamento terapêutico coletivo ao mesmo tempo, os rituais de sacrifício teriam assim a função social de *sublimar* a violência da sociedade: verbo alquímico que significa – passar subitamente do estado sólido-corpo, para o estado aéreo-espiritual, sem passar pela liquidez do meio termo – mas Freud o transforma em conceito psicológico por *migração mimética*, significando agora na psicanálise: o ato de desviar a energia instintiva libidinal [do corpo] para produzir cultura [espírito], sem realizar o ato libidinal em si.

Assim, de acordo com esta teoria, ao invés de explodir em grandes matanças coletivas, as sociedades primitivas teriam assim inventado a magia sacrificial para desviar sua energia agressiva uns dos outros, sublimando sua violência animal através da escolha ritual de *vítimas expiatórias*, que receberiam em si toda a carga negativa da sociedade. Segundo o antropólogo francês, este processo coletivo de “escolha da vítima perfeita” estaria no cerne de toda religião.

[...] como salientaram estudiosos da religião como Mircea Eliade e Joseph Campbell, no cerne de todas as tradições espirituais existe um sacrifício primitivo. O cristianismo flutua no “sangue do Cordeiro” que, segundo teólogos, recriou o mundo. E todas as religiões mais antigas em que o cristianismo se baseia descrevem o sacrifício de sangue como o alicerce para a criação do cosmo. Na antiga religião mesopotâmica e cananéia, os deuses criadores mataram e desmembraram a deusa original e, com seu corpo, formaram a Terra e o céu. O sangue da deusa transformou-se nos rios e regatos [vemos o mesmo na mitologia nórdica, onde o mundo é esculpido no corpo de um gigante falecido]. Na antiga religião persa, o mitraísmo, o deus Mitra sacrificou um touro cósmico para formar o mundo e, nos mistérios dionisíacos, os adoradores do deus despedaçaram um bode vivo e beberam-lhe o sangue a fim de reavivar suas almas. O vinho de Dionísio, como o da Eucaristia cristã, era na realidade sangue divino. Mesmo a tradição judaica, que se tem oposto resolutamente ao sacrifício de sangue já desde a destruição

do Templo de Jerusalém, em 70 d.C., tem como mito fundamental o quase sacrifício humano de Isaque por seu pai, Abraão. Alguns estudiosos acreditam que a versão original dessa narrativa levava o sacrifício até a morte. (GILLETTE, 2001, p. 89)

Seria deste ritual antigo também que emergiriam os primeiros tribunais de justiça, nos diz Girard, não para garantir uma suposta igualdade entre todos, mas sim para apaziguar as rivalidades crescentes dentro de uma tribo ou entre os diferentes grupos. Tal operação psicossocial é realizada por um princípio mágico-simbólico admitido universalmente por todos, segundo o qual uma injúria cometida contra alguém pode ser retribuída na mesma *medida* (“justamente”) por meio de um sacrifício qualquer por parte daquele que a cometeu, ou de quem deve responder por ele.

Sacrificar um bode ao deus que foi ofendido, pagar uma multa ao governo por uma contravenção legal ou mesmo “pagar” alguns anos de vida na prisão “em troca” da ofensa cometida são alguns exemplos de pensamento mágico operando no cerne da civilização. A única “lógica” que eles apresentam é a *correspondência mágica* entre determinado acontecimento externo e o “peso” simbólico do sacrifício que é oferecido “em troca” para *equilibrar a balança* da natureza ou da sociedade.

Até hoje, quando falamos que vamos dedicar nosso tempo e nossa vida a um objetivo, dizemos: darei meu sangue a este projeto. Na *Ilíada* de Homero, o poeta grego nos conta o drama de Agamenon, o ganancioso Rei de Micenas, que sacrificou a própria filha para o deus do mar, em troca do vento que ele precisava para levar seus navios de guerra até as praias de Troia. Parece uma história distante, mas quantos filhos de hoje não são sacrificados ao Deus Dinheiro em troca do sucesso profissional de seus pais? Lembre-se, em magia a palavra *sangue* e *força vital* possuem uma correspondência mágica. Nem todo vampiro tem dentes pontudos, mas todos tem medo de Sol.

Ao descrever o *rito de sacrifício* e a *eleição do bode expiatório* como a função básica da religião, Girard (1998 [1972]) define os rituais mágicos como uma engenharia psicopolítica das sociedades humanas, processo instintivo da nossa espécie que evoluiu para “religião” ao desenvolver-se como modelo de governo. Neste sentido, o mecanismo psicológico por trás da magia sacrificial vai além da função apontada por Malinowski, sendo mais do que uma simples válvula de escape para o sujeito lidar com suas frustrações. Para Girard, esse funcionamento libidinal é a raiz de toda religiosidade e o mecanismo mesmo da integração social, o fundamento esquecido da civilização: a escolha da vítima sacrificável e a expiação da violência animal organizada socialmente em nome do equilíbrio e da harmonia.

No jogo de bola maia, os times em oposição encenavam por um lado o conflito cósmico entre a vida e a morte, a luz e a escuridão, o Primeiro-Jaguar e o Grande Pássaro da noite; mas também re-apresentavam diante do público o conflito social fundante do seu Império: a guerra pelo domínio do território entre o clã que tinha o animal jaguar como animal-totem e o outro grupo perdedor que se identificava com o grande pássaro (GILLETTE, 2001). Semelhante aos romanos no terrível e belo Coliseu, cada batalha era uma celebração de vitórias anteriores, uma reificação da importância da civilização contra os perigos do caos e da barbárie.

Ao ler as descrições de Dodds (2002) sobre os rituais dionisíacos no topo do Parnaso, somos levados a crer que, de fato, talvez os bruxos modernos sejam realmente muito mais contidos do que os seus antepassados: a *catarse* do ritual dionisíaco grego consistia em degolar um touro no centro do rito para que seus participantes pudessem ataca-lo como feras selvagens, arrancando sua carne ainda quente com as mãos e os dentes, comendo suas vísceras cruas como um animal selvagem.

Esta prática xamânica de *animalização ritual* tinha como objetivo explícito e declarado, impedir que a *loucura divina* tomasse conta de uma cidade, canalizando sua energia-mana-ch'ulel-axé-força-libido para um contexto controlado, socialmente organizado. O protótipo da terapia moderna nascia aqui. Para estes casos, a teoria psicanalítica da sublimação parece fazer todo sentido.

No entanto, os rituais de sacrifício a que eu tive o privilégio de poder participar durante minha pesquisa de campo no Mestrado, não aparentavam ter a conotação de sublimação da violência a que Girard aponta como mecanismo central da prática mágica. Talvez essa seja uma postura nova, moderna, purificada, dos ritos de outrora. Mas para ser cientificamente preciso, é necessário ser sincero sobre o que eu pude de fato observar em primeira pessoa. A *matança* do candomblé afro-brasileiro não é um frenesi animalesco que objetifica o animal a ser sacrificado, mas ao contrário: é uma sacralização da culinária, que humaniza a fonte de comida e simboliza ritualisticamente sua defecação.

Todo o rito agrário yorubá que fundamenta a prática mágica afro-brasileira é uma organização social da alimentação, que sacraliza o ato de matar (algo que deve ser feito em coletivo e com respeito), bem como o ato de comer o que foi morto (a única parte do ritual arcaico a que seguimos ritualizando coletivamente na cultura moderna) e depois é preciso sempre devolver à natureza tudo aquilo que você tomou para si do outro, mas que não precisava realmente.

Da mesma forma que toda alimentação começa com a morte de alguém que virou comida e termina com a defecação-adubamento que será a comida de uma nova vida, assim também terminam as festas de fartura da matriz africana: tudo aquilo do animal que foi morto e que, no entanto, não será comido (tudo o que em nossa cozinha moderna termina no “lixo”), é devolvido ritualisticamente de volta para a natureza, na forma dos *ebós*: a famosa “macumba da encruzilhada”.

Longe de se constituírem como um sistema mercadológico de compra e venda de favores divinos, como ela geralmente foi entendida e praticada na modernidade, sua origem e fundamentação mágica encontram-se num regime biológico de trocas muito mais simples. Todo *ebó* é sempre um pedido de abundância, mas também é sempre um tipo de agradecimento e uma forma de retribuição.

Não apenas a defecação se revela ao olhar mágico como fonte de vida, permitindo-o ver antiteticamente suas próprias fezes como “comida da minha comida”; mas também certamente o sangramento da menstruação e a dor do parto constituem-se como ritos naturais de sacrifício de sangue, que todas as mulheres passam naturalmente ao crescerem, iniciadas pela própria natureza nos mistérios sangrentos da vida neste corpo de carne.

Sangue, morte e putrefação revelam assim sua unidade antitética com o divino poder da criação. Matar, comer e deixar apodrecer formam a tríade da alimentação planetária, mas também a dos ritos de sacrifício.

Essa correspondência mágico-simbólica entre as fezes e o nosso senso de troca, propriedade, reciprocidade e abundância – está na base da teoria psicanalítica sobre a neurose obsessiva, a fixação da libido na fase anal e a relação problemática com o dinheiro e os bens materiais, decorrente de um distúrbio nessa relação instintiva – mas foi praticamente inexplorada pela teoria moderna da magia.

A criança que não aceita se livrar das próprias fezes permanecerá presa a essa fase do desenvolvimento, tornando-se um adulto infantil, possessivo e controlador. Enquanto nossos termos ocidentais, abstratos e purificados, falam do “espiritual” e do “divino” como algo etéreo e superior, na língua maia, herdeira das tradições xamânicas da Ásia e da Sibéria, divino é sinônimo de “sob, abaixo, escuro, misterioso”:

As partes do corpo abaixo da canga – no Mundo Inferior – eram o microcosmos do reino da defecação/deterioração e fertilidade. Como revelam as cerâmicas funerárias, os demônios de Xibalba [Reino da Morte] eram, com frequência, representados expelindo jorros de diarreia e gases tóxicos. De fato, um dos nomes para “demônio” na língua maia era *cizin*, que significava “odor terrível”. Os maias sabiam que as plantas se originavam da

deterioração de outros organismos e que os animais, inclusive os seres humanos, dependiam das plantas. Eles tinham plena ciência dos efeitos revigorantes do adubo em seus campos. Portanto, parecia-lhes acertado que os órgãos da criação estivessem localizados na região do Mundo Inferior do corpo. (GILLETTE, 2001, p. 150)

Culturalmente somos uma sociedade em grave quadro de constipação. A crise ecológica atual já dá sinais claros de uma diarreia planetária que se aproxima. Perdemos contato com as dimensões divinas do nosso corpo, acusadas pela moral puritana de serem daimônicas. Como vimos no Subcapítulo 2.3, uma das origens etimológicas da palavra *daímon* era justamente a força de desintegração e putrefação da natureza (*dáio*). A força divina de geração da vida é a mesma que mata, apodrece e regenera.

Ou seja, apenas sublimação da violência não dá conta do fenômeno. É uma redução preconceituosa e simplista da magia ritual. É preciso ir além. Numa boa parte desses rituais de sacrifício o que está em jogo é uma sacralização da alimentação, não apenas o ato de comer, como na modernidade, mas sobretudo a tríade: matar-comer-retribuir.

Mas por meio da dramatização ritualística da magia também é possível sacralizar o sistema social que promove a alimentação, isto é, *teologizar a vida de modo a naturalizar o sistema de governo*: imaginar a cidade como cosmos e o cosmos como reino. Do ponto de vista mágico-político, se os rituais de sacrifício humano tinham algum significado mais profundo, era o de deixar registrado (pelo poder do afeto, da sugestão simbólica e da internalização de valores por repetição) onde estava o centro do poder, a fonte originária de mana, diferenciar aquele que fala em nome da ordem e quem são os estrangeiros promotores do caos.

Se todo este assunto lhe parece distante e você está agora se perguntando o que tudo isso tem a ver com a modernidade – afinal já abandonamos a cultura do Coliseu e a fogueira das bruxas já faz muitos séculos – então é preciso refletir com mais calma se esta verdade do senso comum condiz realmente com os fatos. Para o moderno, cristianizado, Jesus foi o último sacrifício humano. Depois dele, somente o autosacrifício é legitimado, glorificado, divinizado. Todas as demais práticas de sacrifício ritual, inclusive animal, são demonizadas no Ocidente.

O peru de natal é um típico “ponto cego” moderno, onde a família burguesa comemora o solstício com uma ceia sagrada e ritualizada, à semelhança do rito africano. O sangue de Dionísio ainda está presente, mas a comida servida sofreu uma morte

industrial, profana. E no dia seguinte, a defecação-retribuição-distribuição de dádivas se dá pela troca de presentes manufaturados, comprados no Shopping ou pela Internet.

Mas para além desta frágil sombra do que um dia já foi um rito agrário de celebração da fartura, precisamos olhar com mais atenção os ritos de sacrifício que não apenas mantiveram sua violência ritual, mas que a intensificaram por meio da técnica. A modernidade não aboliu seus sacrifícios de sangue, ela os industrializou. E não estamos aqui falando apenas da industrialização da comida, os matadouros de boi e o agronegócio. Estamos falando do sacrifício humano. Rituais que deixariam qualquer reixamã maia com inveja.

Liberdade, igualdade e fraternidade. Assim que a revolução francesa saiu vitoriosa em derrubar a monarquia teocrática católica que matava sua população de fome, os intelectuais iluministas assumiram o controle do país e a primeira coisa que fizeram (antes de proclamar Napoleão imperador), foi o período conhecido como Reinado de Terror, que durante 13 meses e levou dezenas de milhares de pessoas a guilhotina em praça pública. Os franceses não regaram suas vinícolas com o sangue nobre derramado, nem enterraram suas cabeças para fertilizar novas almas por nascer como faziam os maias em seus sacrifícios humanos. Mas o número de executados todo dia era tão grande que eles não podiam se dar ao luxo de ter tanto trabalho com cada uma das vítimas, como o xamã-executor maia fazia. Assim, o médico *Guilhotin* sugeriu um sistema mecânico “humanitário” e eficaz, capaz de realizar em público a decapitação em série tão necessária à revolução burguesa, de um modo mais rápido, industrial e moderno. A guilhotina anunciava a chegada de um novo mundo, não apenas porque permitia cortar a cabeça da antiga aristocracia, mas especialmente pelo modo como a cortava.

O Nazismo foi um movimento mágico-político com referências explícitas ao esoterismo oriental germânico, sendo a sua terrível “Solução Final” para o “problema judeu”, uma industrialização moderna do antigo sacrifício humano, feito agora de modo “limpo” e tecnológico, isto é, em massa e sem derramamento de sangue. Aqui não se trata de maneira nenhuma de sublimar uma ação impossível, mas sim de realizar uma ação indizível. Lembremos que a palavra Holocausto significa “ritual de sacrifício pelo fogo”. Sua função *teológico-política* é a mesma. **Governar a vida controlando a morte.**

Assim vemos as limitações de uma teoria freudoneurológica da libido, que pensa a dinâmica psíquica como sendo composta de impulsos cegos reprimidos pela

sociedade. **Jung pensa a magia dos símbolos como dínamo, não como represa.** Não se trata de aprisionar ou simplesmente desviar os fluxos naturais da energia psíquica. Trata-se de transformar sua função, tornando-a útil para o trabalho intelectual e criativo.

Nós não inventamos uma civilização e nossa ciência reprimindo nossa animalidade. Nós nos tornamos humanos direcionando essa animalidade e nossos instintos para tarefas de complexidade crescente. Magia é uma consequência do instinto humano, uma tecnologia psicossomática que transforma libido em espírito.

Se a matéria é energia física coerente e organizada, neste modelo junguiano a consciência é um fluxo direcionado de energia psíquica, sendo a psique uma estrutura energética coerente e auto-organizada. Os símbolos, verbais e imagéticos, são os instrumentos mágicos por meio dos quais a energia psíquica organiza os complexos afetivos, tecendo uma rede de significados móveis, que variam de intensidade e sentido ao longo do tempo. Magia seria então a tecnologia biológica por meio do qual afetamos e somos afetados por essa rede natural e coletiva de significados móveis que chamamos de *Mente*.

## INTERLÚDIO II

### DELÍRIO PITAGÓRICO

No princípio era a curva.

Antes do humano, tudo era curvo. Planetas, galáxias, corpos, nuvens e deuses.

Da curva nasceu o humano. Mas filho ingrato que é, do chão ergueu-se sobre duas patas, tornando-se ele próprio uma reta, sua parceira maldita.

Pelo poder da linha reta, os egípcios construíram seus túmulos em forma de triângulo. E inventaram a pirâmide social. Os astrólogos do neolítico domesticaram as estrelas no enquadramento reto das pedras de Stonehenge. Babel ergueu sua torre até o céu.

Os gregos sonharam com o Homem Reto. Fizeram poemas, canções e teatro sobre os milagres da retidão. Era um sonho belo e civilizador!

A religião da linha reta engoliu o mundo. Mas o mundo continuava curvo...

Colombo acreditou na curvatura do mundo e ao paraíso perdido chegou.

Newton cravou na curva do mundo sua reta tangente, abrindo as portas da natureza para a geometria dos filósofos.

A linha reta constrói, destrói, conquista e estabiliza. Ela mente, dissimula, escraviza e explica. Ela é a lança do cavaleiro que mata o dragão. Mas o dragão, o cavalo e o próprio cavaleiro, todos eles são a curva! Mantidos em eterno combate por meio da reta.

Por onde quer que eu ande, só curvas eu posso fazer. Meu mundo é um mundo curvo, como o espaço-tempo de Einstein. Num universo onde até o vazio é curvo, não existem linhas retas! Exceto pela cabeça quadrada de alguns humanos...

Por isso mesmo eu nunca aprendi a andar em linha reta! Só conheço o zigue-zague. Mas ah, a potência do zigue-zague! Eu vejo a potência da curva no drible de um Garrincha, no sorriso malandro de um Zé Pilintra, no bailado da musa que inspira o poeta.

O coração é o encontro de duas curvas.

Eu vejo curvas aonde quer que eu olhe.

Mas o mundo ao meu redor parece viver preso num pesadelo de ângulos retos.

Confinados em sua moral geométrica, continuam a ver todos os dias, o Sol nascendo sempre quadrado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Enquanto existe a dualidade, um vê *o outro*, um ouve *o outro*, um pensa *no outro*, um conhece *o outro*; porém, quando para a alma iluminada o todo é dissolvido no Eu, quem está ali para ser visto por quem, quem está ali para ser cheirado por quem, quem está ali para ser ouvido por quem, quem está ali para ser falado por quem, quem está ali para ser pensado por quem, quem está ali para ser conhecido por quem? Ah, Maitreyi, minha amada, a Inteligência que tudo revela, pelo que será ela revelada? Por quem será o Conhecedor conhecido? [...] Isso é o que te ensino, Ó Maitreyi. Essa é a verdade da imortalidade. **(Brihadaranyaka Upanishad,** in: PRABHAVANANDA, S. & MANCHESTER, 1975, p. 57 [*itálicos do autor*])

A maioria de nós ainda imagina o Tempo segundo a antiga intuição mitológica grega. Cronos, nascido do casamento de *Urano* e *Gaia* (Céu e Terra / eternidade e impermanência) é uma força titânica e cruel, devoradora dos próprios filhos. É assim que nós experimentamos o tempo em nossa vida prática, da maneira mais visceral possível. Sabemos em nossas entranhas que estamos crescendo e envelhecendo e que tudo a nossa volta muda e desaparece. O tempo, que emerge do aumento universal da entropia, nos aparece sempre à primeira vista como uma força cruel, que cria novidade só para depois devorar suas próprias criações. O tempo faz surgir e faz desaparecer.

Mas Tempo também é duração, isto é *memória*. Não a memória contida no arranjo complexo dos neurônios em nosso cérebro, pois essa só existe porque o universo em si conserva memória. Estamos falando da memória cósmica, do tempo enquanto memória. Dizer que a entropia produz aumento de complexidade, não significa apenas dizer que o *cronos* existe e que o tempo passa e as coisas mudam. Aumento de complexidade significa ordem emergindo a partir do caos. Isso só é possível porque a energia, em sua forma material, tende a conservar seu estado de equilíbrio dinâmico, mantendo a organização informacional de um sistema ao longo do tempo. (PRIGOGINE, 1992)

A matéria produz estruturas que tendem a durar, isto é, resistem à força cósmica do devir. São os fenômenos ditos “irreversíveis”, a partir do qual podemos dizer que há uma História. Um antes e um depois. Cada coisa tem a sua duração específica. Um ser humano pode durar por algumas décadas, embora seja diferente a cada dia. Uma montanha pode durar milhões de anos, uma estrela bilhões. Mas quando uma estrela “morre”, ela não simplesmente desaparece. Sua matéria passa a compor a massa de novos planetas. A estrela morta se transforma em matéria viva e dá origem a novas estrelas. Mesmo os dinossauros que já desapareceram, seus ossos se transformaram em

pedra (fóssil) e uma parte de suas estruturas ainda *dura* até hoje, milhões de anos depois que eles “desapareceram”.

Os dinossauros mais leves do tipo aviário, não apenas sobreviveram, como evoluíram para os pássaros modernos. A galinha e o beija-flor são dinossauros evoluídos. As coisas não simplesmente desaparecem, elas se transformam. Assim, quando pensamos a história humana, tendemos a esquecer esse *tempo profundo*, das estruturas que duram na memória do mundo. Imaginamos o tempo cronológico como um grande monstro a devorar nossos ancestrais, seus costumes, suas ideias, suas culturas. E imaginamos o devir como uma *creatio ex-nihilo*, como se coisas novas surgissem do nada, da criatividade revolucionária de alguns grandes gênios, e então o passado passa e deixa de existir.

Mas não é assim que o Tempo funciona. Ao mesmo tempo em que ele passa, o tempo também conserva. Quando surgiu a revolução do Neolítico ao redor dos grandes rios do Velho Mundo, a maioria do planeta não mudou da noite para o dia. Pelo contrário, o paleolítico continuou em boa parte das sociedades humanas até que as revoluções técnicas e as transformações sociais foram progressivamente avançando, ao longo de milhares de anos. Mas em alguns territórios da Amazônia de hoje, ainda existem populações vivendo no “Paleolítico”. Os “índios isolados” sabem da nossa existência, mas escolhem permanecer isolados para sua segurança. E têm razão em pensarem assim.

Da mesma forma, quando as revoluções do Neolítico foram chegando, elas não empurram para o abismo do esquecimento as técnicas, ideias e instituições que haviam nas populações nômades. Tal como a energia, essas coisas não desaparecem nem são destruídas, elas se transformam. Da mesma maneira, quando a sociedade passa pelas transformações da revolução industrial, o mundo medieval não simplesmente desaparece. As eras do mundo não se sucedem uma depois da outra de modo cronológico, mas sim uma em cima da outra, de modo dialógico.

Em nossa pesquisa nos esforçamos para demonstrar este fato, acumulando dados históricos que confirmam essa constatação. Magia, religião e ciência não se seguem uma após a outra, nem uma desaparece quando a outra emerge. Pelo contrário, foi sobre o imaginário mágico-religioso que os primeiros cientistas modernos se fundamentaram para construir seu conhecimento, quando não havia nenhuma outra base de fundamento. E mesmo após o estabelecimento institucional da ciência como *verdade do estado*,

ainda assim o fazer científico não se dissociou, nem poderia se dissociar completamente, da magia e do misticismo religioso. Para o bem e para o mal.

Ao aplicarmos a metodologia das redes conceituais em mimesis, focando nossa atenção não nos processos de ruptura, mas na circulação de pessoas, ideias e técnicas entre magia-ciência-religião, ficou evidente pelos fatos históricos acumulados de que o conhecimento dito “científico” e o pensamento dito “mágico” sempre andaram lado a lado, tanto no Oriente como no Ocidente. Mesmo atualmente, é cada vez maior a imbricação entre eles. O conhecimento evolui e se transforma na encruzilhada.

Vemos atualmente, em especial nas ciências humanas, o conceito de “cultura” (como sinônimo de *fato social total*) ser muito utilizado como uma “noção guarda-chuva”, senhora de todos os milagres. A “cultura” é criadora de si mesma e do mundo, define seus próprios valores por si mesma, de modo que não pode ser julgada por valores cultivados em outro contexto. Por mais que compreendamos a importância fundamental que o relativismo cultural desempenha nas ciências humanas, em particular na etnografia, propomos em nossa tese que ele por si só tem grandes limitações práticas, como aquelas onde as questões éticas entram jogo. Como consideramos que cada cultura é *a mesma natureza humana* se expressando de modo diferenciado, em diferentes contextos, defendemos o pragmatismo como filosofia da ciência e o pluralismo racional como epistemologia, pois defendemos que cada cultura produz para si diferentes racionalidades, com diferentes epistemologias. Numa sociedade tribal, a sua racionalidade se confunde com a sua cultura e são equivalentes. Já numa sociedade complexa moderna, diferentes racionalidades coexistem tanto nas práticas sociais, como na interioridade dos sujeitos.

Mas que cada um desses modelos racionais, dessas “formas de pensar” podem sim ser comparados entre si, no que diz respeito aos seus resultados práticos. Uma cultura castradora e outra libertária produzem resultados radicalmente distintos entre si. Engajar-se politicamente significa acreditar que uma cultura pode mudar e que existem formas de viver que são mais potentes do que outras, em diferentes sentidos. Uma cultura aberta ao diferente, que devora a auteridade num calibanismo anímico antropofágico (como no racionalismo grego e no Renascimento europeu), produz resultados radicalmente diferentes de uma cultura fechada, xenofóbica, racista e reducionista.

Ao tratarmos do problema da energia, em especial da energia psíquica, mencionamos a diferença gritante que existe entre um sistema termodinâmico aberto e

outro fechado. Quando a energia não circula ou fica estagnada, o sistema fechado tende ao equilíbrio e a cessação de toda mudança. Quando a energia, isto é, quando a matéria-informação circula, o sistema tende ao caos, ao devir, à emergência de novidade e à evolução de formas cada vez mais complexas de organização.

Podemos pensar um indivíduo como um sistema termodinâmico, isto é, energético. O adoecimento psíquico advém de um fechamento do sistema. Um sistema termodinâmico relativamente fechado tende à morte, à desagregação e à degeneração de estruturas úteis. Ao passo que a terapia abre o sistema energético da pessoa pela comunicação e o acolhimento, fazendo-o evoluir.

Podemos também pensar uma cultura, uma economia ou uma disciplina pelo mesmo enquadramento. Culturas que permaneceram isoladas por muito tempo, permaneceram basicamente inalteradas ao longo dos milênios. Ao passo que as que mais estiveram em contato com outros povos, outras linguagens, outros materiais e outras técnicas, evoluíram no tempo para organizações mais complexas, tecnologia superior e economia diversificada. A diferença de uma civilização para outra não está nem no ambiente, nem na população que o habita, mas sim nas redes de troca que são estabelecidas ao longo da História. Em alguns casos à força, em outros por comércio, migração ou casamento.

Uma sociedade pode estar isolada do resto do mundo por uma questão geográfica, uma barreira natural, mas essa barreira também pode ser cultural. Uma cultura fechada tenderá a permanecer estável no tempo, porém menos adaptada às mudanças constantes do mundo. Uma cultura aberta evolui, muda, entra em ebulição.

Da mesma maneira, uma ciência, um saber ou uma tecnologia evoluem no tempo quando são pensados como um sistema aberto, disposto a receber inputs de tudo aquilo que está “fora” de sua área de atuação. Os maiores avanços da medicina no século XX, com exceção do antibiótico e das vacinas, foram na verdade avanços na física e na engenharia, que permitiram aos médicos de hoje um olhar tecnológico sobre o corpo, por meio de novos exames como raio-x, ressonância magnética, ultrassom, etc.

Mas estaria a medicina moderna aberta para o pensamento mágico e as beberagens xamânicas? O aprofundamento do conhecimento médico a respeito do chá da ayahuasca e dos cogumelos mágicos nos mostrará, num futuro próximo, a potência e a singularidade do pensamento mágico, para além da racionalidade diurna da modernidade. Mas para isso, a ciência médica e psicológica precisará estar aberta a uma nova-velha epistemologia, uma nova-velha razão, uma nova-velha ciência. Poderão

ambos os saberes, produzidos em culturas e racionalidades tão diferentes, estabelecer um diálogo construtivo em direção a um conhecimento prático e aplicável por todos, independente da cultura ou do sistema de crenças de cada um?

Começamos nossa pesquisa colocando a questão epistemológica levantada pela legalização da medicina afroindígena no Brasil sob o rótulo de religião. Nos perguntamos o que significa exatamente a palavra religião, e descobrimos que historicamente ela se constituiu como um sistema de governo: a classificação das coisas segundo uma hierarquia de valores sociais coletivos e a reificação das estruturas de poder por meio de mitos e ritos simbólicos. Sua função é dizer quem manda e quem são os inimigos da ordem social.

Por outro lado, em seu sentido original, etimologicamente o significado da palavra “religião” é muito mais próximo ao de “magia”, sendo na verdade sinônimos. Viver religiosamente significa manter uma prática diária de cuidado atencioso com tudo aquilo que um grupo considera sagrado e fundamental para a vida. Descobrimos que a palavra magia foi inicialmente associada por Sócrates exatamente a esse contexto, definida por ele como uma *theon therapeia* (cuidado com o divino), o segredo da sabedoria persa.

Cuidar com devoção do sagrado, de tudo aquilo que a Vida depende para ser boa e saudável, mantendo a mente sempre atenta naquilo que é eterno e universal, ou seja, em tudo o que é comum a todos. Tal era o segredo dos sábios.

Optamos pelo pragmatismo como nossa filosofia da ciência, por defendermos que é preciso julgar um saber com base somente naquilo que ele traz de útil à vida. Ainda que uma ideia esteja baseada em pressupostos refutáveis, ou expressa numa metafísica que nos é estranha ou mesmo duvidosa, a utilidade de uma técnica prescinde da sua justificação. Da mesma forma que não podemos jogar o modelo de Newton no lixo, apesar da maioria de seus pressupostos terem sido refutados – o mesmo devemos dizer sobre a produção de conhecimentos no contexto não-europeu, não-moderno. Onde antes estávamos inclinados a ver magia, misticismo e superstição, ali também há ciência, conhecimentos práticos, empíricos e vivenciais. Ali também há lógica (mais de uma, por sinal), analogias, metáforas e metonímias que, articuladas numa rede conceitual em mímeses, compõe o arcabouço espiritual de uma dada cultura, o patrimônio imaterial de uma civilização. Caso teimemos em prosseguir com essa visão antiga (“moderna”) de ciência, uma parte importante do conhecimento humano pode acabar se perdendo.

Para o pensamento mágico: Ser é relação. Ser é participar, pertencer, imitar.  
Ser é poder. Poder fazer, poder dizer, poder desejar, poder se autodeterminar.  
Ser é pensamento, imaginação. Imaginar é devir, criação de novidade.  
Ser é movimento. Ser é deixar de ser. Ser é Não Ser. Não Ser é Ser.  
Nada é o UM. Mas UM é o Todo.

Nem não-ser havia, nem ser havia então  
Não havia nem as terras, nem o céu em cima  
Que coisa continha? Onde estava? Olhado por quem?  
Era oceano insondável, profundo?  
Não havia a morte, nem a imortalidade então  
Não havia da noite e do dia nem sinal  
A unidade respirava mesmo sem ar, por si mesma  
Fora deste nenhum outro havia  
No princípio era trevas escondida em trevas  
Indiscernível oceano fluido era este todo  
Aquele embrião contido no vazio  
Aquele uno, pelo ardor, veio a ser  
No princípio o amor nasceu na unidade  
Este foi o primeiro ato de consciência  
A conexão entre ser e não-ser  
Encontraram os sábios dentro de seus corações  
Pesquisando com a meditação  
Transversalmente propagaram suas rédeas  
Havia então o debaixo, havia então o de cima  
Havia fecundação, havia fertilidade  
Potencialidade em baixo, atividade em cima  
(*Rig Veda*, X, 129. [TN])

Ao examinar as peculiaridades do pensamento mágico, descobrimos algumas intuições ontológicas que fundamentam hoje algumas doutrinas filosóficas, isto é, são a sua origem visceral e vivencial. Descobrimos assim que o dualismo ontológico não é um sistema filosófico, forjado socialmente por pessoas cruéis dispostas a assombrar a pobre humanidade com demônios inventados. O dualismo é a própria condição de existência da consciência humana. O fruto roubado por Eva que expulsa Adão do paraíso instintivo da Unidade. Somos uma consciência de Eu que percebe o próprio corpo como um Outro, um objeto autônomo de poder relativo. Assim como o controle dos excrementos é um sinal importante no desenvolvimento de uma criança, também é preciso aprender a regular os apetites sexuais, a fome e o sono, para executar determinada tarefa ou viver em sociedade. Se um filósofo quer saber qual é a origem do dualismo, ele deve começar pelo seu próprio corpo, não é preciso consultar os manuais de história da filosofia, pois esta “doutrina” certamente não nasceu com nenhum pensador em particular.

Todos os tratados de magia, dos manuais de Yoga à alquimia chinesa, as canções xamânicas e os exercícios espirituais que fundaram a filosofia, todos tratam de uma

forma ou de outra deste conflito humano básico e as formas de vencer a alteridade do corpo, *integrando* seus fluxos naturais à vontade do Eu consciente. Unir a terra ao céu, colocar o pé sobre a cabeça da serpente, comandar os quatro elementos com o poder da vontade, conduzir o corpo como uma carruagem a serviço da alma, erguer a consciência luminosa de sua pura base instintiva e conquistar a autonomia de um Eu autodeterminado. Despertar enfim, do sono arquetípico, para a singularidade da existência pessoal.

Na antiga língua maia, “xamã” é um “ser humano autêntico”: *ch’ul ahauob* – “Senhor da Força Vital [do sangue]”. (GILLETTE, 2001, p. 158) Não por acaso, esse estado iluminado, desperto, divinizado do mago ou xamã, é reconhecido naqueles que dominam, desarmam ou amansam um animal selvagem. É por isso que um faquir iniciado domina a cobra naja simplesmente com o olhar. Nos rituais de Dionísio, as bacantes dançavam em transe místico com cobras venenosas enroladas pelo corpo. Daniel, o intérprete de sonhos egípcio (um xamã judeu?), sobrevive à morte na cova dos leões porque está em estado de beatitude, no sentido spinozano: é um com Deus. “O Rei Dario não conseguiu nem comer e nem dormir aquela noite, mas os leões dormiram com fome” (Daniel, cap 6, v. 13-14).

Para abrir mão do Ego e tornar-se um com a natureza, é preciso subordinar a consciência do Eu a algo que o transcende e que, no entanto, é ele próprio: sua psique, seu daímon, o Eu maior que na verdade é o Não-Eu. **Criar dualidade para sair do dualismo.**

Saúde é natureza. O amor divino e a plenitude do sábio não pertencem somente ao monge e ao asceta, que souberam renunciar ao corpo em nome do espírito. A beatitude do sentimento de *participação mística* com o sagrado pertence sobretudo também aos amantes, da vida, do corpo e da natureza. **Sair do dualismo implica em reconhecer a importância da dualidade, como via de acesso ao Uno.**

Se “religião” é aquilo que liga (o que não pode existir separado) e “ciência” aquilo que separa (o que só pode existir unido), entendemos aqui por “magia” **a arte de habitar a passagem**, permanecer na *encruzilhada*. Uma filosofia de Exus, a sabedoria oculta de Hermes.

Toda a corrida matemática que a física teórica tem empreendido, sem sucesso, ao longo do século XX e XXI, consiste em tentar encontrar a mitológica “Teoria de Tudo”, o nome de Deus, a equação unitária capaz de reunir numa única imagem sintética e coerente, toda a parafernália quântica e relativística (descrições em si

mesmas altamente precisas do universo, mas entre si contraditórias) como parte de um Todo unificado, todas as forças e partículas reduzidas a um único princípio, ou metaprincípio organizador descritível por uma única equação. O resultado: proliferam-se de maneira desconcertante as mais diferentes abordagens.

Para o horror dos epistemólogos tradicionais, a física tornou-se hoje tão diversificada quanto a psicologia. Existem modelos cosmológicos hoje de todos os tipos, para todos os gostos, com quantas dimensões extras forem necessárias. É preciso “normalizar”, dizem os físicos, quando precisam cortar à força da equação seus infinitos...

É curioso notar que tal é a condição atual de muitas disciplinas importantes da ciência, além da física, também a psicologia. Ambas desenvolvem paralelamente muitos modelos teóricos que se contradizem entre si e que não podem ser todos igualmente válidos ao mesmo tempo. Diferentes modelos de teoria unificada foram propostos ao longo do século XX, que descrevem universos inteiramente distintos entre si, e todos eles convivem lado a lado no mercado acadêmico em disputa por verba de pesquisa e ensino.

Da mesma forma, teorias da neurociência que reduzem a mente humana à atividade cerebral divergem completamente de outras abordagens, que levam em consideração por exemplo, outras partes expressivas do corpo ou mesmo do inconsciente coletivo. Cada modelo parte de diferentes pressupostos, por isso não podem ser todos igualmente verdadeiros ao mesmo tempo, segundo critérios unicamente lógicos. Mas cada um a seu modo produz a eficiência necessária para se reproduzir no mercado científico. Todos encontram e buscam por espaço na produção científica dentro de suas disciplinas, sem que seja necessária uma hegemonia do pensamento científico, ou uma disciplina determinando a verdade da outra disciplina. Diferentes paradigmas convivem entre si. A revolução sempre foi uma questão de propaganda e disputa por poder.

Argumentamos a favor dessa condição multi-inter-trans-paradigmática do conhecimento, como correspondendo a um estágio mais maduro e rico em potencialidades, em comparação ao ideal de adesão a um paradigma único que, religiosamente, desde muito antes de Kuhn, persiste no imaginário da comunidade científica como critério de ciência madura. É longa a lista de cientistas ateus que sucumbiram às tentações da inquisição monoteísta, sem nem mesmo se darem conta.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABDOUNUR, O. J. **Matemática e música: o pensamento analógico na construção do significado**. Coleção Ensaios Transversais. São Paulo: Editora Escrituras, 1999.
- ABREU, C. G. D. **A ciência vitoriana do imaterial: éter, energia, espiritualismo**. Tese de doutorado, HCTE/UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.
- AGAMBEM, G. **Uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGRIPPA, H. C. N. **Três livros de Filosofia Oculta**. São Paulo: Madras, 2022.
- ARAÚJO, E. **Escrito para a eternidade – literatura do Egito faraônico**. Brasília, UNB. 2000.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro: 2012.
- ATMANSPACHER, H. Dual-aspect monism according to the pauli-jung conjecture. **Revista Simbio-Logias**, V. 10, Nr. 14, p. 60-78, 2018.
- AZVEDO, C. A. **A procura do conceito de religio**: entre o relegere e o religare. *Religare*, Juiz de Fora, v. 7, n.1, p. 90-96, 2010.
- BACHELARD, G. **A filosofia do não**. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Epistemologia**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BACON, F. **A nova Atlântida**. São Paulo: Abril Cultural, 1986 [1627].
- BANDEIRA DE MELLO, P. **Uma nova aurora de uma antiga manhã: surpreendentes diferenças entre as Plantas Sagradas e as drogas – as propriedades misteriosas dos Enteógenos**. s/d. Publicação independente.
- BATESON, G. **Mente e natureza: uma unidade necessária**. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BATESON, G.; BATESON, M. C. **Angels Fear: toward an epistemology of the Sacred**. New York: Macmillan, 1987.
- BENVENISTE, E. **O vocabulário das instituições indo-européias**. Volume II. Trad. Denise Bottmann. Campinas: UNICAMP, 2005.
- BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- BERGSON, H. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **As Duas Fontes da Moral e da Religião**. Ed. Almedina: Coimbra, 2005.

- \_\_\_\_\_. O possível e o real. In: **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BICHARA, M. R. R. **Luz que veio de Aruanda: mediunidade e sincretismo na Umbanda**. Dissertação de Mestrado, PPGPSI/UFRRJ, Seropédica, 2015.
- \_\_\_\_\_. Sars-cov 2: infodemia, pós-verdade e Guerra Híbrida. In: **Revista estudos libertários**, UFRJ, vol. 2. N.º 3; ed. Especial nº1, P.90-101, 2020.
- BICHARA, M. R. R.; KOEHLER, C. B. G. Inquisição, imperialismo e xenofobia: repensando a postura científica na Era da pós-verdade. In: **Revista InterTrans**. Vol. II, 2020a.
- \_\_\_\_\_. Da dualidade corpo-mente à unidade matéria/psique: uma jornada transdisciplinar entre filosofia, medicina, física e psicologia. 17º Seminário de História das Ciências e da Tecnologia (SBHCT), Rio de Janeiro, 2020b.
- \_\_\_\_\_. **O Monista: a visão de mundo do energetismo de Ostwald**. In: **Revista Scientiarum Historia XI, v. 1, 2018**.
- BICHARA, M. R. R.; KOEHLER, C. B. G.; SILVA, N. S. “**Uma História da Magia? Historiografando técnicas de outras epistemes**”. In: **Scientiarum Historia XV**, Rio de Janeiro, UFRJ, 2022.
- BICHARA, M. R. R.; SILVA, N. S. Religião, medicina e inquisição: um ensaio sobre os conhecimentos que circulam nas tradições de matriz afro-brasileiras. In: **Educação não-formal em espaços religiosos: relações entre ciência, educação e religião**. Org. Lana Fonseca. Belo Horizonte, Editora Vieras Abiertas, 2019.
- BOFF, L. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, Vozes: 2014.
- BOAS, F. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2004.
- BYINGTON, C. A. B. Uma teoria simbólica da história: o mito cristão como principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultura ocidental. **Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, 1º sem. 2019.
- BLACK, D. M. Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters 1932-1958: CA Meier. London: **International Journal of Psycho-Analysis**, 83(4), 990-993, 2002.
- BLAKE, W. **O casamento do céu e do inferno & outros escritos**. Porto Alegre: L&PM, 2007 [1790].
- BOAZ, F. Evolution or diffusion? **American Anthropologist**, v. 26, n. 1, p. 340-4, jul./set. 1924. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/aa.1924.26.3.02a00040>

- BRISSON, L. **Vocabulário de Platão**. Tradução Claudia Berliner: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- BRUNO, G. **Tratado da magia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1591].
- CAMARA, G. M. **Maat: o princípio ordenador do cosmo egípcio**. Dissertação de Mestrado em História. UFF, 2011.
- CAMPBELL, J. **O herói de mil faces**. São Paulo: Editora Cultrix, 2009 [1949].
- CARTA DE EXCOMUNHÃO DE BARUCH DE ESPINOSA. Confederação Israelita do Brasil, 01/07/2022. Disponível em: <https://conib.org.br/noticias/todas-as-noticias/carta-de-excomunhao-de-baruch-espinoza.html>. Acesso em 16 junho 2023.
- CASSIRER, E. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CHAITIN, V. **Redes conceituais em mimesis na historia das idéias: uma proposta de epistemologia pluralista. Tese de doutorado. HCTE/UFRJ, 2009.**
- CHAITIN, V.; KUBRUSLY, R. S. **Reencantamento e ciência**. 12º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia & 7º Congresso Latino-americano de História da Ciência e da Tecnologia. Simpósio 17 – religião e ciência: tensão, diálogo e experimentações. 2010.
- CHIESA, G. R. **Além do que se vê: magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias**. Porto Alegre, Grupo Multifoco, 2016.
- CHOMSKY, N. **Linguagem e mente**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CLARK, S. **Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no principio da Europa moderna**. São Paulo: EDUSPE, 2006 [1997].
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2017 [1986].
- COCCIA, E. **Mente e matéria: ou a vida das plantas**. Revista Landa, v. 1 N°2, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Revertendo o monasticismo global**. Fall Semester, 2020.
- COMTE, A. **Comte – vida e obra**. Coleção os Pensadores. Rio de Janeiro: Editora Abril Cultural, 1983.
- CORBIN, H. **Mundus Imaginalis, or, The imaginary and the Imaginal**. Paris: Golgonooza Press, 1976.
- COSTA, V. P O “daimon” de Sócrates: conselho divino ou reflexão? **Cadernos de Atas da ANPOF**, no 1, 2001.
- DARWIN, C. **A origem das espécies por meio da seleção natural**. São Paulo: La fonte, 2017.

- \_\_\_\_\_. **A origem do homem e a seleção sexual**. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 2019 [1871].
- DIOP, C. A. **Civilization or barbarism**. Estados Unidos: Lawrene Hill Books, 2011 [1981].
- \_\_\_\_\_. **The African origin of civilization**. Estados Unidos: Lawrence Hill & Co., 1974 [1955].
- DELLA PORTA, G. **Magiae naturalis libri XX in quibus scientiarum naturalium divitiae et deliciae demonstrantur**. Napoli: Horatium Salvianum, 1589.
- DELLA MIRANDOLA, G. P. **Pico Della Mirandola**. São Paulo: Madras Editora, 2020
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1968].
- \_\_\_\_\_. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009 [1973].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Imago, 1976 [1972].
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo, Escuta: 2002 [1951].
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008 [1912].
- ELIADE, M. **O xamanismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Trad. E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005 [1937].
- FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa**. Editora Elefante, São Paulo, 2017.
- FERNANDES, E. R. **Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria queer às críticas two-spirits**. 37º Encontro Anual da Anpocs – SPG 16: Sexualidade e Gênero: Espaço, Corporalidade e Relações de Poder. Águas de Lindóia, 2013.
- FERNANDES, S. M. & HENN, L. G. As voltas da religião: o desenvolvimento histórico da Umbanda. **Revista Religare**, Ufpb, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/41774/27040>
- FERREIRA, A. A. G. D. **Oneirocritica de Artemidoro Daldiano: uma abordagem empírica e alegórica dos sonhos**. 1993. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2001[1982].

- \_\_\_\_\_. **A Coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [1969].
- \_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2019 [1966].
- \_\_\_\_\_. Crise da Medicina ou Crise da Antimedicina. **Verve**, São Paulo, n. 18, p. 167-194, ago./dez. 2010 [1974]. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/8646/6432>>. Acesso em: 18 mai. 2021.
- \_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979 – 1980) ebook, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O corpo utópico*. In: *As heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013 [1966].
- \_\_\_\_\_. **Subjetividade e verdade**: Curso no Collège de France (1980 – 1981). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Edwald e Alessandro Fontana, Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- FONSECA JUNIOR, E. **Zumbi dos Palmares: A História do Brasil que não foi contada**. Rio de Janeiro: Yorubana do Brasil Sociedade Editora Didática Cultural Ltda., 2002.
- FRAZER, J. *O ramo dourado*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983 [1890].
- \_\_\_\_\_. *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. Vol. 1-4. London: Macmillan and Co., 1910.
- FREIRE, A. Sócrates no pensamento grego. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, t.37, 1981
- FREUD, S. **Além do princípio do prazer**. Porto Alegre: L & PM Editores, 2016 [1920].
- \_\_\_\_\_. **Mal estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1930].
- \_\_\_\_\_. O Eu e o Id. **Obras completas de Sigmund Freud: VXI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1923].
- \_\_\_\_\_. Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In: FREUD, S. **Obras completas de Sigmund Freud: V**. Tradução P. C. Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2013 [1910].
- \_\_\_\_\_. Totem e tabu. In: *Obras Completas de Sigmund Freud: XXI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1913].

- FRÓES, M. M. OLIVEIRA, A. R. E. Entangling and Rupture of Body and Mind for Building of the Modern Science: Lessons from da Vinci and Descartes. **Foundations of Science** (2023) 28:859–884.
- GILLETTE, D. **O segredo do xamã: ensinamentos perdidos dos antigos maias**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973].
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. 2. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- GUATARRI, F. **As três ecologias**. Rio de Janeiro: Editora Papirus, 1990.
- GOMBRICH, R. F. Ancient Indian Cosmology. In: **Ancient Cosmologies**. P.110-142. Oxford, 1975.
- GOODRICK-CLARKE, **Occult roots of nazism secret aryan cults and their influence on nazi ideology**. New York: University Press, 1993.
- GRAEBER, D. & WENGROW, D. **O despertar de tudo: uma nova história da humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- HANEGRAAFF, W. J. **Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity**. Amsterdam Institute for Humanities Research (AIHR), 2001. Disponível em: <https://hdl.handle.net/11245/1.181645>
- \_\_\_\_\_. Enteogenic Mysticism. **First International Conference on Contemporary Esotericism**. Stockholm University, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LrIMjjPg7uU&t=1468s>
- \_\_\_\_\_. **Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. Magic. Glenn Alexander Magee (ed.), **The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism**, Cambridge University Press: Cambridge 2016, 393-404.
- \_\_\_\_\_. How Magic survived the disenchantment of the world. **Religion** 33 (2003), p. 357-380.

- \_\_\_\_\_. **The Archetype of Eranos: Carl Gustav Jung and Western Esotericism.** Ben-Gurion University. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WTzochJkTpc&t=227s>. Acessado em: 19/02/2020.
- HENRIQUES, A. C. V. **Zoroastrismo da Pérsia e catolicismo romano: um estudo comparado entre concepções escatológicas.** Tese de doutorado. Ciência das Religiões. UFP, 2019.
- HENRIQUES, F. Maria Zambrano e as metáforas do coração. In: **Poiética do Mundo - Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves.** Lisboa: Edições Colibri, 2001, pp. 621-631. Disponível em: <http://www.lusosofia.net>
- HERÁCLITO. **Fragmentos - Origem do pensamento.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- HERÓDOTO. **História.** Trad. do grego por Pierre Henri Larcher. Rio de Janeiro: eBooksBrasil, 2006.
- HESÍODO. **O Trabalho e os dias.** Edição, tradução, introdução e notas : Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Teogonia: a origem dos deuses.** São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.
- HOMERO. **Odisseia:** em verso português. Manoel Odorico Mendes. E-book Brasil, 2009.
- HUXLEY, A. A portas da Percepção. In: **As portas da percepção. Céu e Inferno.** São Paulo, Biblioteca azul 2012 [1954].
- ITO, G. Gathica XVII: ferring to Av. maga(van) - and Ved. magha(van). In: **Yasna** 51:16, Vol. XXIII 1987. Disponível em: [https://www.jstage.jst.go.jp/article/orient1960/23/0/23\\_0\\_1/\\_pdf](https://www.jstage.jst.go.jp/article/orient1960/23/0/23_0_1/_pdf)
- JAMES, G. **Legado roubado: filosofia grega é filosofia egípcia roubada.** São Paulo: Editora Ananse, 2022 [1954].
- JAMES, W. **Variedades da experiência religiosa.** Versão e-book. São Paulo: Editora Cultrix, 1991 [1907].
- \_\_\_\_\_. What pragmatism means. Arquivado em 23 de julho de 2014, Wayback Machine. In: **Pragmatism - a reader**, p.93. 1948 [1904].
- JOB, N. **Ontologia Onírica: confluências entre arte, ciência, filosofia e magia.** Tese de doutorado. HCTE/UFRJ, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Vortex – modulações na Unidade Dinâmica.** ebooks Kindle, 2020.
- JODOROWSKI, A. **Psicomagia.** São Paulo: Devir, 2009 [1995].

- JUNG, C. G. **A energia psíquica**. In: Obras Completas. VIII/1, Petrópolis: Vozes, 2012a [1928].
- \_\_\_\_\_. **A natureza da psique**. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Cartas de C. G. Jung: Volume III – 1956-1961 – Editora Vozes, 2003.**
- \_\_\_\_\_. **C. G. Jung Letters, (Vol. 1)**. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Memórias Sonhos e Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Misterium Coniunctionis**. In: Obras Completas. XIV. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- \_\_\_\_\_. O problema fundamental da psicologia moderna. In: A natureza da psique. Obras Completas. VIII/2, Petrópolis: Vozes, 2000f.
- \_\_\_\_\_. **Psicologia e alquimia**. Obras Completas. XII. Petrópolis: Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Símbolos da Transformação**. In: Obras Completas V. Petrópolis: Vozes, 2012c.
- \_\_\_\_\_. **Sincronicidade**. In: Obras Completas VIII/3. Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Tipos psicológicos**. In: Obras Completas. VI, Petrópolis: Vozes, 2012d.
- \_\_\_\_\_. **The Red Book**. New York & London: W. W. Norton & Company, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. In: Obras Completas IX/2. Vozes, 2012e.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRAMER, H.; SPRENGER, J. **O Martelos das feiticeiras**. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 2004 [1484].
- KUHN, T. S. **A tensão essencial: estudos selecionados sobre tradição e mudança científica**. São Paulo: Unesp, 2011 [1977].
- \_\_\_\_\_. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1962].
- \_\_\_\_\_. **O caminho desde a estrutura**. Livraria UNESP, 2006.
- LAÉRCIO, D. **Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones, y sentencias do los filósofos mas ilustres**. Madrid: Imprenta Real, 1792.
- LAKATOS, I. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, I. e MUSGRAVE, A. (org.) **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. São Paulo: Cultrix, 1979.
- LATOURETTE, B. **A esperança de Pandora**. Bauru: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

- LATOUR, B. & WOOLGAR, S. **Vida de Laboratório: a construção social dos fatos científicos**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997 [1979].
- LEVI, E. **História da Magia**. São Paulo: Editora Pensamento, 2019 [1859].
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O totemismo hoje**. Col. Pensadores. Vol. L. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- LÉVI-STRAUSS. Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify. 1950
- LEVY, P. **Tecnologias da inteligência**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010 [1993].
- LÉVY-BRUHL, L. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008 [1922].
- \_\_\_\_\_. **Carnets**. Coleção “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec, Chicoutimi. Edição eletrônica, 2002 [1949]. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/levy\\_bruhl/carnets/Carnets.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf). Acesso em: 20 set. 2020.
- \_\_\_\_\_. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris: Presses Universitaires de France, 1910.
- \_\_\_\_\_. **L'âme primitive**. Coleção “Les classiques des sciences sociales”, Université du Québec, Chicoutimi. Edição eletrônica, 2002 [1927]. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/levy\\_bruhl/ame\\_primitive/ame\\_primitive.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/ame_primitive/ame_primitive.pdf) Acesso em: 13 mar. 2021.
- LOVELOCK, J. **Gaia: a new look on life on Earth**. Oxford: Landmark Science, 1979.
- MACHADO, A. C. **Pensando a energia**. Rio de Janeiro: Eletrobrás, 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Trad. A. P. Carr e L.A. Cardieri. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. 434 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magic, Science and Religion**. New York: Anchor Books. 1954 [1948]. 274 p.
- MANDELLI, R. **Consciência criadora: perspectivas e convergências entre filosofia e ciência**. Tese de doutorado HCTE/UFRJ, 2018.
- MARQUES, G. G. **Cem anos de solidão**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1967.
- MARX, K. **O Capital: crítica da economia política. Livro 1 – o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014 [1867].
- MATURANA, H.R.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Campinas, SP: Psy II, 1995.

- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**: p.183-314. São Paulo: Cosac Naify, 1950.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**: p. 47-182. São Paulo: Cosac Naify, 1950.
- MCVILLEY, T. **The shape of ancient thought: comparative studies in Greek and Indian philosophies**. New York: Allworth Press, 2002.
- MEIER, C. A. (Ed.). **Atom and archetype: the Pauli/Jung letters 1932-1958**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- NARAHARA, K. **Em território mapuche: petroleiras, newen e conhecimento em Puel Mapu (Argentina)**. Tese de doutorado em Antropologia e Sociologia, UFRJ, 2018.
- NETO, L. F. **1978: Foucault e a revolução iraniana**. In: UFSC Peri. v. 02, n01, 2010, p. 23-40.
- NICOLESCU, B. **Manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. Notas e Pós-fácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1882].
- \_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [1886].
- \_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1883].
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1887].
- \_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1887].
- NÖTH, W. Semiótica da magia. **Revista USP**. São Paulo (31):30-41, set-nov., 1996.
- NURSE, P. **O que é vida?** Rio de Janeiro, Intrínseca, 2021.
- OGAS, O.; GADDAM, S. **A billion wicked thoughts: what Internet tell us about sexual relationships**. Nova York: Plume Books, 2012.
- OSTWALD, F. W. **Nobel Lecture**. 1909. NobelPrize.org. Nobel Media AB 2018. Sun. 9 Sep 2018. <https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/1909/ostwald/lecture>
- \_\_\_\_\_. The monist. **Rivista di Scienza**, v. XVII, N° 4. Out, 1907.
- OURIQUES, E. **Teoria psicopolítica: a emancipação dos Aparelhos Psicopolíticos da Cultura**. Coleção Teoria Psicopolítica. Volume I. Temuco: Universidad de La

- Frontera, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidad de La Plata, Universidades do Porto, Universidad de Groningen, 2017.
- PRABHAVANANDA, S.; MANCHESTER, F. **Os Upanishads: sopro vital do eterno**. São Paulo: Editora Pensamento, 1975.
- PERENCINI, T. **Educação, filosofia e Magia: uma anarqueologia do cuidado de si entre o daimon e os sonhos**. São Paulo: cultura acadêmica, 2020.
- PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos**. Um léxico histórico. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PINGUELLI ROSA, L. **Tecnociências e humanidades: novos paradigmas, velhas questões. O determinismo newtoniano na visão de mundo moderna**. Vol. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Tecnociências e humanidades: novos paradigmas, velhas questões. A ruptura do determinismo, incerteza e pós-modernismo**. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- PIRES, P. S. O conceito de magia nos autores clássicos. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v.2, n.1, jan.- jun., p.97-123, 2010.
- PLATÃO. Alcebiades 1. In: **Plato VIII**. London: William Heinemann Ltd., 1950.
- \_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates**. Ebook kindle, 2019.
- \_\_\_\_\_. **A República**. Ebook kindle, 2018.
- \_\_\_\_\_. **Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político**. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Eutifron, Apologia de Sócrates, Críton**. Trad. Introd. Notas José Trindade Santos, 4ª ed., Lisboa: Casa da Moeda, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Fédon: diálogo sobre a alma e morte de Sócrates**. Tradução de Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Fedro ou da Beleza**. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Timeu - Crítias - O Segundo Alcibíades - Hípias Menor**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- PLOTINO. **Enéadas VI.9: Sobre o Bem ou o Uno**. Tradução de Bernardo Brandão. Petrópolis, Editora Paideusis, 2020.
- POLETTI, C. W. R. **Entre yoga e ciência, muitas notas de rodapé**. Tese de doutorado. HCTE/UFRJ, 2017.

- POPPER, K. **Conjecturas e refutações**. Brasília: Editora da UnB.1980 [1963].
- PRABHAVANANDA, S. & MANCHESTER, F. **Os Upanishads: sopro vital do eterno**. São Paulo: Editora Pensamento, 1975.
- PRECIADO, B. **Dysphoria Mundi: o som do mundo desmoronando**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2023
- PRIGOGINE, I. **Entre o tempo e a eternidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O fim das certezas – Tempo, caos e leis da natureza**. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Structure and Function in Primitive Society**. New York: The Free Press, 1965 [1952].
- REICH, W. **O Éter, Deus e o Diabo: a superposição cósmica**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Psicologia de massas do fascismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2019 [1933].
- REICHENBACH, H. **Experience and Prediction**. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- RESENDE, P. H. C.; MELO, W. William James e Carl Gustav Jung na conferência em Clark: repercussões teóricas. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 24, n. 3, p. 875-893, dez. 2018.
- RIVAS NETO, F. **Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo: Arché, 2012.
- ROCHA FILHO, J.B. **Física e psicologia: as fronteiras do conhecimento aproximando a física e a psicologia junguiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1976 [1932].
- \_\_\_\_\_. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935 [1900].
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro, Zahar Editora: 1997.
- SAFATLE, V. O fetichismo como dispositivo de crítica. In: **Revista Cult online**. s/d. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-fetichismo-como-dispositivo-de-critica/>. Acesso: 17/06/2020.

- SAGAN, C. **Variedades da experiência científica: uma visão pessoal da busca por Deus**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008.
- SACHER-MASOCH, L. V. **A Vênus das peles**. São Paulo: Hedra, 2008 [1870].
- SAITO, F. **Arte (*techné*) e Ciência no século XVI: O conhecimento prático na magia natural de Della Porta**. Anais do IV Simpósio Nacional de Tecnologia e Sociedade: Ciência e tecnologia construindo a igualdade na diversidade, 2011.
- SAMPAIO, G.R. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial**. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.
- SARCINELLI, J. **Autorregulação e transdisciplinaridade no pensamento de Wilhelm Reich (1897 – 1957)**. Dissertação de Mestrado. HCTE/UFRJ, 2023.
- SCHRÖDINGER, E. **Mind and Matter**. Cambridge: University Press, 1977 [1958].
- \_\_\_\_\_. **What is life?** Cambridge: University Press, 1977 [1944].
- SCHENBERG, M. **Pensando a física**. São Paulo: Landy Livraria Editora, 2001 [1984].
- SCHURÉ, E. Os grandes iniciados: esboço da história secreta das religiões. **Ed. Eletrônicas Lumensana, 2006**.
- SHAMDASANI, S. **Jung and the Making of Modern Psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SIMARD, S. **Finding the Mother Tree: Discovering How the Forest Is Wired for Intelligence and Healing**. Ebook Kindle, 2021.
- SILVA, N. S. **O mito em Ernst Cassirer e Carl Gustav Jung: uma contribuição à compreensão do ser do humano**. Dissertação de mestrado em Filosofia. UERJ, 1997.
- SILVEIRA, N. **Cartas à Spinoza**. Belo Horizonte: Francisco Alves, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Imagens do inconsciente**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015 [1981].
- SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 [1677].
- \_\_\_\_\_. **Tratado da Emenda do Intelecto; Medicina da mente; Correspondência completa entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas**. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção: Filô: Espinosa, 2023.
- \_\_\_\_\_. **Tratado Teológico Político**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004 [1670].
- STARHAWK. **Dreaming the Dark: Magic, Sex & Politics**. Boston: Beacon Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. Magia, visão e ação. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 69, p. 52-65, abr., Brasil, 2018.

- STENGERS, I. **Reativar o animismo**. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.
- SPIELREIN, S. A destruição como origem do devir. In: R. U. Cromberg (Org.), **Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise - obras completas** / volume 1 (pp. 227-277). São Paulo, SP: Livros da Matriz, 2014. (Trabalho original publicado em 1912)
- SPINELLI, M. O Daimónion de Sócrates. **Hypnos**. ano 11 / nº 16 – 1º sem. 2006 – São Paulo / p. 32-61.
- STUCKRAD, K. V. **The scientification of religion: an historical study of discursive change (1800-2000)**. Berlim: Walter de Gruyter, 2014.
- TINOCO, C. A. **As upanishads do yoga**. São Paulo: Madras, 2005.
- TORRANO, J. **Teogonia: a origem dos deuses**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.
- THORNDIKE, E. L. **A History of Magic and Experimental Science**. Nova York: Mcmillan, 1923.
- TRISMEGISTO, H. **Corpus Hermeticum**. São Paulo: Polar 2019.
- TYLOR, E. B. **Primitive Culture**. London: John Murray, Albemarle Street, W. 1920 [1871].
- VALENÇA, A. **Sonhos lúcidos: pesquisa online, desenvolvimento de habilidades e terapias. Uma abordagem interdisciplinar**. Tese de doutorado. HCTE/UFRJ, 2019.
- VANDANA SHIVA. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify Edições, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais Elementos para uma antropologia pós-estrutural**: Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015 288p.
- \_\_\_\_\_. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996.
- VON FRANCE, M. L. **Sonhos: um estudo dos sonhos de Jung, Descartes, Sócrates e outras figuras históricas**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- WALKER, T.D. **Médicos, Medicina popular e Inquisição – A Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o Iluminismo**. Rio de Janeiro, Lisboa: Editora FIOCRUZ/Imprensa de Ciências Sociais, 2013.
- WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010 [1975].

- WESTFALL, R. S. **The construction of modern science: mechanisms and mechanics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004 [1904].
- WEIR, J. A. Q. **Da virada ontológica ao Tempo do Nós**. Amazônia Latitude, 06/04/2021. Acesso em 30/04/2021. Disponível em:  
<https://www.amazonialatitude.com/2021/04/06/da-virada-ontologica-ao-tempo-de-volta-do-nos/>
- WERÁ JECUPÉ, K. **O trovão e o vento: um caminho de evolução pela tradição tupi-guarani**. São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.
- WHITE, M. **Isaac Newton: o último feiticeiro**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- WHITEHEAD, A. *Process and Reality*. New York: Macmillan, 1929.
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2017 [1921].
- YATES, F. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. São Paulo, Editora Cultrix, 1995 [1964].
- ZAMBRANO, M. La metáfora del corazon. In: **Hacia un saber sobre el alma**. Madrid: Alianza Editorial, 1993 [1944]. pp. 49-58.
- ZARATUSTRA, Z. **The Zend Avesta**. Oxford: Clarendon Press, 1880.