

SERIA A CIÊNCIA MÁGICA, E A FILOSOFIA MÍSTICA?

Nelson Job

Doutorando HCTE/UFRJ
nelsonjob1@yahoo.com.br

Virginia M. F. Gonçalves Chaitin

HCTE/UFRJ; ISCV (Chile)
virginia.mfgc@gmail.com

O papel de Deus não é de combater força produtiva com força produtiva, ou força destrutiva com força destrutiva; mas reside na paciente operatividade da sobrepujante racionalidade de Sua harmonização conceitual. Ele não cria o mundo, ele o salva; ou, mais precisamente, Ele é o poeta do mundo, conduzindo-o, com terna paciência, através da Sua visão de verdade, beleza e bondade. (Alfred North Whitehead, *Process and Reality: an Essay on Cosmology* [nossa tradução]).

Pretendemos com esse trabalho relacionar duas ressonâncias: a da magia com a ciência e a da mística com a filosofia, compondo uma inusitada “regra de três”: a **magia** está para a **ciência** assim como a **mística** está para a **filosofia**. A composição desta analogia surgiu de ressonâncias que reverberam tanto na dimensão do desenvolvimento histórico desses saberes quanto nas suas características enquanto tentativas para ser, conhecer e interagir no mundo, organizando e atribuindo significado à experiência de ser humano. Para tanto, apresentaremos a seguir características históricas, epistemológicas e ontológicas desses saberes no sentido de explicitar as relações que levaram à composição desta regra de três.

Iniciaremos pela magia. Segundo o estudioso da filosofia natural e oculta, Cornélio Agrippa (1486-1535), existem diversas formas de magia (AGRIPPA, 2008: pp. 877 a 883), sendo a primeira, a *magia natural*, que é “a supremacia da filosofia natural [...] portanto, é aquela que contempla os poderes de todas as coisas naturais e celestiais”, e cujos praticantes, os magos, são descritos como “os mais curiosos pesquisadores da natureza” (ibid., p. 877). Considerando que a filosofia natural é a precursora histórica da filosofia mecânica, que por sua vez se desenvolve em física, aqui, associamos a magia natural mais diretamente à física mas também podemos associá-la às chamadas “ciências naturais”, como astronomia e geologia. Na sequência, a segunda forma de magia é a

magia matemática, “obtida [...] só pela aprendizado matemático [para] produzir obras *como as da natureza*” (ibid., p. 880, *grifos nossos*)¹. Agrippa cita exemplos que remontam ao que se poderia chamar de “magia dos autômatos”, e do que hoje chamamos de computadores e inteligência artificial, ou todas as tentativas de simulação da natureza por modelagem ou descrição matemática. A terceira forma de magia é a de *encantamento*, que se realiza por meio de poções e “medicamentos de feiticeiros”, claramente associada aos primórdios da química e da medicina. A seguir, Agrippa apresenta mais três formas de magia: a goetia, necromancia e teurgia (magias cerimoniais) e a cabala.

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

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

A idéia defendida por Clark de que se pode conhecer a natureza segundo corolários que empregam regras diferentes está bastante afinada com nossa proposta pluralista para os diferentes saberes (CHAITIN, VMFG, 2009), e que condiz bastante com as etapas de interação e concomitância de saberes com regras de conhecimento assemelhadas, porém no todo distintas, como se observou entre magia e ciência. Nessa linha, vale comentar que os elementos de causalidade mágica ainda presentes na ontologia do século XVII são classificados por Clark (CLARK, 2006) em sobrenaturais e preternaturais. Os sobrenaturais são de natureza divina e alteram as leis da natureza, ou seja, operam milagres. Já os preternaturais são de ordem demoníaca, entendendo aqui o demônio como entidade espiritual intermediária (*daimon*), que não altera porém conhece integralmente as leis da natureza, sendo portanto capaz de atuar nos limiares dessas leis naturais. A partir daqui entende-se melhor o emprego de expressões como o “demônio de Laplace” e o “demônio de Maxwell”, os quais teriam um total conhecimento da natureza, inclusive com capacidades preditivas, porém alheios ao conceito de milagres.

A partir das concepções de magia apresentadas, quais seriam as possíveis relações desta com a ciência? Se pensarmos a ciência como um saber que busca o entendimento da natureza para sua

operação, controle e previsão, a magia em suas vertentes naturais, apresenta uma clara ressonância em seus objetivos epistêmicos e de ordem empírica com os da nascente ciência. Contudo, como resultado do processo da Revolução Científica, que culmina no século XVIII, magia natural e ciência já não são mais o mesmo saber, embora tenham interagido e de alguma forma coexistido nas pesquisas de pensadores como Paracelso, Giordano Bruno, Kepler, Robert Boyle e Newton. Referindo-se a estes pensadores, Debus comenta que: "É o seu trabalho que abordaremos em seguida, na medida que, mais do que os outros, Paracelso pode ser visto como o arauto da Revolução Científica." (DEBUS, 2002)

Como, então, se dá essa separação e em que se baseava, ou, como foi justificada? Tradicionalmente, recorre-se ao método científico para distinguir a ciência de qualquer outra prática. Contudo, historicamente, há registros de outro aspecto básico para distinção entre magia e ciência: a mudança na ontologia adotada no século XVII, que ainda mesclava elementos de causalidade mágica, ou não mecânica, para a ontologia mecanicista materialista amplamente adotada pela ciência, especialmente a partir do século XVIII. Esse processo de mudança de ontologia foi bastante gradual e tem registro ainda no século XVI, quando o filósofo da natureza e cientista empírico Joseph Glanvill (1636-1680) se correspondia com Robert Boyle, membro da Royal Society, onde se discutia quais deveriam ser as razões para manter, ou descartar, agentes causais imateriais nos estudos científicos (PRIOR, 1932). Glanvill, entre outros filósofos naturais da época, buscava manter causas imateriais na ontologia científica empírica, e defende esta posição em seu *Saducismus triumphatus* (1681), argumentando e expondo vasta evidência empírica da agência imaterial em casos de bruxaria. Não logrou sucesso. Em decorrência deste e de outros fatores, as mulheres acusadas de bruxaria, que outrora eram culpadas de heresia, foram gradualmente sendo acusadas de charlatanismo.

Mas, curiosamente, a ciência não ficou totalmente isenta de causas imateriais, e, portanto, manteve um resquício da ontologia mágica, embora tenha conseguido deslegitimar o saber mágico com a desqualificação dessa forma de causalidade.

Prova disso é Isaac Newton (1643-1727), físico, matemático, astrônomo, alquimista e teólogo, um mago natural autêntico no vocabulário de Agrippa, e um cientista empírico consagrado pela modernidade. Segundo a historiadora Betty Dobbs (DOBBS, B., 1984), Newton se dedicou principalmente aos estudos da alquimia e teologia, sendo a física um componente subsidiário de seus estudos, e extremamente influenciado pelos outros dois. Seus importantes conceitos de força e gravidade, por exemplo, têm sua origem na alquimia, e mantêm na ontologia a possibilidade de

ação à distância, o que feria as exigências mecanicistas da ciência nascente. Assim, a partir da segunda edição do *Principia Mathematica Philosophia Naturalis*, Newton retirou as referências à transmutação alquímica na matéria e “blindou” a obra numa tentativa de evitar ataques de críticos “céticos”, deixando na *Optica* suas contribuições à física com evidente influência alquímica. A questão, que Koyré (1979) pontua muito bem, é que os newtonianos optaram, sobretudo, por uma interpretação mecanicista do “Principia”, relegando a “Optica” à condição de obra menor e menos influente. Os trabalhos alquímicos e teológicos sequer foram publicados em vida. Esse newtonianismo tradicional, versão lacunar da mente plural de Newton, acentua a cosmovisão da Revolução Científica em que a matematização puramente instrumental, que visa primordialmente a modelagem quantitativa e preditiva do mundo, torna-se o paradigma dominante, separando cada vez mais o “mundo real” do “mundo representado”, e este último se torna uma influente referência de cosmovisão ainda hoje.

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

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

Deixamos aqui as ressonâncias e dissonâncias entre magia e ciência para falar de mística e filosofia no contexto da tradição ocidental. A filosofia grega difere das culturas egípcias e babilônicas por promover um distanciamento maior entre mito/rito e a filosofia propriamente dita. Porém, como em todo processo de transição entre tradições e saberes, a mística não ficava totalmente ausente da produção filosófica (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD - 1994).

Historicamente, atribui-se a Tales de Mileto (*circa* 625-556 a.C.) o advento da filosofia grega e do que viria a ser a atitude científica da modernidade. Como se trata de uma transição – recém-saída de uma forma de ver o mundo considerada ingênua, refletida nas obras de Homero e Hesíodo – a filosofia de Tales tem muitos aspectos religiosos-míticos, como a postulação de que tudo devém da água, uma força vital divina. Mas foi o fato de ser o maior geômetra grego, prevendo

o eclipse de 585 a.C., que alçou Tales à categoria de grande filósofo. Aqui se evidencia que, ainda nos primórdios da filosofia ocidental, havia uma relação intensiva entre religiosidade, filosofia e os alicerces da ciência.

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

Vamos agora dar um salto na história rumo ao início do neoplatonismo com o egípcio Plotino (205-270 d.C.). Plotino (2008) altera a concepção da transcendência platônica, considerando-a inseparável de uma imanência. Ele é o primeiro grande filósofo do êxtase: segundo seu seguidor e biógrafo Porfírio, ele ascendeu ao Uno cerca de quatro vezes, e, a partir dessas experiências, escrevia as “Enéadas”. A concepção plotiniana de **contemplação** é deveras relevante: une-se sujeito e objeto, Uno e múltiplo, pois nesse estado o universo observa a si próprio. É essa experiência mística, em que se apreende a totalidade através de uma ascese intelectual mas, em cujo estado de êxtase se perde a consciência e o controle do corpo, a que consideramos aqui como referência para se entender a “mística” na filosofia. Porém, não apenas através de ascese intelectual se chega ao êxtase místico entre os neoplatônicos. Jámblico (IAMBLICUS, 1985) relatava toda uma teurgia (ritualística neoplatônica) envolvendo deuses, semi-deuses, daimons, anjos, arcanjos, e outros seres da hierarquia espiritual, e chegava ao êxtase místico através de poções preparadas com ervas, gemas, entre outros potencializadores extáticos.

A partir dessa tradição neoplatônica, desenvolve-se toda uma filosofia minoritária em ressonância com a mística, cuja vizinhança se estabelece de forma gradual: Estóicos, Spinoza e Bergson. Os dois últimos tem também uma influência da ciência de Kepler e de Einstein, respectivamente.

A partir desse ponto, pretendemos delinear uma proposta de como nos relacionarmos com esses saberes para produzir de forma transdisciplinar, uma nova forma de saber que emerge consistente, dinâmico e aberto. Assim, buscamos um encontro de saberes inspirado na Ética de Spinoza (2008), no desejo de um “bom encontro”, aquele que potencializa todos os envolvidos, gerando um saber que convide à pluralidade de visões de mundo, não apenas como “concessão

antropológica”, mas como reconhecimento do valor epistêmico e vivencial da pluralidade de formas de organizar e interpretar o mundo a partir da diversidade da experiência e das possibilidades de uso da razão humanas. Para empregar uma analogia matemática, magia e mística se constituem numa articulação entre pontos de partida (axiomas), estilos de raciocinar e articular pensamentos e experiências (regras de derivação a partir desses axiomas), conclusões e resultados alcançadas (teoremas, lemas) e, eventualmente, paradoxos e questões indecidíveis. As ciências, vale lembrar, também são assim.

Para esta proposta, a filosofia de Benedictus Spinoza (1632-1677) se mostra como grande articuladora de várias questões que aqui levantamos. Influenciado pela mística, escolástica e o estoicismo, além da física de Kepler e Boyle, Spinoza engendra um tratado ético que convida a humanidade a gerar bons encontros alegres e éticos que, permeado pelas vastas impressões corpóreas, podem gerar uma continuidade de agenciamentos chegando ao limiar da potência ética: o amor de Deus por si (SPINOZA, *op.cit.*). Raríssimo pensador que não faz concessões à transcendência, Spinoza postula um Deus equivalente à natureza, substância e mente, gerando na história da filosofia um movimento anímico e neo-pagão, “demonizando” (no sentido não-maniqueísta da Renascença) o Deus transcendentalizado pelas religiões monoteístas, (CLARK, 2002), no sentido que agora podemos clamar a uma potência divina na substância, visto que somos, todos, Deus e natureza.

Entendemos “animismo” aqui assim como Whitehead (1978) coloca a sua “relacionalidade”, ou seja, menos “tudo é vivo” aprioristicamente, e sim, “tudo é vivo” no sentido que “tudo se relaciona”. Esta a dinâmica viva da **relação**, ubíqua em toda a natureza, faz, ubiquamente emergir vida. Sendo assim, o neo-paganismo de Spinoza ressoa na Filosofia Orgânica de Whitehead engendrando um **neo-animismo**.

Retomando nossa regra de três, a ciência e a filosofia Ocidental majoritária hoje pouco dialogam com a magia e a mística, culminando em saberes dualistas ou monistas materialistas, que *exploram* o Caos (DELEUZE e GUATARRI, 1996), numa tentativa vã de apreendê-Lo. Na ontologia que propomos², a magia *conta com* o Caos para se realizar e a mística *permite-se tornar* Caos, apreendido de forma una-múltipla, *intuindo-se* enquanto Caos.

¹ Para um exemplo contemporâneo desse ponto de vista, ver CHAITIN, G. J., 2009.

² Para um detalhamento desta ontologia, ver JOB, N., http://cosmoseconsciencia.blogspot.com/2011/03/ontologia-onirica-no-devir-pos-natureza_5037.html, em 24/09/2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, H., **Cursos sobre a Filosofia Grega**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CHAITIN, G. J., A busca pela linguagem perfeita. **Dicta & Contradicta**, São Paulo, n. 4, p. 26-41, dez. 2009.
- CHAITIN, V.M.F.G., **Redes Conceituais em mimesis na história das idéias: uma proposta de epistemologia pluralista**. 2009. 179fls. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia), Programa HCTE, UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.
- CLARK, S., **Pensando com Demônios**. São Paulo: Edusp, 2006.
- DEBUS, A. G., **O Homem e a Natureza no Renascimento**. Portugal: Porto Editora, 2002.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F., **O que é Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DOBBS, B. J. T., **The Foundations of Newton's Alchemy or, The Hunting of the Greene Lyon**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- GLANVILL, J., *Saducismus triumphatus*, presume-se editado por Henry More, publicado postumamente em 1681, e re-impresso com acréscimos e variações de grafia do título em 1689, 1700 e 1726.
- IAMBLICUS, **Theurgia or On the Mysteries of Egypt**. Baltimore e London: The Johns Hopkins University Press, 1985.
- JOB, N., A Ontologia Onírica em devir pós-natureza, **Cosmos e Consciência**, disponível em: Acesso em 24/09/2011.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., **Os Filósofos Pré-socráticos**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KOYRÉ, A., **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1979.
- PLOTINO, **Tratado das Enéadas**. 1. ed. São Paulo: Polar Editorial, 2002.
- _____, **Enéada III. 8 [30]**. 1. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.
- PRIOR, M. E., Joseph Glanvill, Witchcraft, and Seventeenth-Century Science, **Modern Philology**, Vol. 30, No. 2 (Nov., 1932), pp. 167-193.
- SPINOZA, B., **Ética**. 1. ed. São Paulo: Autêntica, 2008.
- WHITEHEAD, A. N., **Process and Reality - an essay in cosmology**. New York: The Free Press, 1978.