

Dos magos e da sabedoria

RENATO JANINE RIBEIRO

A oposição entre desrazão e razão teve sua maior força, na primeira metade do século, como passagem do mito ao *logos*. Todo um esquema interpretativo se constituiu, de forte impacto nas pedagogias ao estilo da III República francesa (o regime, de todos os que existiram, que talvez mais tenha incorporado o método do mestre-escola em tudo o que era coisa pública)⁽¹⁾, contrastando o que era superstição com o que era ciência. Exemplo desse procedimento temos num livro que foi famoso, *Les Âges de l'Intelligence*, de Léon Brunshvic, que retrava a evolução da humanidade segundo as diferentes idades da inteligência. Ou em Marx, quando dizia que os gregos eram crianças precoces (nós, suponha ele, somos os adultos).

Estes são casos extremos; não foram poucos os modelos que assim se construíram do que é explicação racional e irracional. Ora, nas décadas mais recentes essa oposição binária, simplista, freqüentemente avalista de um modelo só de razão, foi contestada em favor de considerações mais nuancadas. Talvez, de todas elas, a mais importante seja a que aproxima a magia da tecnologia ou da ciência moderna.

Havia, no maniqueísmo escolar do começo do século, nítida oposição entre a ciência e a magia. A ciência, se não diz a verdade (pretensão que um cientista *up to date* não pode ter), move-se num espaço de interlocução e formula proposições verificáveis ou pelo menos falseáveis. Esses dois traços são essenciais e se articulam um com o outro. É porque

existe uma comunidade científica que há ciência; o cientista necessita formular procedimentos e práticas que possam ser objeto de diálogo com seus pares. Por isso mesmo, ele não tem acesso à coisa em si, mas a fenômenos ou relações, cujo conhecimento está mediado por procedimentos constantemente reelaborados pela comunidade de cientistas. Inversamente, a magia não é verificável. Ela não faz proposições que possam ser provadas falsas⁽²⁾. Apela à

crença e depende desta. Volta-se para uma eficácia imediata. Etc.

Essa distinção, que se pode alongar indefinidamente, já tem como primeiro problema o de ter sido elaborado de um dos lados do espelho – toma o partido da ciência contra a magia. Mas o grave, nela, é seu escasso senso histórico. Supõe de algum modo que nos incios da



RENATO JANINE RIBEIRO é professor de Filosofia Política na FFLCH-USP e livre-docente em Filosofia pela USP. É autor de *A Marca do Leviatã* (Editora Ática), *A Etiqueta no Antigo Regime* (Brasiliense) e *Ao Leitor sem Medo* (Brasiliense).

modernidade, entre a Renascença e o século XVII, uma representação racional do mundo se teria constituído, em ruptura com as *Weltanschauungen* medievais e mágicas. Ora, basta voltar os olhos para aquele tempo para se ver que tal oposição não tinha validade.

Quem nos mostra isso é, entre outros, Eugenio Garin, em seu *Zodíaco da Vida*⁽³⁾. Entre os gregos e ainda na Idade Média, a ciência que se fazia excluía deliberadamente a intervenção sobre as coisas. O conhecimento puro não podia tisonar-se da prática, ainda mais dessa mais vulgar, a quase artesanal. Ainda não é excessivo insistir nesse ponto, uma vez que muitos continuam pensando que aos gregos ou aos medievais (ou aos primitivos, ou a qualquer outro coletivo pensado no modo da carência) *teria faltado* tal ou qual experiência para que pudessem entender tal ou qual coisa. Na verdade, eles simplesmente *não queriam* fazer uma ciência que assim se misturasse com a prática⁽⁴⁾.

Ora, o que distingue os modernos, já na Renascença, é que querem intervir no mundo – e isso, eis o que nos interessa, ocorre *tanto na magia quanto na ciência*, a tal ponto que nem se deve falar em convergência, mas em um nexo profundo das duas práticas de conhecimento. O mago e o cientista são, ambos, operadores. Estão ambos mais ocupados com o que, em termos aristotélico-tomistas, diríamos constituir a causa eficiente, do que com a causa final, o *telos*, que era o grande assunto da reflexão anterior sobre as coisas. Agir sobre estas passa a ser um lema, que Descartes retomará. É possível, então – lembrando-se o que Panofsky e a escola de Warburg estudaram sobre as migrações de temas e de procedimentos –, que a inovação da ciência moderna tenha consistido, ao menos em parte, nela recolher uma ambição que em tempos anteriores era menor, caracterizando a mesquinha magia.

Não será então o caso de lembrar que as relações entre a razão e a desrazão são mais complexas do que duas colunas de

um velho e interminável combate? Errará quem entender a velha ciência, a contemplativa, como sendo “menos” que a atual, porque resultasse de insuficiências dos seus autores; mas errará também quem esquecer o papel que, na constituição de uma matriz de pensamentos e práticas de intervenção sobre o mundo, teve a magia. Há quinhentos e há quatrocentos anos, magia e ciência estavam do mesmo lado. É o que explica, aliás, que tantos magos fossem também cientistas.

Conhecemos a história – pouco importa se verdadeira ou apenas *bene trovata* – do pesquisador de um laboratório farmacêutico paulista que foi ao Xingu atrás de métodos anticoncepcionais dos índios. Um deles o levou a um lugar, a dois dias de marcha da aldeia, onde havia plantas com as propriedades deseja-

das. O branco as colheu e identificou, e perguntou o que se fazia com elas. “Agora você queima as folhas, passa na testa e não vai vir filho!” – O simples fato de que essa história para nós seja engraçada já marca a distância a que estamos daquele modelo renascentista em que as duas causas eficientes, a mágica e a científica, talvez nem mesmo se diferenciavam. Hoje se distinguem, mas o mínimo a fazer é lembrar que sua oposição não é radical, nem permanente, nem

pertence a sua definição. Já houve tempo em que as unia o comum intuito de uma *vita activa* de novo tipo, em que se agia não sobre o corpo físico mas sobre os corpos da física.

Essa questão leva a outra: em que medida os métodos divinatórios se ligam, realmente, a uma atuação mágica sobre o mundo? Devem ser raras as pessoas que nunca recorreram a uma dessas práticas – búzios, tarô, astrologia, Yi Ching – que, quando bem exercidas, podem dar informações impressionantes. Mas a relação delas com o mundo prático, o da ação, é variável.

Em primeiro lugar, nem sempre ocorre uma intervenção causal (como a que, nos cultos africanos, aparece sob a forma do “despacho” ou do “trabalho”): o con-

1 E que talvez, nessa simplificação excessiva a que procedeu, tenha sido o regime mais eficaz no lançar as bases para a democracia que conhecemos e para a integração, através da educação pública, das massas na sociedade moderna.

2 Se existe uma interlocução entre os cientistas, não haverá também uma entre os magos? Mas, na representação corrente, estes certames não passariam de troca de receitas. É o caso, por exemplo, na revista em quadrinhos *Luluzinha*, dos congressos de que participa Alcécia, e nos quais se trocam receitas de eficácia imediata – e se mostram vassouras com as últimas inovações tecnológicas. Não há, pois, o diálogo verificável.

sulente, que busca conhecer seu futuro, nem sempre quer ou pode alterar o que lhe dizem estar escrito. Mas, sobretudo, há uma hierarquia bem clara na freqüentação das coisas divinatórias, que a tradução trôpega hoje em voga no Brasil, “adivinhatórias”, faz justamente perder. Por um lado há aqueles que buscam a predição do futuro, que são os que, podendo, procurarão intervir sobre o que ainda for contingente, a fim de mudá-lo. Há sem dúvida uma beleza nessa forma de lidar com o futuro, que mescla a crença em sua necessidade à esperança de que seja possível modificá-lo; essa dupla e contraditória forma devolve ao homem a relação direta com o sobrenatural com as forças divinas, que as religiões do Livro foram perdendo à medida que constituíram de Deus uma idéia mais filosófica e menos materializável. Há, porém, por outro lado, aqueles que – entendendo que “o futuro a Deus pertence”, não como uma descrição banal da imprevisibilidade das coisas, mas como a libérrima renúncia, pelo homem, a controlar o que está à sua frente – abrem mão de conhecer o que ainda não sucedeu, e freqüentam a divinação como espaço de sabedoria.

Tomemos, por exemplo, o Yi Ching. Hoje a tradução-padrão que serve para o acesso ocidental a esse livro é a de Richard Wilhelm, que o verteu para o alemão no começo do século; embora haja várias outras traduções diretas do chinês (uma até para o português, feita pelos padres de Macau), a sua se consolidou. Ora, Wilhelm de vez em quando comenta a forma pela qual o livro se organiza enquanto processão. O Yi Ching se compõe de 64 hexagramas, cada um dos quais fornece um prisma para a compreensão do mundo; como cada figura se compõe de seis linhas, o avanço destas, ou a própria transformação de uma figura na seguinte (a obra também é conhecida como “o livro das *mutações*”), são interpretados por Wilhelm sob a forma da constituição progressiva do mundo ou de uma ascensão espiritual (nisso provavelmente ele está marcado por Hegel). E é esta a razão pela qual es-

se excelente estudioso do Yi Ching descarta uma sua leitura “utilitária”: ela faz esquecer o movimento, reduzindo o livro a receitas descontínuas de como agir com as coisas. Um exemplo arrematado do uso superficial das coisas divinatórias é o Grande Jogo de Mlle. Lenormand, em voga na França do século XIX, que responde às questões dividindo-as (como nossos horóscopos de jornal) em amor e casamento, saúde, negócios; a perspectiva moralista deve-se obviamente ao tempo em que foi elaborado (toda mulher interessante é “uma atriz”, quase uma prostituta), mas também decorre do procedimento prescritivo e utilitário do jogo.

Não é casual, então – embora Wilhelm, para voltarmos a ele, leia a China sob forte influência da filosofia e da lite-

ratura alemãs da passagem do século XVIII para o XIX –, que o grande reabilitador do divinatório em nosso tempo seja Jung. A chave talvez esteja em seu livro sobre a *Sincronicidade*, onde ele trata de uma correspondência entre as figuras que um mapa astral traça, por exemplo, e o nosso inconsciente. As divinações constituem assim uma cartografia do que há de mais secreto e rico na mente. Um trabalho interno de crescimento, de conhecimento de si através do reconhe-

cimento das figuras-chave do imaginário historizado do Ocidente e do Oriente, casa-se bem com a idéia de uma *askesis*, de um emprego não-utilitário das cifras místicas.

Assim chegamos à sabedoria, como meta destas espiritualidades. Há um uso mais simplificado do mágico, do místico, do não-racional, pelo qual eles são considerados simples chave de acesso a objetivos que se conservam os mesmos antes e depois dessas pequenas iniciações no sagrado⁵: instrumentos ou meios que se supõe serem mais aguçados, porém não mais que isso. O exemplo-padrão é o da mulher (poderia ser o marido) que vai a seu guia espiritual, em meses alternados, pedir para reconquistar o companheiro, a quem ama – e para li-

3 Lisboa, Ed. Estampa, 1988.

4 A esse respeito, há muitos livros; basta a referência ao *Giordano Bruno* de Frances Yates.

5 “Pequenas” porque, a rigor, não ocorrendo mudança nos fins nem na pessoa que freqüenta o sagrado, não chega a haver iniciação. Mas “iniciações” assim mesmo, porque dão a quem o freqüenta pelo menos a sensação, e a experiência ainda que fugaz, de haver transposto a soleira separando o banal, o prosaico, de um mundo que começa a se reencantar.

vrar-se dele, porque é um chato. Mas há também, eis o interessante, um uso visto como refinado – porque desinteressado – desses modos não-rationais de apreensão das coisas. Aqui, o meio não é neutro em relação aos fins, mas de algum modo repercute nestes e os altera. Reata-se pois com antiqüíssima tradição, segundo a qual os sacerdotes, por terem poderes superiores aos normais, devem ter maior cautela que o comum das pessoas no usá-los. Evidentemente, esse recorte entre dois modos de lidar com o não-rationale não deve ser entendido nos termos de qualidade acadêmica, a que estamos acostumados, porque é óbvio que uma obra como a de Paulo Coelho, tão pouco considerada na Universidade, se situa neste plano segundo e superior: lembremos as entrevistas em que comentou o quanto o uso “egofsta” dos poderes mágicos custou caro a ele e a Raul Seixas, quando parceiros, e que ascese, longa e dolorosa, precisou efetuar, antes que saldasse essa dívida espiritual.



Pintura em vaso: o oráculo de Delfos é consultado pelo rei Egeu de Atenas; um dos mais emblemáticos métodos divinatórios, em Delfos esteve o próprio Sócrates para consultá-lo

De que modo esses elementos podem contribuir para uma atividade de pensar como a filosófica, que na escola aprendemos estar ligada à razão, e cujos cultores de modo geral têm forte aversão pelo mágico? A referência imediata seria Walter Benjamin, e o modo pelo qual ele procedeu à reconquista pelo pensamento de territórios perdidos, de que só restava a nostalgia. Outra referência seria Heidegger, fazendo-nos a importante advertência de que a razão constitui apenas uma parcela do pensamento, o qual excede de vários lados e se aparenta com a literatura e as artes – outras práticas pelas quais se conhece de modo não-rationale. Mas, finalmente, pode-se falar em Foucault, e na idéia, que ele foi desenvolvendo nos últimos anos em que viveu, de que o trabalho essencial da filosofia consiste em pensar sobre o pensamento, em fazer-nos desapegar de nossos preconceitos, e portanto em favorecer uma expansão da consciência, a qual pode ocorrer por meio das disciplinas do corpo e da mente ou, até, da divinação.

Isto só é possível, contudo, quando o conhecimento se imbrica numa ética. Vimos que as artes divinatórias culminam em livros de sabedoria, de modo que ao conhecimento utilitário do futuro renunciam em favor de um saber/sabedoria aprofundado de si, de uma reforma interior do consulente. Também assim, o filósofo que se interessa por essas coisas tem de conceber uma forma de conhecimento que já não seja a da seqüenciação das proposições, que não tenha por paradigma o dedutivo, e uma relação com as coisas que não seja mais a da intervenção sobre objetos externos e inferiorizados a quem se declara seu sujeito (no conhecimento e na ação). Entre ele e o mundo que estuda e no qual age, talvez se esboce outro vínculo, pré-reflexivo, possivelmente rousseauiano, ao modo da *pitié* que fazia Jean-Jacques sentir uma ligação com tudo o que era vivo e que, repensada por dois séculos de história, ainda pode constituir um ponto de partida para se pensar uma ecologia do homem.