



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gabriella Lange Ramos

**Mística selvagem:
a potência inumana do corpo**

Rio de Janeiro

2023

Gabriella Lange Ramos

**Mística selvagem:
a potência inumana do corpo**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa Itagiba

Rio de Janeiro

2023

Gabriella Lange Ramos

Mística selvagem: a potência inumana do corpo

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa Itagiba (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dra. Maria Helena Lisboa
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Dra. Inês Anacoreta
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Dr. Francisco Estácio Neto
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFF

Prof. Dr. Luame Cerqueira
Universidade Santa Ursula - USU

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Ao meu querido pai, José Ramos (1944-2019).

AGRADECIMENTOS

Aos funcionários da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, pela incansável dedicação;

ao meu querido (des)orientador Ivair Coelho, grande xamã da filosofia, por nunca perder a graça;

à CAPES, por todo o apoio prestado;

aos povos nativos da Amazônia e aos Guardiões Huni Kuin do Rio de Janeiro, pela acolhida e pelos aprendizados;

aos amigos — os de sangue e os de caminho, os humanos e todos os outros, os vivos em carne e os vivos em memória, os descobertos e os inventados.

Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o.
Sou místico, mas só com o corpo.

Fernando Pessoa

RESUMO

RAMOS, G. L. *Mística selvagem: a potência inumana do corpo*. 2023. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A chamada experiência mística, tipicamente descrita como a dissolução do senso de unidade identitária do eu, acompanhada pela sensação de fusão com o todo do universo, pode ser compreendida como a expressão afetiva de uma intuição metafísica capaz de revelar ao pensamento o que há de divino ou de infinito nos corpos ou nos modos singulares da existência. Tal como no terceiro gênero de conhecimento de Spinoza, ou, ainda, no advento do misticismo segundo Bergson, tal intuição implica a desmistificação da transcendência espiritual e religiosa de Deus, bem como de todas as figuras de poder que, pela imposição da lógica significativa do ser sobre o devir, mantêm os homens separados de suas próprias essências ou potências de diferenciação. Ela supõe, ao contrário, a imanência da potência absolutamente infinita de Deus em todos os modos finitos da duração. Na linha esquizoanalítica de Deleuze e Guattari, diremos que esta espécie de misticismo é indissociável de um devir-molecular da percepção e da produção de um corpo sem órgãos (CsO) intensivo, capazes de liberar o corpo, o pensamento e o desejo das amarras molares do organismo, do eu e das significações dominantes, e de restituí-los aos seus processos produtivos no plano comum de imanência da Natureza, mesmo que em espaços-tempos reduzidos. Na medida, porém, em que tal experiência é capaz de provocar transformações duradouras no modo de vida de quem a experimenta, diremos que ela funciona como uma das mais potentes máquinas de guerra contra as capturas e os bloqueios semióticos impostos à vida — isto é, à vida enquanto vontade de potência, como diz Nietzsche: desejo impessoal de criação, expansão e composição dos corpos. A tese propõe então a substituição dos regimes despóticos das semióticas significantes religiosas pela experimentação plurívoca de um CsO simultaneamente cósmico e molecular como elemento central para o advento do misticismo, e traz a figura do xamã como personagem conceitual privilegiado para pensar a incorporação dos devires inumanos implicados nessa intuição da potência infinitamente selvagem de diferenciação da natureza. Além disso, a partir de relatos pessoais e pesquisas científicas, oferece uma visão empírica a respeito de certas técnicas xamânicas usadas para alterar os regimes habituais da percepção, em particular, a dança extática e o agenciamento com as drogas ditas psicodélicas, como o peiote, a psilocibina e a ayahuasca. Por fim, na contracorrente das interpretações dualistas entre matéria e espírito, conclui-se que o corpo não é o obstáculo, mas a própria via para a experiência mística de união com o divino.

Palavras-chave: Experiência mística. Corpo. Intuição. Percepção. Devir-molecular. Deus. Natureza. Xamanismo. Spinoza. Bergson. Deleuze. Nietzsche.

ABSTRACT

RAMOS, G. L. Savage mystics: the inhuman potency of the body. 2023. Thesis (Doctorate in Modern and Contemporary Philosophy) - Institute of Philosophy and Human Sciences, State University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The so-called mystical experience, typically described as the dissolution of the sense of identity of the I, accompanied by the sensation of fusion with the whole universe, can be understood as the affective expression of a metaphysical intuition capable of revealing to thought that which is divine or infinite in the singular bodies or modes of existence. As in Spinoza's third kind of knowledge, or in the advent of mysticism according to Bergson, such intuition implies the demystification of the spiritual and religious transcendence of God, as well as of all the figures of power that, through the imposition of the signifying logic of the being over the becoming, keep men separated from their own essences or powers of differentiation. It presupposes, on the contrary, the immanence of the absolutely infinite power of God in all finite modes of duration. In Deleuze and Guattari's schizoanalytic line, we will say that this kind of mysticism is inseparable from a becoming-molecular of the perception and the production of an intensive body without organs (BwO), capable of freeing the body, the thought and the desire from the molar restraints of the organism, the self and the dominant meanings, restoring them to their productive processes in the common plane of nature's immanence, even if in reduced space-times. To the extent, however, that such an experience is capable of provoking lasting transformations in the way of life of those who experience it, we can say that it works as one of the most potent war machines against the captures and the semiotic blocks imposed on life — that is, to life as a will to power, as Nietzsche says: impersonal desire for creation, expansion and composition of bodies. The thesis then proposes the replacement of the despotic regimes of religious significant semiotics by the plurivocal experimentation of a BwO simultaneously cosmic and molecular as a central element for the advent of mysticism, and brings the figure of the shaman as a privileged conceptual character to think the incorporation of the inhuman becomings involved in this intuition of nature's infinitely wild power of differentiation. In addition, based on personal reports and scientific research, it offers an empirical view of certain shamanic techniques used to alter the regular regimes of perception, in particular, the ecstatic dancing and the so-called psychedelic drugs, such as peyote, psilocybin and ayahuasca. Finally, against the current of dualistic interpretations between matter and spirit, it is concluded that the body is not the obstacle, but the path itself to the mystical experience of union with the divine.

Keywords: Mystical experience. Body. Intuition. Perception. Becoming-molecular. God. Nature. Shamanism. Spinoza. Bergson. Deleuze. Nietzsche.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	A VISÃO BEATÍFICA DE DEUS.....	27
1.1	Em busca das essências.....	40
1.2	O infinito que nos atravessa.....	49
2	O XAMÃ E SEUS DEVIRES.....	57
2.1	As capturas da visão.....	67
2.2	Do tonal ao nagual.....	75
2.3	Breve consideração sobre a psiconáutica.....	84
3	INTERLÚDIO: O FEITIÇO DAS PALAVRAS.....	89
3.1	A surdez analítica.....	95
3.2	Entre o silêncio e a poesia.....	98
4	FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA.....	102
4.1	O gosto e a matéria da existência.....	103
4.2	Corpo, mística e amor.....	114
	CONCLUSÃO.....	123
	REFERÊNCIAS.....	137

INTRODUÇÃO

— *Ver*, naturalmente, é a realização final de um homem de conhecimento, e *ver* só é conseguido quando a pessoa *parou o mundo* pela técnica de *não-fazer*.

Sorri, sem querer. Não tinha entendido o que ele queria dizer.

— Quando a gente faz alguma coisa com as pessoas — continuou — o interesse devia ser só de apresentar o caso aos corpos delas. É isso que tenho feito com você até agora, deixando que seu corpo saiba. Quem se importa se você entende ou não?

Dom Juan e Carlos Castañeda

Em todas as expressões do pensamento — na filosofia, assim como nas artes e nas ciências¹ —, todo esforço de criação se inclina sempre no sentido de se fazer *ver*. “*Ver* ao invés de simplesmente olhar”, como costumava dizer o *brujo* Dom Juan nos estranhos relatos de Castañeda.² Criar uma obra, fazer uma descoberta científica, dar à luz um novo mundo ou um modo mais potente de se relacionar com o mundo, ou, simplesmente, ter um *insight* sobre como formular os termos de um problema a fim de melhor esclarecer a solução que lhe cabe, são potências do pensamento que, de um modo ou de outro, implicam sempre a habilidade de tornar visíveis forças que, a princípio, eram da ordem do invisível, do imperceptível ou do impensável. O “homem de conhecimento”, diz o índio yaqui, é sempre um vidente,³ mas apenas porque “*ver*”, no vocabulário dos feiticeiros, não tem nada a ver com o

¹ Pois o pensamento, como dizem Deleuze e Guattari, se expressa na filosofia na criação de *conceitos*, mas também aparece na arte como criação de *blocos de sensação*, ou compostos de *afectos* e *perceptos*, e, ainda, na ciência, como criação de *funções* ou *proposições*. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 11, 139 e 193.

² Cf. CASTAÑEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlán*. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 9.

³ “‘I like to see’, he said, ‘because only by *seeing* can a man of knowledge know.’ Id., *A separate reality*: a yaqui way of knowledge. London: Penguin Books, 2003, p. 16.

que a inteligência ordinária faz quando reconhece estados de coisas já dados no mundo, isto é, com aquilo que Dom Juan chamava de “simplesmente olhar”. “Quando você vê, não há mais feições familiares no mundo. Tudo é novo. Tudo nunca aconteceu antes.”⁴

Ver — assim como *pensar*, como já diria outro grande feiticeiro, o filósofo francês Gilles Deleuze⁵ — não significa representar para si mesmo uma imagem decalcada sobre a reconhecimento da suposta identidade de cada coisa vista ou pensada, nem sobre a suposta unidade identitária do “ser” das coisas em geral, mas implica, ao contrário, a experiência vertiginosa de um universo vazio de essências e identidades fixas, aquilo que os budistas chamariam de *sunyata*: a realização da vacuidade essencial de todas as formas manifestas, inclusive, e sobretudo, da forma de identidade do sujeito cognoscente.⁶

Não se trata, porém, de dizer que o *nada* constitui a matéria do universo. Não se trata de dizer, à maneira niilista, que “nada existe”, mas sim que, a rigor, não existe “coisa” alguma como dado fixo ou isolável de realidade.⁷ Como bem observou Henri Bergson, filósofo de suma importância para a formação do conceito de devir em Deleuze,⁸ “o seccionamento da matéria em corpos inorganizados é relativo aos nossos sentidos e à nossa inteligência, e [...] a matéria, considerada como um todo

⁴ CASTAÑEDA, 2003, p. 166, tradução nossa. O texto em inglês diz: “When you see there are no longer familiar features in the world. Everything is new. Everything has never happened before.”

⁵ Deleuze e Guattari tomam a figura do “feiticeiro” para avançar uma teoria geral das multiplicidades e dos devires, e, de fato, dizem o tempo todo: “nós, os feiticeiros”, particularmente no décimo platô de *Mil Platôs*, “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”. Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997a, p. 19 et seq.

⁶ “A reconhecimento se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido... [...]; e, para o filósofo, a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante [...]. É este o sentido do *Cogito* como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva; ele dá, assim, um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum, ele é o senso comum tornado filosófico.” (DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006a, p. 194-195).

⁷ De acordo com Nagarjuna, *sunyata*, a “vacuidade” de todas as coisas manifestas, refere-se simultaneamente ao fato de as coisas serem intrinsecamente transitórias e essencialmente interdependentes umas das outras. Cf. seção 3.2, p. 98 et. seq.

⁸ Cf. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

indiviso, deve ser antes um *fluxo* do que uma *coisa*.⁹ Em outras palavras, trata-se de dizer que, na visã dos feiticeiros, assim como na de todos os pensadores do devir, não existem identidades fixas ou “coisas” substancialmente autônomas em lugar algum, exceto, como veremos, nos esquemas lógicos da inteligência, ou, ainda, nos delírios mais venenosos da imaginação.

Ver, assim como pensar, não se reduz, enfim, ao ato de reconhecer e representar identidades e significados prontos no mundo, mas implica, ao contrário, a intuição da diferença em si mesma como princípio imanente de produção do real.¹⁰ Tudo que existe, afinal, existe diferenciando-se continuamente de si mesmo, ao ponto de se poder constatar, como o faz Gabriel Tarde, que “existir é diferir”.¹¹ Onde a percepção do senso comum enxerga formas separadas e identidades fixas, portanto, os *videntes* só percebem fluxos indivisos e continuidades mutantes. Quando vê, Dom Juan sabe que os homens não são homens, mas “ovos” formados por “fibras de luz”:¹² cortes de fluxos energéticos em conexões infinitas com tudo que os cercam. É que, mais uma vez, a capacidade de *ver*, assim como a de pensar, não se confunde com o que a percepção ordinária faz quando recorta no mundo sujeitos e objetos pré-categorizados dentro de uma certa ordem convencional de realidade

⁹ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 203. (Grifo nosso).

¹⁰ Cf. DELEUZE, 2006a, cap. 1. “Os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. [...] É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o ‘monstro’. [...] Tudo se tornou simulacro. Com efeito, por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, subvertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si [...], toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. É nesta direção que é preciso procurar as condições não mais da experiência possível, mas da experiência real [...]. Se é verdade que a representação tem a identidade como elemento e um semelhante como unidade de medida, a pura presença, tal como aparece no simulacro, tem o ‘díspar’ como unidade de medida, isto é, sempre uma diferença de diferença como elemento imediato.” (Ibid., p. 108-109). “O pensamento ‘estabelece’ a diferença, mas a diferença é o monstro.” (Ibid., p. 56).

¹¹ “Existir é diferir; na verdade, a diferença é, em um certo sentido, o lado substancial das coisas, o que elas têm ao mesmo tempo de mais próprio e de mais comum. É preciso partir daí e evitar explicar esse fato, ao qual tudo retorna, inclusive a identidade da qual falsamente se parte.” (TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 98).

¹² CASTAÑEDA, 2003, p. 29. Comparar com Deleuze: “*Une personne, c’est toujours un point de départ pour une production de flux, un point d’arrivée pour une réception de flux, de flux de n’importe quelle sorte; ou bien une interception de plusieurs flux.*” (DELEUZE, G. *Anti-Œdipe et Mille Plateaux* - Cours du 16/11/1971. In: *Cours Vincennes - St Denis*).

lógica ou linguística já estabelecida. Não basta ser inteligente ou loquaz para se tornar um pensador, e não basta ter um par de olhos organicamente funcionais para *ver* como *vêem* os feiticeiros. Não; o pensamento da diferença em si mesma exigiria antes um desfazimento da razão lógica e das significâncias redundantes da linguagem gramatical, bem como dos modos de operação habituais do organismo constituído. Exigiria um mergulho, como diz Deleuze, nos domínios do *paradoxo*, do *nonsense* e do *corpo sem órgãos* (CsO), isto é, ali onde o problema nunca é o reconhecimento de significados prontos, mas a constante criação de sentidos.¹³ Os significados remetem a instâncias do ser que transcendem a maquinação real dos fluxos da vida. Quando marcados pela lei e pela escrita, eles reduzem as multiplicidades semióticas do mundo a unificações despóticas de significação — princípios originais nas profundezas do real, ou modelos ideais e abstratos em suas alturas. O sentido não tem nada a ver com o significado. Não basta um dicionário para se ler poesia. Ao contrário do significado que se coloca como causa primeira das coisas, o sentido se produz sempre como efeito, na superfície dos acontecimentos em devir.¹⁴

¹³ Sobre o *nonsense* e o paradoxo, cf. DELEUZE, G. *A lógica do sentido*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009b, particularmente os capítulos/séries 11 e 12. “Quando supomos que o não-senso diz seu próprio sentido, queremos dizer [...] que o sentido e o sem-sentido têm uma relação específica que não pode ser decalcada da relação entre o verdadeiro e o falso, isto é, não pode ser concebida simplesmente como uma relação de exclusão. [...] O não-senso é ao mesmo tempo o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido. [...] O sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou reempregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície [...]. O paradoxo é a subversão simultânea do bom senso e do senso comum [os dois aspectos da *doxa*]: ele aparece de um lado como os dois sentidos ao mesmo tempo do devir-louco, imprevisível; de outro lado, com o não-senso da identidade perdida, irreconhecível. [...] É contudo aí que se opera a doação de sentido [...] Aí, a linguagem atinge sua mais alta potência com a paixão do paradoxo.” (Ibid., p. 71-81, *passim*). Ainda sobre o paradoxo como paixão do pensamento, cf. MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2008. Sobre o CsO, cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Como criar para si um corpo sem órgãos. In: *Mil Platôs*, vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 9-61.

¹⁴ “É a grande descoberta estoica, ao mesmo tempo contra os pré-socráticos e contra Platão: a autonomia da superfície, independentemente da altura e da profundidade, contra a altura e a profundidade; a descoberta dos acontecimentos incorporais, sentidos ou efeitos, que são irredutíveis aos corpos profundos assim como às Ideias altas. Tudo o que acontece e tudo o que se diz acontece e se diz na superfície.” (DELEUZE, 2009b, p. 136).

A rigor, *ver* implica aquilo que Deleuze chamou de “pensar sem imagens”,¹⁵ porque diz respeito à apreensão de dimensões ainda não codificadas do real e, portanto, não reconhecíveis pela inteligência lógica. Dimensões que, em sua crueza e em sua molecularidade, nos tiram do campo habitual de nossas imagens representacionais sobre o mundo e nos remetem a sensações intensivas da ordem do estranho, do bizarro, do monstruoso ou do inominável.

Não é de qualquer maneira, porém, que se empreende o desfazimento das imagens e dos estratos da significação, tais como o sujeito que diz “Eu”. É preciso experimentar as artes da vidência com boas doses de prudência, sob o risco de se deixar levar por linhas de morte ou de degeneração psíquica. Afinal,

A significância cola na alma assim como o organismo cola no corpo e dela também não é fácil desfazer-se. E quanto ao sujeito, como fazer para nos descolar dos pontos de subjetivação que nos fixam, que nos pregam numa realidade dominante? Arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele uma verdadeira produção, não é seguramente nem mais nem menos difícil do que arrancar o corpo do organismo. A prudência é a arte comum dos três; e se acontece que se tangencie a morte ao se desfazer do organismo, tangencia-se o falso, o ilusório, o alucinatório, a morte psíquica ao se furtar à significância e à sujeição.¹⁶

De todo modo, a potência de *ver* exige, de um lado, uma capacidade radical de estranhamento metafísico, isto é, um ceticismo ativo diante das certezas dogmáticas da percepção habitual e um gosto acentuado pelo desfazimento dos estratos já estabelecidos, particularmente daqueles “que nos amarram mais diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação”.¹⁷ Exige, enfim, certa afinidade do pensamento com o caos.¹⁸ De outro, exige ao mesmo tempo a

¹⁵ Deleuze (2006a, cap. 3) elenca os postulados da chamada “imagem dogmática”, que, segundo o filósofo, esmaga o pensamento “sob uma imagem que é a do Mesmo e do Semelhante na representação, mas que trai profundamente o que significa pensar [...]” — ato que, ao contrário, “engendrado em sua genitalicidade, nem dado no inatismo nem suposto na reminiscência, é o pensamento sem imagem”. (Ibid., p. 240).

¹⁶ DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22-23.

¹⁷ Ibid., p. 22.

¹⁸ “O que caracteriza o caos [...] é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam [...]. O caos não é um estado inerte ou estacionado, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é de

capacidade de detectar movimentos e padrões cosmogônicos até então ignorados ou relegados à insignificância pelos hábitos e clichês da percepção comum, bem como a disposição criativa para orquestrar novas composições, novas misturas, novos jogos, novos ritmos — novos mundos, enfim —, no seio daquilo que se afirma esteticamente como realidade atual. Assim, o feiticeiro tem um olho, digamos, sempre voltado para as dissoluções caóticas e o outro para as formações cósmicas, mas tem também uma espécie de terceiro olho, sempre atento ao traçado daquilo que Deleuze e Guattari chamaram de plano de imanência, de consistência ou de composição da Natureza. Ali, tudo se cria e se desfaz ao mesmo tempo.

O plano de imanência da Natureza é o CsO, “*conjunto de todos os CsO*”,¹⁹ campo virtual (isto é, não atual, mas absolutamente real)²⁰ comum a tudo que existe, isto é, a tudo que se diferencia. Plano molecular povoado não por formas e sujeitos extensos, mas por puras intensidades, puros afetos não subjetivados, bem como por “elementos e materiais não formados que só se distinguem pela velocidade, e que entram nesse ou naquele agenciamento individuado de acordo com suas conexões e suas relações de movimento”.²¹ Entre o puro caos e o plano de organização molar das formas e dos sujeitos constituídos, enfim, os videntes percebem e habitam o plano molecular de imanência, que “age como um crivo”²² no caos e, ao mesmo tempo, jamais cessa de arrastar as formas, os sujeitos e os territórios já estratificados em movimentos infinitos de desestratificação. É instaurando-se neste plano, veremos, que os xamãs conseguem abrir suas percepções, seus corpos e suas mentes a conexões e alianças intensivas para além e aquém das formas humanas. Ou, como dirão os feiticeiros de *Mil Platôs*, é por meio da criação de um

adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma existência tanto mental como física)”. (Id., 1992, p. 59).

¹⁹ DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 14.

²⁰ “[...] o virtual não é um atual, mas não é menos um modo de ser: nem a duração, nem a vida, nem o movimento são atuais, mas aquilo em que toda atualidade, toda realidade se distingue e se compreende, tem sua raiz.” (DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006b, p. 41).

²¹ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 40.

²² Id., 1992, p. 59.

CsO que entramos em “devires-animais”, bem como em “devires-elementares, celulares, moleculares, e até devires-imperceptíveis”²³...

O plano de imanência, consistência ou composição implica uma desestratificação de toda a Natureza, inclusive pelos meios os mais artificiais. O plano de consistência é o corpo sem órgãos. As puras relações de velocidade e lentidão entre partículas, tais como aparecem no plano de consistência, implicam movimentos de desterritorialização, como os puros afectos implicam um empreendimento de dessubjetivação. Mais ainda, o plano de consistência não preexiste aos movimentos de desterritorialização que o desenvolvem, às linhas de fuga que o traçam e o fazem subir à superfície, aos devires que o compõem.²⁴

Na visão feiticeira do mundo, portanto, a matéria do universo nunca está *dada*, e, dessa maneira, nunca pode ser capturada pelos aparatos estratificantes da inteligência lógica, sobretudo pela linguagem gramatical centrada no sujeito da enunciação. A matéria do universo, ao contrário, está sempre se desfazendo e simultaneamente se recriando em um eterno retorno estético que é vazio de significados, origens e finalidades transcendentais, embora seja absolutamente pleno de sentido — sentido que nunca é “algo a ser descoberto, restaurado ou reempregado, mas algo a produzir por meio de novas máquinas”.²⁵ Assim, para tais “homens de conhecimento”, como diz Dom Juan, a questão nunca é realmente a do “conhecimento”, ao menos não no sentido clássico que a imagem dogmática do pensamento atribui à palavra — isto é, nunca é a obtenção de verdades teóricas e abstratas a respeito de uma realidade supostamente idêntica a si mesma.

O problema da filosofia feiticeira é o de como se infiltrar no fluxo selvagem e mutante do real a fim de criar, para si e para os outros, modos cada vez mais

²³ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 32. Cabe notar, já adiantando alguns dos temas que iremos explorar no cap. 2, que “se a experimentação de droga marcou todo mundo, até os não-drogados, é por ter mudado as coordenadas perceptivas do espaço-tempo, fazendo-nos entrar num universo de micropercepções onde os devires moleculares vêm substituir os devires-animais. Os livros de Castañeda mostram bem essa evolução, ou antes essa involução, onde os afectos de um devir-cachorro, por exemplo, são substituídos por aqueles de um devir-molecular, micropercepções da água, do ar, etc. [...] Todas as viagens ditas iniciáticas comportam esses limiares e essas portas onde há um devir do próprio devir, e onde muda-se de devir, segundo as ‘horas’ do mundo, os círculos de um inferno ou as etapas de uma viagem que fazem variar as escalas, as formas, os gritos. Dos uivos animais até os vagidos dos elementos e das partículas.” (Ibid., p 32-33).

²⁴ Id., 1997a, p. 60.

²⁵ Cf. nota 13, p. 12.

potentes de existência. Ou seja, é um problema essencialmente prático, e depende primeiramente da conquista de um plano de imanência ou de um CsO capaz de arrastar os homens para além de si mesmos, de modo consistente, num impulso de criação desejante que, veremos, pertence ao próprio movimento de autodiferenciação da Natureza — ou, como dirá Baruch Spinoza, talvez o maior dos feiticeiros invocados nestas páginas —, um impulso de criação pertencente à própria essência de Deus, que se expressa por uma potência absolutamente infinita de existir de infinitas maneiras, em infinitos modos, humanos e não humanos.²⁶ Os feiticeiros, os xamãs, os mestres do devir, enfim, nada “conhecem”, nada “reconhecem”, nada têm a “ensinar”. Eles “jamais interpretam, só experimentam...”²⁷

Ao cabo de seus aprendizados com Dom Juan, Castañeda pula de um precipício, e os contornos até então bastante sólidos de sua percepção subjetiva se desfazem em um turbilhão inumano de velocidades infinitas.²⁸ Tudo se passa como se, a fim de *ver*, ele saltasse de imediato na multiplicidade mutante do mundo, despojando-se da centralidade do eu e de todas as formas demasiado humanas da percepção, da consciência, do organismo, da linguagem, e instaurando-se de súbito no abismo — ali onde nenhuma forma se dá ao reconhecimento habitual, mas onde tudo vira matéria de expressão, ou material para a criação. *Ver*, nesse sentido, é o ato próprio da *intuição* como método filosófico, no sentido que o filósofo francês Henri Bergson emprestava ao termo. Ou seja, trata-se de um *salto imediato*²⁹ do

²⁶ Como ficará claro no primeiro capítulo, “Deus” será entendido aqui conforme Spinoza o define em sua *Ética*: “Deus, isto é, a Natureza” [*Deus sive Natura*].

²⁷ “Ao conjunto dos estratos, o CsO opõe a desarticulação (ou as *n* articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação sobre este plano (nada de significante, não interprete nunca!), o nomadismo como movimento (inclusive no mesmo lugar, ande, não pare de andar, viagem imóvel, dessubjetivação).” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22). Ou: “A superfície não se opõe à profundidade (votamos à superfície), mas à interpretação. [...]. Jamais interprete, experimente...” (DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 114).

²⁸ “O que entrou no abismo naquele dia foi, antes de mais nada, minha percepção e, depois, a totalidade de mim mesmo. Eu havia chegado à conclusão inevitável de que não somos sólidos, somos um sentimento, uma percepção rotulada em uma descrição que chamamos de corpo e o salto me deu a oportunidade de comprovar isso.” (TORRES, Armando. *O segredo da serpente emplumada: novos diálogos com Carlos Castañeda*. [S.l.: s.n.], 2013).

²⁹ O que caracteriza a intuição como método filosófico, de fato, é, paradoxalmente, sua imediatividade, isto é, uma ausência de mediação para se chegar à essência das coisas, ao contrário, por exemplo, do que acontece no método cartesiano, onde o “eu” como substância aparece como instância mediadora entre o pensamento e a existência. “A primeira característica da intuição é que, nela e por ela, alguma coisa se apresenta, se dá em pessoa, em vez de ser inferida de outra coisa e

pensamento na multiplicidade qualitativa infinita que é intrínseca a todas as coisas, e que coloca em jogo não apenas as certezas dogmáticas da percepção orgânica, isto é, a aparente solidez dos objetos percebidos, como também, e sobretudo, a própria natureza daquele que vê — isto é, a suposta identidade de um eu fixo anterior à percepção.

As mais altas potências do pensamento sempre exigem esse mergulho no abismo. É de lá que se pode trazer à tona uma visão consistente do infinito que atravessa e constitui os modos finitos da existência, e é só reivindicando esse infinito que se pode liberar o pensamento dos dogmas e das paradas limitantes que lhe são impostas pela busca religiosa do “ser”, da “verdade” ou da “significação última” das coisas. Infinito expressivo da Natureza *naturante*, cuja apreensão só se pode dar como uma intuição: contato imediato do pensamento com o fluxo de diferenciação qualitativa imanente à totalidade aberta³⁰ de um universo que, como diria o grande Nietzsche, não se funda em nenhum princípio ou finalidade morais,³¹ mas que só se pode justificar, eternamente, como “fenômeno estético”.³²

Ver, diz Dom Juan, é “a realização final de um homem de conhecimento”. Mas é porque *ver* é o que dá ao “homem de conhecimento” a capacidade de se livrar das significâncias e das interpretações dominantes sobre a realidade e a possibilidade radical de *desconhecer-se* a si mesmo e ao mundo. É o que lhe proporciona a força para habitar as zonas de estranheza e de indeterminação do devir, e o que lhe

concluída.” (...). “O imediato é precisamente a identidade da coisa e de sua diferença, tal como a filosofia a reencontra ou a ‘reapreende’.” (DELEUZE, 2006b, p. 34 e 37).

³⁰ Em Bergson, a noção de todo aberto refere-se à compreensão do absoluto como tempo ou duração, isto é, produção contínua, imprevisível e irreversível de mudanças qualitativas. “Lembremos que a totalidade não pode ser totalizada em uma adição de partes [...]. Seu andamento como um todo indivisível é medido em função de mudanças de natureza ou divisões qualitativas, que o impulsionam inteiramente em séries incalculáveis por antecipação, cuja velocidade só apreendemos de alguma maneira por meio da intuição. Por essa razão, inclusive, que só se pode tratar a realidade como um *todo aberto*, dotado de direções múltiplas não-espaciais, cujo comportamento geral é necessariamente diferenciante: é, na verdade, criação contínua.” (GOMES, Ana Beatriz Antunes. *Bergson e a criação artística*. 2013. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013, p. 44).

³¹ De fato, “[...] só a Moral é capaz de de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro.” DELEUZE, 2006a, p. 193.

³² NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 47.

garante a potência sempre renovada de criar novos mundos e de superar-se a si mesmo, ao infinito.³³ “Desaprender oito horas por dia ensina os princípios”, já dizia Manoel de Barros, sumo vidente e poeta das insignificâncias.³⁴ *Ver*, enfim, é o que garante ao “homem de conhecimento” a capacidade de apreender-se a si mesmo não como uma identidade fixa, mas como uma potência em constante variação, parte intensiva de Deus, a potência absolutamente infinita de diferenciação expressiva imanente ao todo aberto da Natureza. Desse modo, é o que lhe garante a possibilidade de tornar-se ele mesmo um criador, ou um deus encarnado. “Realização final”, *experiência mística*: dissolvido o senso de identidade pessoal do eu, eis então que o pensamento atinge seu maior grau de liberdade, ao fundir-se, num salto imediato da intuição, com o princípio diferenciante comum à toda a existência.³⁵

Todavia, não é por um entendimento meramente intelectual, nem por uma decisão supostamente racional do sujeito consciente, que se chega a dominar as

³³ “‘Are there any new worlds for us really?’ I asked half in jest. ‘We have exhausted nothing, you fool,’ [Don Juan] said imperatively. ‘*Seeing* is for impeccable men. Temper your spirit now, become a warrior, learn to see, and then you’ll know that there is no end to the new worlds for our vision.’” (CASTAÑEDA, 2003, p. 160).

³⁴ “Poderoso para mim não é aquele que descobre ouro./ Para mim poderoso é aquele que descobre as insignificâncias (do mundo e as nossas)./ Por essa pequena sentença me elogiaram de imbecil./ Fiquei emocionado e chorei./ Sou fraco para elogios.” (BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010, p. 403).

³⁵ “*A high dose of psilocybin could be use to safely and reliably ‘ocasion’ a mystical experience — typically described as the dissolution of one’s ego followed by a sense of merging with nature or the universe.*” (POLLAN, Michael. *How to change your mind*. London: Penguin Group, 2018, p. 10). O já clássico estudo conduzido pela Universidade Johns Hopkins sobre a indução de experiências místicas por meio da ingestão da psilocibina, evocado por Pollan na citação acima, baseou-se nos sete critérios propostos por Stace (STACE, Walter Terence. *Mysticism and philosophy*. Philadelphia: Lippincott, 1960) para identificar a ocorrência da chamada experiência mística, a saber: “[...] unidade interna (pura consciência [*awareness*], fusão com a realidade última); unidade externa (unidade de todas as coisas; todas as coisas são vivas, tudo é um); transcendência do tempo e do espaço; inefabilidade e paradoxalidade (alegação de dificuldade em descrever a experiência em palavras); senso de sacralidade (espanto, admiração, temor) [*awe*]; qualidade noética (reivindicação de conhecimento intuitivo da realidade última); e sensação profunda de humor positivo (alegria, paz, e amor).” (GRIFFITHS, Roland et al. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. In: *Psychopharmacology*, v. 187, n. 3, p. 268-283, Aug. 2006, p. 272, tradução nossa.). Consideraremos válidos aqui os mesmos critérios, embora não exaustivamente, e apesar de preferirmos outras expressões que não “unidade” ou “tudo é um” para veicular a natureza da “realidade última”. A este respeito, expressões alternativas como a do “não-dualismo”, empregada pelas tradições do Advaita Vedanta ou do Tantra, ou a das “multiplicidades”, avançada por Deleuze e Guattari, nos parecem ser mais apropriadas para caracterizar a natureza da experiência mística conforme a entendemos aqui.

sutilezas da arte de *ver*. “O primeiro passo propositado” no caminho para *ver*, diz Dom Juan, “é permitir ao corpo *não-fazer*”.³⁶ Nas palavras do feiticeiro yaqui, *ver* só é possível depois que de alguma maneira se tenha conseguido “*parar o mundo*” — isto é, depois que de alguma maneira se tenha conseguido romper o “fluxo da interpretação” que sustenta o reconhecimento habitual e as “certezas dogmáticas” de nossas percepções sobre a realidade³⁷ —, mas tal façanha, insiste Dom Juan, só o *corpo* pode fazer. Ou melhor: só o corpo (leia-se: o CsO) pode “*não-fazer*”,³⁸ pois “*fazer*”, como também dirá Bergson, é para Dom Juan justamente o que pertence ao domínio da inteligência, instância fabricadora que sustenta em nós a interpretação e o reconhecimento habitual das formas do mundo.³⁹

Para chegarmos a *ver*, portanto, será necessário destronar a inteligência e a linguagem de suas ânsias interpretativas e quebrar os hábitos sensório-motores que, inculcados em nós desde a infância, acabam por determinar a solidez e a opacidade das coisas às quais usualmente admitimos o status de realidade. Para chegarmos a *parar o mundo*, deveremos desligar a percepção dos interesses utilitários do organismo constituído, das significações dominantes e dos pontos de subjetivação demasiado antropocêntricos que a capturam nas formas habituais e molares da representação. A questão, porém, é *como* fazer tudo isto sem sucumbir à morte ou à loucura, pois, mais uma vez, “não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente.”⁴⁰

A esquizoanálise ou a pragmática não tem outro sentido: faça rizoma, mas você não sabe com o que você pode fazer rizoma, ou fazer devir, fazer

³⁶ CASTAÑEDA, 1995, p. 177.

³⁷ “Parar o mundo” era, de fato, uma descrição apropriada de certos estados de consciência em que a realidade da vida diária se altera porque o fluxo da interpretação, que normalmente corre ininterruptamente, foi detido por uma série de circunstâncias alheias àquele fluxo. [...] O requisito de Dom Juan para ‘parar o mundo’ era que a pessoa tinha que [...] romper a certeza dogmática, de que todos partilhamos, de que a validade de nossas percepções, ou nossa realidade do mundo, não deve ser posta em dúvida. (Ibid, p. 12).

³⁸ “Vou dizer-lhe uma coisa que é muito simples, mas muito difícil de fazer; vou falar-lhe sobre *não-fazer*, a despeito do fato de não haver meio de falar sobre isso, pois é o corpo que o faz.” (CASTAÑEDA, 1995, p. 184).

³⁹ Cf. seção 2.1.

⁴⁰ DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23.

população no teu deserto. Experimente. É fácil dizer? Mas se não há ordem lógica pré-formada dos devires ou das multiplicidades, há critérios, e o importante é que esses critérios não venham depois, que se exerçam quando necessário, no momento certo, suficientes para nos guiar por entre os perigos.⁴¹

Problema de esquizoanálise: como se lançar com prudência na experimentação das linhas do desejo. Seja qual for a técnica utilizada, porém, o que importa é recuperar a potência do corpo de afetar e ser afetado de modos não-habituais, fazendo-o entrar em novos agenciamentos que permitam intensificar a vida que os atravessa e o desejo que os constitui. Este esforço, que é de natureza ética, só se pode alcançar, como veremos, pela criação de um CsO que, muito precisamente, “[...] é o *campo de imanência do desejo*, o *plano de consistência* própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)”.⁴² O que importa, enfim, é aprender a se instaurar neste plano comum de imanência, em que se conjugam devires de todas as espécies, dos devires animais aos imperceptíveis, e onde o “próprio imperceptível torna-se um necessariamente percebido, ao mesmo tempo em que a percepção torna-se necessariamente molecular: chegar a buracos, microintervalos entre as matérias, cores e sons [...]”.⁴³

“Chegar a buracos e microintervalos”, veremos, é “*não-fazer*” — isto que, de acordo com Dom Juan, só o *corpo* faz.⁴⁴ Neste sentido, *não-fazer* consistirá então, primeiramente, no cultivo de espaços e momentos de silêncio e *não-ação* (*wu-wei*, para falar como os taoístas),⁴⁵ capazes de suspender momentaneamente o *fazer*

⁴¹ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 35.

⁴² Id., 1996, p. 15. (Grifo dos autores).

⁴³ Id., 1997a, p. 76.

⁴⁴ “He carefully repeated three or four times that the most important aspect of my endeavour was to find some holes. He emphasized the word ‘holes’ and said that inside them a sorcerer could find all sorts of messages and directions.” (...). “The sounds have holes in them and so does everything around you. Ordinarily, a man does not have the speed to catch the holes [...]”. (CASTAÑEDA, 2003, p. 228 e 232).

⁴⁵ “Aprender a desfazer, e a desfazer-se, é próprio da máquina de guerra: o ‘não-fazer’ do guerreiro, desfazer o sujeito.” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997b, p. 80).

para expandir e intensificar os intervalos entre os estímulos sensórios e as respostas motoras. Ao invés de se reagir automaticamente ao mundo conforme os hábitos adquiridos pelo organismo e pela consciência, passa-se então a vibrar na pura *sensação*. E é aí, quando o desejo passa a investir diretamente a percepção — que, por sua vez, se torna molecular⁴⁶ —, é que se abre a possibilidade de se criar agenciamentos e conexões livres que possam funcionar como *máquinas de guerra* contra as capturas e as estrias que a forma despótica do Estado, por meio da instituição do trabalho, impõe à nossa experimentação afetiva do espaço e do tempo.⁴⁷ Máquinas capazes de desbloquear os fluxos estancados do desejo e de fazer nossas intensidades circularem novamente.⁴⁸ Máquinas que nos permitam escapar aos agenciamentos de poder que prendem o corpo às demandas do organismo, o pensamento ao sujeito consciente e o desejo aos modelos despóticos das significações dominantes.

De repente, então, algo acontece: “o fluxo da interpretação, que normalmente corre ininterruptamente”, é subitamente detido “por circunstâncias alheias a esse fluxo”.⁴⁹ Num instante, hesitamos, ficamos sem chão: algo grande demais, belo

⁴⁶ “Tudo muda num plano de consistência ou de imanência, que se encontra necessariamente percebido por conta própria ao mesmo tempo em que é construído: a experimentação substitui a interpretação; o inconsciente tornado molecular, não figurativo e não simbólico, é dado enquanto tal às micropercepções; o desejo investe diretamente o campo perceptível onde o imperceptível aparece como o objeto percebido do próprio desejo, ‘o não-figurativo do desejo’”. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 78.

⁴⁷ Com efeito, “nós definimos a ‘máquina de guerra’ como um agenciamento linear que se constrói sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço-liso.” (DELEUZE, 1992, p. 47). “[...] [O modelo físico-social do] trabalho efetua uma operação generalizada de estriagem do espaço-tempo, uma sujeição da ação livre, uma anulação dos espaços lisos, que encontra sua origem e seu meio no empreendimento essencial [de captura] do Estado, na sua conquista da máquina de guerra.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p. 200-201). “O desejo é sempre agenciado, ele é o que o agenciamento determina que ele seja. No próprio nível das linhas de fuga, o agenciamento que as traça é do tipo máquina de guerra. As mutações remetem a essa máquina, *que certamente não tem a guerra por objeto*, mas a emissão de *quanta* de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes (toda criação nesse sentido passa por uma máquina de guerra.)”. (Id., 1993, p. 112, grifo dos autores). Sobre a diferença do “liso” e do “estriado”, cf. id., 1997b, p.179-214.

⁴⁸ “Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso”. Id., 1996, p. 13.

⁴⁹ Cf. nota 37, p. 18.

demais, estranho demais, algo terrível demais, algo da ordem do excesso ou do extravasamento, algo que, enfim, não cabe em nenhum de nossos esquemas interpretativos pré-estabelecidos, nos faz ficar momentaneamente sem reação. Num instante, desmoronam-se os esquemas lógicos e linguísticos que costumam se interpor entre a consciência e o plano não-verbal da existência. Ou, nas palavras de um antigo mestre Zen, algo nos faz atravessar o “*portal sem porta*”⁵⁰ que parece se interpor “entre o pensamento e o silêncio, o subjetivo e o objetivo, a mente e a paisagem, o si e o Cosmos”.⁵¹ Suspende-se momentaneamente o funcionamento habitual do sistema sensório-motor: *paramos o mundo*, e, subitamente, o *vemos* como que pela primeira vez. Ficamos, literalmente, sem palavras: livramo-nos da linguagem, do reconhecimento e de todas as representações familiares do mundo. A visão se clareia, e restitui às coisas sua indomável estranheza constituinte.

Nesta ruptura, a alma mística tem a chance de florescer. Ela ouve algo mais sutil por entre os sons manifestos do universo: o grande silêncio gerador de onde eles nascem e para onde eles retornam. Sob os contornos delineados do mundo cotidiano, coexistente às formas e aos sujeitos percebidos, ela intui o grande vazio cósmico, *sunyata*, fonte imanente de todo movimento, de onde brotam e para onde retornam constantemente as “dez mil coisas” em constante transformação⁵² — vazio que, mais uma vez, não é um nada, mas a *máquina abstrata*, como dirão Deleuze e Guattari, dos infinitos agenciamentos da Natureza. E, em suma, em tudo que existe, em tudo que dura, em todos os modos singulares e finitos da existência — inclusive e sobretudo nela mesma —, ela sente e experimenta algo que é da ordem do eterno e do infinito. Eis, então, que a chamada experiência mística atinge sua máxima expressão: tornamo-nos aquilo que sempre fomos, partes integrantes de Deus. Tornamo-nos, nós mesmos, deuses vivos, criadores e estetas de nossas próprias

⁵⁰ “Portal sem porta” é o título e o pseudônimo do autor de uma das mais célebres obras da tradição Zen budista, uma compilação de 48 *koans* comentados pelo mestre chinês Wu-men Kuan (ou Wumen Huikai, 1183–1260), patriarca da escola Rinzai (ou Lin-chi, em chinês). Cf. HINTON, David. *No-gate gateway — the original Wu-men Kuan*. Boulder: Shambhala, 2018.

⁵¹ Ibid., p. XIX, tradução nossa. O texto original diz: “[...] the gateway between thought and silence, subjective and objective, mind and landscape, self and Cosmos.”

⁵² HINTON, 2018, p. XXV.

existências. (E assim, como concluirá Bergson, cumpre-se “a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”...⁵³).

As páginas seguintes exploraram os meandros disto que, por afinidade com uma filosofia da natureza que entende seu objeto de estudo como uma potência absolutamente infinita e essencialmente indomável de diferenciação criativa, chamamos de mística *selvagem*. A palavra, do latim *silvaticus*, se refere “àqueles que vêm da floresta”, e, no que diz respeito a um combate às instâncias transcendentais de captura do desejo — poderes que encontram sua figuração máxima na forma do Estado, com seu avatar religioso representado pela concepção metafísica de um Deus-monarca —, servirá para evocar o papel crucial que daremos na tese às semióticas pré-significantes características dos povos ditos primitivos (“sociedades contra o Estado”, como diz Pierre Clastres), em particular a dos povos indígenas “da floresta” que, bem ou mal, ainda tentam resistir à colonização e ao modo de vida capitalista.⁵⁴

Não se trata aqui de erigir um quadro etnográfico desses povos, nem de pregar um retorno ludista à vida primitiva nas florestas, mas apenas de fornecer (*e*)vidências de outros mundos possíveis, nos quais a “selvageria” do desejo, do corpo e do pensamento possa ser abraçada como potência de afirmação da vida, e não como ameaça a ser banida da consciência. Em todo caso, tratar-se-á sempre de uma tentativa de combater os regimes significantes despóticos da forma-Estado e de sua contraparte metafísica, o rosto monárquico do Deus das religiões monoteístas judaico-cristãs, que, a nosso ver, impedem o gozo libertador do misticismo implicado na intuição do Deus *sem rosto* de Spinoza. Pois

O rosto é o Ícone próprio ao regime significativo, a reterritorialização interior ao sistema. [...] É o rosto que dá a substância do significativo, é ele que faz interpretar [...]. O significativo é sempre rostificado. A rostidade reina materialmente sobre todo esse conjunto de significâncias e de interpretações [...]. O deus-déspota nunca escondeu seu rosto, ao contrário: criou para si um e mesmo vários. [...] O sacerdote manipula o rosto de deus.

⁵³ BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 262.

⁵⁴ Sobre a relação dos regimes de signos significantes com o Estado e sua diferença em relação às semióticas ditas pré-significantes dos povos primitivos, bem como sobre os regimes contra-significantes das máquinas de guerra nômades, cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*, vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995b, p. 61-70.

[...]. Inversamente, quando o rosto desaparece, quando os traços de rostidade somem, podemos ter certeza de que entramos em um outro regime, em outras zonas infinitamente mais mudas e imperceptíveis onde se operam os devires-animais, devires-moleculares subterrâneos, desterritorializações noturnas que transpõem os limites do sistema significante.⁵⁵

Além disso, particularmente no que tange à apreensão da vida como potência selvagem de mutação, contágio e alianças intensivas inter-reinos, veremos emergir a figura do xamã em contraposição à do sacerdote. Isto é, o xamã não como tipo etnográfico da antropologia, mas como personagem conceitual filosófico capaz de operar as “técnicas do êxtase”⁵⁶ que arrancam a consciência do eu e promovem os devires inumanos implicados nas alterações de percepção trazidas pela experiência mística.

Cabe ainda notar que, para dar conta da ideia de Deus sem apelar à transcendência das formas e das essências fixas, invocaremos nestas páginas aquilo que Deleuze chamou de “empirismo transcendental”, pensamento tributário de uma linhagem de filósofos marginais que, desde Heráclito, vem atravessando os séculos em um movimento de profunda impaciência contra tudo que separa as ideias das forças que as constituem.⁵⁷ Com efeito, a abordagem radical do empirismo procura sempre construir seus conceitos não como definições pré-determinadas, mas como germes intempestivos da experiência real, à imagem do *Erewhon* de Samuel Butler — ou seja, conceitos como instâncias que remetem ao mesmo tempo a um *now-here*, um aqui-e-agora sempre renovado, e a um *nowhere*,

⁵⁵ Ibid., p. 66.

⁵⁶ Referência à clássica obra de Mircea Eliade, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. London: Arkana, 1989.

⁵⁷ Kant já não fala mais do “ser” da “coisa em si”, mas mantém o princípio de identidade na concepção de seu “sujeito transcendental”, forma universal que determina *a priori* o sentido fenomenológico da experiência possível. Já em Deleuze, o campo transcendental é um campo de imanência pura, o único capaz de dar conta da gênese da experiência real sem cair nas armadilhas do hilemorfismo, ou seja, sem condicionar a matéria informe a uma forma ideal exterior a ela. “Eis por que [...] o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. O descrédito em que caiu hoje a doutrina das faculdades [...] explica-se pelo desconhecimento deste empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico”. (DELEUZE, 2006a, p. 207-208). “Falar-se-á de empirismo transcendental, por oposição a tudo que faz o mundo do sujeito e do objeto.” (Id., *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Ed. 34, 2016, p. 407).

isto é, a parte alguma, a lugar nenhum: *utopia* do conceito que o instala diretamente no *Aion*, tempo dos acontecimentos virtuais intensivos, fora do desenrolar extensivo dos fatos atualizados no tempo histórico de *Cronos*.

É este o segredo do empirismo. De modo algum é o empirismo uma reação contra os conceitos, nem um simples apelo à experiência vivida. Ao contrário, ele empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista ou ouvida. O empirismo é o misticismo do conceito e seu matematismo. Ele trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui-agora, ou melhor, como um *Erewhon*, de onde saem inesgotáveis os “aqui” e os “agora” sempre novos, diversamente distribuídos. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos “predicados antropológicos”.⁵⁸

A fim de inocular o pensamento contra as paradas que o capturam, o empirista radical nutre em si mesmo um ceticismo ativo diante de todos os sujeitos e objetos dados à representação, a começar pela ideia pessoal do eu consciente.⁵⁹ A todas as ideias fundadas na identidade molar e no “Ser” — verdadeiro golpe de Estado no pensamento —, o empirista devolve a “revolução molecular”⁶⁰ dos devires, dos fluxos e das forças. E é neste sentido que, aqui, empregaremos a ideia de Deus: em seu “estado livre e selvagem, para além dos ‘predicados antropológicos’”. Para se pensar, dizem Deleuze e Guattari, é preciso instalar-se de saída no plano de imanência,⁶¹ ali onde os bloqueios se desfazem e as intensidades voltam a circular. Assim, a tese toma como ponto de partida o plano de imanência absoluta traçado pelo coração selvagem do Deus de Spinoza: máquina abstrata dos agenciamentos da Natureza, horizonte absoluto de onde se podem entrever os campos de composição do infinito.

⁵⁸ Id., 2006a, p. 17.

⁵⁹ “Empirismo radical” é uma expressão de William James (*Essays in radical empiricism*. New York: Longmans and Green, 1912). Segundo Lapoujade, “James eleva o material ao estado de verdadeiro *plano*. Ele parte da suposição de que existe apenas “uma coisa [*stuff*] primordial ou material no mundo, alguma coisa *da qual tudo se compõe* e [...] nós chamamos essa coisa de ‘experiência pura’. Aqui, puro não quer dizer não empírico; pelo contrário, quer dizer empírico, apenas empírico. É o dado no estado puro. Não é o dado de ninguém. Ele é dado em si. Ele nem mesmo é dado por alguém; é um mundo no qual ainda não aparecem sujeito nem objeto. Nesse sentido, podemos falar de um empirismo radical.” (LAPOUJADE, David. *William James: a construção da experiência*. São Paulo: n-1 edições, 2017, p. 28).

⁶⁰ Cf. GUATTARI, F. *La révolution moléculaire*. Fontenay-sous-Bois: Recherches, 1977.

⁶¹ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1992, cap. 2.

Em seguida, no segundo capítulo, abordaremos as formas de captura impostas à percepção habitual e, introduzindo a figura do xamã como personagem conceitual, discorreremos sobre a possibilidade de se desfazer tais bloqueios por meio da intuição e dos devires-moleculares que se experimentam na criação de um CsO de natureza selvagem. No terceiro capítulo, faremos uma espécie de interlúdio, a fim de tecer algumas considerações sobre a natureza *inefável* da experiência mística, e, por fim, tentaremos em seguida apontar as potencialidades éticas e estéticas revolucionárias envolvidas nesta experiência. Contra um certo senso comum de origem platônica e judaico-cristã, chegaremos à conclusão de que o corpo e a matéria do mundo, longe de serem antagônicos em relação ao espírito e à liberdade humana, constituem, ao contrário, a própria via para o advento do misticismo e a criação de modos de vida mais potentes.

1 A VISÃO BEATÍFICA DE DEUS

Quanto mais compreendemos as coisas singulares,
tanto mais compreendemos a Deus.

Ética, V, prop. 24

No ofício feiticeiro de fazer *ver*, é difícil imaginar espírito mais visionário que Benedictus de Spinoza, gigante entre os filósofos e polidores de lentes do século XVII. Excomungado pela Comunidade Judaica Portuguesa de Amsterdã aos 23 anos por desafiar os dogmas religiosos de sua época, o marrano escreve sua obra-prima, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*,⁶² como um maravilhoso dispositivo óptico: prodigiosa *máquina de fazer ver Deus*, o “ente absolutamente infinito”⁶³.

Que o leitor, porém, não espere encontrar ali nenhuma imagem representativa do divino, nem verdades religiosas reveladas ao pensamento por graça celestial. Na intuição spinozista, o chamado “terceiro gênero de conhecimento”⁶⁴ — ali onde a mente intui em si mesma a “essência eterna e infinita de Deus”⁶⁵ —, há de fato uma experiência de ordem mística, que leva o homem à “suprema alegria” de existir, ou àquilo que Spinoza chamou de “beatitude”.⁶⁶ Há ali uma coincidência, diremos,

⁶² SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Também recorreremos à tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí [São Paulo: EdUSP, 2015]. Porém, exceto quando indicado nas notas de rodapé, todas as referências subsequentes à obra serão retiradas da tradução de Tomaz Tadeu e indicadas apenas com o título (*Ética*), seguido da parte (I, II, III, IV ou V) e do número da devida definição, axioma, proposição, escólio, lema, corolário, apêndice etc.

⁶³ *Ética*, I, def. 6.

⁶⁴ *Ética*, V, prop. 32-37.

⁶⁵ *Ética*, II, prop. 47.

⁶⁶ “[...] a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus.” (*Ética*, IV, Apêndice, cap. 4). “A virtude suprema da mente consiste em conhecer a Deus, ou seja, em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento [...]. Por isso, quem conhece as coisas por meio desse gênero de conhecimento passa à suprema perfeição humana e, consequentemente, é afetado da suprema alegria, a qual vem acompanhada da ideia de si mesmo e de sua própria virtude.” (*Ética*, V, prop. 27, demonstração).

intensiva, entre a eternidade e a duração, entre o infinito e o finito, entre Deus e o homem,⁶⁷ mas não há em absoluto nenhuma revelação de ordem milagrosa. Spinoza não é profeta, é filósofo,⁶⁸ e se evoca a possibilidade de uma visão beatífica de Deus, não é de maneira alguma como um padre, um adivinho, ou aqueles que, em suas próprias palavras, “o vulgo adora como intérpretes da natureza e dos deuses”⁶⁹.

Sobretudo, acabar com as superstições engendradas pela interpretação finalista e antropocêntrica dos processos naturais: eis, talvez, o sonho de Spinoza, aquele que lhe rendeu as mais severas imprecações rabínicas,⁷⁰ inúmeras acusações de heresia e ateísmo, uma tentativa de assassinato e, particularmente após a publicação de seu *Tratado teológico-político*, a fama de emissário dos infernos.⁷¹ Apesar da má reputação, porém, poucos no panteão da filosofia ocidental insistiram tanto quanto nosso amaldiçoado Benedictus na importância da

⁶⁷ Mais precisamente, a mística implicada no terceiro gênero diz respeito, como dirá Deleuze, a uma união que não se reduz a uma *identificação* com Deus. “É que no terceiro gênero de conhecimento se chega a esse modo de *distinção intrínseca*. É aqui que há alguma coisa irreduzivelmente mística [...]: ao mesmo tempo as essências são distintas, somente que elas se distinguem no interior umas das outras.” (DELEUZE, G. As afecções da essência - curso de 24 de março de 1981. In: *Cursos sobre Spinoza*: Vincennes, 1978-1981. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009a, p. 294, grifo nosso).

⁶⁸ Como diz o *Tratado teológico-político* (daqui em diante, *TTP*), “[...] o conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência e [...], tanto pela finalidade como pelos fundamentos e pelo método, [...] é completamente diferente do conhecimento natural” — isto é, do conhecimento que Spinoza caracteriza como filosófico. (SPINOZA, B. *TTP*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 12). Sobre a natureza da profecia e dos profetas, cf. *ibid.*, capítulos 1 e 2.

⁶⁹ *Ética*, I, Apêndice, p. 45.

⁷⁰ “Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar e 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 seu zelo neste homem e caia nele todas as maldições escritas no livro desta Lei.” (Trecho da carta de excomunhão de Spinoza, emitida pela Comunidade Judaica Portuguesa de Amsterdã em 1656). Pela gravidade da maldição, percebe-se o tamanho da ameaça que o pensamento de Spinoza representa para as hierarquias de poder religiosas. No *TTP*, de fato, o filósofo desafia as interpretações dogmáticas da Igreja e dos profetas a respeito do texto bíblico, e, apesar de reconhecer a utilidade *política* dos ditos “intérpretes da natureza e dos deuses” no que diz respeito à garantia da obediência civil do “vulgo”, isto é, daquele que não se guia pela razão, Spinoza não abre mão da liberdade de pensamento que se deve conceder à filosofia — que, então, se separa da religião revelada na exata medida em que o homem livre se separa do que é servo, ou, o que dá no mesmo, na mesma medida em que a razão e a intuição (os chamados segundo e terceiro gêneros de conhecimento) se separam da imaginação (primeiro gênero). Esta última, como veremos, não vive sem os signos equívocos da interpretação, a arte suprema de todos os sacerdotes.

⁷¹ Cf. NADLER, Steven. Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

compreensão adequada da ideia de Deus para uma boa vida — isto é, para uma vida preenchida por um máximo possível de afetos ativos de alegria e de contentamento, uma vida potente, livre e criativa, e isto para o maior número possível de homens.⁷² “O bem supremo [*summum bono*] da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus”⁷³, proclama o marrano. Só que, para Spinoza, os dogmas religiosos e as revelações proféticas sobre o divino não passam de signos da *imaginação*, isto é, marcas do “primeiro gênero de conhecimento”, que, segundo o polidor de lentes, é fundamentalmente inadequado, ou parcial, na medida em que só é capaz de registrar as imagens do mundo como espécies de ilusões de ótica, ou seja, como efeitos desconectados de suas causas reais.⁷⁴

De fato, a interpretação de um fenômeno natural à maneira dos profetas, por assim dizer, só prolifera enquanto não se compreende a necessidade causal que o gerou, isto é, quando se imagina que o fenômeno tenha sido contingente, ao invés de necessário.⁷⁵ A morte, por exemplo, é sempre um evento determinado por causas externas⁷⁶ que, em seu conjunto, ultrapassam largamente nossa capacidade de apreensão cognitiva; além disso, por inspirar tantos temores e ansiedades na maior parte dos homens, configura-se como um dos terrenos mais férteis para as interpretações supersticiosas envolvidas nas crenças do finalismo antropocêntrico.⁷⁷

⁷² Cf. *Ética*, IV, prop. 37, e V, prop. 20.

⁷³ *Ética*, IV, prop. 28.

⁷⁴ Cf. *Ética*, II, prop. 40, escólio 2.

⁷⁵ “[Deve-se] exclusivamente à imaginação que consideremos as coisas, quer com respeito ao passado, quer com respeito ao futuro, como contingentes.” (*Ética*, II, prop. 44, corolário 1). Sobre a diferença entre contingente, necessário e impossível, cf. *Ética*, I, prop. 33, escólio 1.

⁷⁶ *Ética*, III, prop. 4.

⁷⁷ Na verdade, há estudos que sugerem que não só os homens, mas diversos outros animais também podem ser suscetíveis à superstição — vide os clássicos experimentos behavioristas de Skinner com pombos expostos a recompensas aleatórias: as aves passam a se engajar em todo tipo de comportamento ritualístico para tentar fazer com que as recompensas apareçam novamente, o que reforça a ideia de que a superstição, em última instância, se forma pela imaginação inadequada de relações entre causas e efeitos (SKINNER, B. F. “Superstition” in the pigeon. In: *Journal of experimental psychology*, v. 38, n. 2, p. 168–172, 1948). E Sapolsky relata que ratos com lesões no hipocampo “são mais vulneráveis ao condicionamento supersticioso”, justamente por terem mais dificuldade em fazer conexões causais. (SAPOLSKY, Robert. Biological underpinnings of religiosity. In: *Human Behavioral Biology*. Stanford University, 2002. - Aula gravada)

Um homem morre atingido por um raio: pergunta-se, então, por quê o raio teria caído no exato momento e lugar por onde este homem passava.⁷⁸ Pode-se imaginar que, minutos antes, uma série de reações físico-químicas se desenrolara nas nuvens acima de sua cabeça, e que houvera todo um desenvolvimento prévio das condições atmosféricas nos dias anteriores, além de uma série de motivações de outras ordens que teriam levado este homem a sair de casa no meio da tempestade naquela hora precisa: ele precisava comprar leite, ou espairecer as ideias... E, ainda, infinitas outras séries causais de micro e macroeventos que teriam convergido para o desenlace fatal. No entanto, chega um momento em que a imaginação não consegue mais retroceder nas séries causais e acaba apelando para o argumento da vontade divina, verdadeiro “refúgio da ignorância”,⁷⁹ como diz o filósofo holandês. “Morreu porque Deus assim o quis”, diz a imaginação. E é aí, precisamente, que entram em cena “os intérpretes da natureza e dos deuses”, que não raro usarão o argumento da vontade soberana de Deus (sobre a qual eles alegam ter conhecimento privilegiado e exercer tráfico de influência) para suscitar o medo, a esperança e, em última instância, a obediência do rebanho amedrontado.⁸⁰

Estamos aqui sob o reinado da imaginação, este primeiro gênero de conhecimento em que todos nascemos, e do qual nem todos conseguimos sair. Aqui, só percebemos os efeitos dos encontros entre os corpos, mas não chegamos ainda às verdadeiras causas desses efeitos. Colecionamos imagens e palavras que não passam de marcas, opiniões adquiridas por “experiência vaga” e “ouvir-dizer”.⁸¹ Spinoza, porém, afirma que, verdadeiramente, isto é, adequadamente, só “entendemos uma coisa quando a percebemos pela mente, sem imagens nem palavras”.⁸² É que as imagens que povoam a imaginação, no vocabulário spinozista, nada são senão as marcas ou afecções de nosso próprio corpo, isto é, os estados que nosso próprio corpo assume no encontro com outros corpos. Afecções cujas

⁷⁸ Trata-se de um exemplo usado pelo próprio Spinoza. Cf. *Ética*, I, Apêndice, p. 44-45.

⁷⁹ *Ibid.*, loc. cit.

⁸⁰ “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”. (*TTP*, p. 6).

⁸¹ *Ética*, II, prop. 40, escólio 2.

⁸² *TTP*, p. 75.

ideias, em nossa mente, “representam os corpos externos como que presentes a nós”⁸³, mas que não explicam em absoluto a natureza desses corpos,⁸⁴ nem a dos nossos,⁸⁵ nem os afetos que experimentamos no encontro com eles, isto é, as passagens ou variações de nossos próprios estados corporais.⁸⁶ Se me alegro ou me entristeço quando chove, por exemplo, isto diz mais a respeito da constituição de meu próprio corpo do que da natureza da chuva,⁸⁷ a qual, no entanto, julgarei pela imaginação ser boa ou má nela mesma — e isso por referir o afeto que sinto à imagem que percebo, quando, na realidade, não era a imagem a causa de minha alegria ou tristeza, mas sim o *encontro* entre meu corpo e o corpo que me afetou.⁸⁸

Da mesma forma, a ideia de um livre-arbítrio da vontade consciente também pertence à imaginação, na medida em que a consciência reivindica ser causa quando, em realidade, não passa de efeito. “Todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas”, diz Spinoza, mas, ao mesmo tempo, são cômicos de seus próprios apetites e volições, que lhes determinam a cada instante a buscar aquilo que eles julgam lhes ser mais útil. Em outros termos, os homens agem sempre em vista de um fim, ou de uma causa final: disto apenas têm consciência, e crêem-se, por isso, dotados de livre vontade, “mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram.”⁸⁹ Por excesso e extrapolação da imaginação, entretanto, acabam virando presas fáceis para as superstições de toda espécie, na medida em que passam a acreditar que tudo o

⁸³ *Ética*, II, prop. 17, escólio.

⁸⁴ *Ética*, II, prop. 25.

⁸⁵ *Ética*, II, prop. 27.

⁸⁶ Sobre a definição de afeto como variação de potência, cf. *Ética*, III, def. 3.

⁸⁷ Cf. *Ética*, II, prop. 17, escólio.

⁸⁸ “Se, por exemplo, o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos contribui para uma boa disposição do corpo, os objetos que causaram tal movimento são chamados de belos, sendo chamados de feios aqueles que provocam o movimento contrário. [...] Com efeito, embora os corpos humanos estejam em concordância sob muitos aspectos, diferem, entretanto, sob muitos mais. Por isso, o que a um parece bom, a outro parece mau [...]. Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição de sua própria imaginação.” (*Ética*, I, Apêndice, p. 46-47). Cf. também *Ética*, II, prop. 16, corolário 2, e prop. 25-29 da mesma parte.

⁸⁹ *Ética*, I, Apêndice, p. 42.

mais na ordem da natureza deve obedecer ao mesmo princípio de finalidade com o qual costumam se guiar na vida diária.

Tendo, pois, passado a considerar as coisas como meios, não podiam mais acreditar que elas tivessem sido feitas por seu próprio valor. Em vez disso, com base nos meios de que costumam dispor para seu próprio uso, foram levados a concluir que havia um ou mais governantes da natureza, dotados de uma liberdade humana, que tudo haviam providenciado para eles e para seu uso tinham feito todas as coisas. E, por nunca terem ouvido falar nada sobre a inclinação desses governantes, eles igualmente tiveram que julgá-la com base na sua, sustentando, como consequência, que os deuses governam todas as coisas em função do uso humano, para que os homens lhes fiquem subjugados e lhes prestem a máxima reverência. Como consequência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que aos outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e de sua insaciável cobiça. Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição, e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas.⁹⁰

Assim, para tentar nos livrar da superstição e nos fazer ver Deus de modo adequado, Spinoza abolirá todas as causas finais e construirá a base de sua maquinaria óptica não com efeitos imagéticos, mas com *demonstrações* de causas genéticas (demonstrações que, não à toa, ele qualifica como “os olhos da mente”).⁹¹ Ao “modo dos geômetras”, as demonstrações se encadeiam umas às outras e explicam cada uma das proposições que compõem a obra por meio da concatenação necessária de suas causas imanentes.

Esta compreensão adequada da ordem causal da natureza, porém, só vem com o “segundo gênero de conhecimento”, que Spinoza chama de “razão”. É aí que chegamos a apreender as *noções comuns* entre os corpos, que nos mostram que não é por uma coisa ser boa ou má em si mesma que ela nos afeta de alegria ou de tristeza, mas sim porque sempre há em jogo uma razão de composição ou de decomposição entre os corpos, ou melhor, entre as relações de movimento, repouso, velocidade e lentidão que constituem os corpos.⁹² Esta razão, como já se

⁹⁰ *Ética*, I, Apêndice, p. 42-43.

⁹¹ *Ética*, V, prop. 23, escólio.

⁹² Pois “os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância.” (*Ética*, II, prop. 13, lema 1).

pode entrever, não é de ordem meramente lógica, embora a lógica possa se assentar sobre ela. Trata-se, ao contrário, de uma razão fundada sobre uma pragmática altamente experimental, isto é, sobre uma experimentação corporal que envolve um lento descobrimento das doses e dos modos que compõem ou não conosco a cada momento. Desse ponto de vista, Spinoza é radicalmente empirista.

É assim que operamos, nós feiticeiros, não segundo uma ordem lógica, mas segundo compatibilidades ou consistências alógicas. A razão disso é simples. É que ninguém, nem mesmo Deus, pode dizer de antemão se duas bordas irão enfileirar-se ou fazer fibra, se tal multiplicidade passará ou não a tal outra, ou se tais elementos heterogêneos entrarão em simbiose. A esquizoanálise ou a pragmática não tem outro sentido: faça rizoma, mas você não sabe com o que você pode fazer rizoma, que haste subterrânea irá fazer efetivamente rizoma, ou fazer devir, fazer população no teu deserto. Experimente.⁹³

De todo modo, porém, a rigorosa razão que movimenta a máquina spinozista é pautada pela ideia de necessidade,⁹⁴ mas esta noção, aqui, põe em evidência um encadeamento infinito de causas capaz de explicar a ordem da Natureza inteira sem apelar a nenhuma finalidade e a nenhuma vontade livre (nem dos homens, nem dos deuses).⁹⁵ Tudo que o Deus de Spinoza faz, veremos, faz por absoluta necessidade de sua própria definição, essência ou natureza, e não por livre vontade, desígnio, capricho ou decreto de poder de seu intelecto divino.⁹⁶

Com efeito, Deus será definido logo na primeira página da *Ética* como a “substância absolutamente infinita”,⁹⁷ de cuja natureza se seguem “infinitas coisas, de infinitas maneiras”⁹⁸ — isto é, tudo que existiu, existe e existirá⁹⁹ —, mas com a

⁹³ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 34-35.

⁹⁴ *Ética*, I, axioma 3, proposições 26-29, 33 e 36.

⁹⁵ *Ética*, I, prop. 32.

⁹⁶ *Ética*, I, prop. 32, corolários 1 e 2, e prop. 33, escólio 2.

⁹⁷ *Ética*, I, def. 6.

⁹⁸ *Ética*, I, prop. 16.

⁹⁹ Por existência, não nos referimos aqui à duração de uma coisa singular, “[...] isto é, [à] existência enquanto é concebida abstratamente e como algum aspecto de quantidade”, mas sim à “própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos. [...] Pois, ainda que cada uma seja determinada

mesma necessidade, isto é, “[...] da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda a eternidade, que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos”¹⁰⁰.

Daí, aliás, a importância do *more geometrico* anunciado no título da obra: é por meio dele que Spinoza escapa aos planos de transcendência que abrigariam a causalidade produtora do universo no suposto livre arbítrio de um Deus infinitamente soberano. Segundo o método geométrico (ou *genético*, como diz Deleuze),¹⁰¹ não se define realmente coisa alguma se a definição não comportar a “essência íntima”¹⁰² desta coisa, “aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”.¹⁰³ Ou seja, para ser real, uma definição deve comportar o princípio genético, a gênese do

por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus”. *Ética*, II, prop. 45, escólio.

¹⁰⁰ *Ética*, prop. 17, escólio.

¹⁰¹ “No espinosismo, não há somente uma gênese dos modos a partir da substância, mas uma *genealogia da própria substância* [...]. Sem dúvida, a gênese dos modos não é a mesma que a genealogia da substância, pois [...] uma é concernente a uma composição física, a outra, a uma constituição lógica [...]. Entretanto, se uma e outra se dizem *em um só e mesmo sentido* (Deus, causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si), é porque a gênese dos modos se faz nos atributos, e, assim, não se fariam de maneira imanente se os próprios atributos não fossem elementos genealógicos da substância. Aparece aí a unidade metodológica de todo o espinosismo como filosofia genética.” DELEUZE, 2006b, p. 195.

¹⁰² SPINOZA. B. Tratado da correção do intelecto. In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores, v. XVII). São Paulo: Abril Cultural, 1973, parágrafo 95, p. 72). Em nota referente a esta passagem, o autor já observa que “aqui se vê não podermos entender nada da Natureza, sem, ao mesmo tempo, tornar melhor o conhecimento da *causa prima*, ou Deus”. Isto porque, como veremos mais adiante, as essências de todas as coisas singulares estão sempre implicadas na definição da essência de Deus.

¹⁰³ *Ética*, II, def. 2. (Trad. Grupo de Estudos Espinosanos). Na tradução de Tomás Tadeu, lê-se: “aquilo sem o qual a coisa não pode *existir* nem ser concebida” (grifo nosso), o que pode trazer alguma complicação para o entendimento da distinção entre o modo e a essência do modo em Spinoza. Com efeito, como diz o tradutor e comentador Diogo Pires Aurélio em sua introdução ao *TTP*, “[...] a única maneira de distinguir as essências é do ponto de vista formal, não do ponto de vista numérico. Quer dizer, as essências de modo constituem os atributos enquanto graus de potência da substância que em todos eles se exprime e definem-se, por isso, como partes intensivas e não como partes extensivas. [...] Bem diferente do estatuto das essências de modo é o dos modos que lhes correspondem. Entre um e outro não há, repare-se, nenhuma continuidade, pois a essência nunca é razão ou causa da existência. A causa de um modo é sempre outro modo já dado no mesmo atributo. [...] Este, na medida em que é formado por *partes extrapartes*, existe apenas quando um outro ou outros o provocam e ocasionam como agregado de coisas que convêm entre si e cuja relação corresponde a uma essência [...]” (*TTP*, Introdução, p. LIII-LIV).

definido. Se estivermos falando da essência de um modo definido da extensão ou do pensamento, isto é, “se a coisa for criada”, como diz o filósofo no *Tratado da correção do intelecto*,¹⁰⁴ a definição deve envolver sua “causa próxima”.

Um círculo, por exemplo, não se define como uma figura composta por um conjunto de pontos equidistantes de um centro, mas sim como “a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel”.¹⁰⁵ A diferença é que a primeira definição é apenas nominal: fala sobre uma das propriedades do círculo, isto é, um efeito de sua essência ou natureza, mas não nos dá a causa que necessariamente o produz. Oferece-nos uma imagem do círculo, mas não explica sua essência real, que não pode ser um efeito ou uma figura, mas, antes, a causa genealógica desse efeito e dessa figura, causa que se exprime em uma certa relação de movimento e repouso entre partes extrapartes.¹⁰⁶ Nenhuma quantidade somada de pontos equidistantes seria capaz de gerar a linha contínua de uma circunferência, e, de fato, ninguém desenha um círculo com infinitos pontos consecutivos.¹⁰⁷ Apenas com a primeira definição, portanto, não chegamos a compreender a essência do círculo, porque não sabemos ainda qual é sua causa real, isto é, a causa que explica de forma necessária sua realidade como uma verdade eterna para os geômetras.

A segunda definição, por outro lado, se constituiria então como uma definição propriamente real da essência do círculo, e isto na medida em que contém em si seu princípio de produção genética. Isto é, ela evidencia a “causa próxima” que gera o

¹⁰⁴ SPINOZA, 1973, parágrafo 96, p. 72.

¹⁰⁵ SPINOZA, 1973, parágrafos 95 e 96, p. 72-73. Cf. também *Ética*, I, prop. 8, escólio 2.

¹⁰⁶ “Universalizando o exemplo, uma coisa é simultaneamente a sua produção e a estrutura que esta assume. Toda natureza tem de considerar-se simultaneamente como *in fieri* e como *factum*, estruturação e estrutura, *naturante* e *naturada*, para falar como Espinosa. Porque, tal como o círculo, a linha é também a figura assumida pelo movimento de um ponto e, se passarmos às três dimensões, a esfera é a figura do movimento de rotação de um semicírculo em torno do seu eixo. Movimento e repouso constituem assim os dois modos imediatos da extensão.” (*TTP*, Introdução, p. LI-LII). “O que define os modos é, por conseguinte, a entificação de uma proporção, de uma essência que, em si mesma, é uma dada relação entre partes.” (Ibid. p. LV).

¹⁰⁷ Cf. *Ética*, I, prop. 15, escólio. Nesta passagem, Spinoza trata de provar a indivisibilidade real da matéria extensa: “[...] outros, após fingirem que a linha é composta de pontos, sabem inventar muitos argumentos pelos quais mostram que a linha não pode ser dividida ao infinito. E seguramente não é menos absurdo afirmar que a substância corpórea é composta de corpos, ou seja, de partes, do que afirmar que o corpo é composto de superfícies, as superfícies, de linhas, as linhas, enfim, de pontos.”

círculo como “coisa criada”, aquilo que coloca sua realidade como uma verdade geométrica necessária. Com efeito, qualquer linha da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel necessariamente traça um círculo, e, portanto, a essência do círculo deve ser explicada ou definida por meio dessa relação, que constitui sua causa genética.

Já para a “coisa incriada”, quer dizer, para tudo aquilo que Spinoza definirá na *Ética* como “substância” (“aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”),¹⁰⁸ a definição deverá, naturalmente, excluir toda causalidade externa, bastando-se a si mesma para colocar a existência necessária da coisa definida, e de modo tal que, dessa definição, se possam concluir todas as suas propriedades.¹⁰⁹ Daí a definição de Deus, o “incriado” por excelência, como substância ou ente “absolutamente infinito”, e, como veremos em seguida, a importância radical que tomará a noção de *causa sui* na determinação de sua essência.

Como diz um dos primeiros axiomas da *Ética*, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.”¹¹⁰ Assim como Aristóteles já o fazia em sua *Metafísica*,¹¹¹ Spinoza concorda que, para se conhecer adequadamente uma coisa qualquer, é preciso sempre remetê-la a suas causas. Para o filósofo holandês, entretanto, a causalidade que se estabelece entre Deus e as coisas que ele cria não pode residir em uma origem remota no tempo, nem em uma dimensão apartada da criação, tal como acontece com a causa primeira aristotélica — causalidade transitiva que instaura uma distância infinita entre Deus e suas criaturas. Para explicar a natureza da existência, isto é “a força pela qual cada [coisa] persevera no existir”,¹¹² sem apelar a nenhum plano de transcendência, a única causa que interessará a Spinoza será a causa que não se separa de seus

¹⁰⁸ *Ética*, I, def. 3.

¹⁰⁹ SPINOZA. 1973, parágrafo 97, p. 73.

¹¹⁰ *Ética*, I, axioma 4.

¹¹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Livro Alpha, 982a.

¹¹² Cf. nota 99, p. 33.

efeitos: causalidade *imanente* da natureza divina, de cuja necessidade eterna se seguem infinitas coisas, em infinitos modos.¹¹³

Assim, a primeira definição que o leitor encontra ao abrir a *Ética* é justamente a da *causa sui*, a “causa de si”: “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.¹¹⁴ Esta primeira definição, tal como o ponto de singularidade imediatamente anterior ao Big Bang, já contém virtualmente em si mesma todo o desenvolvimento posterior da obra. Isto é, se pudéssemos, desde então, instaurar-nos de imediato na intuição, teríamos já ali, talvez, a visão beatífica alcançada na última parte da *Ética*, clarão do pensamento, onde todas as coisas criadas se revelam como modos expressivos de uma mesma substância, cada uma delas irradiando, de modo singular, como que a mesma fonte de luz, a inesgotável potência da *causa sui* que põe a existência de Deus como uma verdade eterna. Pois, abraçando a noção de univocidade do ser,¹¹⁵ Spinoza dirá que é num só e mesmo sentido que Deus é causa de si e dos efeitos que ele produz, isto é, de todas as coisas que ele cria.¹¹⁶ “As coisas particulares”, diz o marrano, “nada

¹¹³ *Ética*, I, prop. 18.

¹¹⁴ *Ética*, I, def. 1.

¹¹⁵ De modo geral, a ideia de univocidade do ser, na teologia medieval, se contrapunha à de equivocidade e à de analogia. Segundo a concepção analógica do ser, a essência de Deus seria análoga, isto é, semelhante, mas não igual, à natureza dos seres criados por Ele. Já segundo a ideia de equivocidade, o ser de Deus nada teria a ver com o ser das coisas criadas, e seria apenas o caso de se usar a mesma palavra para se denominar naturezas absolutamente distintas. A ideia de univocidade, ao contrário, afirma que o ser de Deus se diz da mesma maneira que o ser de todas as coisas criadas, o que sugere a noção de que Deus não se separa de suas criaturas: ele expressa sua essência na própria existência do mundo. “[A tese da univocidade] carrega em si a *afirmação da imanência*”, como diz Zourabichvili (ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*, Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 2004, p. 58). Veremos ainda que, desdobrada em todas as suas consequências, a univocidade do ser “põe em questão até mesmo a pertinência do nome ser”, porque ela “é a síntese imediata do múltiplo”, mas, aqui, “o um não é mais que o diferenciante das diferenças, diferença interna ou síntese disjuntiva.” (Ibid., loc. cit.). “O corolário desta síntese imediata do múltiplo é o desdobrar de todas as coisas sobre um plano comum de igualdade: ‘comum’ aqui não tem o sentido de uma identidade genérica, mas de uma comunicação transversal e sem hierarquia entre seres que simplesmente diferem. A medida (ou hierarquia) muda igualmente de sentido: ela não é mais a medida externa dos seres em relação a um padrão, mas a medida interior a cada ser em sua relação com seus próprios limites”. Id., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipses, 2003, p. 82-83 apud VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. In: *Novos estudos*, CEBRAP, ed. 77, v.1, p. 91-126, mar. 2007, p. 96).

¹¹⁶ *Ética*, I, prop. 25, escólio.

mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada.”¹¹⁷

Mas desaceleremos um pouco e voltemos às primeiras páginas da *Ética*. Ali, as ideias de perfeição e infinitude também tomam outro sentido. A definição da *causa sui* se aplicará necessariamente à essência da substância absolutamente infinita, de cuja natureza se seguem “infinitas coisas, de infinitas maneiras”. Entretanto, como diz Deleuze, a causa de si “deriva a si própria da infinitude como plena perfeição *de essência*, mas funda a infinitude em seu verdadeiro sentido como afirmação absoluta *de existência*”.¹¹⁸ Assim,

O mesmo se dá com Deus ou substância única: sua existência é provada, primeiramente, pela infinitude de sua essência, em seguida, pela causa de si como razão genética da infinitude de existência, ‘a saber, a potência infinitamente infinita do *Ens realissimum*, pela qual esse ser, causando-se necessariamente a si mesmo, põe absolutamente sua existência em toda sua extensão e plenitude, sem limitação e nem desfalecimento’. [...] A *causa sui* anima todo o tema da potência. Entretanto, correr-se-ia o risco de cometer um contrassenso se, avaliando mal o entrecruzamento das noções, fosse atribuída a essa potência uma independência que ela não tem e, aos próprios [eternidade, infinitude, indivisibilidade, unicidade etc.], uma autonomia que eles não têm em relação à essência. A própria potência, a *causa sui*, é somente um próprio [...]. Ou seja: a potência é o próprio inseparável da essência, e é o que exprime como a essência, ao mesmo tempo, é causa da existência da substância e causa das outras coisas que dela decorrem. Incompreensível desde que se inverta a fórmula, o enunciado ‘a potência não é outra coisa que não a essência’, significa, portanto, duas coisas: 1) Deus [...] só age e produz pela sua essência e não por um entendimento e uma vontade [...]. 2) os produtos ou efeitos de Deus são *propriedades* que decorrem da essência; são *modos*, portanto, cuja unidade nos atributos diferentes se explica, por sua vez, pelo tema da potência, isto é, pela identidade do ato causal que os coloca em cada um deles [...].¹¹⁹

Dito de outro modo, Deus é realmente causa de tudo que existe, Spinoza o concede, mas isso não equivale a dizer que ele tenha criado a Natureza à maneira de um artesão ou de um demiurgo. O Deus de Spinoza não é um centro de significância oculto e separado do mundo, nem um sujeito todo-poderoso capaz de determinar os rumos da natureza por meio dos caprichos de sua vontade soberana.

¹¹⁷ *Ética*, I, prop. 25, corolário.

¹¹⁸ DELEUZE, 2006b, p. 197. (Grifos do autor).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 197-199.

Seus “desígnios”, se ainda nos for permitida a expressão, não requerem a interpretação nem admitem a interpelação dos sacerdotes.¹²⁰ Suas leis não são leis de comando hierárquico. Ele não é o juiz, o rei ou o pai da Natureza. Deus, dirá Spinoza, é *a própria Natureza*, princípio de causalidade produtiva inesgotável e absolutamente imanente aos seus efeitos: “Natureza naturante” que jamais se separa da “Natureza naturada”¹²¹. *Deus sive natura*: Deus, isto é, a Natureza.

Contra todas as superstições nascidas das ideias de finalidade transcendente, portanto, Spinoza demonstra que não há nenhuma causa final no plano de imanência da Natureza. Deus não cria o mundo *para* Adão: “a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens”.¹²² Nenhuma forma eterna ou significante oculto por detrás do que acontece. O mundo visto pelas lentes de Spinoza não esconde atrás de si nenhuma dimensão que o transcenda, nenhum propósito secreto que fosse possível ou necessário desvelar. Nenhum plano transcendente, nenhum poder soberano e nenhuma vontade livre o determinam de fora, ou por detrás dos panos. O Deus de Spinoza não se esconde — nada tem a ver com o *Deus absconditus* de Tomás de Aquino. Ao contrário, o Deus de Spinoza é um grande exibicionista (embora, como veremos, sua assinatura seja sempre da ordem do *imperceptível*). Ele não pode deixar de se exhibir e, de fato, se mostra, ou melhor, se *expressa*, em absolutamente tudo que existe. Mas, para enxergá-lo bem, como já pudemos perceber, é preciso abrir outros olhos que não os da mera imaginação.

¹²⁰ “O entrelaçamento rigoroso da essência e da potência exclui que as essências sejam como que modelos em um entendimento criador, e exclui que a potência seja como que uma força nua em uma vontade criadora.” Ibid. p. 199.

¹²¹ “Por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas.” *Ética*, I, prop. 29, escólio.

¹²² *Ética*, I, Apêndice, p. 47.

1.1 Em busca das essências

Para montar sua *máquina de fazer ver Deus*, Spinoza precisou polir, quebrar, fractalizar ou retorcer todas as lentes do vocabulário escolástico clássico, a começar, como já se pode ter percebido, pelos conceitos de substância e essência.¹²³ Por muito tempo, a filosofia ocidental vagou em busca de uma forma fantasmagórica do “ser” que se esconderia por detrás do “devir”, e impôs a si mesma a tarefa de descobrir e de dizer a “essência” ou a “substância” última e verdadeira das coisas, as quais, de alguma maneira, estariam veladas por detrás das “aparências” e dos “acidentes” imediatamente testemunhados pelos sentidos. Desde Platão, pelo menos, é para a imobilidade que se voltaram os olhos dos filósofos — para uma estabilidade tranquilizante de formas, ideias e ideais supostamente imutáveis e capazes de explicar, de julgar ou de regular a vida, isto é, a mudança, a transformação, a fluidez e a transitoriedade flagrantes do mundo sensível. Malgrado suas diferenças e méritos particulares, as noções de “essência” que Parmênides, Platão e Aristóteles legaram ao mundo ocidental fixaram como que as diretrizes gerais de uma metafísica ontológica que ainda hoje domina a filosofia e o senso comum: uma espécie de manual de sobrevivência e boas-maneiras da razão, que consiste em sempre se perguntar, diante das coisas em perpétuo devir, aquilo que elas “são” em si mesmas. Qual é a “essência” do homem, o que “é” a Beleza, o que “é” a Justiça? Ou então: de “quê” o mundo é feito, qual é sua “substância” última? Por trás de todas essas perguntas, há sempre uma mesma suposição: a de que deve haver um “ser”, uma verdade essencial ou uma essência imutável por detrás das aparências instáveis do mundo que se apresenta aos sentidos.

Na verdade, é muito mais do que uma suposição. Trata-se de um desejo. (Tudo, veremos, é manifestação de desejo). Buscar a “verdade” ou o “ser” das coisas, querer dizer o que uma coisa é, querer que de fato haja “coisas” no universo, é primeiramente o reflexo, projetado na matéria, de uma vontade de ordem

¹²³ Entre outras dessas palavras-lentes que Spinoza tomou da escolástica para mudar-lhes o sentido, podemos enumerar a “causa” e o “efeito”, a “mente” e o “corpo”, a “existência” e a “eternidade”, o “infinito”, o “ato” e a “potência”, a “verdade” e, evidentemente, “Deus”.

psicológica que o homem nutre sobre si mesmo. Os budistas diriam: desejo de segurança, nascido de uma cegueira [*avydia*] fundamental da mente egóica a respeito de sua própria natureza.¹²⁴ É que o eu consciente, tal como estipulado pelo *Cogito* cartesiano, não vê sua própria gênese. Acredita ser algo real, cuja essência se constituiria como uma substância separada do mundo, uma substância supostamente idêntica a si mesma, portadora de uma forma fixa e relativamente imutável. Portanto, crê (ou deseja) que as coisas que ele percebe sejam também substâncias em si mesmas — isto é, objetos ou essências fixas realmente isoladas umas das outras, portadoras de naturezas realmente distintas entre si. Desse modo, ele sustenta a ilusão ontológica que o apascenta.¹²⁵ No fundo, portanto, é porque o eu pessoal teme perder sua própria identidade imaginada que ele busca o “ser” de Deus e das coisas, nega a mudança no mundo e rejeita tudo que é intrinsecamente estranho a si mesmo, isto é, todos os estados híbridos, as zonas de incerteza e os paradoxos. “Pois o nome próprio ou singular”, como diz Deleuze,

[...] é garantido pela permanência de um saber. Este saber é encarnado em nomes gerais que designam paradas e repousos, substantivos e adjetivos, com os quais o próprio conserva uma relação constante. Assim, o eu pessoal tem necessidade de Deus e do mundo em geral. Mas quando os substantivos e adjetivos começam a fundir, quando os nomes de parada e repouso são arrastados pelos verbos de puro devir e deslizam na linguagem dos acontecimentos, toda identidade se perde para o eu, o mundo e Deus. [...] Pois a incerteza pessoal não é uma dúvida exterior ao que se passa, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento, na medida em que sempre vai nos dois sentidos ao mesmo tempo e que esquarteja o sujeito segundo esta dupla direção. O paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso comum como designação de identidades fixas.¹²⁶

Em outras palavras, neste manual de etiqueta lógica e gramatical, todo paradoxo constitui uma ofensa ontológica para o pensamento. Sob tal perspectiva,

¹²⁴ Cf. WATTS, Alan. *A sabedoria da insegurança*. São Paulo: Alaúde, 2017.

¹²⁵ “[...] Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no ‘Eu’, no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e projeta essa crença no Eu-substância para todas as coisas. — Só a partir daí a consciência cria então o conceito ‘coisa’... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, imputado como causa. Somente a partir da concepção do ‘Eu’ segue, enquanto derivado, o conceito ‘Ser’...” (NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000a, p. 29).

¹²⁶ DELEUZE, 2009b, p. 3.

que, aliás, é altamente moral, a essência das coisas, isto é, suas naturezas mais profundas, deve remeter sempre à propriedade tautológica de algo que permanece idêntico a si mesmo, e que, portanto, deve possuir outra natureza que não a das próprias coisas, onde, ao contrário, reina flagrante a mudança e a diferenciação. Vê-se, então, como o “ser” se insinua como um plano de transcendência espiritual na imanência material do “devir”: é para corrigi-lo ou para justificá-lo de cima, por detrás dele, ou enterrado em suas profundezas. De qualquer maneira, diz Deleuze, perde-se a superfície do puro acontecimento.¹²⁷

A voz de Parmênides ainda ecoa como Lei em nossos ouvidos: “o Ser é, o Não-Ser não é...” E é dessa ideia, de que o real ou a essência das coisas é o que não muda, que se desdobram os princípios régios da identidade e da não-contradição, que a lógica e a ontologia clássicas, por sua vez, cimentam como regras básicas de todo “bom pensamento” — isto é, de todo pensamento que não admite paradoxos: “a perfeita união do bom senso com o senso comum”.¹²⁸ Desde Eleia, enfim, o ato de pensar é reduzido à mera faculdade de reconhecer, isto é, de representar ou de repetir, no pensamento, aquilo que já estaria dado no real como substância, identidade ou essência fixa.¹²⁹

Porém, como também intuía Friedrich Nietzsche, outro grande *vidente* no panteão dos filósofos malditos, essa “vontade de verdade” nasce sempre de uma covardia fundamental diante da vida, pois vida e mudança são o mesmo nome.¹³⁰ O medo e a verdade, dizia o filósofo alemão, surgem no mesmo movimento — ou melhor, na mesma *desaceleração* de movimento. Até certo ponto, a desaceleração é necessária para proteger o organismo das forças caóticas que não param de lhe atravessar, mas só até certo ponto. Quando essas forças reativas de conservação

¹²⁷ Cf. DELEUZE, 2009b, p. 131-136.

¹²⁸ “É que o paradoxo se opõe à *doxa*, aos dois aspectos da *doxa*, bom senso e senso comum.” (Ibid., p. 78).

¹²⁹ Cf. id., 2006a, p. 194-198.

¹³⁰ Sobre as origens da vontade de verdade, cf. NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007, §1 (onde o filósofo ainda usa a expressão “impulso [*Trieb*] à verdade”). Sobre a avaliação da vontade de verdade como fundamento da moral do rebanho, moral do ressentimento contra a vida enquanto superação de forças, cf. os aforismos iniciais de *Além do bem e do mal*. Companhia das Letras, 2005, particularmente, §1, §2 e §10.

se tornam dominantes, acabam por fazer do homem uma criatura doente — o que quer dizer, no vocabulário de Nietzsche, uma criatura incapaz de dar vazão às forças plásticas da vida que, ao contrário, sempre quereriam levá-la à invenção e à superação de si mesma. De todo modo, no contágio dessa doença que acompanha o gregarismo de rebanho das fisiologias fracas ou degeneradas, a linguagem comunicativa assume papel de suma importância. É através dela, diz Nietzsche, que se erguerão as ficções morais da igualdade e da identidade como fundamentos lógicos do real.¹³¹

A vontade de verdade, enfim, parte de um desejo, de uma esperança (o outro lado do medo, como dirá Spinoza),¹³² e também, até certo ponto, de uma necessidade prática, mas, sobretudo, deriva de uma ilusão fundamental, que se manifesta na sensação de ser absolutamente necessário e terrivelmente importante que isto que chamamos de “eu” se conserve o máximo de tempo possível na existência. Confusamente, reduzimos a vida à sobrevivência, e sentimos que para mantermo-nos relativamente a salvo das vicissitudes do mundo, relativamente idênticos a nós mesmos diante das mutações, acidentes e transformações testemunhadas em toda parte pelos sentidos do corpo, seja necessário que ao menos uma parte de nós seja eterna e imutável, e, portanto, constituída por uma substância radicalmente distinta do mundo material. É a “alma”, então, este núcleo fantasmagórico de transcendência espiritual supostamente aprisionado no corpo, que colamos então nossa identidade; é a ela que nos referimos quando rezamos pela sobrevivência do “eu”. Para a moral fraca e doentia do rebanho, portanto, a “salvação” se encontra sempre para além desta vida e desta terra, para além do

¹³¹ “A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *verdades eternas*, o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. [...] Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real).”(NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b, §11).

¹³² Cf. *Ética*, III, definição 13 dos afetos, explicação.

corpo, em uma eternidade de tempo apartada das ordens de realidade submetidas à lei da impermanência. A busca do “ser” desemboca, então, no mais abjeto niilismo.

Sob as poderosas lentes de Spinoza, entretanto, a ideia de essência perde todo o lastro de uma forma fixa que supostamente transcendesse, iniciasse, parasse ou regulasse o movimento das coisas ou do pensamento. O spinozismo diverge profundamente da linha escolástica platônica e aristotélica, e recomeça a filosofia de modo inteiramente distinto. A partir de Spinoza, de fato, a filosofia ganha uma nova motivação e uma nova coragem. Até então, a busca das essências se ligava à busca acovardada de formas ou identidades fixas e isoladas umas das outras, cada uma configurando-se, na linguagem, à maneira de um substantivo ou de um sujeito gramatical distinto. Com Spinoza, porém, a essência ganha a consistência plena do verbo infinitivo. Isto é, alcança o tempo do puro devir, uma *virtualidade* que sempre coexiste com a *atualidade* dos sujeitos e objetos determinados no tempo cronológico.¹³³ Aqui, a definição da essência não remete mais, como vimos à luz do método geométrico, à imagem de um efeito, mas sim à potência expressiva de uma causalidade produtiva absolutamente imanente a seus efeitos, isto é, à causa real pela qual uma coisa vem a ser o que é e pela qual ela é definida. Em Spinoza, as essências passam a ser ligadas a uma *potência de existir*.

Referida às coisas singulares, isto é, às “coisas que são finitas e têm existência determinada”,¹³⁴ essa força ou potência de existir é chamada na *Ética* de *conatus*, “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser”, que nada é senão “a essência atual” dessa mesma coisa.¹³⁵ Todos os seres individuais, por necessidade de suas próprias essências, se esforçam por perseverar em suas existências, isto é, esforçam-se por afirmar as relações características que os definem e por evitar, até onde puderem, a desagregação de suas partes. Cabe ressaltar que esse esforço não provém de uma decisão consciente dos seres, mas

¹³³ “[...] o verbo no infinitivo não é absolutamente indeterminado quanto ao tempo, ele exprime o tempo não pulsado flutuante próprio ao Aion, isto é, o tempo do acontecimento puro ou do devir, enunciando velocidades e lentidões relativas, independentemente dos valores cronológicos ou cronométricos que o tempo toma nos outros modos.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 51).

¹³⁴ *Ética*, II, def. 7.

¹³⁵ *Ética*, III, prop. 7.

deriva de suas próprias naturezas enquanto elas “exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age”.¹³⁶ Desse modo, Spinoza situa as essências singulares num plano de pura afirmação da existência, de onde ficam banidas todas as concepções negativas que gostariam de defini-las, por exemplo, com os signos da falta ou do impulso de morte.¹³⁷

Os homens, na medida em que são cômnicos desse esforço (quer tenham eles ideias adequadas ou confusas),¹³⁸ tendem por isso a desejar sempre o que eles julgam lhes ser mais útil, isto é, aquelas coisas que eles julgam serem úteis para conservar ou para aumentar suas potências — ou seja, aquilo que, para eles, seja causa de um afeto de alegria. Pois a alegria, em Spinoza, é o aumento de potência de um corpo e de sua mente (corpo e mente constituindo expressões paralelas de um mesmo modo da substância, concebido simultaneamente sob o atributo extensão e sob o atributo pensamento).¹³⁹ Essa potência de agir e de pensar se dá sempre em ato, e, portanto, varia incessantemente de acordo com as afecções do corpo, isto é, de acordo com os encontros que esse corpo faz com outros corpos. A tristeza, nessa mesma medida, refere-se sempre a uma diminuição da potência de agir e de pensar: afeto-paixão resultante de um mau encontro, que, ao invés de reforçar, decompõe as partes que me constituem.¹⁴⁰

De todas essas definições se deriva a coincidência, na *Ética*, entre o desejo e a essência do homem como *conatus*.

Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está,

¹³⁶ *Ética*, III, prop. 6.

¹³⁷ “Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência, ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência, ela não a retira.” *Ética*, III, prop. 4.

¹³⁸ *Ética*, III, prop. 9.

¹³⁹ “[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras.” (*Ética*, II, prop. 7, escólio). Sobre a mente como ideia do corpo, cf. prop. 13 da mesma parte.

¹⁴⁰ Cf. *Ética*, III, def. 3, e, na mesma parte, prop. 11, escólio, prop. 28 e 54, e def. 2 dos afetos.

assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.¹⁴¹

Dito de outro modo, a essência atual das coisas singulares é determinada a cada instante pela variação de suas potências de existir — variação que se dá sempre como um aumento ou uma diminuição, uma intensificação ou uma desintensificação do desejo que elas manifestam, e isso de acordo com a qualidade dos afetos que elas experimentam no encontro com outras coisas singulares. Ou seja, as essências dos modos finitos se constituem como “graus de potência” (potências de agir e de pensar, no caso dos homens) ou limiares de intensidade, como dirá Deleuze. Somos todos partes *intensivas* da infinita potência de existir da substância absolutamente infinita. (Note-se, entretanto, que a noção de parte, aqui, não se refere ao pedaço de um todo, mas a algo que *explica* ou *desdobra* esse todo, isto é, algo que *exprime*, de modo singular e determinado, a própria essência de Deus.)¹⁴²

A potência absolutamente infinita de existir de Deus, por sua vez, passa a ser entendida como sua própria essência atuante.¹⁴³ Puro Desejo, desejo impessoal e absolutamente infinito de diferenciação, ou pura Vontade de potência, para falar como Nietzsche.¹⁴⁴ Ou, ainda, como diriam Deleuze e Guattari, Deus passa a ser visto como a imensa máquina abstrata dos infinitos agenciamentos de desejo da Natureza: pura força de produção impessoal e molecular do Inconsciente maquínico, motor imanente de um processo de autoprodução desejante que desconhece falta,

¹⁴¹ *Ética*, III, prop. 9, escólio. Cf. também, na mesma parte, a def. 1 dos afetos: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.”

¹⁴² “Em tudo isso, a palavra *parte* deve ser interpretada sempre de maneira explicativa ou expressiva: o que compõe não é uma parte, mas o que exprime e explica. Nossa essência é uma parte de Deus, mas considerando que a essência de Deus se explica pela nossa.” (DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34, 2017, p. 347).

¹⁴³ *Ética*, I, prop. 34.

¹⁴⁴ “Desejo: quem, a não ser os padres, gostaria de chamar isso de ‘falta’? Nietzsche o chamava Vontade de potência. Podemos chamá-lo de outro modo. Por exemplo, graça. Desejar não é de modo algum uma coisa fácil, mas justamente porque ele dá, em vez de faltar, ‘virtude que dá’”. (DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998. p. 73).

pessoas, objetos e finalidades. *Corpo sem Órgãos* cósmico, imenso, infinito, “campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo”.¹⁴⁵ Assim, de fato, é que se coloca a questão:

[...] o grande livro sobre o CsO não seria a *Ética*? Os atributos são os tipos ou os gêneros de CsO, substâncias, potências, intensidades Zero como matrizes produtivas. Os modos são tudo o que se passa: as ondas e as vibrações, as migrações, limiares e gradientes, as intensidades produzidas sob tal ou qual tipo substancial a partir de tal matriz. [...] O problema de uma mesma substância para todas as substâncias, de uma substância única para todos os atributos, vem a ser este: *existe um conjunto de todos os CsO*? [...] O problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância. *Continuum* de todos os atributos ou gêneros de intensidade sob uma mesma substância, e *continuum* das intensidades de um certo gênero sob um mesmo tipo ou atributo. *Continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substância. *Continuum* ininterrupto do CsO. O CsO, imanência, limite imanente.¹⁴⁶

Em suma, Spinoza desfere um golpe decisivo contra todos os ideais de transcendência que envolviam a ideia de Deus. Na *Ética*, a causalidade e a vontade que a essência divina manifesta no mundo não expressam uma finalidade em seu entendimento infinito, mas denotam o modo de produção necessária do “conjunto de todos os CsO” como “campo de imanência do desejo”. A substância absolutamente infinita não é uma imagem nem um conceito entre outros, mas o campo que perpassa e que constitui todas as coisas sensíveis e todas as coisas pensáveis. Deus é o nome do mais absoluto plano de imanência, campo onde se individualizam todos os corpos e todas as ideias possíveis. E aquilo que a *Ética* nos dá a ver — a visão beatífica da divina potência que nos habita, ou, o que dá no mesmo, a natureza naturante no seio da natureza naturada — é também o que não cessa de nos abrir a possibilidade de criar novos mundos e novos modos de vida, pois é o que libera o desejo de toda falta transcendente, o que restitui o desejo ao seu processo imanente de autoprodução no real.

¹⁴⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15.

¹⁴⁶ DELEUZE; GUATTARI, 1996, p 14-15.

Como uma espécie de xamã da filosofia, Spinoza nos lança de saída neste plano de imanência selvagem que é o coração expressivo de Deus: horizonte de composições e alianças inumanas entre infinitas maneiras de ser, ali onde o pensamento e a extensão, assim como o desejo, são atributos da Natureza inteira muito antes de pertencerem ao homem.¹⁴⁷ “Não se trata de animismo, não mais do que de mecanismo, mas de um maquinismo universal: um plano de consistência ocupado por uma imensa máquina abstrata com agenciamentos infinitos.” Toda interpretação sacerdotal fundada sobre significantes ocultos é banida deste plano: ali, como diz Deleuze, só reina a “anarquia coroada”.¹⁴⁸

Com efeito, o Deus de Spinoza destrona a semiótica significativa que sustenta a sobrecodificação despótica do Estado,¹⁴⁹ bem como a concepção teocrática da natureza que lhe serve de apoio — concepção “segundo a qual Deus dá ordens e as ordens exprimem-se por palavras, pelo que os homens só o podem conhecer ouvindo os seus *porta-vozes*, os profetas”.¹⁵⁰ Em seu lugar, vemos emergir uma

¹⁴⁷ *Ética*, II, prop. 1 e 2.

¹⁴⁸ “Colhida do livro de Artaud sobre Heliogábalo, a ‘anarquia coroada’ aparece em *Diferença e Repetição* para designar o tipo nômade e unívoco de distribuição ontológica que se opõe ao tipo sedentário e analógico [DELEUZE, 2006a, p. 63-64]. Cada modo de distribuição ontológica implica uma acepção própria de ‘hierarquia’ e de ‘seleção’ dos seres. Deleuze propõe, por um lado, uma acepção dominante de hierarquia que ‘mede os seres segundo seus limites e segundo seu grau de proximidade ou distanciamento em relação a um princípio’; e, por outro lado, uma hierarquia ‘revertida’, que considera os seres do ponto de vista de sua potência de diferenciação, e não do grau de adequação com que se subordina a um princípio identitário (ibid., p. 68-69, 87, 300, 353, 367, 398). A noção paradoxal de ‘anarquia coroada’ exprime a ideia de uma unidade formada entre diferenças por meio da diferença: ‘an-arquia’ porque designa uma ausência de princípio fundamental; ‘coroada’ pois ainda assim é capaz de formar uma unidade por meio da anarquia entre os seres, que corresponde ao chamado ‘sistema do simulacro’ em *Diferença e repetição e Lógica do sentido*. Ainda que a noção de simulacro seja abandonada por Deleuze desde os anos 1970, a anarquia coroada é retomada em *Mil platôs* no contexto de uma aproximação proposta entre Espinosa e o Heliogábalo de Artaud: ‘a anarquia e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz apenas do múltiplo’ [DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23]. Em outros termos, a anarquia coroada é um nome que designa a ideia de multiplicidade como saída deleuziana ao problema clássico da oposição metafísica entre o Uno e o múltiplo, ideia que atravessa todo o percurso de sua obra.” (LE MOS, Frederico P. Sobre a casuística de Deleuze e Guattari. In: *Alegar*, n. 25, jan/jul 2020, p. 91).

¹⁴⁹ “A sobrecodificação é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações [pré-significantes primitivas]: o horror dos fluxos do desejo que não seriam codificados, mas também a instauração de uma nova inscrição que sobrecodifica e que faz do desejo a coisa do soberano [...]” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 264).

¹⁵⁰ *TTP*, Introdução, p. XXXIX.

radical plurivocidade dos signos,¹⁵¹ típica das sociedades ditas primitivas que, como bem observou Pierre Clastres, são justamente “sociedades contra o Estado”¹⁵².

Neste plano selvagem da anarquia coroada, como veremos com mais detalhes no segundo capítulo, a figura do xamã se opõe à do sacerdote. Ao contrário do padre, o xamã não se coloca, ao lado do tirano, em filiação direta com um Deus-Pai todo-poderoso (o grande Significante oculto), mas produz alianças intensivas com uma variedade infinita de modos não-humanos da Natureza, e vai transitando por regimes de signos plurívocos, em meio a semióticas ditas pré-significantes, assignificantes e contrassignificantes. Ao dizer *Deus sive natura*, Spinoza devolve à filosofia toda a liberdade semiótica que lhe cabe de direito e, tal como um xamã, ele reivindica o infinito, o incomensurável e o inumano como condições inalienáveis do pensamento.

1.2 O infinito que nos atravessa

De fato, o continuum de imanência entre o criador e a criatura, ou entre a causa e o efeito, significa que Deus, sendo infinito, só pode criar segundo sua própria natureza, isto é, infinitamente. Para Spinoza, portanto, toda criação divina será também marcada pelo infinito,¹⁵³ e haverá apenas uma diferença entre a substância criadora e os modos criados: a saber, Deus será *absolutamente* infinito, enquanto que os modos, isto é, as criaturas de Deus, o serão apenas *relativamente*.

Deus é *absolutamente* infinito porque sua essência é como que a portadora autônoma de sua própria existência — ou seja, porque ele é *causa de si*. A ideia de Deus, assim, é autossuficiente: ela coloca-se a si própria na existência, sem precisar recorrer a nada que lhe seja exterior. Logo, a partir da ideia de Deus como ente

¹⁵¹ Sobre a passagem da semiótica plurívoca pré-significante das sociedades ditas primitivas à semiótica significativa biunívoca das sociedades com Estado, cf. DELEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 268-273.

¹⁵² Cf. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

¹⁵³ *Ética*, I, prop. 21 e 22.

absolutamente infinito, tem-se a noção de uma essência que contém em si mesma a existência — isto é, tem-se uma essência definida realmente por um princípio de razão suficiente, uma plena perfeição de essência à qual nada falta —, e é neste sentido, justamente, que se pode atribuir-lhe a marca do *absoluto*.¹⁵⁴ Por sua própria definição, a essência do que é absolutamente infinito não pode ser limitada por nenhuma essência que lhe seja estranha (pois “pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação”)¹⁵⁵, e, por isso, dirá Spinoza, Deus existe necessariamente.¹⁵⁶

O infinito dos modos, por outro lado, não é absoluto, mas *relativo*, porque a essência de um modo finito não envolve necessariamente sua existência. Em outras palavras, os modos não são causa de si mesmos.¹⁵⁷ Como é evidente a qualquer um que contemple os ciclos da vida e da morte, “a essência do homem não envolve a existência necessária”.¹⁵⁸ As essências dos modos, seus *conatus*, estão sempre

¹⁵⁴ A exigência da razão suficiente, de fato, marca profundamente o século XVII. Como observa Deleuze, “em Leibniz, dois temas estão profundamente ligados: o infinitamente perfeito não basta para constituir a natureza de Deus; a ideia clara e distinta não basta para garantir sua própria realidade, isto é, a possibilidade de seu objeto. Os dois temas se reúnem na exigência de uma razão suficiente ou de uma definição real. Infinito e perfeito são apenas marcas distintivas; [...] portanto, toda definição de Deus pela simples perfeição permanece apenas como definição nominal. [...] Parece que esses temas, em um contexto totalmente diferente, são também os de Espinosa. Não é de surpreender que haja pontos comuns fundamentais na reação anticartesiana do final do século XVII. Segundo Espinosa, o infinitamente perfeito é tão somente um próprio. Essa propriedade nada nos ensina sobre a natureza do ser ao qual pertence; ela não basta para demonstrar que esse ser não envolve contradição. Enquanto uma ideia clara e distinta não for apreendida como ‘adequada’, poderemos duvidar da sua realidade, assim como da possibilidade do seu objeto. Enquanto não dermos uma definição real, que incida sobre a essência de uma coisa e não sobre *propria* [próprios], continuaremos no arbitrário daquilo que é simplesmente concebido, sem conexão com a realidade da coisa tal como ela é fora do entendimento. Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, parece, então, que a razão suficiente faz valer suas exigências. Espinosa colocará a adequação como razão suficiente da ideia clara e distinta, o absolutamente infinito como razão suficiente do infinitamente perfeito. A prova ontológica, em Espinosa, não mais incidirá sobre um ser indeterminado, que seria infinitamente perfeito, mas sobre o absolutamente infinito, determinado como aquilo que consiste numa infinidade de atributos. (O infinitamente perfeito será apenas o modo de cada um desses atributos, a modalidade da essência exprimida por cada atributo).” (DELEUZE, 2017, p. 77-78). E, como vimos, “temos uma ideia adequada, na medida em que, da coisa da qual concebemos claramente certas propriedades, damos uma definição *genética* [...]”. Portanto, “a causa, como razão suficiente, é aquilo que, sendo dado, faz com que todas as propriedades da coisa também o sejam, e que, sendo suprimido, faz com que todas as propriedades o sejam igualmente.” (Ibid., p. 146-147).

¹⁵⁵ *Ética*, I, def. 6, explicação.

¹⁵⁶ *Ética*, I, prop. 11, demonstração alternativa 1.

¹⁵⁷ *Ética*, I, prop. 24.

¹⁵⁸ *Ética*, II, axioma 1.

implicadas em outra coisa, a saber, na essência de Deus, da qual dependem para serem explicadas, como efeitos que jamais se separam de sua causa.¹⁵⁹ Além disso, a existência determinada de cada modo singular depende da existência determinada de outros modos singulares.¹⁶⁰ Minha existência particular, por exemplo, depende obviamente da existência prévia de meus pais, mas também, no limite, depende igualmente da existência determinada de todos os outros infinitos modos singulares da Natureza — da terra que piso ao oxigênio que infla meus pulmões, das bactérias que colonizam meu sistema digestivo aos animais de que me alimento e, enfim, de todos os elementos químicos que, forjados nas estrelas, chegam a compor meu corpo em suas constantes relações com outros corpos. Como disse o filósofo italiano Emanuele Coccia, “nossa genealogia é sempre de ordem cósmica, e não apenas familiar.”¹⁶¹

Os modos, portanto, não são absolutamente infinitos, mas são infinitos *em Deus*, pois, mais uma vez, nada existe fora daquilo que é absolutamente infinito.¹⁶² Ou seja, com Spinoza, só podemos falar da essência de uma coisa qualquer se, simultaneamente, evocarmos a essência de Deus.¹⁶³ assim o exige o princípio da implicação necessária e suficiente entre o modo e a substância. Cada um de nós, neste sentido, é impregnado pelo infinito, muito embora nossas existências sejam finitas. Somos, em outras palavras, efeitos diretos da imanência divina, efeitos imanentes da causalidade infinitamente produtiva de Deus, esta potência que constitui a cada instante nosso esforço de perseveração na existência.

Neste nível, aliás, já não se trata mais de acreditar ou não na existência divina: de um modo ou de outro, o infinito causal de Deus não cessa de nos atravessar. A ideia de Deus não precisa ser religiosa, porque não depende de crença. As religiões são instituições políticas, que, como Spinoza já dizia no *TTP*, só sobrevivem à custa de dogmas e signos da imaginação. Tratada pela filosofia,

¹⁵⁹ *Ética*, I, prop. 15, 16 e 25.

¹⁶⁰ *Ética*, I, prop. 28.

¹⁶¹ COCCIA, Emanuele. *Metamorphoses*. Cambridge: Polity Press, 2021, p. 20, tradução nossa. O texto em inglês diz: “Our genealogy is [...] always of a cosmic, not just familial, order. The navel is the mark of our bond not just to our mother’s body, but to the Earth and to all living things.”

¹⁶² *Ética*, I, prop. 15.

¹⁶³ Cf. nota 102, p. 33.

porém — isto é, pela razão e pela intuição —, a ideia de Deus não remete de maneira alguma à necessidade de uma crença ou de uma fé religiosa, mas denota uma experiência *imediata* do pensamento: a intuição da potência causal expressiva e diferenciante que é imanente a todos os modos da existência.

De todo modo, o que importa, aqui, é compreender que há sempre um infinito trabalhando no mais íntimo de cada um de nós, modos finitos da existência, e enxergá-lo, parece dizer Spinoza, é em si mesmo um ato de resistência contra todos os poderes que se alimentam de nosso apequenamento. Nunca faltarão escravos, padres e tiranos para julgar a vida e pregar a falta, a corrupção e a imperfeição da vida na terra, e sempre haverá quem aceite cumprir o papel de pecador. Quantos de nós não conduzimos nossas vidas como se não passássemos de pequenas criaturas miseráveis, perdidas na vastidão inimaginável de um universo que nos aparenta ser absolutamente estrangeiro, quando não puramente hostil? “Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos.”¹⁶⁴ Contra estes “vampiros doentes da alma e do corpo”, porém, a inocência do pensamento de Spinoza nos mostra, com a mesma precisão geométrica que o filósofo empregava para fabricar suas lentes, que cada um de nós é uma parte intensiva da própria substância divina, e que, portanto, não precisamos nos pôr de joelhos diante dela, tal como o súdito que se ajoelha, trêmulo e amedrontado, passivo e impotente, diante de um monarca todo-poderoso com o qual ele nada teria em comum.

Diante do Deus de Spinoza, não é preciso que nos ajoelhemos. Se o fizéssemos, porém, o ato não envolveria nem medo nem impotência, e a passividade e a tremulação tomariam sentidos inteiramente diversos. A única passividade possível seria aquela que William James destacava como uma das quatro marcas pelas quais se poderia classificar uma experiência como mística.¹⁶⁵

¹⁶⁴ “O tirano, o padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada. Os doentes, tanto da alma quanto do corpo, não nos largarão, vampiros, enquanto não nos tiverem comunicado sua neurose e sua angústia, sua castração bem-amada, o ressentimento contra a vida, o imundo contágio.” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75-76).

¹⁶⁵ “*Passividade* — se bem a aproximação de estados místicos seja facilitada por operações voluntárias preliminares, como a fixação da atenção, a execução de certos gestos corporais, ou outras maneiras prescritas pelos manuais de misticismo, todavia, depois que a espécie característica de consciência se impôs, o místico tem a impressão de que a sua própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior.” (JAMES, W. *As*

Denotaria, então, somente a perda da prepotência habitual que mantemos a respeito do suposto livre-arbítrio de nossos eus conscientes. A consciência que temos a cada instante de nossas vontades e volições, como já vimos, é sempre um efeito de superfície, e não a causa profunda dos afetos que experimentamos,¹⁶⁶ e é só porque nascemos ignorantes, isto é, sob o império da imaginação, que pensamos o contrário. O tremor, por sua vez, nada teria a ver com o terror ou com uma fraqueza de constituição física ou psíquica. Antes, manifestaria, talvez, a realização, em nossos próprios corpos, da natureza “tremulatória” da substância divina — substância que não é estática nem opaca, mas essencialmente tremulante, vibratória, tremeluzente, luminosa. Tremeríamos, então, porque a potência infinita que nos atravessa é, ela mesma, puro movimento: luz, vibração molecular. Nesse sentido, diríamos: tudo treme, tudo vibra, tudo cintila, tudo dança... E teríamos, talvez, no lugar das missas, a experiência extática da dança dionisiaca, e transes corporais de posseção divina...¹⁶⁷

De fato, é preciso insistir na necessidade de não se confundir a instauração deste plano de imanência “absolutamente infinito” com a designação do Deus “infinitamente absoluto” das religiões judaico-cristãs. Em Spinoza, o infinito e a eternidade jamais se radicam num plano de transcendência para além da vida terrena. “Sentimos e experimentamos que somos eternos”¹⁶⁸, afirma o polidor de lentes. Quer dizer, a substância absolutamente infinita, aqui, é totalmente imanente à transitoriedade material do mundo sensível. Spinoza escreve uma *Ética*, e não uma

variedades da experiência religiosa. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017, p. 349). As outras três marcas, segundo o filósofo norte-americano, seriam a “inefabilidade”, a “transitoriedade” e a “qualidade noética” da experiência, que veremos ao longo de nosso percurso.

¹⁶⁶ Cf. *Ética*, I, prop. 32, e III, prop. 9, particularmente o escólio.

¹⁶⁷ Sobre o transe de posseção como técnica terapêutica de uma clínica que toma o corpo e não a consciência como modelo, cf. a obra de Lapassade. Em *Os cavalos do diabo*, por exemplo, o filósofo e sociólogo francês analisa os transes de posseção nos ritos da umbanda e da quimbanda, e a partir deles propõe a invenção de novas práticas de intervenção clínica que promovam — por meio de encontros intempestivos entre indivíduos e grupos radicalmente heterogêneos — a liberação da energia libidinal armazenada, contida e encerrada nos corpos e organizações fechadas, e indicando a possibilidade, inscrita em cada um de nós, de devirmos “cavalos” de deuses e demônios, como se diz nos ritos de posseção. Cf. LAPASSADE, Georges. *Les chevaux du diable*. Paris: Éditions universitaires, 1974.

¹⁶⁸ *Ética*, V, prop. 23, escólio.

Moral,¹⁶⁹ porque o infinito que ele nos dá a *ver* não é de modo algum um modelo idealizado, mas uma potência essencialmente *expressiva*: é a potência expressiva da substância que se diz infinita, e que confere ao infinito a marca estética de um jogo de forças e afecções sensíveis, e não o selo moral de significados abstratos, valores e ideais transcendentais.

Nesse sentido, o conceito de expressão é realmente fundamental na *Ética*, como Deleuze bem apontou.¹⁷⁰ É por meio dele que Spinoza devolve ao pensamento o que lhe pertence de direito, pois só a ideia de uma potência expressiva absolutamente infinita é capaz de liberar o pensamento de ter que partir do que já é dado, isto é, dos estratos já significados. Spinoza não parte do “homem”, nem da “consciência”, muito menos da História ou da religião. Ao pensamento, como sabem todos os empiristas radicais, cabe sempre partir da ordem do possível e do problemático, e não do que já é dado. É por isso que o filósofo holandês toma como ponto de partida de sua máquina a *causa sui*, fonte imanente da infinita expressividade da substância divina, que não cessa de se manifestar na incessante variação de seus modos. E é por isso, também, que não se pode propriamente atribuir uma ontologia a Spinoza. Sua questão não é a de dar às coisas uma identidade fixa, dizer o que elas *são*, categorizá-las sob uma espécie ou um gênero, mas sim mostrar aquilo em que elas *consistem*, ou seja, a potência diferenciante que elas expressam e que não cessa de atravessá-las. Não o “ser”, mas a “consistência”. Não “o que é” um corpo, mas “o que pode um corpo”: tal é a memorável questão de Spinoza,¹⁷¹ assim como, aliás, a de todos os xamãs.

¹⁶⁹ Sobre a diferença entre *Ética* e *Moral* em Spinoza, cf. DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, cap. 2.

¹⁷⁰ “A expressão [...] não tem de ser objeto de demonstração; é ela que coloca a demonstração no absoluto, que faz da demonstração a manifestação imediata da substância absolutamente infinita.” (DELEUZE, 2017, p. 26).

¹⁷¹ “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo — exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente — pode e o que não pode fazer. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados.” (*Ética*, III, prop. 2, escólio).

Quando abrimos a *Ética*, somos convidados a adotar o ponto de vista da Natureza inteira: o plano de imanência, ali, é traçado sob um *horizonte absoluto* que não faz referência a nenhum ponto de vista particular, seja ele humano ou não.¹⁷² “Não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis”, ressaltam Deleuze e Guattari, “mas o horizonte absoluto, independente de todo observador”.¹⁷³ Ler Spinoza, nesse sentido, é uma experiência altamente vertiginosa, algo como tomar uma dose heróica de peiete no deserto com Dom Juan: é preciso estar disposto, como Castañeda, a mergulhar num abismo inumano de velocidades infinitas.¹⁷⁴

Entretanto, para evocar os versos de Blake — os mesmos que inspiraram Aldous Huxley na célebre descrição de suas experimentações estéticas com a mescalina¹⁷⁵ —, diríamos que, se soubéssemos como nos orientar no infinito do pensamento, se tivéssemos olhos para *ver*, a *Ética* seria capaz de desvelar “as portas da percepção”, e “cada coisa apareceria ao homem como é, infinita.”¹⁷⁶ Ela nos revelaria, em todas as coisas, a mais estupenda das paisagens: “todo um Mundo num grão/ E um Céu em ramo que enflora”; “o Infinito na palma da mão/ E a

¹⁷² “É, com efeito, do ponto de vista de nosso entendimento que nós dizemos que esta ou aquela relação se compõe, em detrimento de tal outra relação que deve se decompor para que as duas outras se componham. Mas é porque nós isolamos uma parte da natureza. Do ponto de vista da natureza inteira, somente há relações que se compõem. (...) Há uma infinidade de relações; a natureza inteira, é a totalidade das efetuações de todas as relações possíveis; portanto necessárias. Isto é a identidade em Spinoza, a identidade absoluta do possível e do necessário.” DELEUZE, G., *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, p. 136-145.

¹⁷³ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 46.

¹⁷⁴ Observa-se, a este respeito, que a ciência tende a relativizar o infinito, limitando a velocidade máxima pensável aos 300.000 km/s alcançados pela luz. O “absolutamente infinito”, por sua vez, só seria realmente pensável pela filosofia: “dar consistência sem nada perder do infinito é muito diferente do problema da ciência, que procura dar referências ao caos, sob a condição de renunciar aos movimentos e velocidades infinitos, e de operar, desde o início, uma limitação de velocidade: o que é primeiro na ciência é a luz ou o horizonte relativo. A filosofia, ao contrário, procede supondo ou instaurando o plano de imanência: é ele, cujas curvaturas variáveis conservam os movimentos infinitos que retornam sobre si na troca incessante, mas também não cessam de liberar outras que se conservam.” (Ibid, p. 60).

¹⁷⁵ Cf. HUXLEY, Aldous. *The doors of perception*. New York: Harper & Brothers, 1954.

¹⁷⁶ BLAKE, William. *O casamento do céu e do inferno & outros escritos*. Ed. bilíngue. Porto Alegre: L&PM, 2007. (Tradução de de Alberto Marsicano). No original: “If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, Infinite.”

Eternidade numa hora”.¹⁷⁷ Beatitude, experiência mística do terceiro gênero de conhecimento: imbricação do Infinito em todos os modos finitos da duração.

¹⁷⁷ Id., Augúrios da inocência. In: *William Blake: prosa e poesia selecionadas*. Ed. bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 1993, p. 76. (Tradução de Paulo Vizioli). No original: “To see a World in a grain of sand/ And a Heaven in a wild flower,/ Hold Infinity in the palm of your hand/ And Eternity in an hour.”

2 O XAMÃ E SEUS DEVIRES

Sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que nos tornamos são coletividades moleculares, hecceidades [...].

Gilles Deleuze e Félix Guattari

Grão de areia, flor selvagem, mão ou hora, importa sobretudo compreender que não existem “coisas”, “sujeitos” nem “eventos” realmente isolados na ordem da Natureza. A rigor, no plano de consistência não há indivíduos, dizem Deleuze e Guattari, apenas *hecceidades*:¹⁷⁸ “modo[s] de individuação muito diferente[s] daquele[s] de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância”.¹⁷⁹ Com efeito, a individuação dos corpos no plano de consistência não se define por características específicas ou genéricas, nem por formas, funções, órgãos, substâncias ou sujeitos determinados. Ela se dá, ao contrário, por um conjunto de relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão entre elementos materiais não-formados (a chamada *longitude* de um corpo, sua expressão cinética), ao qual corresponde um certo gradiente de afecções, isto é, um certo poder de afetar e de ser afetado, um grau de potência, um limiar de variações intensivas (o que se denomina, na cartografia do plano, a *latitude* desse corpo, aquilo de que ele é capaz). “A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação”.¹⁸⁰ Ritmos e intensidades, velocidades e *afectos*:¹⁸¹ é por aí que se definem os corpos no plano de consistência ou de composição, e não por características molares de espécie ou gênero.

¹⁷⁸ O termo *hecceidade* vem da filosofia medieval para designar aquilo que define a particularidade de uma coisa qualquer. “Duns Scot cria a palavra e o conceito a partir de *Haec*, ‘esta coisa’.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 47).

¹⁷⁹ Ibid., loc. cit.

¹⁸⁰ Ibid., p. 42.

¹⁸¹ “[...] o afecto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu.” (Ibid., p. 21). “

Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. [...] Mesmo quando os tempos são abstratamente iguais, a individuação de uma vida não é a mesma que a individuação do sujeito que a leva ou a suporta. E não é o mesmo Plano: plano de consistência ou de composição das hecceidades num caso, que só conhece velocidades e afectos; plano inteiramente outro das formas, das substâncias e dos sujeitos, no outro caso. E não é o mesmo tempo, a mesma temporalidade. *Aion*, que é o tempo indefinido do acontecimento, a linha flutuante que só conhece velocidades, e ao mesmo tempo não pára de dividir o que acontece num [...] tarde-demais e um cedo-demais simultâneos [...]. E *Cronos*, ao contrário, o tempo da medida, que fixa as coisas e as pessoas, desenvolve uma forma e determina um sujeito. [...] [Seria] preciso evitar uma conciliação simples demais, como se houvesse de um lado sujeitos formados, do tipo coisas ou pessoas, e de outro lado, coordenadas espaço-temporais do tipo hecceidades. Pois você não dará nada às hecceidades sem perceber que você é uma hecceidade, e que não é nada além disso. [...]. Você tem a individuação de um dia, de uma estação, de um ano, de *uma vida* (independentemente da duração); de um clima, de um vento, de uma neblina, de um enxame, de uma matilha [...].¹⁸²

Há muita beleza nestas páginas de *Mil Platôs*, toda a potência de uma intuição vital que nos atravessa como a brisa nas sementes do dente-de-leão — sopro de liberdade que varre para longe as cascas endurecidas do eu e faz com que voltemos a nos apreender como multiplicidades à deriva, na fluidez dos acontecimentos. Ser à maneira “de um clima, de um vento, de uma neblina, de um enxame, de uma matilha”... Abdicar da pretensão de querer ser uma coisa fixa ou um sujeito isolado do mundo. Com efeito, Deleuze e Guattari ultrapassam radicalmente a velha oposição filosófica entre o Uno e o Múltiplo, e levam a cabo “uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo”.¹⁸³ Não só a multiplicidade vira conceito, como todos os conceitos passam a ser entendidos como multiplicidades. Por meio delas, portanto, entrevemos a possibilidade de liberar o corpo e o pensamento das sobrecodificações despóticas implicadas nas operações de subjetivação, totalização e unificação dos processos desejantes da Natureza, e enterramos de vez a busca das essências identitárias e das categorias transcendentais de gênero ou espécie. Pensar em termos de multiplicidade, de fato, não tem nada a ver com reconhecer uma essência ou classificar um tipo (operações que pertencem, ao contrário, à

¹⁸² DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 49-50.

¹⁸³ Id., *Mil Platôs*, vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995a, Prefácio para a edição italiana, p. 8.

imagem dogmática do pensamento), mas constitui, como colocou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “o instrumento principal de um ‘prodigioso esforço’ [...] para determinar o que há a pensar como diferença intensiva antes que como substância extensiva.”¹⁸⁴

As multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma. As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são *singularidades*; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização*.¹⁸⁵

Pensar em termos de multiplicidade, enfim, é pensar os *devires* como única substância do real. O devir, entretanto, não se reduz a uma simples conjunção de termos, nem a uma correspondência de relações. “O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.”¹⁸⁶ Nem a série, nem a estrutura, nem a imitação nem a analogia: nenhum modelo originário, e nenhuma “mimese ela mesma primeira e sem modelo” poderiam dar conta do devir como processo produtivo e diferenciante da Natureza.¹⁸⁷ Devir não é imitar, e a Natureza, com efeito, não procede por filiação ou descendência, mas apenas por contágios e alianças inter-reinos que colocam em jogo termos inteiramente heterogêneos, loucas simbioses, “combinações que não são genéticas

¹⁸⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 97-98.

¹⁸⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 8.

¹⁸⁶ Id., 1997a, p. 18.

¹⁸⁷ Ibid., p. 17. Ambos, a série e a estrutura, recorrem ao modelo da “Natureza concebida como imensa mimese: ora sob forma de uma cadeia de seres que não cessariam de imitar-se, progressivamente ou regressivamente, tendendo ao termo superior divino que todos eles imitam como modelo e razão da série, por semelhança graduada; ora sob forma de uma Imitação em espelho que não teria mais nada para imitar, pois seria ela o modelo que todos imitariam, dessa vez por diferença ordenada...”. (Ibid., p. 14).

nem estruturais, [...] participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma.”¹⁸⁸ Os blocos de devir, os contágios e as alianças são primeiros: eles que determinam a formação simultânea e recíproca dos termos agenciados, e não o contrário: “a linha, ou o bloco, não liga a vespa e a orquídea, como tampouco as conjuga ou as mistura: ela passa entre as duas, levando-as para uma vizinhança comum onde desaparece a discernibilidade dos pontos.”¹⁸⁹

Em outras palavras, os devires não operam por conjugação, mas por “síntese disjuntiva” ou “disjunção inclusiva” — movimento de “contra-efetuação” que *implica* a diferença entre elementos heterogêneos em uma zona molecular de intensividade que os torna virtualmente indiscerníveis, “como se eles tivessem atingido o ponto que precede imediatamente sua diferenciação: não uma similitude, mas um deslizamento [...]; não uma filiação natural, mas uma aliança contranatureza.”¹⁹⁰

Todo devir é uma aliança. O que não quer dizer [...] que toda aliança seja um devir. Há a aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, anti-natural e cosmopolítica. Se a primeira distingue filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contra-efetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas, no outro sentido [...], pela síntese limitativa da especiação descontínua. Quando um xamã ativa um devir-onça, ele não “produz” uma onça, tampouco se “filia” à descendência dos jaguares. Ele faz uma aliança.¹⁹¹

Antes de seguirmos explorando o personagem xamânico, porém, cabe notar que, apesar de ser bem sabido de toda gente com quanta disparidade de sentido se

¹⁸⁸ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 23. “Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender.” (Ibid., p. 19).

¹⁸⁹ Ibid., p. 91-92.

¹⁹⁰ DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 103.

¹⁹¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 119. Um pouco antes, o antropólogo observa que “estar implicado em um devir-onça não é a mesma coisa que virar uma onça. É o devir ele próprio que é felino, não seu ‘objeto’. Pois tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá.” (Ibid., p. 116). “Os devires-animais”, dizem Deleuze e Guattari (1997a, p. 18), “não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna ‘realmente’ animal, como tampouco o animal se torna ‘realmente’ outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. [...] É o princípio de uma realidade própria ao devir (a ideia bergsoniana de uma coexistência de ‘durações’ muito diferentes, superiores ou inferiores à ‘nossa’, e todas comunicantes).”

costuma recorrer à palavra “Deus”, a mesma confusão se repete quando se costuma falar da “Natureza”. Quando Spinoza diz *Deus sive natura*, não tem em mente as idílicas paisagens ditas “naturais” das florestas e dos campos que o senso comum evoca em oposição às cidades e as máquinas “artificiais” humanas. O natural, aqui, não se opõe ao artificial nem ao cultural, apesar de ser, em toda parte, *selvagem*. O problema é que há sempre um combate moral entre o Bem e o Mal na cabeça de quem vive sob o reinado da imaginação, e tais concepções dualistas da natureza e da cultura por parte do senso comum não constituem exceção. Por meio delas, ora a Natureza é representada como um paraíso perdido anterior à malevolência e a corrupção dos homens, ora ela encarna a perdição e o caos, tempestades e vulcões e bestas furiosas contra os quais ergueria-se o espírito civilizador da humanidade. Mas, para Spinoza, assim como para Deleuze e Guattari, a Natureza não é boa nem má em si mesma: ela não configura uma instância originária, muito menos uma dimensão apartada da humanidade. A Natureza é a máquina abstrata infinita do plano de imanência em que consistem todos os agenciamentos, inclusive os homens e suas invenções “artificiais”. É no mesmo sentido, lembremos, que Deus é causa de si e das infinitas coisas que ele produz: plano de univocidade.

A este plano, que só conhece longitudes e latitudes, velocidades e hecceidades, damos o nome de plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). É necessariamente um plano de imanência e de univocidade. Nós o chamamos, portanto, plano de Natureza, embora a natureza não tenha nada a ver com isso, pois esse plano não faz diferença alguma entre o natural e o artificial.¹⁹²

Nesse sentido, diante da potência essencialmente selvagem de diferenciação do plano de imanência da Natureza, com todas as velocidades e afectos não-humanos que o percorrem — ali onde se conjugam devires de todas as espécies, onde se produzem alianças entre elementos os mais heterogêneos — o xamã aparece como personagem conceitual privilegiado: é ele o mestre das alianças contranatureza.¹⁹³ Acima de tudo, o xamã é um atravessador de mundos. Ele conta

¹⁹² DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 55.

¹⁹³ Sobre os personagens conceituais da filosofia, cf. id., 1992, cap. 3.

com aliados de todos os meios, animais, vegetais, fungos e minerais, reinos cósmicos e elementares. Ele se conjuga em fluxo com os ventos e as neblinas, corre com os lobos e se dissolve nas correntezas, incorpora o vôo das águias e o rugido das feras, vira corvo, vira planta, vira pedra, cavalga no ritmo dos tambores, alia-se aos espíritos dos mortos e conversa com os seres encantados da floresta. A liberdade semiótica que o caracteriza é indispensável para a imensa potência corporal e espiritual que o atravessa.¹⁹⁴

A jornada xamânica, porém, começa sempre com um exílio: na força de uma solidão radical conquistada na mata, no deserto ou na montanha, ele é ou se torna primeiramente um estrangeiro em sua própria terra. Como os *śramaṇas* ou os *sannyasins* do hinduísmo, aquele que se torna xamã deve esquecer sua linguagem e seus papéis sociais, desfazer-se de todas as suas identidades molares e despir-se, enfim, de todas as formas humanas. Ele deve morrer como homem antes de renascer como xamã. Uma vez que, no exílio do mundo, tenha se esquecido de seu próprio nome e de suas vestes demasiado humanas, é ele quem, por via desta mesma força ativa de esquecimento e de esquartejamento de si,¹⁹⁵ consegue finalmente assumir um CsO com o qual chega a ver os fluxos e as forças que não param de correr sob as formas, os sujeitos e as significações dominantes no plano de organização da linguagem, da História e da cultura.

Não há nada mais ridículo, aos olhos inumanos de um xamã, do que o sujeito que se investe de autoridade pessoal debaixo de um nome, de um título ou de um papel social. Como personagem conceitual, o xamã jamais reivindica uma

¹⁹⁴ É curioso notar, a respeito da diferença entre a plurivocidade semiótica pré-significante e os regimes significantes despóticos, que os xamãs parecem estar para as sociedades politeístas das florestas tropicais assim como os sacerdotes estariam para as religiões monoteístas do deserto. “Deserts teach tough, singular things, a world reduced to simple, desiccated, furnace-blasted basics that are approached with a deep fatalism. ‘I am the Lord your God’ and ‘There is but one god and his name is Allah’ [...] — dictates like these proliferate. [...] In contrast, think of tropical rain forest, teeming with life, where you can find more species of ants in a single tree than in all of Britain. Letting a hundred deities bloom in equilibrium must seem the most natural thing in the world.” (SAPOLSKY, R. *Behave: the biology of humans at our best and worst*. London: Vintage, 2017, p. 283).

¹⁹⁵ Sobre a ligação entre o xamanismo e a experiência iniciática de desmembramento, esquartejamento e morte do eu, cf. ELIADE, 1989, cap. 2, p. 33-66. “Then too, in South America as in Australia or Siberia, both spontaneous vocation and the quest for initiation involve either a mysterious illness or a more or less symbolic ritual of mystical death, sometimes suggested by a *dismemberment of the body and renewal of the organs*”. (Ibid., p. 53, grifo nosso).

autoridade (“*você sabe com quem está falando?*”), mas, ao contrário, está sempre se implicando em devires minoritários e imperceptíveis que o fazem escapar àquilo que Deleuze e Guattari chamaram de “rostos”: modelos redundantes de significação forjados pela maioria. Isto é, a maioria determinada como padrão molar — maioria da qual a forma “homem”, aliás, é a maior representante.¹⁹⁶ Dom Juan ensina Castañeda a “perder a importância própria” e a “apagar a história pessoal” para chegar a poder falar com as plantas e viajar montado em moléculas d’água...¹⁹⁷ É que todo devir, com efeito, é de ordem minoritária e tende ao imperceptível: “o imperceptível é o fim imanente do devir, sua fórmula cósmica”.¹⁹⁸

Assim, diremos que é o xamã, por conseguinte, quem domina as técnicas de produção molecular do corpo no plano de consistência da Natureza. Processo “esquizo”,¹⁹⁹ que se dá sempre num horizonte selvagem de semióticas plurívocas e

¹⁹⁶ “Por que há tantos devires do homem, mas não um devir-homem? É primeiro porque o homem é majoritário por excelência, enquanto que os devires são minoritários, todo devir é um devir-minoritário. Por maioria nós não entendemos uma quantidade relativa maior, mas a determinação de um estado ou de um padrão em relação ao qual tanto as quantidades maiores quanto as menores serão ditas minoritárias: homem-branco, adulto-macho, etc. [...] É nesse sentido que as mulheres, as crianças, e também os animais, os vegetais, as moléculas são minoritários. [...] Reterritorializamos-nos, ou nos deixamos reterritorializar numa minoria como estado; mas desterritorializamos num devir. [...] De uma certa maneira, é sempre ‘homem’ que é o sujeito de um devir; mas ele só é um tal sujeito, ao entrar num devir-minoritário que o arranca de sua identidade maior.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 87-88).

¹⁹⁷ “‘Como posso saber o que sou, quando sou tudo isso?’ disse ele, abarcando toda a redondeza com um gesto da cabeça. [...] ‘Pouco a pouco, deve criar uma névoa em torno de si; deve apagar tudo em volta de si até que nada possa ser considerado coisa sabida, até não haver nada de certo nem de real. Seu problema agora é que você é real demais. Seus esforços são por demais reais; seus estados de espírito também. Não se fie tanto nas coisas. Precisa começar a se apagar’”. [...] “Enquanto você achar que é a coisa mais importante do mundo, não pode apreciar realmente o universo em volta de si. É como um cavalo com antolhos, só o que vê é você separado de tudo o mais”. (CASTAÑEDA, 1995, p. 29 e 37).

¹⁹⁸ DELEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 72.

¹⁹⁹ Há inúmeras análises que procuram inserir o xamã no espectro da esquizofrenia, tendência bastante comum na antropologia desde a década de 1940. Sapolsky (2002) defende que o xamanismo é uma versão controlada, sancionada e socialmente contextualizada da manifestação de traços esquizotípicos fortemente marcados pelo pensamento “metamágico”. (Para uma argumentação contrária às classificações psicopatologizantes do fenômeno xamânico, cf. NOLL, Richard. Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the “schizophrenia metaphor” of shamanic states. In: *American ethnologist*, v. 10, n. 3, p. 443-459, Aug. 1983). No entanto, não falamos aqui da esquizofrenia como doença mental, mas sim como o processo produtivo decodificante e desterritorializante do desejo num campo de imanência não marcado pela falta: a esquizofrenia como o “limite *absoluto* [de toda sociedade], que faz passar os fluxos em estado livre sobre um corpo sem órgãos dessocializado.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 326). Sobre a esquizofrenia como doença, cf. *ibid*, p. 481-482.

assignificantes — isto é, que se faz sempre segundo modos de expressividade que não passam pela mediação do eu, do Estado ou de um significante despótico qualquer, segundo o qual a produção desejante devesse ser interpretada ou reduzida a um referencial antropocêntrico e individual, mas que, ao contrário, mantêm a produção dos corpos num registro de coletividade aberto às multiplicidades de signos e afecções inumanas que perpassam o plano da terra. O xamã, nesse sentido, é o mais exímio produtor de corpos — ele devém corvo, onça, planta, vento, pedra e chuva, mas os corpos que ele produz, justamente, são sempre compreendidos em termos de *latitude* e *longitude*, e não por suas características morfológicas ou supostos pertencimentos a categorias específicas distintas. Em outras palavras, o que define os processos de singularização na produção corporal dos xamãs são as diferenças afetivas que eles incorporam, as diferentes capacidades de afetar e ser afetado (o que um animal come, o que ele enxerga, o que lhe atrai, o que o repele etc.), junto com as diferentes relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão que elas supõem. Os corpos produzidos pelo xamã, enfim, não remetem jamais a formas do ser, mas a *modos de existência* que constituem um *habitus*: maneirismo, diferenças de afecção.²⁰⁰

Sem entrar em considerações históricas, etnográficas ou psicossociais sobre o fenômeno xamânico,²⁰¹ diremos ainda que, no que diz respeito ao traçado do plano de imanência *selvagem*, isto é, ali onde o pensamento se faz por alianças intensivas inumanas e inclassificáveis, o xamã é quem incorpora a potência de pensar implicada num processo de cura ou sanção. Nesse sentido, o xamã é sempre um *curandeiro*, assim como o filósofo é um “médico da civilização” (muito embora seja

²⁰⁰ “A morfologia, a forma visível dos corpos, é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma aparência de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar.” (VIVEIROS DE CASTRO, E., Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: ALLIEZ, Éric (Org.) *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 438 apud KASPER, Kátia Maria. Experimentar, devir, contagiar: o que pode um corpo? In: *Pro-Posições*, Campinas, v. 20, n. 3 (60), p. 199-213, set./dez. 2009, p. 208).

²⁰¹ “Os traços dos personagens conceituais têm, com a época e o meio histórico em que aparecem, relações que só os tipos psicossociais permitem avaliar. Mas, inversamente, os movimentos físicos e mentais dos tipos psicossociais, seus modos existenciais, seus estatutos jurídicos, se tornam suscetíveis de uma determinação puramente pensante e pensada que os arranca dos estados de coisas históricos de uma sociedade, como do vivido dos indivíduos, para fazer deles traços de personagens conceituais, ou *acontecimentos do pensamento* sobre o plano que ele traça ou sob os conceitos que ele cria.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 85, grifo dos autores).

possível conceber usos mais nefastos do poder xamânico, feiticeiros que matam ou provocam doenças, assim como, igualmente, não é difícil enumerar sistemas filosóficos que enfraquecem a vida).²⁰² Isso porque o pensamento é uma saúde — a “grande saúde”, como queria Nietzsche —, e a cura, por esse ângulo, é um processo que depende sempre da capacidade de se desbloquear e de dar vazão aos fluxos plásticos de criação, superação e diferenciação da vida. Fluxos que se aprisionam em função das significações, das paradas e dos estratos que entravam o pensamento na ordem do ser, e vida que, como sabem todos os xamãs, não pertence exclusivamente a espécie alguma, mas que as atravessa a todas, num só sopro de devir do “Grande Espírito”.

Se a filosofia, como veremos, é a criação de modos de existência ou possibilidades de vida, e se, como dizem Deleuze e Guattari, “as possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais”,²⁰³ diremos que o xamã, enfim, é o personagem conceitual que incorpora a potência sanadora do pensamento no plano selvagem de imanência da Natureza. É ele, o “anômalo” que habita as fronteiras entre os mundos,²⁰⁴ o grande mestre dos devires. É ele o grande *vidente*, aquele que sabe *ver*, operar, selecionar, transmutar e redirecionar os movimentos infinitos que atravessam os corpos no plano de consistência, a fim de criar, para si e para os outros, a saúde ou a doença — isto é, modos de vida mais potentes, produtores de intensidades, ou existências bloqueadas e enfraquecidas, marcadas pela falta e pela impotência do desejo produtivo.

Cabe ressaltar que, aqui, não falamos da saúde ou da doença física do organismo, nem das doenças mentais que ocupam os consultórios psiquiátricos (as

²⁰² “Ainda estou à espera de que um *médico* filosófico, no sentido excepcional da palavra — um médico que tenha o problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade, para cuidar —, terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo filosofar até agora nunca se tratou de ‘verdade’, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida...” (NIETZSCHE, Friedrich, *A gaia ciência*. Prefácio da segunda edição, §2. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 174).

²⁰³ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 89.

²⁰⁴ “Os feiticeiros sempre tiveram a posição anômala, na fronteira dos campos ou dos bosques. Eles assombram as fronteiras. Eles se encontram na borda do vilarejo, ou *entre* dois vilarejos.” Id., 1997a, p. 28.

quais diriam respeito, talvez, às atribuições do xamã enquanto tipo psicossocial), mas sim do que Nietzsche denominava a *grande saúde* do espírito, este excesso transbordante de energia vital criativa que o xamã incorpora como personagem conceitual, e que pode, inclusive, ameaçar a sobrevivência orgânica e a estabilidade psíquica da consciência. A filosofia como processo de cura, entretanto, entende que o corpo é sempre maior que o organismo, e que o pensamento, por sua vez, é sempre maior do que a consciência.²⁰⁵ A clínica, nesse sentido, depende em todo caso de uma liberação dos fluxos desejantes que nos constituem a partir do fora, isto é, a partir dos encontros que fazemos no plano de composição. Desestratificação e fuga das linhas do desejo, processo que, certamente, não deve ser feito de qualquer maneira, como já dissemos, mas que, com a devida prudência, seja capaz de abrir nossos corpos de tal modo que o desejo possa retomar seu processo produtivo num campo intensivo de experimentações e agenciamentos que aumentem nossas potências. Produção intensiva de um CsO, por onde as intensidades e os afectos possam circular livremente, a despeito das extensividades e dos sentimentos pessoais que distinguem formas e sujeitos no plano de organização molar.

A doença do espírito, por outro lado, se manifesta quando as forças ativas de criação da vida se encontram subjugadas diante das forças reativas de conservação, isto é, quando o processo do desejo se encontra, em nós, paralizado pelos fantasmas da falta, projetado num ideal transcendente ou castrado pela imposição de um modelo de significação. Em outras palavras, adoecemos quando “empacamos”, quando não conseguimos mais dar vazão às forças vitais de composição que, ao contrário, quereriam sempre nos levar à superação e à criação ininterrupta de nós mesmos. Essa interiorização das forças instintivas de criação, diz Nietzsche, é ela que resulta no homem doente, no homem que não sabe mais como superar-se a si mesmo — no homem que, tomado pela impotência de seu desejo, passa a vida a rastejar no lamaçal do ressentimento e da má consciência.

²⁰⁵ “Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afectos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência.” DELEUZE; PARNET, 1998, p. 76.

Enquanto personagem conceitual, enfim, o xamã “[manifesta] os “territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento”²⁰⁶ num plano de imanência, consistência ou composição no qual a intensificação ou a desintensificação da vida necessariamente devem passar pela aliança com forças inumanas. A potência do corpo xamânico é imensa, porque ele se mantém continuamente aberto a conexões e devires que escapam à forma humana. Sendo sempre um habitante das fronteiras ou um atravessador de mundos, ele não se prende a nenhum estrato e não cola sua expressividade a nenhum mundo em particular.²⁰⁷

Na visão xamânica, todos os entes são aliados possíveis, porque todos os entes são dotados de *espírito*. Afastemos, porém, todos os preconceitos morais que rondam a ideia de “espiritualidade”: por “espírito”, entendemos aqui não uma entidade transcendente, “alma” que sairia do corpo após a morte, mas sim o *próprio corpo*, o corpo vivo, mas o corpo descoberto como uma articulação de forças não-orgânicas, isto é, não estratificadas. CsO. Trata-se, em uma palavra, da parte de *indeterminação* que nos habita, e que coexiste com toda ordem estabelecida. Trata-se da força vital que nos atravessa, selvagem, antes de ser domesticada numa forma ou numa espécie atualizada. Dizer que tudo têm espírito, nesse sentido, significa dizer que em todas as coisas há uma abertura para o ilimitado. É como dizia a canção de Leonard Cohen: “há uma rachadura em todas as coisas, e é por ela que a luz pode entrar”.²⁰⁸

2.1 As capturas da visão

²⁰⁶ DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 84.

²⁰⁷ “Talvez agora saiba que *ver* só acontece quando a gente se esgueira entre os mundos, o mundo das pessoas comuns e o mundo dos feiticeiros. [...] Ontem, acreditou que o coioite havia falado com você. Qualquer feiticeiro que não *vê* acreditaria o mesmo, mas um que *veja* sabe que acreditar nisso é estar preso no mundo dos feiticeiros. Igualmente, não acreditar que os coiotes falam é estar preso no reino dos homens comuns.” (CASTAÑEDA, 1995, p. 241).

²⁰⁸ “There is a crack, a crack in everything/ That's how the light gets in” (*Anthem*, 1992).

“Se as portas da percepção se desvelassem, cada coisa apareceria ao homem como é, infinita.”²⁰⁹ Os versos de Blake, já evocados no final de nosso primeiro capítulo, poderiam também ter inspirado Henri Bergson em seus escritos sobre a natureza da percepção. A cada instante, dizia o filósofo francês, o universo se apresenta em forma de imagens: imagens visuais, sonoras, táteis, olfativas, todo um incessante fluxo de imagens-movimento que não pára de atravessar nossos corpos, que são também imagens entre as outras.²¹⁰ Tudo são imagens, diz Bergson, imagens-movimento, mas dessa totalidade virtualmente infinita da matéria, a percepção consciente só nos oferece um recorte, um conjunto selecionado de imagens.²¹¹ Nossos olhos só conseguem captar uma estreita faixa do vasto espectro eletromagnético da luz, e nossos ouvidos reverberam apenas uma limitada faixa das vibrações sonoras. Percebemos apenas o que a disposição particular de nossos organismos nos permite apreender, e todo o resto permanece geralmente na esfera do imperceptível.

Além disso, vemos aquilo que esperamos ver, e não o que se apresenta de fato diante de nós. O cérebro opera fundamentalmente com probabilidades, isto é, com palpites informados pela experiência passada, a fim de traçar um mapa apenas provável do mundo que se apresenta aos sentidos (hipótese do cérebro bayesiano). Ao contrário do que se costuma imaginar, o sistema nervoso não trabalha para absorver a totalidade de informações disponíveis no universo, mas sim para minimizar as surpresas do mundo e diminuir o máximo possível a quantidade de estímulos que precisam ser processados para fazer o organismo tomar uma decisão ou um curso de ação qualquer. É necessário que assim o seja: se precisássemos

²⁰⁹ Cf. nota 176, p. 54.

²¹⁰ “Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Há, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influenciando sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo.” BERGSON, H. *Matéria e memória*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 20.

²¹¹ Entre a matéria e a percepção, diz Bergson, há apenas uma diferença de grau, e não de natureza. “Chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo. [...] Há portanto apenas uma diferença de grau, não pode haver uma diferença de natureza entre a faculdade dita perceptiva do cérebro e as funções reflexas da medula espinhal”. (Ibid., p. 17-19, grifos do autor).

ver, ouvir e sentir todos os trilhões de estímulos que inundam nossos órgãos de percepção a cada instante, não haveria tempo para agir. A função do cérebro, portanto, é tornar a maior parte do mundo invisível, ou desprezível, no sentido em que os físicos se referem a variáveis desprezíveis para o funcionamento de uma equação matemática. Ao contrário do que sugere o senso comum, enfim, o maior problema do cérebro não é *conhecer* o universo, mas sim decidir o que dele pode ser ignorado. E isto inclui a esmagadora maioria dos estímulos sensoriais que chegam a nossos corpos.

É a mesma hipótese de Huxley: em condições “normais” — isto é, no modo de operação cerebral que a neurociência convencionou chamar de “rede de modo padrão”,²¹² típico dos chamados “estados não-alterados de consciência” —, nossos cérebros funcionam como filtros do infinito, dando o limite, o contorno, a ordem e a separabilidade das coisas que saltam à nossa percepção em meio à textura contínua e infinita do real.²¹³ Mais uma vez, é necessário que assim o seja: sem o filtro, o caos imagético impediria qualquer orientação e ação eficaz no mundo.

No sentido habitual, porém, vemos apenas o que interessa aos nossos organismos, apenas o que é relevante para o sucesso ou o fracasso de nossas ações — e nossas ações, por sua vez, são sempre motivadas por uma hierarquia mutante de valores e desejos, quer tenhamos consciência deles ou não. A percepção orgânica focaliza o mundo conforme a direção do desejo em nós. Se estou com fome, por exemplo, verei em uma cozinha tudo que me possa servir de alimento, mas provavelmente não notarei a sujeira no chão, nem as rachaduras nas paredes, e muito menos as partículas de poeira contra a luz das janelas.²¹⁴ Agimos

²¹² Cf. RAICHLE, Marcus E. The brain's default mode network. In: *Annual Review of Neuroscience*, vol. 38, 2015.

²¹³ “Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções.” (BERGSON, 2010, p. 35). “Os contornos distintos que atribuímos a um objeto, e que lhe conferem sua individualidade, não são mais que o desenho de um certo tipo de influência que poderíamos exercer em determinado ponto do espaço: é o plano de nossas ações eventuais que é devolvido aos nossos olhos, como que por um espelho, quando percebemos as superfícies e arestas das coisas. Suprimamos essa ação e, por conseguinte, também as grandes estradas que, graças à percepção, ela rasga por antecipação no emaranhado do real, e a individualidade do corpo será reabsorvida pela interação universal, que é seguramente a própria realidade.” (Id., 2005, p. 12).

²¹⁴ Cf. o clássico experimento do “gorila invisível”, elaborado por Christopher Chabris e Daniel Simons em 1999. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vJG698U2Mvo>>.

sempre a partir de uma hierarquia intensiva de forças que, a cada momento, indicam ao organismo e à consciência o que é desejável ou não, o que deve ser notado e o que pode ser ignorado no curso de nossas ações. O desejo, de todo modo, vem sempre antes da percepção, muito embora nem sempre tenhamos consciência do que desejamos (e, como atesta a experiência comum, raramente temos pleno domínio de nossa atenção consciente). Mas, enfim, como dizia Spinoza, não é porque uma coisa é boa em si mesma que eu a desejo, mas sim o oposto: é porque a desejo, porque a apeteço, que a valorizo como boa.²¹⁵

Na esteira de Bergson, o psicólogo norte-americano J.J. Gibson, que renovou os estudos da percepção visual no século XX com uma abordagem ecológica do problema,²¹⁶ mostrou a que ponto nossa percepção orgânica está longe do olhar supostamente neutro e desinteressado do cientista sobre a natureza. Monitorando em milissegundos as diferenças entre os tempos de resposta voluntária e involuntária²¹⁷ de indivíduos expostos a certos estímulos visuais, como a imagem de um abismo, por exemplo, ou de uma cobra, Gibson concluiu que a primeira função dos olhos não é a de informar ao cérebro sobre o que um objeto é em si mesmo, isto é, seu nome, sua forma, sua cor etc., mas sim a de *preparar o corpo* para uma ação motora do tipo pegar ou largar, pular ou correr — funções estratégicas para o organismo, que não exigem necessariamente a formação da percepção visual do objeto para se efetuarem. Claro, porque diante de uma cobra prestes a dar o bote, o tempo que o estímulo nervoso levaria para chegar ao córtex visual e voltar para o córtex motor seria fatal para a presa. Ou seja: a maior parte de nós *pula* antes de propriamente *ver* que há uma cobra no caminho. Em casos como esse, antes de chegarem ao córtex pré-frontal, onde normalmente se processam as cognições e deliberações racionais do indivíduo, os estímulos da retina tomam uma via expressa para o sistema límbico, que, por sua vez, estabelece um diálogo ultrarrápido com o

²¹⁵ *Ética*, III, prop. 9, escólio.

²¹⁶ Cf. GIBSON, J. James J. *The ecological approach to visual perception*: classic edition. New York: Psychology Press, 2014. (Originalmente publicado em 1979).

²¹⁷ As respostas voluntárias dependem da ativação do córtex visual, isto é, da formação de imagens visuais, enquanto as involuntárias envolvem fatores como a ativação da amígdala, bem como alterações na condutividade da pele, nos batimentos cardíacos etc.

hipotálamo a fim de preparar o corpo diante da situação que se apresenta, e a consciência só fica sabendo do que aconteceu muito tempo depois de o corpo já ter agido.

Em suma, Gibson provou que o cérebro não vê objetos senão enquanto inferências: primeiro vemos a *utilidade* da coisa, vemos “perigo” ou “inofensividade”, e só depois inferimos sua natureza. A ideia de uma realidade objetiva apreensível em si mesma, portanto, não passaria de uma abstração teórica do pensamento científico. No mundo prático, isto é, neste em que agimos e que experimentamos diariamente como realidade imediata, não percebemos “objetos”. Antes, percebemos ferramentas e “aliados”, isto é, coisas que nos favorecem, que nos alegram ou que nos convém, ou então, por outro lado, percebemos obstáculos e “inimigos”, coisas que nos entristecem, que nos ameaçam ou que oferecem empecilhos à nossa ação.

Para Bergson, porém, tais limitações da percepção consciente significam que a inteligência, em seu sentido estrito, é incapaz de compreender a vida em seu movimento real, na medida em que é uma faculdade originariamente voltada para a ação e a sobrevivência, e não para a “especulação filosófica desinteressada”.²¹⁸ O filósofo definia a inteligência humana, em particular, como “*a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação*”, a ponto de o *Homo sapiens* poder ser melhor caracterizado como *Homo faber*.²¹⁹ Tratar-se-ia, em outros termos, de uma faculdade moldada pela evolução da vida para responder às necessidades de um organismo que não traz em seu próprio corpo todas as ferramentas necessárias à sua sobrevivência, ao contrário do que acontece com os animais movidos majoritariamente pelo instinto.²²⁰ De fato, o homem precisa fabricar extensões de seus próprios órgãos a fim de sobreviver — roupas, por exemplo, funcionam como extensões de nossa pele, assim como facas funcionam como extensões de nossas

²¹⁸ “Originariamente, pensamos apenas para agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi fundada. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade.” (BERGSON, 2005, p. 48).

²¹⁹ Ibid., p. 151. (Grifo do autor).

²²⁰ “Agora, possuiria um animal ininteligente, ele também, utensílios ou máquinas? Sim, decerto, mas aqui o instrumento faz parte do corpo que o utiliza. E, correspondendo a esse instrumento, há um *instinto* que sabe dele se servir.” (Ibid., loc. cit., grifo do autor).

unhas e dentes. “Assim, todas as forças elementares da inteligência tendem a transformar a matéria em instrumento de ação, isto é, no sentido etimológico da palavra, em *órgão*.”²²¹ Como no mito de Prometeu, a sagacidade humana domina o fogo e a potência técnica da inteligência justamente porque, em si mesmo, o homem é relativamente destituído das ferramentas inatas do instinto animal, bem como dos privilégios concedidos aos deuses imortais.²²²

Para fabricar qualquer coisa, entretanto, a inteligência precisa primeiro estabelecer um objetivo, e, em seguida, determinar os detalhes do mecanismo que será capaz de realizá-lo. Ou seja, precisa ter uma intenção final em mente (princípio de finalidade), e precisa recorrer ao cálculo geométrico para materializá-la (princípio de causalidade mecânica).²²³ E “essa última operação”, diz Bergson, “só é possível se [tivermos] extraído da natureza *similitudes* que permitam que antecipemos o porvir”.²²⁴ A inteligência, portanto, se especializa naturalmente na percepção de identidades, semelhanças e repetições na matéria — ela só consegue representar o devir como “uma série de *estados*, cada um dos quais é homogêneo consigo mesmo e, por conseguinte, não muda.”²²⁵

É por isso que o finalismo radical se aproxima muito do mecanicismo radical na maior parte dos pontos. Ambas as doutrinas repugnam ver no curso das coisas, ou mesmo simplesmente no desenvolvimento da vida, uma imprevisível criação de forma. Da realidade, o mecanicismo considera apenas o aspecto similitude ou repetição. É dominado, portanto, por essa lei segundo a qual na natureza só há o mesmo reproduzindo o mesmo. Quanto mais se explicita a geometria que contém, tanto menos ele pode admitir que algo se cria, ainda que se trate apenas de formas. [...]. [A] arte vive de criação e implica uma crença latente na espontaneidade da natureza. Mas a arte desinteressada é um luxo, assim como a pura especulação. Bem antes de sermos artistas, somos artesãos. E toda fabricação, por rudimentar que seja, vive das similitudes e das repetições, como a geometria natural que lhe serve de apoio. Trabalha sobre modelos que pretende reproduzir. E, quando inventa, procede ou se imagina proceder por um arranjo novo de elementos conhecidos. Seu princípio é o de que “é preciso o mesmo para

²²¹ Ibid., p. 175. (Grifo do autor).

²²² Sobre o mito de Prometeu, cf. VERNANT, Jean-Pierre. *The universe, the gods, and men*. New York: Harper Collins, 2002, p. 49-56.

²²³ BERGSON, 2005, p. 49.

²²⁴ Ibid., loc. cit. (Grifo nosso).

²²⁵ Ibid., p. 177.

obter o mesmo”. Enfim, a aplicação rigorosa do princípio de finalidade, tanto quanto a do princípio de causalidade mecânica, leva à conclusão de que “tudo está dado.”²²⁶

Compreende-se, sob esta ótica, por quê a inteligência lógica, largada a seus próprios propósitos, não serve aos *videntes* como Bergson e Dom Juan: aos olhos dos feiticeiros, como já dissemos, nada “está dado”.²²⁷ “Tudo é novo, tudo nunca aconteceu antes.” A inteligência, porém, é naturalmente incapaz de apreender a realidade em seu fluxo de criação contínua e imprevisível.²²⁸ O que o senso comum e a percepção ordinária costumam chamar de “realidade”, de fato, é um conjunto relativamente dado de sujeitos e objetos isoláveis, definidos em seus contornos visíveis e pensáveis quase que exclusivamente pelo critério de seus relativos usos ou funcionalidades para o organismo que os percebe. Como já dissemos, de costume não vemos as coisas por elas mesmas, mas, a rigor, vemos primeiramente apenas “*affordances*”,²²⁹ como dizem os pragmatistas anglo-saxônicos. Isto é, possibilidades de uso ou obstáculos apreendidos de modo implícito na percepção orgânica dos objetos que nos cercam. Ou, nas palavras de Bergson, o que a percepção nos dá a ver é apenas o horizonte potencial de nossa ação sobre o mundo (ou, inversamente, da ação que o mundo pode exercer sobre nossos corpos).²³⁰ Só reconheço a existência da entidade “caneta” porque minha inteligência

²²⁶ Ibid, p. 49-50.

²²⁷ “[...] Bergson nos diz que sua obra consistiu em refletir sobre isto: que tudo não está dado. Que tudo não esteja dado, eis a realidade do tempo. [...] Finalidade, causalidade, possibilidade estão sempre em relação com a coisa uma vez pronta, e supõem sempre que ‘tudo’ esteja dado. Quando Bergson critica essas noções, quando nos fala em indeterminação, ele não está nos convidando a abandonar as razões, mas a alcançarmos a verdadeira razão da coisa em vias de se fazer, a razão filosófica, que não é determinação, mas diferença.” (DELEUZE, 2006b, p. 44).

²²⁸ “Assim como separamos no espaço, fixamos no tempo. A inteligência não foi feita para pensar a *evolução*, no sentido próprio da palavra, isto é, a continuidade de uma mudança que seria pura mobilidade. [...]. Só estamos à vontade no descontínuo, no imóvel, no morto. A inteligência é caracterizada por uma incompreensão natural da vida.” (BERGSON, 2005, p. 176-179, grifo do autor).

²²⁹ Termo sem tradução para o português. Cf. GIBSON, 2014, cap. 8.

²³⁰ “À medida que meu horizonte se alarga, as imagens que me cercam parecem desenhar-se sobre um fundo mais uniforme e tornar-se indiferentes para mim. Quanto mais contraio esse horizonte, tanto mais os objetos que ele circunscreve se escalonam distintamente de acordo com a maior ou menor facilidade de meu corpo para tocá-los e movê-los. Eles devolvem portanto a meu corpo, como faria um espelho, sua influência eventual; ordenam-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo. *Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles.*” (BERGSON, 2010, p. 15-16, grifo do autor).

orgânica sabe o que pode *fazer* com ela: sabe como pegá-la, e sabe escrever com ela. A caneta não existe como caneta para uma formiga, porque o corpo da formiga não sabe nem pode fazer nada dessas coisas. É próprio da inteligência, enfim, recortar o mundo de maneira exclusivamente utilitária, e por sua própria natureza e função, ela só consegue perceber o devir, o movimento e a duração a partir de imobilidades e repetições. Nesta medida, ela é incapaz de apreender a continuidade indivisa do impulso vital, que é puro movimento e diferença. (Esta apreensão, diz Bergson, só quem poderá fazer será a *intuição*, movimento do espírito que, em sentido contrário ao da inteligência, volta-se não para a matéria inerte, mas para “o interior mesmo da vida”,²³¹ ali onde “a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida”.²³² Ali, não estamos mais no plano espacializado da extensividade. Mergulhamos no plano intensivo do tempo, o coração do devir).

Para evocar novamente os ditos de Dom Juan, diremos, enfim, que tudo que a inteligência faz é “*fazer*”: enquanto nos agarrarmos a ela, portanto, o mundo continuará se apresentando sempre como idêntico a si mesmo. Para chegarmos a *ver*, entretanto, e não “simplesmente olhar”, precisamos acessar um segundo regime de percepção que nada tem a ver com a inteligência.²³³ Precisamos, de fato, “*parar o mundo*” para *ver* seu movimento real — façanha que, precisamente, só se consegue pelo domínio do “*não-fazer*”.²³⁴

²³¹ BERGSON, 2005, p. 191.

²³² Id., 2010, p. 72-73.

²³³ “[...] essa dupla percepção, segundo Dom Juan, dava à pessoa a oportunidade de avaliar as *modificações* nos ambientes, que os olhos normalmente não conseguiam perceber.” (CASTAÑEDA, 1995, p. 63, grifo nosso).

²³⁴ “Tome aquela pedra, por exemplo. Olhar para ela é *fazer*, mas *vê-la é não-fazer*. [...] Aquela pedra é uma pedra por causa de todas as coisas que você sabe fazer em relação a ela. [...] Chamo isso de *fazer*. Um homem de conhecimento, por exemplo, sabe que aquela pedra só é uma pedra por causa de *fazer*, de modo que, se não quiser que a pedra seja uma pedra, basta ele *não fazer*. [...] No caso desta pedrinha — continuou — a primeira coisa que *fazer* lhe faz é diminuí-la até esse tamanho. Por isso, a coisa certa a fazer, o que um guerreiro faz quando quer *parar o mundo*, é aumentar a pedrinha, ou qualquer outra coisa, *não fazendo*.” (Ibid., p. 186).

2.2. Do tonal ao nágual

Cada um de nós, recordemos, é uma hecceidade, um acontecimento singular que expressa uma parte intensiva da natureza infinita de Deus ou da Natureza. No entanto, somos educados desde a infância a pensar e a sentir o contrário. Com efeito, a pedagogia dominante, ao menos no Ocidente, consiste em grande parte em se inculcar na criança a ideia de que ela é um indivíduo independente, um eu separado do mundo, um sujeito livre teoricamente capaz de controlar um meio que absolutamente não faz parte de quem ele é. Tal é o modelo do *cogito* cartesiano: a instauração metafísica de um eu impostor, que reclama para si o pensamento e a existência autônoma ao se estabelecer como substância, sujeito ou coisa “que pensa”.

Este eu, ponto de imobilidade do qual partiria todo o movimento do pensar, não passa, entretanto, de uma ilusão fortemente alimentada pela gramática, pois é apenas por uma convenção linguística que atribuímos um verbo a um sujeito, ou, o que dá no mesmo, o movimento à imobilidade.²³⁵ A gramática e a sintaxe dominantes, porém, espelham o funcionamento lógico da inteligência, faculdade de fabricação instrumental que, como vimos com Bergson, se volta exteriormente para a ação e a sobrevivência, mas não para o conhecimento interior do movimento vital. A inteligência lógica é inseparável de uma interpretação linguística do mundo, na

²³⁵ Cabe mencionar aqui a crítica de Nietzsche aos pressupostos lógicos do *cogito* cartesiano: “Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’. E mesmo com ‘isso pensa’ já se foi longe demais; já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo.” (NIETZSCHE, 2005, §17). E, mais adiante, segue o filósofo: “Pois antigamente se acreditava na ‘alma’, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado — pensar é uma atividade, para a qual um sujeito tem que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia — se não seria verdadeiro talvez o contrário: ‘penso’, condição; ‘eu’, condicionado; ‘eu’ sendo uma síntese, feita pelo próprio pensar. Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado — e tampouco o objeto: a possibilidade de uma existência aparente do sujeito, da ‘alma’, pode não ter-lhe sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra com imenso poder.” (Ibid., §54).

qual o sentido existencial de todas as coisas tende a ser reduzido ao que delas pode ser representado pela linguagem gramatical, ou seja, capturado por códigos ou medidas fixas pré-determinadas. Desse modo, tudo que é considerado inútil para o organismo, e tudo que desafia a descrição linguística — o puro movimento do devir e tudo que pertence ao campo do *inefável*, tal como a própria vida²³⁶ — tende a escapar à percepção ordinária representada pela razão lógico-proposicional. Nesse sentido, como veremos no próximo capítulo, a intuição mística sempre faz apelo a um certo abandono da linguagem e da lógica analítica, ou, pelo menos, a um outro uso de seus instrumentos.

Por ora, porém, notemos apenas que, ainda de acordo com Bergson, a intuição — isto é, essa espécie de visão imediata do real enquanto fluxo ou processo contínuo e irreversível de mudança e criação de novidades — só pode emergir se a percepção passa primeiramente do regime de *reconhecimento automático* ou *habitual* para o *reconhecimento atento* das imagens.²³⁷ Entre um modo e outro, diz o filósofo, haveria uma diferença de tensão ou de vitalidade da memória, isto é, um esforço menor ou maior do espírito para apreender as imagens dadas à percepção.

²³⁸ No caso do reconhecimento automático, o sistema nervoso se mantém em um estado de tensão capaz de responder o mais depressa possível, por meio de reações motoras mais ou menos pré-determinadas, aos estímulos sensoriais do mundo exterior. Por conta das exigências de sobrevivência e das demandas da vida social, o reconhecimento habitual das imagens faz com que, mal lancemos os olhos sobre as coisas, já as classifiquemos antecipadamente por critérios de semelhança superficiais. Aqui, tem lugar uma lenta inculcação de hábitos motores e intelectuais que inicialmente nos são desconhecidos, mas que gradualmente se tornam

²³⁶ Sobre a vida como aspecto *inefável* da existência, cf. CAMPAGNA, Federico. *Technic and magic*. London: Bloomsbury, 2018, p. 10.

²³⁷ BERGSON, 2010, cap. 2.

²³⁸ “Uma palavra de uma língua estrangeira, pronunciada a meu ouvido, pode fazer-me pensar nessa língua em geral ou em uma voz que a pronunciava outrora de uma certa maneira. Essas duas associações por semelhança não se devem à chegada accidental de duas representações diferentes que o acaso teria trazido sucessivamente à esfera de atração da percepção atual. Elas respondem a duas disposições mentais diversas, a dois graus distintos de tensão da memória. [...] A memória, portanto, tem seus graus sucessivos e distintos de tensão ou de vitalidade, difíceis de definir, certamente, mas que o pintor da alma não pode misturar entre si impunemente.” (Ibid, p. 198).

automáticos, e, portanto, quase inconscientes. Neste regime de percepção, portanto, vemos muito pouco do real: toda singularidade passa despercebida e nenhuma intuição verdadeira pode surgir, pois a intuição sempre diz respeito à apreensão do real como processo contínuo de produção de singularidades. (Ou, como diria Spinoza em seus próprios termos, a intuição é sempre intuição de essências singulares).²³⁹ Para o filósofo francês, entretanto, o tensionamento habitual de nosso aparelho sensório-motor significa que, na vida social cotidiana, a memória — “marca mais aparente” do espírito ou da consciência²⁴⁰ — tem muito pouco tempo para intervir na percepção e enriquecer as imagens que se apresentam a nós. Ordinariamente, portanto, agimos quase que sem pensar.

Por outro lado, se pela força das circunstâncias a tensão do mecanismo sensório-motor se torna menor, isto é, se ele se encontra mais relaxado em seu esforço de “atenção à vida”, a memória, diz Bergson, pode se distender enormemente em direção ao passado, e quase que sem esforço. É o caso daqueles que, tendo sobrevivido a uma expectativa de morte iminente, dizem depois ter rememorado a vida inteira, como num filme, no espaço de um segundo. Pois,

Constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar aí suas imagens.²⁴¹

Porém, em outras circunstâncias ainda, também seria possível que, ao invés de uma distensão, houvesse um tensionamento maior dessa vida mental, por meio do qual a memória passaria a intervir como atividade criadora. Neste caso, instaura-se o que Bergson chamava de reconhecimento *atento* das imagens, que se

²³⁹ *Ética*, V, prop. 25.

²⁴⁰ “Quem diz espírito diz, antes de tudo, consciência. [...] Mas, sem dar da consciência uma definição que seria menos clara do que ela própria, posso caracterizá-la por sua marca mais aparente: consciência significa primeiramente memória. [...] Uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência?” BERGSON, H. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 4-5).

²⁴¹ *Id.*, 2010, p. 107.

traduz em um esforço consciente de rememoração, intelecção ou invenção.²⁴² Aqui, trata-se agora de um “trabalho do espírito”, onde a atenção é definida como “[...] a misteriosa operação pela qual o mesmo órgão, percebendo no mesmo ambiente o mesmo objeto, descobre aí um número crescente de coisas.”²⁴³ Ou seja, se no reconhecimento habitual “nossos movimentos prolongam nossa percepção para obter efeitos úteis e nos *afastam* assim do objeto percebido, aqui, ao contrário, eles nos *reconduzem* ao objeto para sublinhar seus contornos.”²⁴⁴ Esse esforço de atenção, portanto, tem por efeito essencial tornar a percepção mais *intensa*. Agora, recebemos o estímulo sensório do mundo, mas suspendemos temporariamente a reação motora. Expandimos a fissura entre a impressão e o movimento de resposta, e ficamos como que vibrando na pura sensação. Estabelece-se assim um circuito expansivo entre a percepção e a memória, que faz com que o objeto percebido se enriqueça cada vez mais com as lembranças-imagens que vêm recobri-lo.²⁴⁵ Desse modo, diz Bergson, ampliamos a zona de indeterminação que nos caracteriza como seres vivos (isto é, como seres conscientes), e inserimos graus cada vez mais elevados de liberdade e criação na necessidade e na determinação geométrica às quais a matéria estaria subjugada sem a vida e a consciência.²⁴⁶

A distinção que *Matéria* e *memória* estabelece entre os dois tipos de reconhecimento das imagens, porém, remete à diferença entre dois tipos de multiplicidade que o filósofo já havia analisado em seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a saber, a multiplicidade quantitativa e a multiplicidade

²⁴² Cf. id., 2009, cap. VI: *O esforço intelectual*.

²⁴³ BERGSON, 2010, p. 114.

²⁴⁴ Ibid., p. 111.

²⁴⁵ Ibid, p. 118.

²⁴⁶ “[...] A matéria é inércia, geometria, necessidade. Mas com a vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é criar. Num mundo onde todo o restante é determinado, tem a seu redor uma zona de indeterminação. Como, para criar o futuro, é preciso preparar algo dele no presente, como a preparação do que será só pode ser feita utilizando o que foi, a vida empenha-se desde o início em conservar o passado e antecipar o futuro numa duração em que passado, presente e futuro se encavalam e formam uma continuidade indivisa: essa memória e essa antecipação são [...] a própria consciência. E é por isso que, de direito se não de fato, a consciência é coextensiva à vida.” (Id., 2009, p. 12).

qualitativa.²⁴⁷ A primeira, dizia Bergson, se aplica melhor à noção de espaço, que funciona para o espírito como um “esquema de nossa ação possível sobre as coisas”.²⁴⁸ O espaço, portanto, apresenta-se de modo geral como “um meio homogêneo e vazio, infinito e infinitamente divisível, que se presta indiferentemente a todo e qualquer modo de decomposição”,²⁴⁹ e isto porque, para nos locomovermos e manipularmos eficazmente os objetos à nossa volta, devemos percebê-los espacialmente como descontínuos ou justapostos. A noção de multiplicidade quantitativa, nesse sentido, serve particularmente bem para a resolução das tarefas utilitárias do dia-a-dia — contar, somar, diminuir, dividir ou multiplicar objetos classificados superficialmente por semelhança, o que só acontece, como já vimos, por meio do reconhecimento habitual das imagens.²⁵⁰

Porém, quanto mais operamos dessa maneira, mais se solidifica em nós o que Bergson chamava de “eu superficial”, isto é, o eu social, identidade fixada pelo hábito da linguagem e das ações utilitárias, e que não passa de uma representação espacializada e externa do chamado “eu profundo”. Este, diz o filósofo, não é propriamente uma identidade no espaço, mas, antes, uma diferença no tempo, isto é, um fluxo contínuo ou um estado afetivo em constante variação: um devir, uma *duração*, à qual não cabe mais a representação espacial das multiplicidades quantitativas, mas somente a direção temporal das multiplicidades *qualitativas*.²⁵¹ Neste nível, nunca somos iguais a nós mesmos. É o eu profundo que sente, que pensa e que muda qualitativamente no tempo, de modo contínuo e irreversível. Se

²⁴⁷ Cf. id. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988, cap. 2. Cabe notar, aliás, que é a partir de Bergson, principalmente, que Deleuze desenvolve sua própria teoria das multiplicidades (cf. DELEUZE, 1999, cap. 2).

²⁴⁸ BERGSON, 2005, p. 170.

²⁴⁹ Ibid., loc. cit.

²⁵⁰ Pois “[...] a ideia de número indica a intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades absolutamente parecidas umas com as outras.” (Id., 1988, p. 58).

²⁵¹ “Quando falamos de objetos materiais, aludimos à possibilidade de os ver e tocar; localizamo-los no espaço. Por conseguinte, nenhum esforço de invenção ou de representação simbólica nos é necessário para os contar; não temos mais que pensá-los separadamente primeiro, simultaneamente depois, no próprio meio em que se apresentam à nossa observação. Já não acontece o mesmo se considerarmos os estados puramente afetivos da alma, ou até representações diversas das da vista e do tato. Aqui, porque os termos não são dados do espaço, não os poderemos contar, parece, *a priori*, a não ser por qualquer processo de figuração simbólica.” (Ibid., p. 63-64).

desejássemos, então, nos engajar ativamente na criação de nós mesmos, o contato com este eu profundo tornar-se-ia essencial. Segundo Bergson, porém, esta apreensão de si só é possível por meio de um esforço de atenção ou concentração do espírito, isto é, por meio de um reconhecimento atento das imagens, capaz de tornar nossa percepção cada vez mais intensa. Infelizmente, as exigências da vida social parecem dificultar enormemente essa passagem, de modo que, na maior parte do tempo, não temos realmente a posse de nós mesmos.

Haveria, pois, dois eus diferentes, sendo um como que a projeção exterior do outro, a sua representação espacial e, por assim dizer, social. Atingimos o primeiro por uma reflexão aprofundada, que nos leva a captar os nossos estados internos como seres vivos, incessantemente em via de formação, como estados refratários à medida, que se penetram reciprocamente e cuja sucessão na duração nada tem de comum com uma justaposição no espaço homogêneo. Mas os momentos em que voltamos a ser donos de nós mesmos são raros, e é por isso que raramente somos livres. A maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, não percebemos do nosso eu senão o seu fantasma descolorido, sombra que a pura duração projeta no espaço homogêneo. A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; “somos agidos” mais do que agimos. Agir livremente é retomar a posse de si, é situar-se na pura duração.²⁵²

Assim como a capacidade de *ver* dos xamãs, tal modo de percepção aprofundada só é possível mediante uma ruptura no funcionamento habitual de nosso sistema sensório-motor (o que Dom Juan chamava de “*parar o mundo*”). É esta ruptura que abre o potencial de despertar em nós a intuição da duração no espírito, bem como a da continuidade na matéria.²⁵³ Pois, enquanto a inteligência ordinária apreende a vida de fora, de modo utilitário, a intuição se volta para o interior mesmo do *elã* vital, isto é, apreende o tempo puro, o tempo não espacializado do *Aion*, e, dessa forma, permite àquele que vê a possibilidade de prolongar este mesmo impulso de criação em si mesmo e no mundo, infinitamente.

Qualquer que seja a técnica utilizada para provocar esta ruptura e esta passagem, ela deverá implicar necessariamente algum grau de violência contra a

²⁵² BERGSON, 1988, p. 159.

²⁵³ Com a ideia de multiplicidade qualitativa, de fato, não há descontinuidade nem justaposição espacial: cada instante percebido se funde, na memória, com todos os outros.

inteligência, o eu superficial e a organização habitual do corpo (isto é, o organismo). No limite, haverá de implicar uma “desestratificação de toda a Natureza, inclusive pelos meios os mais artificiais”,²⁵⁴ porque *ver*, em última instância, é perceber o fluxo mutante do real sob os contornos sólidos e estratificados do plano de organização e desenvolvimento das formas e dos sujeitos constituídos.²⁵⁵ É o *corpo* que pratica o *não-fazer* capaz de *parar o mundo*, diz Dom Juan, mas é o corpo experimentado como uma articulação de forças não-orgânicas: “corpo sem órgãos”. É pela produção de um CsO, de fato, que o feiticeiro se abre para a visão imediata do plano de imanência da Natureza — ali onde, enfim, entra-se em contato direto com a potência vital da criação divina.

Seja como for que se dê, portanto, a intuição mística exige sempre um despojamento das formas humanas, a começar por aquelas que se referem à identidade fixa e separada de um organismo e de um eu consciente. É como dizia o *brujo* yaqui: aquele que deseja *ver* deve primeiro “apagar a história pessoal” e “perder a importância própria”. Só assim se pode passar do mundo do *tonal* ao mundo do *nagual*.²⁵⁶ Só assim se pode passar do plano molar de organização das formas e sujeitos constituídos ao plano comum de imanência, consistência e composição da Natureza, plano molecular atravessado por potências afetivas não subjetivadas, “onde dançam elementos e materiais não formados que só se distinguem pela velocidade, e que entram nesse ou naquele agenciamento individuado de acordo com suas conexões e suas relações de movimento”.²⁵⁷

O tonal [...] é o organismo e também tudo o que é organizado e organizador; mas ele é ainda a significância, tudo o que é significativo e significado, tudo o que é suscetível de interpretação, de explicação, tudo o que é memorizável, sob a forma de algo que lembra outra coisa; ele é o Eu, o sujeito, a pessoa, individual, social ou histórica, e todos os sentimentos correspondentes. Numa palavra, o tonal é tudo, inclusive Deus, o juízo de Deus [...]. E, no entanto, o tonal é apenas uma ilha. Porque também o nagual é tudo. E é o mesmo todo, mas em condições tais que o corpo sem órgãos substitui o organismo, a experimentação substitui toda interpretação

²⁵⁴ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 60.

²⁵⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 54.

²⁵⁶ Cf. CASTAÑEDA, C. *Porta para o infinito*. Rio de Janeiro: Record, 1974, p. 95 et seq.

²⁵⁷ DELEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 40.

[...]. Os fluxos de intensidades, seus fluidos, suas fibras, seus contínuos e suas conjunções de afectos, o vento, uma segmentação fina, as micro-percepções substituíram o mundo do sujeito. Os devires, devires-animal, devires-moleculares, substituem a história individual ou geral. [...] O nagueal [...] desfaz os estratos.²⁵⁸

Para *vermos* Deus, neste sentido, é preciso que nos livremos do *juízo de Deus*. Não que seja necessário desfazer-se dos olhos orgânicos: o combate não é contra os órgãos, mas contra o plano de organização dos órgãos.²⁵⁹ Ao invés de arrancar os olhos, fazer passar um devir-molecular na visão molar: *mudar a percepção*. De todo modo, não se trata de ver *mais*, como se bastasse expandir o alcance do visível com um microscópio ou com um telescópio, nem de ver *outras coisas*, ter os olhos de uma abelha, de um cachorro, de uma águia etc. Fazer-se de vidente e feiticeiro é ser capaz de ver o *invisível*, perceber o *imperceptível*, enxergar as brechas entre os mundos: chegar a “olhar apenas os movimentos”,²⁶⁰ isto é, a linha abstrata do devir que constitui as formas e os sujeitos, mas que ao mesmo tempo não cessa de os fazer passar uns pelos outros, e de dissolvê-los segundo um movimento perpétuo de *fuga* ou *desterritorialização*.²⁶¹ Não podemos fazê-lo com o olhar molar da percepção orgânica, não mais do que podemos traçar uma linha com pontos. Não podemos ir ao encontro do puro movimento enquanto estamos congelados num estrato, enquanto nos portamos como sujeitos fixos, cheios de “importância própria”. Há que se “apagar a história pessoal” — não de qualquer jeito, é verdade, mas “harmoniosamente, pouco a pouco” —, ao ponto de se chegar a viver

²⁵⁸ Id., 1996, p. 25.

²⁵⁹ “O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo. [...] O juízo de Deus, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo [...] porque Ele não pode suportar o CsO [...]. O organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer, um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil. [...] Nós não paramos de ser estratificados. Mas o que é este nós, que não sou eu, posto que o sujeito não menos que o organismo pertence a um estrato e dele depende? Respondemos agora: é o CsO, é ele a realidade glacial sobre a qual vão se formar estes aluviões, sedimentações, coagulação, dobramentos e assentamentos que compõem um organismo — e uma significação e um sujeito.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21).

²⁶⁰ Id., 1997a, p. 76.

²⁶¹ Ibid., p. 78.

tão somente como uma névoa, uma neblina, uma “variação atmosférica”...²⁶² “Nem pensar” em fotografias e gravações, diz o feiticeiro ao seu discípulo (“e, se ainda me quiser ver, nunca mais mencione tal coisa!”)²⁶³. Ou, como diria Deleuze, só se pensa sem imagem.

Ver, em suma, é “reagir às solicitações perceptíveis de um mundo fora da descrição que aprendemos a chamar de realidade”.²⁶⁴ A percepção, enquanto função orgânica que sustenta nossos mapas habituais da realidade, é um limiar relativo que só vê paradas, isto é, estratos já formados no plano de organização. Ali, ela “só pode captar o movimento como uma translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma”.²⁶⁵ No entanto, no plano de consistência do real, onde se passa a um “limiar absoluto” do movimento, o imperceptível é trazido à tona: “é o próprio princípio de composição que deve ser percebido, que não pode senão ser percebido, ao mesmo tempo que aquilo que ele compõe ou dá”.²⁶⁶

Para ver Deus, dizíamos, é preciso livrar-se do *juízo de Deus*. É preciso dissolver-se neste segundo plano, plano do *nagual*: despojar-se do eu e de todo referencial antropocêntrico, e perceber, como que na própria pele, que a vida — isto é, o espírito ou o impulso vital da evolução criadora — vai muito além da forma humana. A vida, como costuma dizer o filósofo, poeta e líder indígena brasileiro Ailton Krenak, ela é *selvagem*, e atravessa tudo que há: pedras, rios, plantas, homens, insetos, bactérias e estrelas, sem nutrir apreço por nenhuma espécie em

²⁶² “Fazer um acontecimento, por menor que seja, a coisa mais delicada do mundo, o contrário de fazer um drama, ou de fazer uma história. Amar os que são assim: quando entram em um lugar, não são pessoas, caracteres ou sujeitos, é uma variação atmosférica, uma mudança de cor, uma molécula imperceptível, uma população discreta, uma bruma ou névoa.” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 80).

²⁶³ CASTAÑEDA, 1995, p. 23.

²⁶⁴ Ibid., p. 12.

²⁶⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 74.

²⁶⁶ Ibid., p. 75.

particular.²⁶⁷ (Pois a espécie, como dizia Bergson, é apenas uma parada no fluxo da evolução criadora.)²⁶⁸

“Isto, o que você está olhando, não é tudo o que existe. O mundo é muito mais do que isso, tão mais, na verdade, que chega a ser *infindável*”,²⁶⁹ diz o mestre índio de Castañeda, como quem visse qualquer coisa de inesgotável sob a superfície e os contornos opacos dos objetos dados à percepção habitual. Definir ou designar uma coisa é estabelecer o limite desta coisa, mas os xamãs e os feiticeiros, mestres dos devires, parecem ter a sutileza dos matemáticos versados no cálculo infinitesimal: eles vêem que o limite das coisas está sempre para além delas mesmas, num horizonte de expressividade infinita virtualmente inalcançável pelos cálculos reducionistas da inteligência lógica. Ao invés de individualidades separadas, eles vêem apenas continuidades e multiplicidades qualitativas em constante mutação — isto é, devires.

2.3 Breve consideração sobre a psiconáutica

Antes de darmos prosseguimento à nossa exploração, devemos dizer algumas palavras a respeito do que poderíamos chamar aqui de “misticismo químico”, prática que constitui o cerne de diversas tradições xamânicas. Apesar dos

²⁶⁷ “A vida é selvagem. A expressão da vida [é selvagem]. A vida — no entendimento do que o nosso querido Emanuele Coccia chama de ‘metamorfose’ —, ela não tem esse parâmetro [...] especista do humano. Ela não é especista, ela não busca a espécie: ela atravessa a espécie — todas as espécies. É por isso que uma árvore já foi pedra. Um rio já foi nuvem. E é tão maravilhoso, imagina, você olha uma nuvem e vê um rio...” (KRENAK, Ailton. *Conversa Selvagem* - Ailton Krenak e Anna Dantes. [S.l.]: SELVAGEM - ciclo de estudos sobre a vida, 19 nov. 2020. (Entrevista on-line). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DfcUX9UJaXI>>). Cf. também COCCIA, 2021, p. 5: “This is the deepest meaning of the Darwinian theory of evolution [...]: species are not substances or real entities. They are ‘life games’ (in the same sense as ‘language games’): unstable and necessarily ephemeral configurations of a life that likes to transit and circulate from one form to another.”

²⁶⁸ “A vida é um movimento, mas acaba perdendo-se na forma material viva que suscita. Por isso, podemos dizer que toda espécie é uma parada do movimento: furta-se ao acontecimento do movimento vital que se efetuou em estados de coisa.” (GOMES, A. B. A. Bergson e a evolução da vida. In: *Kínesis*, vol. IV, n. 7, julho 2012, p. 263).

²⁶⁹ CASTAÑEDA, 1995, p. 138. (Grifo nosso).

muitos preconceitos ainda derivados da velha divisão dualista entre matéria e espírito,²⁷⁰ a ciência já reconhece amplamente que as experiências ditas místicas podem de fato ser suscitadas pelo agenciamento material com certas drogas,²⁷¹ particularmente com as que se classificam como psicodélicas ou “enteógenas”,²⁷² como a psilocibina²⁷³, o peiote²⁷⁴ e a ayahuasca.²⁷⁵

O filósofo norte-americano William James, conhecido como um dos grandes pais da psicologia moderna, passou grande parte de sua vida debruçado sobre o fenômeno da experiência mística, embora atribuisse a si mesmo um temperamento pessoal incompatível com os fervores relatados pelos chamados grandes místicos da humanidade.²⁷⁶ No entanto, à maneira pragmática que o caracterizava, nunca deixou de fazer seus próprios experimentos empíricos sobre o assunto. Seu objeto de estudo era a variedade — que suspeitava ser infinita — dos chamados “estados de consciência” possíveis; seu instrumento de exploração, o óxido nitroso, também

²⁷⁰ Para uma discussão aprofundada sobre as relações entre os estados neurológicos orgânicos e os estados de espírito ditos místicos, bem como sobre a irrelevância filosófica de tais articulações, cf. JAMES, 2017, I Conferência, p. 15-35.

²⁷¹ Cf. GRIFFITHS et al, 2006.

²⁷² A palavra “enteógeno” significa, literalmente, aquilo que produz a “manifestação interior do divino”.

²⁷³ Alcalóide encontrado nos cogumelos do gênero *Psilocybe*, genericamente chamado pelos astecas de “teonanácatl”, ou “carne dos deuses”.

²⁷⁴ *Lophophora williamsii*, pequeno cacto com alcalóides psicoativos, particularmente a mescalina, que possui uma longa história de uso ritualístico e medicinal por parte dos povos indígenas norte-americanos. O peiote, ou peyotl, tornou-se bastante popular no Ocidente a partir dos relatos de Huxley (1954) e das obras de Castañeda (cf. *A erva do diabo*. 13. ed. São Paulo: Record, 1968).

²⁷⁵ Preparada a partir da infusão do cipó-mariri, ou jagube (*Banisteriopsis caapi*), com as folhas da chacrona (*Psychotria viridis*), a ayahuasca é um dos mais poderosos enteógenos do planeta, e vem sendo consagrada há milhares de anos por dezenas de povos originários da Amazônia. A chacrona carrega a dimetiltriptamina (DMT), inócua se consumida por via oral, graças a certas enzimas no trato digestivo que quebram a molécula antes de ela entrar no sistema sanguíneo. O jagube, por sua vez, traz substâncias que conseguem inibir justamente essas enzimas, ativando assim os efeitos psicotrópicos da bebida. Em meio às mais de 80 mil espécies vegetais encontradas na Amazônia, aliás, permanece sendo um mistério entender como esses povos, sem nenhum conhecimento formal de química ou de biologia molecular, teriam conseguido chegar à composição precisa desses dois ingredientes específicos, e desenvolver regras meticulosas de cozimento a fim de liberar o poder da ayahuasca — que, aliás, também é chamada por esses povos de “medicina”. A respeito de uma possível solução para esse problema, cf. NARBY, Jeremy. *A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber*. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2018.

²⁷⁶ “Só vamos encontrar essas experiências em indivíduos para os quais a religião existe não como hábito aborrecido, senão, por assim dizer, como febre ardente”. (JAMES, 2017, p. 19).

conhecido como gás hilariante.²⁷⁷ Para a prática filosófica que pretende ir além das meras opiniões, de fato, é absolutamente interessante a disposição de se explorar as potências inumanas do pensamento para além e aquém da trêmula superfície que se convencionou chamar de “estado normal da consciência”. Pois é certo que esta superfície, sozinha, não pode dar conta do vasto oceano que se agita em suas profundezas, nem tampouco das correntes tempestuosas que lhe varrem por cima. O modo padrão da consciência, como vimos, é apenas um efeito, sintoma, marca, resultante de forças que se agitam sempre em domínios outros do espírito, nos reinos moleculares e inconscientes da percepção, onde imperam forças sub-representacionais e radicalmente inumanas.

A psiconáutica — do grego *psychē* ("alma", "espírito" ou "mente") e *naútēs* ("marinheiro" ou "navegador") — é, basicamente, essa arte de se lançar à navegação das águas desconhecidas do pensamento, em domínios que se estendem para além da consciência normativa. O psiconauta explora intencionalmente os chamados “estados alterados da consciência” a fim de investigar a natureza de sua própria mente e, de modo mais geral, a própria natureza da realidade. (Sob a tutela de Dom Juan, Castañeda chama esses estados alterados de “estados de *realidade* não comum”).²⁷⁸ Seja qual for a via que ele use, entretanto — meditação, privação sensorial, sonhos lúcidos, transe ou substâncias psicotrópicas —, o psiconauta é sempre um atravessador de mundos, tal como o xamã.

A jornada mística, como já pudemos entrever, pressupõe sempre uma quebra de nossos hábitos perceptivos. Mesmo que brevemente, algo acontece: somos afetados de modo não-habitual, e um mundo radicalmente novo se apresenta a nossos sentidos. Os enteógenos, sob este aspecto, podem certamente funcionar como o elemento central de um agenciamento místico capaz de *mudar a percepção*, isto é, de fazer com que o regime habitual de nossa percepção molar passe por

²⁷⁷ Ibid., p. 354-355. Cf. também, do mesmo autor, Subjective effects of nitrous oxide. In: *Psychological Review*, n. 5, 1898.

²⁷⁸ “Dom Juan acreditava que os estados de realidade não comum eram a única forma de aprendizagem pragmática [...]”. CASTAÑEDA, 1968, p. 25.

devires-moleculares capazes de nos fazer perceber o que antes era *imperceptível*. Pois, como dizem Deleuze e Guattari,

Todas as drogas concernem primeiro as velocidades, e as modificações de velocidade. O que permite descrever um agenciamento Droga, sejam quais forem as diferenças, é uma linha de causalidade perceptiva que faz com que: 1) o imperceptível seja percebido, 2) a percepção seja molecular, 3) o desejo invista diretamente a percepção e o percebido.²⁷⁹

Este terceiro ponto é que ainda será necessário esclarecer. Pois é só quando o desejo se conecta novamente com seu próprio movimento desterritorializante que ele pode se confundir com a percepção, “investir diretamente a percepção e o percebido”. É só nesse momento, quando o desejo abandona os campos significacionais da transcendência e deixa de se vincular a um eu ou a um objeto que lhe falte — é só nessa passagem, dizemos —, que se podem borrar as divisões entre aquele que vê e aquele que é visto, entre o sujeito e o objeto da percepção. E a experiência mística, conforme a concebemos, sempre supõe a dissolução do eu na paisagem cósmica. A passagem ao plano de imanência, em outros termos, só pode se dar quando o desejo, assim como a percepção, também se libera de suas estratificações molares, isto é, dos sujeitos interiores marcados pela culpa e dos objetos exteriores que o ligam à falta e ao prazer. E é nesse sentido, também, que Deleuze e Guattari podem opor uma “farmaco-análise” à psicanálise tradicional.²⁸⁰ A droga, aí, opera como o vetor central de um agenciamento capaz de produzir um CsO e desfazer as capturas molares do desejo, do corpo e do pensamento.

Tudo se passa, enfim, como se houvesse sempre dois aspectos coexistentes na natureza: natureza naturada e natureza naturante, como dizia Spinoza; naguez e tonal, ou “lado direito e lado esquerdo”, como dizia Don Juan²⁸¹ plano de imanência, composição e consistência e plano de organização e desenvolvimento, como diziam

²⁷⁹ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 76.

²⁸⁰ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 78.

²⁸¹ “A organização do ensino de Don Juan era baseada na ideia de que o homem tem dois tipos de consciência. Ele rotulou-os de lado direito e lado esquerdo. Descreveu o primeiro como o estado de consciência normal, necessário para a vida cotidiana. O segundo, disse ele, era o lado misterioso do homem, o estado de consciência exigido para ele funcionar como feiticeiro e vidente.” (CASTAÑEDA, C. *O fogo interior*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 1984, p. 9).

Deleuze e Guattari. E o problema empirista, em toda parte, consiste em como se passar de um lado ao outro, como operar as desestratificações necessárias ao pensamento, mesmo que “pelos meios os mais artificiais”. A percepção habitual nos condena à cegueira do infinito, mas é preciso remover os antolhos da visão sem perder totalmente o lastro do presente. Como dar consistência, em nossas existências diárias, ao movimento expressivo e criador do impulso vital sem afundarmos no caos? Os artistas o conseguem, diz Bergson, assim como os grandes místicos da humanidade.²⁸² À filosofia, como expressão do pensamento criador, caberia então seguir o mesmo objetivo: *ver*, fazer *ver*, polir as lentes e limpar as portas da percepção para nos dar a posse do infinito que nos atravessa.

É nesse sentido, também, que o xamã e o filósofo se fundem aqui no mesmo personagem conceitual, a um só tempo vidente das forças, médico das almas e esteta dos modos de existência. No cruzamento entre eles, veremos, o que emerge é a potência mística de um corpo tornado cósmico, uma percepção tornada molecular, um pensamento tornado inumano e um desejo tornado pura força amorosa de criação. Experiência beatífica de contato imediato com Deus, para além e aquém de todas as figuras da teologia e de todas as religiões instituídas.

²⁸² “A nosso ver, o advento do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina.” (BERGSON, 1978, p. 182). Voltaremos à discussão do misticismo em Bergson no quarto capítulo.

3. INTERLÚDIO: O FEITIÇO DAS PALAVRAS

Se pararmos de nos dizer que o mundo é tal e tal, o mundo deixará de ser tal e tal. Neste momento, não creio que você esteja pronto para esse golpe monumental, e, portanto, deve começar lentamente a desfazer o mundo.

Dom Juan

Desde que comecei a tomar ayahuasca com os índios Huni Kuin, sempre ouvi dizer que este nome, pelo qual eles se autodenominam, significava “gente verdadeira”, ou “povo de verdade”. Certo dia, porém, após um ritual noturno particularmente intenso no coração da floresta amazônica, recebi uma curiosíssima lição de hãtxa kuin²⁸³ do pajé que havia conduzido a cerimônia, um velho de agilidade assustadora que parecia nunca parar de rir por trás da fumaça de tabaco.

— “Huni Kuin” — disse ele, materializando-se do nada ao meu lado —, sabe o que significa “Huni Kuin”?

O velho pajé havia me pego distraída, contemplando as últimas brasas da fogueira que havia rugido alta durante toda a madrugada, e que agora dava seus últimos suspiros fumegantes sob a luz da manhã. Antes que pudesse pensar em responder, porém, ele soprou uma nuvem de fumo diretamente sobre minha cabeça e respondeu a si mesmo, em tom de segredo: “Huni Kuin é homem de fumaça”.

Sem saber se ele estava brincando, hesitei por um momento e, então, confessei-lhe que sempre achara que Huni Kuin significava “gente verdadeira”. Ele achou muita graça. Quase se engasgou com o cachimbo de tanto rir. Depois, soprou mais um bocado de fumaça para cima e, enfim, como se estivesse falando com uma criança, explicou:

— É a mesma coisa, menina. Homem de verdade, homem de fumaça...

Meu domínio do hãtxa kuin era (e segue sendo) nulo, mas uma ideia se apresentou então ao meu espírito, ainda embalado pela força da ayahuasca. Uma

²⁸³ Hãtxa kuin é a língua tradicional dos Huni Kuin, povo indígena que habita as regiões amazônicas do Acre e do leste do Peru.

ideia evocada pela estranha associação imagética entre a “fumaça” e a “verdade”. Lembrei-me de Heráclito, para quem tudo era fluxo, e também de Buda, que costumava assemelhar o mundo das formas perceptíveis à fumaça de um incenso. É que, em sua consistência aérea, a fumaça forma padrões intrincados em seu movimento ascendente, mas nunca “coisas” realmente distintas umas das outras. Além disso, notei que a fumaça do tabaco, em particular, tornava visíveis as interações sutis entre as correntes de ar que circundavam o pajé e o sopro que saía de seus pulmões, e lembrei que o sopro e a respiração — “*pneuma*”, como diziam os gregos, ou “*ruagh*”, como dizem os hebreus²⁸⁴ — eram outros tantos nomes para designar o *espírito*. A fumaça, enfim, pareceu-me realmente revelar algo a respeito da “verdadeira” natureza de todas as coisas, inclusive dos homens. A fumaça revela o invisível, aquilo que sempre está, por assim dizer, por *detrás* das coisas, ou *entre* as coisas visíveis: puro movimento do espírito.

A rigor, caberia dizer: não existem “coisas” realmente separadas no universo. Uma “coisa”, como dizia Alan Watts, é apenas uma unidade de pensamento lógico (“*a thing is a think*”),²⁸⁵ assim como um centímetro é apenas uma unidade de medida extensiva. Trata-se de uma palavra, uma convenção linguística, um sistema de *notação* que é útil para a comunicação social, mas absolutamente inútil para a compreensão da vida.²⁸⁶ No mundo físico, não existem palavras nem centímetros, assim como não há linhas reais demarcando a fronteira entre os países. Em geral, é impossível determinar com precisão onde uma “coisa” termina e outra começa — a não ser, é claro, diz Watts, que de alguma maneira nós as mutilemos. (Onde termina a cabeça e onde começa o pescoço? Pode-se discutir à vontade, mas precisaríamos de uma guilhotina para decidir a questão de uma vez por todas...).

²⁸⁴ Cf. *TTP*, p. 23.

²⁸⁵ WATTS, Alan. *Seeing through the net*. [S.l.: s.n., 196-?]. (Palestra transcrita).

²⁸⁶ Como dizia Bergson (2005, p. 238): “Nossas unidades de medida são convencionais e, se assim se pode dizer, alheias às intenções da natureza [...] De um modo geral, *medir* é uma operação inteiramente humana, que implica sobrepor real ou idealmente dois objetos um sobre o outro um certo número de vezes. A natureza não pensou nessa superposição. Ela não mede, nem tampouco conta.”

Watts, filósofo britânico que ajudou a disseminar o pensamento oriental no Ocidente durante o século XX (em particular, o zen budismo, o tao e o vedanta),²⁸⁷ costumava ressaltar a seus ouvintes a necessidade de se ultrapassar a linguagem para se chegar à experiência mística de união com o divino, conhecida no Oriente por nomes como “satori”, “nirvana”, “moksha” ou, simplesmente, “iluminação”. Ao mesmo tempo, questionava a moral judaico-cristã pela disseminação da ideia um tanto peculiar de que os homens são “postos” no mundo pela vontade soberana de Deus, ao invés de “brotarem” de seu interior, tal como brotam as folhas de uma árvore na primavera.²⁸⁸ De fato, para a tradição clássica do monoteísmo, dizia o filósofo, é fundamental que o que quer que nós sejamos, sejamos algo bem diferente de Deus — tão diferentes quanto os súditos em relação a um monarca todo-poderoso.²⁸⁹

Mesmo que não sejamos cristãos, porém, somos ensinados desde cedo a agir conforme essa crença alienante, pois ela se molda amplamente sobre as ideias clássicas do hilemorfismo, bem como sobre os pressupostos implícitos da sintaxe gramatical: de um lado, ela relança a ideia de que puras formas incorpóreas de caráter divino ou transcendente podem exercer, de fora, o controle sobre os corpos da matéria; de outro, reforça a imaginação do sujeito e do predicado como instâncias realmente distintas no mundo físico. Como efeito, portanto, a crença de que somos “postos” no mundo, como se viéssemos de um além qualquer, leva-nos a perceber o mundo, Deus ou a Natureza como substâncias que nos são absolutamente estranhas, quando não pura e simplesmente hostis. Ainda segundo Watts, não tem outra raiz o agudo impasse ecológico em que a biosfera terrestre se encontra, isto é, a aterradora crise ecológica em que nos colocamos após alguns séculos de desenvolvimento tecnológico industrial e de domínio cultural judaico-cristão. Fomos levados a acreditar, muito em função da estrutura gramatical da linguagem, que toda

²⁸⁷ Sobre o zen, cf. WATTS, A. *O espírito do zen*. Porto Alegre: L&PM, 2016. Sobre o taoísmo, id. *The Tao of philosophy*. Tóquio: Tuttle Publishing, 1995. Sobre o hinduísmo vedanta, id. *The book*. New York: Vintage Books, 1989.

²⁸⁸ “We do not ‘come into’ this world; we come *out* of it, as leaves from a tree. As the ocean ‘waves’, the universe ‘peoples’. Every individual is an expression of the whole realm of nature, a unique action of the total universe”. (Id., 1989, p. 9).

²⁸⁹ Para a teologia tradicional cristã, dizia Watts, Cristo seria a exceção que confirma a regra.

a atividade espiritual do universo se concentra de alguma maneira na forma ideal de um sujeito de ação e de pensamento alojado em nossos cérebros, ou na cabeça de um Deus separado do mundo material, e achamos que tudo o mais não passa de matéria “bruta” e passiva. Destituímos as coisas de espírito, isto é, da potência vital que percebemos em nós mesmos, e dizemos que é preciso “enfrentar a realidade”, “encarar o mundo”, “conquistar o espaço”, “subjugar a natureza” e outras sandices gramaticais do gênero, como se a “realidade”, o “mundo”, o “espaço” e a “natureza” não fizessem realmente parte do que somos. Cremos, em outras palavras, que somos sujeitos separados do universo e, assim, olhamos o mundo de fora, como se ele não passasse de um amontoado de matéria inerte à disposição de nossas indústrias, e como se o espírito fosse prerrogativa exclusiva da subjetividade humana.

Deixemos, portanto, o leitor de sobreaviso em relação ao uso que se faz das palavras, especialmente quando se pretende falar da chamada experiência mística. De fato, a *inefabildade* é a primeira das quatro marcas que William James destacava para reconhecer o fenômeno,²⁹⁰ e já o Buda histórico afirmava, em referência ao uso da linguagem, que quando um sábio aponta para a lua, os tolos só olham para o dedo. É que as palavras exercem um efeito verdadeiramente encantatório sobre seus falantes, e é em mais de um aspecto que se poderia dizer que a linguagem *enfeitiça* o pensamento.

Chamando à memória um conselho de Bergson, que costumava dizer que “podemos dar às palavras o sentido que quisermos, desde que as definamos primeiro”²⁹¹, digamos, sem metáforas, que toda palavra é *mágica*, e que a magia, como sabem os ilusionistas, consiste sobretudo na arte de manipular a atenção consciente do espectador, isto é, em fazê-lo *notar* certos aspectos da realidade e ignorar outros. As palavras são exatamente isto, um sistema de *notação*, mas é

²⁹⁰ “*Inefabilidade* — a mais jeitosa das marcas pelas quais classifico de místico um estado de espírito é negativa. Quem a experimenta diz de imediato que ela desafia a expressão, que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo. Disso se segue que a sua qualidade precisa ser experimentada diretamente; não pode ser comunicada nem transferida a outros.” (JAMES, 2017, p. 348). As outras três marcas, segundo James, são a “qualidade noética”, a “transitoriedade” e a “passividade”, esta última já mencionada no primeiro capítulo (cf. nota 165, p. 51).

²⁹¹ BERGSON, 1978, p. 182.

preciso observar, em primeiro lugar, que os aspectos que o homem costuma notar no mundo, isto é, aquilo que se julga “digno de nota”, não corresponde em absoluto à totalidade do universo.²⁹² Além disso, como dizia Bergson, a percepção orgânica nos revela apenas o horizonte possível de nossas ações sobre o mundo, ou, inversamente, o horizonte das ações que o mundo pode exercer sobre nossos corpos. Da totalidade das imagens presentes no mundo físico, do “emaranhado do real”, a percepção seleciona apenas aquelas que interessam à nossa ação e sobrevivência, e está longe, portanto, de nos dar um retrato completo do universo, como já vimos no segundo capítulo.

Por meio das palavras, entretanto, somos ensinados a designar o que são as “coisas” que percebemos, a reconhecê-las como identidades ou repetições, mas permanecemos relativamente impotentes para designar a diferença que se processa no interior, por entre, por debaixo ou para além dessas mesmas coisas. Isto é, permanecemos relativamente cegos ao movimento real da duração,²⁹³ ao fluxo diferenciante de produção do real que atravessa as coisas como que por dentro delas mesmas — movimento imanente que pode ser captado pela intuição filosófica, às vezes pela poesia, ou, ainda, como veremos, por uma experiência radical do silêncio, mas jamais pelos esquemas lógicos e linguísticos da inteligência, que só se sente à vontade entre o que é sólido, descontínuo e inerte.²⁹⁴ O movimento real,

²⁹² “We notice those things, only those things, for which we have notation. When very often a child will point at something and say to its parents, “What is that?” and they are not clear what the child is pointing, the child has pointed to something which we consider that is not a “thing.” The child has pointed to, say, an area of funny pattern on a dirty wall, and has noticed a figure on it. But the child does not have a word for it and says, “What’s that?” The adult says, “Oh, that’s just a mess,” because that does not count for us as a thing.” (WATTS, *Seeing through the net*).

²⁹³ “A duração real é aquela que morde as coisas e nelas deixa a marca de seus dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente e a mesma realidade concreta não se repete nunca. A repetição, portanto, só é possível no abstrato: o que se repete é tal ou tal aspecto que nossos sentidos e sobretudo nossa inteligência destacaram da realidade justamente porque nossa ação, para a qual todo o esforço de nossa inteligência está voltado, só pode mover-se em meio a repetições. [...] Nós não *pensamos* o tempo real. Mas nós o vivemos, porque a vida transborda a inteligência”. (BERGSON, 2005, p. 50, grifo do autor).

²⁹⁴ “De fato, sentimos perfeitamente que nenhuma das categorias de nosso pensamento, unidade, multiplicidade, causalidade mecânica, finalidade inteligente, etc., se aplica de forma exata às coisas da vida: quem pode dizer onde começa e onde termina a individualidade, se o ser vivo é um ou vários, se são as células que se associam em organismo ou se é o organismo que se dissocia em células? Em vão empurramos o vivo para dentro de tal ou tal de nossos quadros. Todos os quadros estouram.” (Ibid., p. X).

como também insistiam Deleuze e Guattari, é *imperceptível* por natureza — isto é, ao menos enquanto permanecemos atados ao plano de organização das formas e dos sujeitos constituídos.²⁹⁵

As palavras, enfim, nos põem sob uma ilusão fundamental a respeito daquilo de que elas pretenderiam falar, isto é, sobre a natureza das “coisas” e daquilo que chamamos de “real”. A linguagem e os símbolos em geral, assim como toda forma de medida e notação, fazem parte do que os antigos sábios hindus chamavam de *maya*. Ideia fundamental nos Upanishads, e frequentemente traduzida, do sânscrito, como “ilusão”, *maya* caracteriza a natureza ilusória do mundo percebido pelos sentidos, mundo fragmentado de sujeitos e objetos separados uns dos outros. Particularmente, *maya* é o que nos faz perceber a separação que todos imaginamos ser a mais óbvia e a mais imediata: a saber, a que delimita o que sou eu, de um lado, e o que é o mundo, de outro. Em que consiste a ilusão? A pragmática língua inglesa nos oferece a pista: diz-se, em inglês, que um feitiço (“*spell*”) se lança por meio da soletração (“*spelling*”), e que quem é enfeitiçado (“*spellbound*”) se encontra “preso” ou “atado” (“*bound*”) pelo mesmo ato.²⁹⁶ Ou seja: *maya* seria, antes de tudo, um fenômeno de ordem linguística. Mais uma vez, os ilusionistas de profissão o entendem: é que o segredo da mágica, em todo caso, depende sempre de um poder de captura por meio do qual se retém e se direciona à vontade a atenção consciente de uma plateia fascinada, e nada, de fato, captura mais o pensamento do que as palavras.

À força de ouvirmos os outros chamando-nos por um nome o tempo todo, acabamos acreditando, como Descartes acreditou, que o “eu” a que se refere esse “nome próprio” seja realmente uma coisa substantiva, uma substância independente à qual se referiria nossa carteira de *identidade*. Mas, na realidade, como já vimos, não passamos de um fluxo, um fluxo inseparável de todos os outros fluxos que nos atravessam, um fluxo em constante processo de *diferenciação*. Somos,

²⁹⁵ “Os movimentos e os devires, isto é, as puras relações de velocidade e lentidão, os puros afectos, estão abaixo ou acima do limiar de percepção.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.74).

²⁹⁶ “[...] The individual is separate from his universal environment only in name. When this is not recognized, you have been fooled by your name. Confusing names with nature, you come to believe that having a separate name makes you a separate being. This is — rather literally — to be spellbound.” (WATTS, 1989, p. 70).

verdadeiramente, meros padrões de movimento desenhados na fumaça cósmica. Ou, como belamente disse Bergson,

Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os vivos giram sobre si mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida. São portanto relativamente estáveis, e contrafazem mesmo tão bem a imobilidade que nós os tratamos antes como *coisas* do que como *progressos*, esquecendo que a própria permanência de sua forma não é mais que o desenho de um movimento.²⁹⁷

3.1 A surdez analítica

Toda forma de notação é uma convenção, mas facilmente nos esquecemos disso. Fascinados pelo grande espetáculo encantatório de *maya*, confundimos o movimento real do mundo com os símbolos mais ou menos estáticos da linguagem, e por aí entramos em todo tipo de cilada metafísica. A própria história da filosofia, a este respeito, é cheia de especulações a respeito do “difícil problema” [*the hard problem*] da relação entre a mente e o corpo.²⁹⁸ Em grande parte, porém, trata-se de um falso problema, o mesmo que sustenta toda a tradição do hilemorfismo: perguntar como a mente influencia o corpo, nesse sentido, é apenas uma outra versão da teoria de que a matéria pode ser moldada de fora por meio de formas inteligíveis puramente ideais. É também o velho problema de Descartes, que, aparentemente iludido pela gramática, acabou postulando a existência de um eu, sujeito fixo, que seria o dono do *cogito*, que é um verbo, um puro movimento: “*penso, logo existo*” como uma coisa que pensa.²⁹⁹

O movimento real da Natureza é simples e indivisível, se diz tanto do corpo quanto da mente, e só se torna complexo quando tentamos dividi-lo, isto é,

²⁹⁷ BERGSON, 2005, p. 139.

²⁹⁸ O “problema difícil” [“hard problem”] da consciência, como se costuma dizer, é uma expressão cunhada pelo filósofo australiano David Chalmers. Cf. CHALMERS, David. Facing up to the problem of consciousness. In: *Journal of consciousness studies*, v. 2, n. 3, p. 200-219, 1995.

²⁹⁹ Cf. nota 235, p. 73.

congelá-lo em partes exteriores umas às outras.³⁰⁰ Ou seja, quando tentamos descrevê-lo em palavras, ou encontrar suas “partículas últimas”. Tentar explicar os processos naturais em palavras é como “carregar água na peneira”: só os poetas podem fazê-lo.³⁰¹ Tentar descrever o universo em partículas elementares, igualmente, é uma tarefa sem fim, por mais útil que seja à ciência prática. Nunca encontraremos o “átomo final” ao cabo de nossas investigações físicas, pela simples razão de que é a própria análise lógica (tanto a técnica quanto a intelectual) que corta o universo em pedaços.³⁰² Quanto mais afiada for a lâmina analítica, menores serão as fatias concebíveis ou observáveis da matéria e da expressão. Quando se escarpela o mundo dessa maneira, porém, perde-se facilmente de vista o que há de comum e de contínuo entre as “partes” que encontramos.

A este respeito, Watts costumava brincar dizendo que os filósofos analíticos, como Wittgenstein e os adeptos do “positivismo lógico” do Círculo de Viena, eram todos “surdos de tom”, como se diz das pessoas que não têm ouvido para a música. Pois a habilidade de ouvir uma melodia, observava o filósofo britânico, não depende da capacidade de se perceber uma sequência de notas descontínuas, mas, fundamentalmente, reside na capacidade de se perceber os intervalos, as distâncias e as relações temporais *entre* elas.³⁰³ Os espíritos analíticos, porém, só se sentem à vontade se conseguem reduzir o mundo a um conjunto de “fatos” atômicos: ou seja, eles só percebem as notas, isto é, as coisas que têm uma *notação*. Nesse sentido,

³⁰⁰ “Os sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real, entre duas detenções reais, como um todo sólido e indiviso. A divisão é obra da imaginação, que tem justamente por função fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária, como o relâmpago instantâneo que ilumina durante a noite uma cena de tempestade. Captamos aqui, em seu próprio princípio, a ilusão que acompanha e recobre a percepção do movimento real.” BERGSON, 2010, p. 221.

³⁰¹ “A mãe falou: Meu filho você vai ser poeta./ Você vai carregar água na peneira a vida toda./ Você vai encher os vazios com as suas peraltagens../ E algumas pessoas vão te amar por seus despropósitos.” O menino que carregava água na peneira. In: BARROS, 2010, p. 469.

³⁰² Cabe recordar aqui o §17 de *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche fala da “superstição dos lógicos” (cf. nota 235). Após denunciar o hábito gramatical que remete toda atividade a um sujeito, o filósofo prossegue: “Mais ou menos segundo esse esquema, o velho atomismo buscou, além da ‘força’ que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse ‘resíduo de terra’, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno ‘isso’ (a que se reduziu, volatilizando-se, o velho e respeitável Eu).” (NIETZSCHE, 2005, p. 23).

³⁰³ WATTS, 1989, p. 27.

são incapazes de conferir sentido ao que passa *entre* as coisas, isto é, ao movimento fundamentalmente inominável que garante a continuidade melódica do universo como um todo. Na lógica positivista, de fato, só os enunciados verificáveis têm sentido; não se pode falar, por exemplo, da “humanidade”, mas apenas deste ou daquele homem em particular. Watts mostra, porém, que se levarmos essa lógica ao extremo, não poderíamos nem mesmo falar de “homens”, mas apenas de “átomos”, e apenas dos átomos que existem neste exato instante — instante matemático abstrato, isolado de toda duração, de toda continuidade, de toda melodia. Toda a metafísica, portanto, enquanto discurso sobre o “todo” ou sobre o que há de “comum” entre os entes, soa como *nonsense* ao ouvido analítico.³⁰⁴

Ordinariamente, responde-se à questão “O que é isto?” colocando-se a coisa ou o evento designado em uma classe — animal, vegetal, mineral, sólido, líquido, gasoso [...]. Mas que classe comportará *todas* as coisas? O que pode ser dito sobre *tudo*? Definir é limitar, estabelecer fronteiras, comparar e contrastar, e por essa razão o universo, o todo, parece desafiar a definição. [...] Mas essa lógica pura não se livra da urgência que se expressa na pergunta, por mais inepta que ela seja. [...] O ponto é que, talvez, não estejamos procurando por uma resposta *verbal*, assim como, quando pedimos um beijo, não estamos querendo um pedaço de papel com a palavra “beijo” escrita nele. [...] Pode-se dizer, então, que a melhor resposta para “O que é tudo?” seja “Olhe e veja”. Mas a pergunta quase sempre implica a busca por algo *básico* a tudo, por uma unidade subjacente que nosso modo ordinário de pensar e de sentir não pode apreender. [...] Este algo misterioso tem sido chamado de Deus, o Absoluto, Natureza, Substância, Energia, Espaço, Éter, Mente, Ser, o Vazio, o Infinito — nomes e ideias que se alternam em popularidade e respeitabilidade de acordo com os ventos da moda intelectual [...]. Todos eles podem ser descartados como ruídos sem sentido se a noção de um Fundamento Básico não passasse de um produto da especulação intelectual. Mas esses nomes são frequentemente usados para designar o conteúdo de uma experiência vívida e quase sensorialmente concreta — a experiência “unitiva” do místico.³⁰⁵

³⁰⁴ Segundo Watts, da mesma forma que os cartesianos são incapazes de explicar como a substância mental se relaciona com a substância corporal, os filósofos analíticos não conseguem realmente explicar a relação *entre* as “coisas” empiricamente verificáveis. Se não há uma base comum entre elas — o “todo” da metafísica —, como explicar que uma “coisa” influencie outra? Em outras palavras, como explicar a relação entre uma causa e um efeito? Muito simplesmente, poderíamos responder, como Spinoza o faz, que causa e efeito só se distinguem nominalmente. No processo real da natureza, trata-se sempre de um único e mesmo evento: a causa é sempre imanente aos seus efeitos. Cf. *Ética*, 1, prop. 25, escólio.

³⁰⁵ WATTS, 1989, p. 141-143 (Tradução nossa).

E o que é isto, afinal, o “todo”, “tudo” que há? Os sábios do Vedanta diriam: *Tat tvam asi* — “Isto é você”.³⁰⁶ Aqui, porém, poderíamos fazer eco a William James e dizer que este “Isto”, a “experiência pura”, sem sujeitos nem objetos, é *inefável* por natureza.³⁰⁷ Deus, ou qualquer nome que se queira dá-lo, não pode ser definido, a não ser, talvez, como aquilo que é “absolutamente infinito”, como fez Spinoza, pois qualquer outra tentativa de defini-lo por palavras seria o mesmo que limitá-lo, colocá-lo numa classe em oposição a outras, fazer deste “Isto” uma “coisa” entre outras. O absolutamente infinito, por outro lado, não admite nada fora de si. No entanto, mesmo esta definição permanecerá restrita a uma compreensão meramente intelectual enquanto não for acompanhada pela intuição, isto é, por uma experiência *imediata* do real, sem a mediação das palavras.

3.2 Entre o silêncio e a poesia

Inicialmente, portanto, é à experiência radical do silêncio que muitos dos discursos proferidos pelos grandes místicos da humanidade procuram nos conduzir. Poderíamos dizer, sob o risco de forçar a linguagem, que este silêncio estaria para as palavras assim como a *máquina abstrata* do plano de imanência da Natureza estaria para as formas distintas do plano de organização. *Sunyata*, a “vacuidade” ou o “vazio” que caracteriza o mundo das formas sensíveis de acordo com os budistas, pode significar muitas coisas, mas, em primeiro lugar, significa que o mundo não é

³⁰⁶ Em sânscrito, “Isto és tu”. Trata-se de uma das principais fórmulas dos Upanishads, textos clássicos da tradição Vedanta.

³⁰⁷ “A experiência pura [...] é o Isto [That] universal. É o imenso mundo de material não qualificado, neutro. E é, ao mesmo tempo, ‘um fluxo de vida imediato’. A rigor, ali só encontramos ‘isto’, ‘aí está’, nada mais. Além disso, esses termos são apenas convenções para significar que nenhum qualificativo, mesmo rudimentar como esses, pode designar este universo. Não encontramos aí nenhuma das formas puras das filosofias transcendentais. James utiliza às vezes o termo matéria, mas no sentido vago de material [stuff, materials]. Diferentemente da matéria empírica, o material designa uma realidade que pode ser ao mesmo tempo física e mental. [...] Trata-se de fato de uma realidade intermediária que se estende entre o espírito e a matéria, na qual eles se confundem intimamente mas a partir da qual eles também se distinguem, embora apenas de forma virtual.” (LAPOUJADE, 2017, p. 27).

composto de “coisas” nem de “eventos” nem de “significados” realmente distintos uns dos outros. Não significa dizer que “nada exista”, mas sim que não existe “coisa” alguma como entidade fixa (*anicca*, “impermanência”), a começar pelo “eu” (*anatta*, “não eu”). Significa dizer que tudo na Natureza é intrinsecamente impermanente, e que as palavras não são suficientemente fluidas para dar conta dos processos naturais. Significa reconhecer que não há nada imutável no universo, nada em que o pensamento pudesse se agarrar. O que *sunyata* nega não é o mundo físico, mas os conceitos abstratos que pretendem fixar a “estrutura lógica” do real. O “sujeito” e os “objetos”, o “eu” e as “coisas” supostamente idênticas a si mesmas, não passariam, nesse sentido, de fantasmas criados pela linguagem. Toda a prática do Zen, aliás, consiste numa tentativa de exorcizar tais assombrações do pensamento, seja através do silêncio meditativo (a via Soto do *zazen*), seja através da imersão do pensamento nos paradoxos (a via Rinzai do *koan*).³⁰⁸ Em todo caso, o *satori* ou a experiência de iluminação só desabrocha mediante a cessação da narração lógica e linguística que fazemos ininterruptamente sobre o mundo. Dom Juan o diz várias vezes: para *ver*, a pessoa precisa primeiramente *parar o mundo*, isto é, deter o incessante “fluxo da interpretação” que sustenta as certezas dogmáticas sobre a realidade de nossas percepções habituais. Silêncio. “Olhe e veja”.

O filósofo budista Nagarjuna, fundador da escola *Madhyamaka* — popularmente conhecida como “Caminho do Meio” —, apontava ainda outro sentido complementar para a ideia de *sunyata*: além da impermanência, ela indica a profunda *relatividade* de todas as formas manifestas. Neste contexto, porém, “relatividade” não significa que as coisas sejam relativas à percepção de um sujeito, mas sim que nada do que chamamos de coisas, sujeitos ou eventos singulares têm a asseidade de uma substância. Ou seja, não existem por si mesmos, tal como a substância de Spinoza, que é absolutamente *causa de si*, mas apenas em relação de *interdependência* ou *pressuposição recíproca* com todas as outras coisas,

³⁰⁸ “Os paradoxos só são recreações quando os consideramos como iniciativas do pensamento; não quando os consideramos como ‘a Paixão do pensamento’, descobrindo o que não pode ser senão pensado, o que não pode ser senão falado, que é também o inefável e o impensável, Vazio mental, Aion. [...] A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição. O princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, aos paradoxos ou antes ao que representam os paradoxos.” (DELEUZE, 2009b, p. 77). Sobre os koans budistas, cf. HINTON, 2018.

sujeitos e eventos do universo inteiro. Trata-se, então, de dizer que todas as coisas singulares se definem implícita e simultaneamente por todas as outras.³⁰⁹ Significa, também, que só se pode pensar um conceito qualquer em relação ao plano infinito de tudo que não é pensável. Yin e yang: o pensável do conceito e o impensável do plano de imanência como pressupostos recíprocos. E *sunyata*, *Tao*, a máquina abstrata que passa entre um e outro. O Caminho do *Meio* é o caminho do *entre*.³¹⁰

É evidente que a filosofia não pode renunciar às palavras, mas podemos sempre tentar usá-las como dedos apontando para a lua. A este respeito, cabe notar que *maya* abrange ainda outras nuances de tradução, cuja compreensão se torna essencial para contornar o tom pejorativo, e até mesmo moral, que a palavra assume em um primeiro momento. *Maya* é a “ilusão” do pensamento que promove a distinção exclusiva entre elementos heterogêneos, ilusão fortemente fundada na linguagem gramatical, mas é também a “potência criativa”, a “arte”, o “artifício” e a “magia”³¹¹ do mundo, no sentido em que se fala, por exemplo, da “magia do cinema”.

Sob esta nova ótica, *maya* é a expressão estética do universo concebido como um imenso palco de teatro povoado por infinitos personagens: a própria manifestação artística da infinita expressividade ficcional da natureza, ou, como diria Nietzsche, do *falso* como princípio ativo das forças de criação — forças que são de natureza divina, antes de serem humanas, e que encontram na arte sua mais elevada potência expressiva.³¹² A linguagem, levada ao seu princípio de

³⁰⁹ E é aí, aliás, “[...] que há algo irredutivelmente místico no terceiro gênero de conhecimento de Spinoza: ao mesmo tempo que as essências são distintas, elas se distinguem no interior umas das outras.” (DELEUZE, G., Cours du 24/03/1981. In: *Cours sur Spinoza* (Vincennes - St. Denis), tradução nossa). No original: “C’est là qu’il y a quelque chose d’irréductiblement mystique dans le troisième genre de connaissance de Spinoza: à la fois les essences sont distinctes, seulement elles se distinguent à l’intérieur les unes des autres.”

³¹⁰ “O que há de comum ao caos e ao ritmo é o entre-dois, entre dois meios, ritmo-caos ou caosmo: ‘Entre a noite e o dia, entre o que é construído e o que cresce naturalmente, entre as mutações do inorgânico ao orgânico, da planta ao animal, do animal à espécie humana, sem que esta série seja uma progressão...’ É nesse entre-dois que o caos torna-se ritmo, não necessariamente, mas tem uma chance de tornar-se ritmo.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 119).

³¹¹ WATTS, 1989, p. 128.

³¹² “Uma nova imagem do pensamento significa inicialmente o seguinte: o verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor. As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso e sim o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento. Verdadeiro ou falso, sempre temos a parte que merecemos: existem verdades da baixeza, verdades que são as do escravo. Inversamente, nossos pensamentos mais elevados levam em conta a influência exercida pelo falso; mais ainda, nunca

expressividade, torna-se então poesia, arte, mística. *Maya*, a procissão das infinitas máscaras de Dionísio, das dez mil faces de Brahman: o espetáculo de um universo delirante que celebra sua própria exuberância como fenômeno puramente estético (“pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente...”).³¹³ Nesse sentido, não se trata mais de usar as palavras para atribuir *significados* convencionais às coisas vistas ou sentidas; trata-se de fazer da própria linguagem um acontecimento estético, em que as palavras estão sempre em vias de se desviarem de si mesmas para dar nascimento e expressão a sentidos absolutamente singulares: eis a arte do poeta, e também a inclinação da voz mística. Estamos agora no plano da *expressão*, na criação de sentido, na infinita potência expressiva imanente à vida e ao pensamento. Deus, agora, não *significa* mais nada, mas *se expressa* em tudo que acontece, e em tudo que dizemos.

Trata-se, enfim, de pensar como um mestre zen, que, de todo modo, vê que já somos todos parte da natureza búdica, com a única diferença de que alguns de nós sabem disso, e outros não. O *satori*, ou a iluminação, é de natureza *súbita* justamente porque não depende de um processo gradual de aquisição de saberes, mas, muito ao contrário, denota uma experiência *imediata*, isto é, não mediada do real. O clarão vem subitamente, quando o discípulo larga de uma só vez todas as formas e conceitos lógicos com os quais costumava enquadrar o mundo. Quando ele responde de modo intelectual ao paradoxo do *koan*, tentando interpretá-lo por meio de significados ocultos, o mestre rapidamente lhe desfere um golpe de cajado na cabeça, como que para restituí-la ao movimento real do mundo. É que no zen, assim como no Deus de Spinoza, não há nada para ser interpretado, nenhuma essência fixa a ser descoberta, nenhuma distância a ser percorrida entre o *samsara* e o *nirvana*. Para se chegar à iluminação, bastaria portanto que aterrisássemos no lugar em que já estamos: movimento súbito, imperceptível, velocidade infinita do pensamento.³¹⁴

renunciam a fazer do falso um alto poder, um poder afirmativo e artístico que encontre na obra-de-arte a sua efetuação, sua verificação, seu devir-verdadeiro.” (DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 49).

³¹³ NIETZSCHE, 1992, p. 47.

³¹⁴ “‘Orientar-se no pensamento’ não implica nem num ponto de referência objetivo, nem num móvel que se experimentasse como sujeito e que, por isso, desejaria o infinito ou teria necessidade dele. O

4. FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA

Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.

Nietzsche

Desde que foi enquadrada como disciplina universitária, a filosofia tem sido frequentemente encarada pelo senso comum como uma espécie de desocupação, um mero exercício intelectual para espíritos ociosos, pouco mais que um jogo abstrato de palavras entre acadêmicos desligados da “vida real”. Certamente, a vontade de radicar a filosofia num plano puramente intelectual aparece antes do surgimento das primeiras universidades — os primeiros germes dessa tendência podem ser encontrados já entre os gregos, que a fundaram, e talvez já em Platão, que reservava todo um “mundo das Ideias” separado do mundo sensível para o filósofo que conseguisse sair da caverna do mundo material e contemplar a luz solar puramente ideal da Verdade por detrás das aparências.³¹⁵ De fato, e apesar dos problemas práticos e políticos que levaram o discípulo de Sócrates a formular seus conceitos,³¹⁶ já ali se insinuava a noção do filósofo como ser apartado do mundo

movimento tomou tudo, e não há lugar nenhum para um sujeito e um objeto que não podem ser senão conceitos. O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência. O que define o movimento infinito é uma ida e volta, porque ele não vai na direção de uma destinação sem já retornar sobre si, a agulha sendo também o polo.” DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 48.

³¹⁵ Cf. PLATÃO. *A República*, livro VII.

³¹⁶ “Se a filosofia tem uma origem grega, como é certo dizê-lo, é porque a cidade, ao contrário dos impérios ou dos Estados, inventa o agôn como regra de uma sociedade de ‘amigos’, a comunidade dos homens livres enquanto rivais (cidadãos). É a situação constante que descreve Platão: se cada cidadão aspira a alguma coisa, ele encontra necessariamente rivais, de modo que é necessário poder julgar acerca do bem-fundado das pretensões. O marceneiro aspira à madeira, mas se choca com o guarda-florestal, com o lenhador, com o carpinteiro, que dizem: sou eu, sou eu o amigo da madeira. Se se trata de cuidar dos homens, há muitos pretendentes que se apresentam como o amigo do homem: o camponês que o alimenta, o tecelão que o veste, o médico que dele cuida, o guerreiro que o protege. E se, em todos estes casos, a seleção se faz apesar de tudo em um círculo algo restrito, o mesmo não acontece na política, onde quem quer que seja pode aspirar ao que quer que seja, na democracia ateniense tal como a vê Platão. De onde a necessidade para Platão de uma reordenação,

sensível, e da filosofia como pura *teoria*, isto é, visão ou contemplação de ideias gerais abstratas, eternas e imutáveis.

No entanto, em sua expressão mais potente, a filosofia é essencialmente *prática*, e não tem outro objeto que não a “vida real”. Em um belíssimo ensaio sobre a filosofia antiga,³¹⁷ Pierre Hadot mostrou como toda teoria filosófica é de direito indissociavelmente ligada a uma *práxis*, isto é, a uma prática, a um modo de vida, e que é pela qualidade desse modo de vida que se deve valorá-la, mais do que pela suposta verdade ou falsidade teórica de seus enunciados. O discurso filosófico, diz Hadot, não serve propriamente para *informar* ninguém, mas sim para *formar* ou para *transformar*, ou seja, para colocar aqueles que o escutam em uma determinada disposição corporal e espiritual. Neste sentido, a filosofia sempre envolve uma ética, um *ethos*, a produção de territórios existenciais. Epicuro-no-jardim, Diógenes-no-barril: é num só fôlego que se deveria enunciar o filósofo e sua morada.

4.1 O gosto e a matéria da existência

Já se disse muitas vezes que filosofar é ir além da mera opinião, mas, ao mesmo tempo, a filosofia realmente é, em grande parte, uma questão de gosto. Não nos referimos à casualidade de se preferir o estilo literário dos diálogos de Platão ou os aforismos de Nietzsche, mas sim ao fato de que, conscientemente ou não, toda vez que falamos ou agimos — e, particularmente, quando nossos enunciados e nossas ações implicam um julgamento a respeito da existência —, estamos sempre revelando o que nos apetece, a qualidade das forças que nos constituem, a direção em que se inclina nossa vontade, toda uma escala de afetos, desejos, crenças e valores que determinam nossos gostos, escolhas e atitudes.

na qual se criem as instâncias que permitam julgar acerca do bem-fundado das pretensões: são as Idéias como conceitos filosóficos.” DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 15-16.

³¹⁷ Cf. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

Diz-se, por exemplo, que a vida é “coisa séria”, ou que não se deve “vir ao mundo a passeio”. Claro, há diferenças de tom e de sentido possíveis para as mesmas formulações expressivas, mas digamos que, neste caso, se trate da opinião daquele tipo sisudo para o qual a existência é e deve ser um eterno penar — um Sísifo ressentido, que não tolera o humor, e que tremeria de indignação se ouvisse alguém fazendo piadas dentro de uma igreja. O que se passa aí? Que tipo de forças estão por detrás dos discursos a respeito da “seriedade” da vida? Que tipo de existência eles suportam, e que diferenças elas comportam em relação ao modo de vida daqueles que levam a vida a brincar e a rir como as crianças? E, a propósito, pode-se achar graça de Deus? Umberto Eco escreveu um romance espetacular sobre este tema. *O nome da rosa* conta a história de um convento beneditino em cuja biblioteca teria sido encontrado um exemplar de uma suposta obra perdida de Aristóteles sobre a comédia. O riso, porém, não tem espaço na liturgia dogmática do cristianismo, e os monges, intérpretes sisudos da palavra divina, recorrerão a qualquer expediente, inclusive o assassinato, para evitar que a descoberta da Comédia, esta heresia metafísica, seja anunciada ao mundo.³¹⁸

Em sua máxima potência, como já dissemos, a filosofia é muito mais do que um discurso teórico sobre a realidade. O discurso filosófico é meio e expressão de um modo de existência, no qual pouco ou nada importa a questão da verdade ou da falsidade daquilo que se diz, e onde tudo se avalia pela qualidade dos efeitos que seus enunciados produzem. “As categorias do pensamento não são o verdadeiro e o falso e sim o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do próprio pensamento”.³¹⁹ O que mais interessa em um discurso, nesse sentido, é sempre uma questão de ordem ética: que territórios existenciais, que tipos de vida ele sustenta? Vidas alegres, fortes e criativas, ou vidas tristes, fracas e ressentidas? Diga-me o que pensas que te direi do que és capaz. As ideias, afinal, não podem se separar das forças, e a grande questão empirista é descobrir o que se pode fazer, o que se pode pensar e, sobretudo, o que se pode criar a partir do modo em que se vive e dos discursos que se profere.

³¹⁸ Cf. ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

³¹⁹ DELEUZE, 1976, p. 49.

É Nietzsche, talvez, quem faz a mais incisiva distinção entre a qualidade das forças que nos fazem dizer o que quer que seja. De um lado, diz o filósofo alemão, perfilam-se as forças ativas de criação, forças plásticas que afirmam a vida como vontade de superação; de outro, as forças reativas de conservação, que, na verdade, não passam de um *cansaço* das forças ativas, pois a vida é sempre afirmação de potência, mas que se expressam nas fisiologias doentes como vontade de negação da existência terrena.³²⁰ Nesse sentido, todo discurso moral (seja ele filosófico ou religioso), isto é, todo discurso que julgue a vida a partir de valores e ideais que a transcendam, trai, para Nietzsche, a baixeza de um caráter enfraquecido, vil, escravo, incapaz de dar vazão às forças plásticas que, de outro modo, lhe dariam a nobreza de criar novos valores e sentidos para a existência. Aí, é a vontade de verdade que aparece no discurso moralista, ou, pior ainda, a vontade de nada — eis então o niilismo passivo do “último homem”,³²¹ aquele que, chafurdado na culpa e na má consciência, no ressentimento e na vontade de vingança contra a vida, despreza o corpo e não sabe mais como superar-se a si mesmo.³²²

É verdade que a filosofia deve ser uma violência contra o organismo, mas ela jamais pode abrir mão do corpo. Nietzsche, a este respeito, insistia muito na importância do cuidado com a alimentação, bem como na escolha dos climas, dos ambientes, das companhias e das diversões a que alguém se presta.³²³ O filósofo tinha a aguçada intuição ayurvédica de que nossos corpos e mentes se constituem a todo momento pelas forças do fora, isto é, pelos encontros e composições que

³²⁰ Cf. cap 2, p. 62-64.

³²¹ Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Prólogo, §5.

³²² “Aos desprezadores do corpo tenho algo a dizer. O fato de desprezarem constitui o seu prezar. O que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade? O Si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade. Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida. Já não é capaz de fazer o que mais deseja: — criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor. Mas ficou tarde demais para isso: — então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo! Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós. E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo. Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o super-homem!” (Ibid., p. 36).

³²³ Cf. NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

fazemos com o mundo — o que inclui não apenas o que comemos, mas também o que ouvimos, o que vemos, o que lemos, o que toca nossa pele, tudo, enfim, que nutre o conjunto de nossos sentidos, mente, paladar, tato, visão, olfato e audição. Tudo isso, com efeito, é considerado “alimento” pela medicina ayurvédica, e de tudo isso depende a saúde geral de um indivíduo.

No entanto, não se deve imaginar que o grande filósofo alemão estivesse meramente preocupado com a boa forma e o bem-estar do organismo. A “grande saúde” de que ele fala refere-se antes ao espírito, isto é, como já dissemos, ao corpo descoberto como uma articulação de forças não-orgânicas. Ou seja, refere-se à expansão das forças vitais de criação que arrancam o organismo de seu torpor natural de conservação. Seu receituário médico consiste, sobretudo, em um cultivo das condições materiais favoráveis ao pensamento e em um cuidado de si que implica o rompimento dos hábitos que viciam a espécie no torpor do conforto e do bem-estar. Um cuidado de si que, enfim, serve não para colocar o eu no centro do mundo, não para reforçar as determinações individuais ou mesmo sociais do homem, mas sim para dissolvê-lo no infinito do plano de imanência, para lançá-lo a uma dimensão cósmica, onde ele possa enfim resgatar a continuidade que o une ao movimento indiviso da Natureza.

Antes de Nietzsche, porém, Spinoza já denunciava os “valores transcendentais que se orientam contra a vida”,³²⁴ bem como todas as variedades de paixões tristes que “representam o grau mais baixo de nossa potência: o momento em que estamos separados ao máximo de nossa potência de agir, altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano.”³²⁵ Para o filósofo holandês, de fato, a tristeza nunca pode ser boa, isto é, útil para os homens,³²⁶ pois é sempre sinal de suas impotências.³²⁷ Ao contrário do que dizem os padres e os “desprezadores do corpo”, portanto — isto é, dos que querem fazer da culpa, da vergonha, da penitência, do arrependimento, da humildade e do sofrimento

³²⁴ DELEUZE, 2002, p. 32.

³²⁵ Ibid., p. 34.

³²⁶ *Ética*, IV, def. 1.

³²⁷ *Ética*, III, prop. 59, e IV, prop. 41.

veículos da salvação humana —, Spinoza não cansa de afirmar que as paixões tristes não podem nos ensinar nada, a não ser a servidão. Mas,

A superstição, pelo contrário, parece proclamar que é bom o que traz a tristeza e mau o que traz alegria. Entretanto, [...] ninguém, a não ser um invejoso, pode se deleitar com a minha impotência e a minha desgraça. Pois quanto maior é a alegria que nos afeta, tanto maior é a perfeição a que passamos e, conseqüentemente, tanto mais participamos da natureza divina. E jamais pode ser má a alegria que é regulada pelo verdadeiro princípio de atender à nossa utilidade. Em troca, aquele que se deixa levar pelo medo, e faz o bem para evitar o mal, não se conduz pela razão.³²⁸

Cabe notar, a respeito da passagem que se acaba de ler, que Spinoza não está de maneira alguma recorrendo a valores morais e juízos transcendentais para determinar o grau de “perfeição” das coisas reais.³²⁹ Ao contrário, ele afirma diversas vezes que a perfeição é a *própria realidade*,³³⁰ “isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração.”³³¹ Pois não é por durar mais que uma coisa é dita mais perfeita que outra, como sabem todos os amantes: ao contrário, os acontecimentos mais intensos, os mais plenos de realidade, podem se dar num átimo, no instante fugidio de um olhar, na brevidade de um toque, no intervalo de uma música ou no tempo de uma dança.³³² A transitoriedade, que, aliás, segundo William James, é característica marcante de todas as experiências místicas,³³³ nunca representa uma falta do real.

³²⁸ *Ética*, IV, Apêndice, capítulo 31.

³²⁹ “A perfeição e a imperfeição são, na realidade, apenas modos do pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. Foi por esta razão que disse, anteriormente, que por realidade e perfeição compreendia a mesma coisa. [...] Com efeito, deve-se, sobretudo, observar que, quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua própria potência de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído.” (*Ética*, V, Prefácio, p. 156-157).

³³⁰ *Ética*, II, def. 6.

³³¹ Cf. *Ética*, V, Prefácio, p. 157-158.

³³² Como dizia o poetinha: “Que não seja imortal, posto que é chama/ Mas que seja infinito enquanto dure”. (Vinícius de Moraes, *Soneto de fidelidade*).

³³³ “*Transitoriedade* — os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo. [...] Muitas vezes, quando aparecem, a sua qualidade pode ser apenas imperfeitamente reproduzida na memória; mas, quando se repetem, são reconhecidos; e de uma ocorrência a outra, são suscetíveis

Para todos esses pensadores, enfim, que compreendem a alegria como afirmação triunfal da vida — entre os quais, aliás, devemos incluir Bergson³³⁴ — trata-se sempre de se diagnosticar, pelo critério ético da potência, e não por ideais ou valores morais transcendentais, o quanto cada um de nós vive na liberdade ou na servidão, bem como o quanto de amor ou de desdém pela existência se revela no que professamos, e, sobretudo, no modo com que nos conduzimos no mundo.

Há uma espécie de senso comum generalizado, consolidado por séculos de metafísica platônica e tradições religiosas judaico-cristãs, que costuma encarar o corpo e a materialidade do mundo físico como obstáculos no mínimo inconvenientes ao exercício do pensamento, quando não como inimigos irreconciliáveis do espírito. Por “espírito”, geralmente se imagina aí uma espécie de instância transcendente à matéria, “alma”, núcleo ou estrutura incorpórea que seria como que a fonte de toda inteligência e de todas as aspirações e ações ditas morais do ser humano. O corpo, por outro lado, seria, segundo esta ótica, o lugar das paixões, da irracionalidade, da animalidade e da perdição. Supondo a superioridade da alma sobre o corpo, do espírito sobre a matéria, do *logos* sobre a *physis*, tal senso comum tende a exaltar moralmente a “espiritualidade”, em oposição ao “materialismo”, como único caminho para a virtude e a salvação. À transitoriedade natural dos corpos físicos, opõe o modelo imutável de uma eternidade transcendente à matéria, onde, enfim, imagina-se poder entrar em contato com a natureza divina. Segundo estes tipos de discurso, portanto, o espírito deve sempre procurar se libertar da carne se quiser dar fim ao sofrimento e assegurar para si algumas verdades e virtudes no caminho.

de contínuo enriquecimento no que se sente como riqueza e importância anteriores.” (JAMES, 2017, p. 349). Cf. também notas 165, p. 51; e 291, p. 90.

³³⁴ “O prazer não passa de um artifício imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; não indica a direção em que a vida é lançada. Mas a alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda alegria tem um toque triunfal. [...] Portanto, se em todos os âmbitos o triunfo da vida é a criação, não devemos supor que a vida humana tem sua razão de ser em uma criação que, diferentemente daquela do artista e do cientista, pode prosseguir a todo momento em todos os homens: a criação de si por si, o engrandecimento da personalidade por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada e aumenta incessantemente a riqueza que havia no mundo?” (BERGSON, 2009, p. 22-23).

À exceção de algumas correntes menores do pensamento oriental, como o tantra³³⁵ e o zen budismo, bem como de uma linhagem marginal de pensadores empiristas na história da filosofia ocidental, predomina em toda parte esse pressuposto mal-fundado de que as potências de uma vida espiritual só se conquistam por meio do afastamento ou da negação³³⁶ da matéria sensível. Platão, há 2.500 anos, já denunciava o corpo como uma “prisão” para a alma,³³⁷ e não foram poucas as escolas filosóficas que, desde então, quiseram travar combate contra as paixões corporais em nome da liberdade e da supremacia de uma razão puramente ideal — como se fosse possível e mesmo desejável emancipar a mente do corpo, ou o espírito da matéria.³³⁸

Seguindo o mesmo padrão dialético de pensamento, o empenho moralizante das grandes religiões monoteístas levou esta concepção dualista da realidade a assumir as formas imaginárias extremas e opostas do “Bem” contra o “Mal”. Desde então, foi Deus no comando das almas em oposição ao Diabo nos domínios da carne, ambos empenhados numa espécie de guerra sobrenatural que, a despeito de seu caráter fictício, nunca deixou de provocar efeitos muito concretos na organização das sociedades humanas.³³⁹ Por meio da demonização do corpo e da

³³⁵ Sobre o tantra, cf. a excelente obra de Christopher Wallis: *Tantra illuminated: the philosophy, history, and practice of a timeless tradition*. Petaluma: Mattamayura Press, 2013

³³⁶ Obviamente, trata-se sempre de uma negação parcial, no sentido de que, quando é total, só resta a morte, destruição total do corpo material. Mas parcial também no sentido de que tal pressuposto dialético manifesta-se de modos variados, mas sempre a partir de uma *máquina dual* que vai instaurando outras distinções binárias no campo da própria matéria sensível, e atribuindo sempre a um dos termos uma posição hierárquica superior: assim as “boas” e a “más” substâncias, as matérias-tabu, as proibições alimentares, os objetos sacralizados etc.

³³⁷ “É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber, que sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão, através da qual ela devia forçosamente encarar as realidades, ao invés de fazê-lo por seus próprios meios e através de si mesma; que, enfim, ela estava submersa numa ignorância absoluta [...]”. PLATÃO. Fédon. In: *Platão*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores, vol. III), p. 94.

³³⁸ Como lembra Spinoza, por exemplo, “os estoicos [...] acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente”, e “não é pequena a predileção de Descartes por essa opinião”. Por meio dela, diz o marrano, o filósofo francês “havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pôde atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, a Deus.” (*Ética*, V, Prefácio, p. 213 e 215).

³³⁹ Poderíamos mencionar, como exemplo, a predominância, no imaginário coletivo judaico-cristão, de uma determinada concepção do pecado original que se fundaria na mera existência do corpo.

vida material em geral, os maniqueísmos religiosos manifestam um dos piores sintomas da grande enfermidade que assalta a vida — não a vida particular de uma pessoa ou de um indivíduo, mas, como já dissemos, a Vida como vontade de potência, força impessoal de afirmação da existência, que atravessa todas as formações subjetivas, indivíduos e espécies. Acometidos por essa grande doença do espírito, muitos homens passam a vida a esperar a morte, negando o corpo da terra e a matéria do mundo, o aqui e o agora do presente vivo, na vã esperança de uma redenção póstuma, ou no terror imaginado de um castigo eterno.

Mesmo quando, a partir da Revolução Científica, o poder religioso parece começar a perder terreno para o advento do humanismo iluminista — ao ponto de Nietzsche poder declarar, no final do século XIX, que Deus estava morto³⁴⁰ —, mesmo assim a materialidade do mundo físico continuou sendo vista com desprezo e desconfiança por parte desse novo senso comum. Como Alan Watts costumava dizer, no movimento natural de reação secular aos excessos de uma era dominada pela transcendência todo-poderosa do Deus judaico-cristão, erigiu-se uma visão de mundo “totalmente mecânica”, isto é, um universo completamente desprovido de espírito, e inteiramente explicável pelas leis da física newtoniana.

Nesta cosmovisão moderna, tudo é matéria, e “nada mais” que matéria: tal é a última palavra entre os partidários do fisicalismo, que prega uma espécie de realismo transcendente segundo o qual o mundo físico seria uma “realidade” dada,

Segundo esta visão, a nudez de Eva, em particular, seria a grande culpada pela perdição de Adão — isto é, pela separação entre o homem (a matéria criada) e seu Deus (o espírito criador). De certo modo, esta ideia manifesta ou reforça a dualidade imaginada entre espírito e matéria na oposição binária entre homem e mulher: liga-se o espírito ao princípio criador masculino, e a matéria, por sua vez, ao princípio oposto do feminino, que passa então a ser marcado pelo estigma da enganação, da perdição ou do puro Mal. Não é difícil perceber como este tipo de discurso favorece a imposição do corpo masculino como modelo-padrão da humanidade, bem como a ideia, mais ou menos explícita de acordo com as variações culturais de cada sociedade, de que as mulheres seriam naturalmente incapazes de se elevar à racionalidade masculina. Entretanto, o problema não se restringe nem se define por distinções binárias de gênero, mas refere-se à produção social de um “Rosto” de homem, modelo padrão e abstrato que se constitui, de um lado, por uma zona de frequência significacional que “neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes”, e de outro, por “lugares de ressonância que selecionam o real mental ou sentido, tornando-o antecipadamente conforme a uma realidade dominante”. (DELEUZE; GUATTARI, F, 1996, p. 32). Não é à toa que Deleuze e Guattari jamais falam de um “devir-homem”: o homem é o padrão, e todos os devires, nesse sentido, “começam e passam pelo devir-mulher”, que é “a chave dos outros devires”. (Id., 1997a, p. 70).

³⁴⁰ Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, seções 108, 125 e 343, e id., 2011, Prólogo, 2.

independente de qualquer esfera senciente que o percebesse como tal. Além disso, para os adeptos dessa crença, o mundo é regulado de tal maneira pelas engrenagens do determinismo mecânico que todo futuro se torna, ao menos de direito, completamente previsível: bastaria conhecer o estado total do conjunto material atualmente dado no universo para deduzir dele todas as suas configurações futuras, de modo que, em última instância, não haveria mais lugar para a verdadeira criação. Em outras palavras, a invenção e a instauração de novidades no mundo, que são próprias do que compreendemos aqui como a atividade do espírito,³⁴¹ não passariam de mera ilusão, derivada unicamente de nossa incapacidade cognitiva para apreender todas as causas materiais presentes. Assim, porque destituiu-a de espírito, o credo fisicalista segue pensando a matéria como algo essencialmente indigno de confiança: a matéria é dita “bruta”, “cega” ou “irracional”, isto é, destituída de qualquer princípio de razão em si mesma. O pensamento e a consciência — tudo que caracteriza a vida espiritual, deste ponto de vista — ficam por sua vez reduzidos a nada mais que um epifenômeno accidental de interações puramente mecânicas entre células físico-químicas. (E poderíamos dizer que a mesma ideia se estende, a propósito, na concepção que Freud, o pai da psicanálise moderna, fará da libido ou do desejo: espécie de força animal bruta, cega, destituída de razão, incestuosa, absolutamente indigna de confiança e merecedora de castração).³⁴²

De todo modo, seja pelo moralismo maniqueísta das religiões monoteístas, seja pelo cientificismo mecanicista da idade moderna, faz parte do senso comum atribuir os mais sombrios prognósticos da humanidade ao suposto excesso de materialismo no coração dos homens. Das guerras motivadas por interesses econômicos às doenças causadas pelo excesso de estímulos sensoriais, passando pela ameaça iminente de um apocalipse ambiental gerado pelo consumismo desenfreado do modo de vida capitalista, é sempre sobre uma espécie de amor

³⁴¹ Cf. BERGSON, 2009, p. 20.

³⁴² “Há uma tese muito apreciada por Freud: a libido só investe o campo social enquanto tal ao dessexualizar-se e sublimar-se. Se ele a aprecia tanto, é porque ele quer antes de tudo manter a sexualidade no estreito quadro de Narciso e de Édipo, do eu e da família. Assim sendo, todo investimento libidinal sexual de dimensão social parece-lhe dar testemunho de um estado patológico, ‘fixação’ ao narcisismo, ou ‘regressão’ ao Édipo e aos estados pré-edípiacos [...]” DELEUZE; GUATTARI, F., 2011, p. 467.

exagerado pela matéria, pelos bens materiais, pelos corpos e pelas aparências físicas que costuma recair a culpa moral pelas grandes mazelas contemporâneas. Sob todas essas formas de discurso, a ideia subjacente é a de que a matéria constituiria a própria antítese do espírito.

Gostaríamos de avançar aqui uma hipótese contrária, ainda seguindo a linha de argumentação de Watts:³⁴³ é por não nutrimos uma relação suficientemente amorosa com a matéria — ou, talvez, por não compreendemos ainda a sua natureza, já que insistimos em dividir o universo em duas metades irreconciliáveis, forma ideal ou espiritual de um lado, matéria sensível de outro —, é por não sermos ainda *suficientemente materialistas*, enfim, que nos encontramos em tamanho estado de confusão. Deveras: por um lado, dizemos comumente que a matéria que vemos e tocamos, isto é, a matéria que é sensível aos sentidos, é o que constitui a verdadeira realidade; por outro, seguimos acreditando explícita ou implicitamente que o mundo sensível é uma ilusão, e que o real é o mundo espiritual, ou o mundo das Ideias, que concebemos como uma abstração incorpórea.³⁴⁴ Na verdade, porém, espírito e matéria não se opõem em absoluto. A matéria extensa, como vimos com Spinoza, é um atributo de Deus, assim como o pensamento: ambas são expressões simultâneas da mesma substância absolutamente infinita. Ou então, poderíamos por o problema como Bergson, e dizer que a matéria é apenas a face distendida do tempo que se contrai no espírito.

A questão que mais nos interessa, entretanto, não é o status ontológico da matéria, mas sim o modo de vida que se afirma quando se diz que a corporeidade do mundo é ilusória, má ou burra, isto é, destituída de espírito. De fato, há um tipo de caráter que, conscientemente ou não, sente profundo desgosto pela existência material. Dominado por paixões tristes e forças reativas, forças de negação da

³⁴³ Cf. WATTS, A. *Does it matter?: Essays on man's relation to materiality*. Novato, California: New World Library, 2007.

³⁴⁴ A este respeito, vale notar que a palavra “matéria” também se relaciona com *maya*, que, como vimos no capítulo 3, se traduz geralmente como ilusão, mas também como arte ou potência criativa. Na raiz de ambos os termos, matéria e *maya*, encontramos a noção sânscrita do verbo “medir”, *matra*. Nesse sentido, “material” indicaria o mundo físico, este que está aí, diante dos sentidos, e, ao mesmo tempo, a maneira pela qual figuramos este mundo em pensamento, ou seja, as medidas que usamos para concebê-lo em nossa imaginação. Cf. WATTS, A., *Limits of language*. [S.l.: s.n., 196-?]. (Palestra transcrita). Disponível em: <<https://alanwatts.org/1-1-11-limits-of-language-pt-1/>>.

vontade de potência criadora que constitui a própria vida, ele reflete a debilidade de sua constituição fisiológica no mais entristecedor dos exercícios: a vontade de poder. Sob este ponto de vista, ao contrário do que imagina o vulgo, cobiçar o poder é sintoma de fraqueza, não de potência. Quando Nietzsche evoca a “vontade de potência”, de fato, é sempre de um desejo de criação que se está falando. A vontade de poder, por sua vez, não cria nada, apenas reproduz os valores dominantes já estabelecidos, e o poder, nesse sentido, é justamente o que nos separa de nossa potência criadora. Quem gosta de poder, como diria Spinoza, são os tiranos, os padres e os escravos, tipos que detestam a vida e que necessitam da tristeza alheia para se propagar:

[Spinoza], em toda a sua obra, não cessa de denunciar três espécies de personagem: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral (que tanto pode zombar como se indignar, essa mesma zombaria constitui um mau risco). O escravo, o tirano e o padre... trindade moralista. [...] O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida. *A Ética* traça o retrato do *homem do ressentimento*, para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão.³⁴⁵

O padre atrai seus rebanhos apresentando-se como porta-voz de um além supostamente mais perfeito que o sofrido mundo dos homens. Ele firma o poder sacerdotal como braço direito do déspota, que, por sua vez, se coloca em filiação direta com uma divindade, e serve de intérprete para as leis do regime monárquico, leis que traduziriam, num fluxo de escrita, a própria vontade divina.³⁴⁶ Padre e tirano, assim, se empenham em espalhar a impotência para garantir a obediência. E os escravos obedecem, seja por nutrirem a esperança de uma redenção, seja por temerem um castigo ainda pior, nesta ou em outra vida.

³⁴⁵ DELEUZE, 2002, p. 31.

³⁴⁶ “A instauração da máquina despótica ou do *socius* bárbaro pode ser assim resumida: nova aliança e filiação direta. O déspota recusa as alianças laterais e as filiações extensas da antiga comunidade. Ele impõe uma nova aliança e coloca-se em filiação direta com o deus: o povo deve segui-lo. [...] Por onde quer que passe um déspota e o seu exército, tomam parte do seu cortejo doutores, padres, escribas, funcionários.” DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 255-256.

Qual praga bíblica, os “vampiros” de que fala Deleuze tomam por ofício, enfim, a disseminação do desgosto pela existência, e estão sempre ocupados em julgar a vida e em distribuir recompensas e punições, instilando ora o medo, ora a esperança. Spinoza via claramente como essas duas paixões eram siamesas, duas faces da mesma moeda (uma triste, outra alegre, mas ambas paixões, isto é, afetos que denotam passividade).³⁴⁷ Como toda moeda, aliás, esta funciona também como um título do passado e como uma apólice para o futuro: se, por um lado, o medo é uma paixão triste “surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”³⁴⁸, a esperança, por outro, é a paixão alegre acompanhada da ideia de um bem futuro ou passado igualmente incerto.³⁴⁹ E é evidente que, neste regime de afetos fixados no pretérito ou no porvir, estamos decididamente separados de nossas potências, porque, mais uma vez, a potência só existe em ato, e todo ato, por definição, tem que se dar no presente. Quando a vida não passa de um perpétuo esforço para redimir o que foi e planejar o que será, o gosto pleno do aqui e do agora se torna impossível. Quem vive com medo e esperança, enfim, vive mal, e, de fato, *mal vive* (“viver no agora” é uma redundância): no máximo, luta para *sobreviver*.

4.2 Corpo, mística e amor

Spinoza escreve uma *Ética*, não uma *Moral*. A beatitude ou a liberdade, diz o filósofo, não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude,³⁵⁰ que nada mais é senão o exercício ativo de nossas próprias potências de agir e de pensar.³⁵¹ Não se trata,

³⁴⁷ Cf. *Ética*, III, prop. 18, escólio 2.

³⁴⁸ *Ética*, III, definição 13 dos afetos.

³⁴⁹ *Ética*, III, definição 12 dos afetos.

³⁵⁰ *Ética*, V, prop. 42.

³⁵¹ “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza.” *Ética*, IV, def. 8.

em outras palavras, de uma teoria a ser desvendada como um segredo ou um tesouro oculto. A liberdade não é um regime de concessão. Ela não pode ser dada, mas, ao contrário, depende de um esforço diário para cultivar um modo de vida potente. Trata-se de uma prática, uma *práxis* que exige esforço constante (“se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos?”)³⁵²

Igualmente, quando Spinoza define os corpos como expressões modais da essência de Deus³⁵³ e os distingue “pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância”,³⁵⁴ quando diz que um corpo só pode ser conhecido por suas afecções,³⁵⁵ por sua capacidade de afetar e de ser afetado (ao invés de defini-lo, por exemplo, por uma forma ou uma função específica ou genérica), é porque o enxerga sobretudo em função das composições que ele é capaz ou não de fazer com outros corpos. É porque pensa o corpo em sua própria potência, como problema prático, e não teórico. E a razão, que constitui o segundo gênero de conhecimento, deriva também suas noções comuns de uma experimentação corporal, já que ninguém pode saber de antemão, apenas pela mente, o que pode ou não um corpo, isto é, com quais corpos ele pode ou não se compor, e em quais doses, e em que momentos.³⁵⁶ A razão spinozista, em outras palavras, é uma razão de ordem prática, aplicada aos corpos: “a mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em comum com outros corpos tem o seu corpo”.³⁵⁷ Razão de composição maquínica, germinante, conectiva, e não meramente ideal, reflexiva ou contemplativa. A razão, em suma, não é um império metafísico flutuante sobre os corpos; ela é a ordem de composição dos próprios corpos e se afirma a partir dos corpos, ou melhor, a partir

³⁵² *Ética*, V, prop. 42, escólio.

³⁵³ *Ética*, II, def. 1.

³⁵⁴ *Ética*, II, prop. 13, lema 1.

³⁵⁵ *Ética*, II, prop. 19. Cabe notar, ainda, que a mente, da mesma forma, só pode ser conhecida por meio das afecções do corpo do qual ela é a ideia. Cf. *Ética*, II, prop. 13 e 23.

³⁵⁶ Cf. nota 93, p. 32, bem como *Ética*, II, prop. 37, 38 e 39.

³⁵⁷ *Ética*, II, prop. 39, corolário.

dos encontros entre os corpos, porque todo corpo já é, em si mesmo, uma mistura de corpos. De modo algum, portanto, a razão spinozista prescinde da experiência prática para ser formada.

E, da mesma forma, a visão beatífica das essências no terceiro gênero de conhecimento não é um passaporte para a contemplação extática de um puro mundo das Ideias, mas uma forma de entendimento intuitivo que é absolutamente inseparável de um *modo de vida*. Com efeito, a intuição de Deus na *Ética* não deriva de uma busca puramente teórica ou intelectual, mas, fundamentalmente, remete-nos à experiência de uma eternidade “sentida e experimentada”.³⁵⁸ Pois é formando a ideia da essência singular de nosso próprio corpo, concebida sob a perspectiva da eternidade, que chegamos a atingir o terceiro gênero de conhecimento.³⁵⁹ Experiência carregada de implicações afetivas, práticas e políticas, onde o que está em jogo é a própria liberdade humana.³⁶⁰

Quando vemos a Deus unicamente sob as lentes da superstição e o imaginamos como um grande déspota cósmico, permanecemos na servidão dos afetos,³⁶¹ carregados de tristezas, culpas, medos e esperanças. Estamos aí formalmente separados de nossas próprias potências de agir e de pensar, e isto na mesma medida em que nos imaginamos separados de Deus. Por outro lado, quando chegamos a conhecer Deus de modo adequado, isto é, pela razão e pela intuição, entramos em comunhão amorosa com a própria causalidade autoprodutiva da Natureza, e podemos então nos abrir, com firmeza e generosidade, para a alegria e o desejo ativos da organização dos bons encontros, da composição dos corpos e da criação de nós mesmos.³⁶² Tomamos posse da divina potência que nos constitui.

³⁵⁸ *Ética*, V, prop. 23, escólio.

³⁵⁹ *Ética*, V, prop. 22-25 e 29.

³⁶⁰ Tema de toda a quinta parte da *Ética*: “a potência do intelecto ou a liberdade humana”.

³⁶¹ “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos”. (*Ética*, IV, prefácio, p. 155).

³⁶² “Remeto todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende, à fortaleza, que divido em firmeza e generosidade. Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão. Por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade.” (*Ética*, III, prop. 59, escólio). Cf. também *Ética*, V, prop. 41.

Quando entendemos que tudo que existe, existe em Deus,³⁶³ podemos referir todas as afecções de nosso corpo, ou seja, as imagens de todas as coisas, à ideia de Deus,³⁶⁴ e porque esse entendimento constitui uma ação ou virtude de nossas mentes, alegremo-nos,³⁶⁵ alegria que vem acompanhada da ideia de Deus como causa. Portanto, quanto mais compreendemos nossos afetos dessa maneira, mais amamos a Deus,³⁶⁶ pois o amor, diz Spinoza, é um afeto de alegria, ou seja, um aumento de nossa potência, uma passagem a uma perfeição maior, acompanhado da ideia de uma causa exterior.³⁶⁷ Este “amor para com Deus” [*Amor erga Deum*], que se reforça a cada afecção corporal, não pode ser destruído por nenhum afeto que lhe seja contrário: é “o mais constante de todos os afetos”, e por se referir a um bem do qual todos podem sempre partilhar, é imune aos “defeitos que existem no amor comum”, como a inveja ou o ciúme.³⁶⁸

No entanto, indo ainda mais além no entendimento, passando agora do segundo ao terceiro gênero de conhecimento — onde concebemos não apenas a ordem natural das afecções, mas a própria essência singular de cada coisa³⁶⁹ concebida sob o aspecto da eternidade (isto é, sem relação com a duração)³⁷⁰ —, compreendemos intuitivamente que este amor que sentimos para com Deus é, na verdade, o próprio amor que Deus sente por ele mesmo [*Amor Dei*], não enquanto é infinito, mas enquanto se expressa na essência de nossas próprias mentes.³⁷¹ Aqui,

³⁶³ *Ética*, I, prop. 15.

³⁶⁴ *Ética*, V, prop. 14.

³⁶⁵ *Ética*, III, prop. 53.

³⁶⁶ *Ética*, V, prop. 15.

³⁶⁷ *Ética*, III, def. 6 dos afetos.

³⁶⁸ *Ética*, V, prop. 20, escólio.

³⁶⁹ “O terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”. (*Ética*, V, prop. 25).

³⁷⁰ *Ética*, V, prop. 22 e 23.

³⁷¹ “O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado por meio da essência da mente humana, considerada sob a perspectiva da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo.” *Ética*, V, prop. 36.

portanto, Deus não é mais uma causa “externa”. Quer dizer, no terceiro gênero de conhecimento, de onde brota “o sumo contentamento” da mente,³⁷² chegamos enfim à experiência mística de união com o divino: percebemo-nos como partes intensivas de Deus, e dessa intuição “origina-se necessariamente o amor intelectual de Deus [*Amor Dei intellectualis*]”,³⁷³ que é eterno.³⁷⁴ Amor que já não é mais nem uma alegria propriamente dita, mas a beatitude, onde “a mente se encontra dotada da própria perfeição”.³⁷⁵ Não que essa união com Deus seja uma identificação, como bem apontava Deleuze, mas os místicos, de fato, “podem dizer à letra que Deus é o sol” e que “eu sou Deus”:

Por quê? Antes de tudo, não se trata de haver uma identificação. É que ao nível do terceiro gênero de conhecimento se chega a esse modo de distinção intrínseca. É aí que há algo irredutivelmente místico no terceiro gênero de conhecimento de Spinoza: ao mesmo tempo que as essências são distintas, elas se distinguem no interior umas das outras. Assim, os raios pelos quais o sol me afeta são os raios pelos quais eu me afeto a mim mesmo, e os raios pelos quais eu me afeto a mim mesmo são os raios do sol que me afetam. É a autoafecção solar.³⁷⁶

É em nome dessa iluminação autoafectiva que Spinoza monta sua máquina óptica: para nos fazer ver Deus em nós mesmos, pois nesta intuição reside o sumo bem e a suma virtude da mente, isto é, o mais útil conhecimento que podemos almejar para o aumento de nossas potências.³⁷⁷ Porque no terceiro gênero não estamos mais separados de Deus, tampouco estamos separados de nossas

³⁷² *Ética*, V, prop. 27.

³⁷³ *Ética*, V, prop. 32.

³⁷⁴ *Ética*, V, prop. 33.

³⁷⁵ Pois “[...] se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição”. (*Ética*, V, prop. 33, escólio).

³⁷⁶ DELEUZE, Cours du 24/03/1981. (Tradução nossa). No original: “Pourquoi? Pas du tout qu’il y ait identification. C’est qu’au niveau du troisième genre on arrive à ce mode de distinction intrinsèque. C’est là qu’il y a quelque chose d’irréductiblement mystique dans le troisième genre de connaissance de Spinoza: à la fois les essences sont distinctes, seulement elles se distinguent à l’intérieur les unes des autres. Si bien que les rayons par lesquels le soleil m’affecte, ce sont des rayons par lesquels je m’affecte moi-même, et les rayons par lesquels je m’affecte moi-même ce sont les rayons du soleil qui m’affectent. C’est l’auto-affection solaire.”

³⁷⁷ *Ética*, IV, prop. 28.

potências de agir e de pensar, e disso depende a própria liberdade, salvação ou beatitude humana. É um problema de ordem prática, e não meramente teórica: a Ética como a divina criação de mundos e territórios existenciais.

Bergson, por outras vias, chega à mesma conclusão. A intuição bergsoniana se liga à ideia de Deus de modo particularmente evidente em *As duas fontes da moral e da religião*, sua obra final, onde o filósofo prolonga as conclusões de *A evolução criadora* para explicar aquilo que arrasta a alma dos chamados grandes místicos da humanidade.³⁷⁸ “A nosso ver”, diz Bergson, “o advento do misticismo é uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Este esforço é de Deus, se não for Deus mesmo.”³⁷⁹ A intuição mística, em outras palavras, consistiria em um contato *imediatamente* com a realidade processual e autopoiética do universo, por meio do qual nos confundimos com o devir do mundo e nos tornamos nós mesmos criadores, ou “devimos expressivos”, para falar como Deleuze.³⁸⁰

Não é todo mundo que se torna como todo mundo, que faz de todo mundo um devir. É preciso para isso muita ascese, sobriedade, involução criadora: uma elegância inglesa, um tecido inglês, confundir-se com as paredes, eliminar o percebido-demaís, o excessivo-para-perceber. “Eliminar tudo que é dejetivo, morte e superficialidade”, queixa e ofensa, desejo não satisfeito, defesa ou arrazoado, tudo que enraíza alguém (todo mundo) em si mesmo, em sua molaridade. Pois todo mundo é o conjunto molar, mas *devir todo mundo* é outro caso, que põe em jogo o cosmo com seus componentes moleculares. [...] Eliminar tudo o que excede o momento, mas colocar tudo que ele inclui — e o momento não é o instantâneo, é a hecceidade, na qual nos insinuamos, e que se insinua em outras hecceidades, por transparência. Estar na hora do mundo. Eis a ligação entre imperceptível, indiscernível, impessoal, as três virtudes. Reduzir-se a uma linha abstrata, um traço, para encontrar sua zona de indiscernibilidade com outros traços e entrar, assim, na hecceidade como na impersonalidade do criador. Então se é como o capim: se fez do mundo, de todo mundo, um devir, porque se fez um mundo necessariamente comunicante, porque se suprimiu de si tudo o que impedia de deslizar entre as coisas, de irromper no meio das coisas.³⁸¹

³⁷⁸ Cf. BERGSON, 1978, p. 173-177.

³⁷⁹ Ibid., p. 182.

³⁸⁰ “A via da salvação é a própria via da expressão: devir expressivo quer dizer devir ativo — exprimir a essência de Deus, fazer de si mesmo uma ideia pela qual a essência de Deus se explica, ter afecções que se expliquem pela nossa própria essência e que expressem a essência de Deus.” DELEUZE, 2017, p. 358.

³⁸¹ DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 73-74.

Nesse contato com o devir cósmico, Bergson distingue os místicos “completos” dos “incompletos” pelo fato de os primeiros serem tomados por um impulso de *amor* que os obrigaria à criação, fazendo com que se cumprisse a “função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”.³⁸² No misticismo incompleto, por outro lado, chegar-se-ia apenas à experiência da duração em si mesma (o que já é muito, certamente). Ali, o espírito se volta sobre si mesmo, chega ao coração do tempo, contempla-se como fluxo em constante mutação qualitativa e, igualmente, percebe todo o universo como puro devir, mas não chega ainda a agir de modo transformador sobre o mundo. Não tem ainda em si o impulso de amor que levará o místico completo a querer comunicar este amor por meio de todas as suas ações.

Já no misticismo completo, diz Bergson, o espírito é arrastado por uma “emoção criadora”³⁸³ que intensifica a intuição primeira da duração, e que o faz apreender a vida como uma *exigência de criação*. Os grandes místicos não têm escolha: eles têm que agir, assim como os artistas e os cientistas que, do mesmo modo, são tomados por tais emoções de gênero “supra-intelectual”. O místico, porém, é movido por uma espécie de amor que se direciona à humanidade inteira — e, acrescentaríamos, por um amor que se direciona à totalidade (aberta) da Criação, com todos os modos não-humanos que ela também comporta.³⁸⁴ Esse amor, tal como o amor intelectual do terceiro gênero de conhecimento em Spinoza, é

³⁸² BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.262.

³⁸³ “Impõe-se distinguir duas espécies de emoção, [...] que só têm em comum entre si o serem estados afetivos distintos da sensação e o não se reduzirem, como estas, à transposição psicológica de uma excitação física. Na primeira, a emoção é consecutiva a uma ideia ou imagem representada; [...]. Mas a outra emoção não é determinada pela representação da qual assuma a sequência e da qual permaneça distinta. Muito pelo contrário, seria causa e não mais efeito, em relação aos estados intelectuais que sobrevenham; [...] A primeira é infra-intelectual; é dela que em geral se ocupam os psicólogos, é nela que se pensa quando se contrasta a sensibilidade com a inteligência ou quando se faz da emoção um vago reflexo da representação. Mas da outra diríamos de bom grado que é supra-intelectual, se a expressão não evocasse imediatamente, e exclusivamente, a ideia de certa superioridade de valor; trata-se, isto sim, de certa anterioridade no tempo, e da relação daquilo que engendra com o que é engendrado. De fato, só a emoção do segundo gênero pode tornar-se geradora de ideias.” (BERGSON, H., 1978, p. 36-37).

³⁸⁴ “Atitude diversa é a da alma aberta. [...] Se disséssemos que ela abrange a humanidade inteira, não iríamos muito longe, não iríamos nem mesmo suficientemente longe, dado que seu amor se estenderá aos animais, às plantas, à natureza toda. E no entanto, nada do que viesse assim ocupá-la bastaria para definir a atitude que ela tomou, porque a rigor ela poderia dispensar tudo isso. Sua forma não depende de seu conteúdo. [...] A caridade subsistiria naquele que a possui, mesmo quando não houvesse outro ser vivo na face da Terra.” (Ibid., p. 32).

precisamente o que dá ao grande místico de Bergson sua comunhão com Deus. “Porque o amor que o consome não mais é simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade com um amor divino.”³⁸⁵

Muito diferente é o amor místico da humanidade. Ele não prolonga um instinto, e não advém de uma ideia. Nem é de natureza sensível, nem de natureza racional. É um e outro implicitamente, e é muito mais efetivamente. Pois tal amor está na própria raiz da sensibilidade e da razão, como do restante das coisas. Coincidindo com o amor de Deus por sua obra, amor que tudo fez, ele revelaria a quem soubesse interrogar o segredo da criação. Ele é de essência metafísica mais ainda que moral. [...] Sua direção é a mesma direção do impulso de vida; ela é esse próprio impulso, comunicado integralmente a homens privilegiados que queiram depois imprimi-lo à humanidade inteira e, por uma contradição realizada, converter em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento do que é por definição uma pausa.³⁸⁶

“Deus é amor, e é objeto de amor: tudo que o misticismo tem a dizer e a fazer consiste nisso,”³⁸⁷ resume o filósofo francês. O que o místico chama de Deus, em outras palavras, é o próprio *elã vital*, que não cessa de criar o universo como um infinito empreendimento de amor. Nos homens, esse impulso procura “criar criadores”,³⁸⁸ e, ao filósofo que se reporte à experiência mística, ele revela a totalidade da Criação como “o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que esse sentimento criador acarreta.”³⁸⁹ Isto é, tal como se vê em certas formas do amor materno, “observável até na solicitude da planta por sua semente” — amor “no qual alguns viram o grande mistério da vida” —, o filósofo descobre nesse *elã* “cada geração debruçada sobre a que irá segui-la”, e intui que “o ser vivo é sobretudo um lugar de passagem e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite”.³⁹⁰

³⁸⁵ Ibid., p. 192.

³⁸⁶ BERGSON, 1978, p. 193-194.

³⁸⁷ Ibid., p. 208.

³⁸⁸ Ibid., p. 210

³⁸⁹ Ibid., p. 211.

³⁹⁰ Id., 2005, p. 139.

Trata-se, mais uma vez, de uma intuição radicalmente prática. Levada a suas últimas consequências, ela não pode deixar de se prolongar na criação de novos modos de vida, e tampouco pode abdicar da matéria e do corpo para dar forma ao amor que a impulsiona.

CONCLUSÃO

The physical world — right here and now, this absolutely concrete moment — is everything that you could ever have imagined the beatific vision to be.³⁹¹

Alan Watts

“Tudo que existe existe para ser amado”. Esta pequena sentença cobre sozinha a última página de um de meus “diários de psiconáutica”, uma espécie de coleção pessoal de diários de bordo, nos quais dou relato a mim mesma dos estranhos mundos que se descortinam à percepção com a ajuda da ayahuasca. Trata-se de uma fórmula um tanto embaraçosa para os espíritos mais analíticos, que nela não verão mais, talvez, do que uma platitude romântica, um clichê idealista ou, ainda, a expressão ingênua de um moralismo vagamente religioso. No entanto, quando a escrevi, na força de um ritual indígena no coração da Amazônia, ela me parecia ser a mais óbvia das verdades metafísicas. Seu sentido, para mim, emanava a *qualidade noética* das experiências místicas descritas por William James.³⁹² Ela ardia com a força luminosa de uma revelação divina nas faces de cada um dos homens e mulheres que dançavam comigo em volta da fogueira. Não só nos homens, aliás, mas também nos cachorros, nas árvores e nos insetos, e na chuva, no barro, no vento e nas pedras, e em cada som que enchia a noite da floresta: vozes humanas e inumanas, sapos e grilos, tambores e maracás, tudo ressoava o mesmo sentido. Em tudo eu via e ouvia refletida, com infinita clareza, esta simplicíssima constatação: *tudo que existe, existe para ser amado*. Sim, porque naquele momento, as águas, os ventos, as pedras e tudo o mais eram também infinitamente dignos de amor. Em toda parte eu via as milhares de máscaras do

³⁹¹ “O mundo físico — exatamente aqui e agora, neste momento absolutamente concreto — é tudo o que você jamais poderia ter imaginado ser a visão beatífica”. (Tradução nossa).

³⁹² “*Qualidade noética* — conquanto muito semelhantes a estados de sentimento, os estados místicos parecem ser também, para os que os experimentam, estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo.” (JAMES, 2017, p. 348). Cf. também notas 165, p. 51; 291, p. 90; e 335, p. 106.

Deus de Spinoza, miríades de deuses dançando diante de meus olhos — e todos, sem exceção, eram objetos do amor que me atravessava de ponta a ponta. E quando, num giro, capturei o reflexo de meu próprio rosto em uma poça d'água e o reconheci também como uma das infinitas máscaras divinas, transbordei-me de amor também por mim mesma, e nenhuma palavra poderia jamais descrever a intensidade de alegria que me tomou naquele instante: “amor” parece já não dar mais conta. Mas, então, justamente, eu já não era eu mesma.

“Beatitude”, diria Spinoza. Eu, o mundo e Deus eram a mesma substância, e tudo se criava, se movia e se expandia pela força inesgotável do amor de Deus por si mesmo, que era também o amor de Deus por sua infinitamente variada criação. Tomado pelo ritmo inebriante da música, meu corpo parecia não mais me pertencer, e dançava sozinho com uma leveza e uma alegria absolutamente despropositadas. Subitamente, vi o universo inteiro se apresentar como um imenso espetáculo de dança, e em toda parte, das formigas na terra batida às mais longínquas estrelas, testemunhei o infindável elã artístico da Natureza, dançarina de mil braços hipnotizada pela beleza improvisada de seus próprios movimentos. A sensação era absolutamente simples, mas impermeável a qualquer tentativa de descrição lógica. Explicar é dividir, analisar, tentar retrair, em um número definido de etapas ou de palavras, algo que, em seu movimento original, não se presta a nenhuma divisão sem perder algo de essencial: a *graça*, em todos os sentidos da palavra. Perder a graça — isto é, o encanto, a espontaneidade, a leveza, a elegância, a inocência e o humor diante da vida —, é este, parece-nos, o grande pecado original. Apesar do risco, tentamos: “*tudo que existe, existe para ser amado*”.

Se tivéssemos que resumir o sentido da experiência mística, de fato, diríamos que ele reside no mais radical sentimento de amor ao mundo. Amor que já não é nem mais um sentimento propriamente dito, no sentido de que não denota mais a faculdade interna de um eu ou de um sujeito fechados em si mesmos, mas, antes, aquilo que Spinoza chamaria de *afeto*, uma radical *abertura* para o mundo. Amor de ordem impessoal pela própria força criativa da Natureza — Deus, ou o nome que se queira dá-la —, potência absolutamente infinita de criação que se expressa em todas as coisas, e em todos os corpos que compõem a materialidade concreta da existência. A matéria não é em absoluto a antítese do espírito, mas, ao contrário, a

mais imediata expressão da força artística divina. E o corpo — o corpo tomado no êxtase da dança, em nosso caso — nunca é o obstáculo, mas a própria via da experiência mística.

Dissemos que a intuição spinozista, como uma espécie de visão imediata da essência divina em nós, se dá sempre no seio de um acontecimento singular que, de certo modo, borra a separação entre aquele que vê e aquele que é visto. “Sentimos e experimentamos que somos eternos”,³⁹³ diz a *Ética*, como que anunciando a boa nova de que a eternidade não é objeto de contemplação teórica, mas matéria de experimentação viva. Ou seja, a intuição metafísica de Deus depende radicalmente do modo de vida que levamos, mas não envolve propriamente nenhum esforço de interpretação teológica — ao contrário, exige que nos livremos primeiro de todas as imagens e significações transcendentais acumuladas na imaginação a respeito do sagrado. Como dizem os taoístas, os processos da natureza se movem por conta própria e governam a si mesmos sem apelar a nenhuma instância que os transcenda.³⁹⁴ Não há dúvida de que Deus é um artista, mas ele jamais se separa de sua obra. Todas as formas, cores e sensações, todas as imagens que perfazem o universo e que não páram de se transmutar, de se prolongar e de se misturar umas às outras, constituem assim a própria expressão imanente de sua infinita potência de criação. Essa potência, como vimos, é a própria essência divina, e, na medida em que se dá sempre em ato, só pode ser apreendida na concretude de uma experiência vivida, e não na abstração de uma idealidade meramente imaginada.

Como bem dizia Gabriel Tarde, existir é o mesmo que diferir, pois tudo que existe, existe diferenciando-se de si mesmo. Ou, como coloca a *Ética*, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”.³⁹⁵ Chegar à visão beatífica de Deus, nesse sentido, é tomar parte em uma força de diferenciação que só pode ser ativamente experimentada quando nós mesmos já

³⁹³ *Ética*, V, prop. 23, escólio.

³⁹⁴ Cf. LAO TZU. *Tao te ching*. London: Penguin Classics, 2000. De fato, o sentido da palavra que os chineses usam para se referir à natureza, *ziran* (自然), é muito próximo da ideia de *causa sui*: aquilo que se constitui por si mesmo, de modo espontâneo ou automático (não no sentido do que é habitual, mas do que se põe em movimento por conta própria).

³⁹⁵ *Ética*, I, prop. 15.

não estamos mais presentes. Ou melhor, quando estamos tão presentes, tão imersos no devir do mundo, que já não podemos mais nos distinguir realmente daquilo que percebemos, nem daquilo que, em nós, percebe: devimos imperceptíveis, impessoais, indiscerníveis, e o desejo que nos constitui investe agora a própria percepção, que se torna molecular e nos dá a ver o invisível: eis o cerne, talvez, da chamada experiência mística. Na verdade, trata-se menos de uma visão do que de uma intuição, no sentido que Bergson emprestava ao termo: salto *imediato* no real, em seu processo contínuo e irreversível de mutação e criação de novidades.

A intuição de Deus, dito de outra forma, só pode ocorrer quando nos tornamos em alguma medida indiscerníveis da paisagem cósmica, tal como acontece aos dançarinos em êxtase: o corpo no transe da dança perde momentaneamente todos os seus contornos orgânicos, faz corpo com a terra, com o vento e com a luz, torna-se puro movimento. Os grandes músicos também conhecem a sensação: no auge de um improviso inspirado, experimentam-na igualmente como uma espécie de êxtase sonoro, como uma fusão de corpos e instrumentos que lhes aporta uma forma de eternidade, um mergulho fora do tempo cronológico.³⁹⁶ É que quando nos dissolvemos na música, o mundo deixa de ser um objeto em oposição a um sujeito, e o corpo, por sua vez, deixa de ser apenas o espaço “interior” encerrado pela pele: torna-se imenso, imensurável, indiscernível de todo o “exterior”. *Tat tvam asi*.

Como escreve Bergson,

Não se cansa de repetir que o homem significa pouquíssima coisa na Terra, e a Terra no universo. No entanto, mesmo por seu corpo, o homem longe está de ocupar apenas o lugar ínfimo que de ordinário se lhe outorga [...]. Porque, se nosso corpo é a matéria a que nossa consciência se aplica, ele é coextensivo à nossa consciência, compreende tudo o que percebemos, vai até as estrelas.³⁹⁷

³⁹⁶ “A música me tirava fora do tempo, embora isso não seja mais que uma maneira de dizer. Se queres saber o que realmente sinto, acho que a música me metia dentro do tempo. Mas aí é preciso acreditar que esse tempo não tem nada a ver com... bom, com *a gente*, por assim dizer.” (CORTÁZAR, Júlio. *O perseguidor*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 17).

³⁹⁷ BERGSON, 1978, p. 212-213.

O problema é que nossa percepção orgânica opera sempre no regime do atual, caracterizado pela visibilidade da separação e da exclusão mútua entre as partes do mundo extenso. Vemos contornos, formas e limites externos de nossa ação possível, e, sobretudo, percebemos os limites de nossos próprios corpos orgânicos, a fim de que possamos agir eficazmente sobre o mundo a partir de um centro. Mas, “se a superfície de nosso pequeníssimo corpo organizado (organizado precisamente em vista da ação imediata) é o lugar de nossos movimentos atuais, nosso grandíssimo corpo inorgânico”, diz o filósofo, se espalha ao longo de todo o campo de nossas ações virtuais “teoricamente possíveis”.³⁹⁸

O regime do atual é um processo de *explicação*, isto é, um *desdobramento* que desfaz o estado de *implicação*, interação e entrelaçamento de todas as coisas ao infinito. No entanto, toda determinação atual supõe circuitos *virtuais* — todo um campo vital de indeterminação que força a mudança contínua nas formas atuais. O virtual, diz Bergson, é o que faz o tempo correr. É o próprio coração do tempo. É por isso que, para chegarmos a nos apreender como partes intensivas do real, para chegarmos a apreender isto que escapa às visibilidades percebidas, é preciso que dobremos a percepção sobre si mesma: neste momento, então, entramos no campo da pura *sensação*.

Para Deleuze,³⁹⁹ a sensação oferece uma via de entrada no mundo como que pelo lado de dentro, sem o intermédio do organismo: dá-nos uma visão direta do real, capaz de restaurar nossa continuidade com as forças cósmicas e com nós mesmos, isto é, com nossos “eus profundos”. Trata-se de uma força insensível, capturada pelo corpo e tornada sensível sem se tornar percepção ou sentimento — isto é, sem se interiorizar numa captura subjetiva. Ao contrário, nós é que nos dobramos ao fora. A sensação opera assim uma fusão do interior e do exterior, revelando um fora infinitamente mais distante que todo o mundo exterior, e um dentro infinitamente mais íntimo que qualquer interioridade. Tudo se passa aí como se nossos órgãos perceptivos — habitualmente empregados como instrumentos para

³⁹⁸ BERGSON, 1978, p. 213.

³⁹⁹ Cf. CERQUEIRA, Luame. *Deleuze e a instauração das sensações*. 2010. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

a ação motora e, nesta medida, voltados para os objetos exteriores — passassem subitamente por uma torção, e voltassem agora sua função sobre si mesmos. Ao invés de referirem-se a um objeto exterior, passam a gozar de si mesmos. Percebe-se então “por perceber — por nada, pelo prazer.”⁴⁰⁰ As sensações, em outras palavras, são vibrações que não se prolongam na forma sensório-motora, e permanecem como que vibrando em si mesmas. Não somos nós que as temos, são elas que nos têm. Aqui, portanto, já não estamos mais no registro dos sujeitos e dos objetos: somos aquilo que é sentido. O desejo investe a própria percepção. Santa Teresa em êxtase, esculpida por Bernini, mostrando suas entranhas nas dobras do tecido de pedra que a reveste: misto do carnal com o místico.

Neste ponto, cabe mais uma vez exorcizar o pensamento do preconceito moral que define o “espírito” como uma instância fantasmagórica transcendente ao corpo. Espírito, dissemos, é o próprio corpo, descoberto como uma articulação de forças não-orgânicas. É a parte indeterminada de nós mesmos, que coexiste com todas as ordens estabelecidas. Eliminando nossas determinações pessoais, genéricas, sociais, todas as nossas identidades molares, a sensação nos coloca então em contato direto com este abismo desconhecido que nos habita: eis o corpo sem órgãos, e é aí que toda criação se faz possível. Por quê tocar o abismo? Porque é a única maneira de nos envolvermos, de nos implicarmos novamente no movimento criador da natureza.⁴⁰¹

Spinoza, de outro modo, nos leva igualmente à intuição desta potência diferenciante que nos habita, causa produtiva imanente e autossuficiente de Deus, que jamais se separa de nós, seus efeitos. Como o exímio polidor de lentes que era, o filósofo holandês nos abre também uma espécie de “terceiro olho”,⁴⁰² que nos

⁴⁰⁰ “[...] de longe em longe, por um acidente feliz, homens surgem cujos sentidos ou cuja consciência são menos aderentes à vida. A natureza esqueceu de vincular sua faculdade de perceber à sua faculdade de agir. Quando olham para alguma coisa, vêem-na por ela mesma, e não mais para eles; percebem por perceber — por nada, pelo prazer. Por um certo lado deles próprios, quer por sua consciência, quer por um de seus sentidos, nascem desprendidos; e, conforme esse desprendimento seja o de tal ou de tal sentido, ou da consciência, são pintores ou escultores, músicos ou poetas.” (BERGSON, 2006, p. 159).

⁴⁰¹ Por esta definição do espírito, agradeço aos doutores Ana Beatriz Antunes Gomes e Luame Cerqueira.

⁴⁰² DELEUZE, 2002, p. 20.

arranca da percepção demasiado humana que nos fixa em um organismo e em uma consciência isolados do fora que nos atravessa, e que nos lança num plano selvagem de puras intensidades: plano da imanência absoluta, CsO de todos os CsO, máquina abstrata dos infinitos agenciamentos da Natureza.

Na contracorrente das concepções religiosas dominantes do Ocidente, o conhecimento intuitivo de Deus em Spinoza não nega a materialidade dos corpos, mas, ao contrário, faz do corpo, e não da consciência, o seu modelo e o seu veículo. (A consciência, por sua vez, vira mero efeito, marca superficial dos encontros que fazem os corpos.) O terceiro gênero de conhecimento, de fato, nasce sobre a base de uma razão dos corpos — razão das noções comuns forjadas na experimentação dos encontros e das misturas entre os corpos, razão que nos permite enxergar o mundo para além da mera imaginação, onde estamos sempre à mercê do acaso e sujeitos a todo tipo de superstição. Com efeito, as noções comuns desligam nossos afetos — isto é, nossas alegrias e nossas tristezas — das imagens das causas exteriores, e nos elevam à compreensão da verdadeira ordem causal que determina a cada instante suas variações: pela razão, compreendemos que não são as coisas exteriores as responsáveis por nossas paixões, mas sim a ordem causal e necessária dos encontros, a composição ou a decomposição entre meu corpo e os corpos que me afetam. A intuição spinozista procede desse segundo gênero de conhecimento, vai “da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”.⁴⁰³ E então, no terceiro gênero, já não olhamos mais o mundo de fora. Aqui, já não se trata mais simplesmente de conhecer a ordem comum das composições e decomposições entre os corpos, mas de intuir, como que por dentro delas, as essências singulares de cada coisa, conforme elas são concebidas em Deus, sob a perspectiva da eternidade.

A intuição das essências, portanto, nos revira do avesso e nos faz entrar em uma zona de indiscernibilidade com todas as outras coisas singulares que permeiam o plano de imanência da Natureza. Como o *brujo* Dom Juan, Spinoza nos faz *ver* para aquém e além do plano de organização das formas separadas, dos objetos solidificados e dos sujeitos individualizados. Pois é verdade que o terceiro gênero é

⁴⁰³ Ética, V, prop. 25.

a intuição das “essências singulares”, mas é necessário lembrar, primeiramente, que as essências, no vocabulário da *Ética*, não se referem a identidades fixas, mas a graus de potência expressivos, como diz Deleuze. Em seguida, é preciso lembrar que, sob o ponto de vista da Natureza inteira, todas as essências convêm umas com as outras.

Primeiramente, [as essências] são particulares, logo, irreduzíveis umas às outras: cada uma é um ser real, uma *res physica*, um grau de potência ou de intensidade. [...] Todavia, por outro lado, cada essência convêm com todas as outras. É que todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma. Não se trata mais de conveniências relativas, mais ou menos gerais, entre modos existentes [o que constitui o segundo gênero de conhecimento], mas de uma conveniência ao mesmo tempo singular e absoluta de cada essência com todas as outras. [...] Enfim, as essências são expressivas: cada essência não apenas exprime todas as outras no princípio de sua produção, mas também exprime Deus como sendo esse próprio princípio que contém todas as essências, e do qual cada uma depende em particular.⁴⁰⁴

Aliás, sob esta ótica, é possível traçar inúmeras ressonâncias entre o spinozismo e o pensamento místico do Oriente, especialmente quando chegamos à quinta parte da *Ética*. Para ficarmos em apenas um exemplo, tomemos a concepção da chamada “rede de Indra”, tirada dos textos clássicos do budismo e do hinduísmo, na qual o cosmos se apresenta como uma imensa e multidimensional teia de aranha.⁴⁰⁵ Em cada nó da rede, diz-se, uma gota de orvalho, única em sua espécie, brilha à luz do sol matinal, refletindo em si mesma todas as outras gotas que a circundam, cada uma delas, por sua vez, contendo em si o reflexo de todas as outras, e assim ao infinito. Sim, trata-se de uma imagem, mas de uma imagem que, tal como o dedo de Buda apontando para a lua, evoca em nós o mundo das puras intensidades do terceiro gênero de conhecimento: visão fractal do universo, conveniência íntima das essências singulares à luz solar do Deus de Spinoza.

Não que seja necessário recorrer aos mitos. A ecologia e a biologia contemporâneas já compreendem perfeitamente bem que não faz sentido descrever um ser vivo sem incluir no traçado todos os elementos de seu meio e, no limite, a

⁴⁰⁴ DELEUZE, 2017, p. 340.

⁴⁰⁵ Cf. CLEARY, Thomas. *The Flower Ornament Scripture: a translation of the Avatamsaka Sūtra*. Boulder and London: Shambhala Publications, 1984.

totalidade (aberta) do universo inteiro. E assim também a física, que só compreende uma partícula qualquer em função do campo de forças que a determina. Como dizia Alan Watts, todo indivíduo é uma função do todo, assim como toda onda é uma função do oceano. Vale dizer: nenhuma coisa singular é pensável sem o infinito que a atravessa de todos os lados. Da mesma forma, o que chamamos de “eu” não existe sem um “fora do eu”. Não haveria nem meio de saber que somos um eu se não tivéssemos a noção implícita do mundo — e vice-versa. Pois, nas palavras de Emanuele Coccia, “mundo e sujeito são gêmeos heterozigóticos, nascidos simultaneamente, impossíveis de se definirem um sem o outro. Reciprocamente, tudo no mundo é definido por uma relação de gemelaridade com tudo o mais.”⁴⁰⁶

Trata-se de uma ideia simplicíssima, até mesmo óbvia, mas o simples e o óbvio nem sempre são fáceis de se apreender na pele. A inteligência, lembra-nos Bergson, não é feita para dar conta da vida. Essa espécie de “consciência ecológica”, no sentido mais forte da expressão⁴⁰⁷ — isto é, ali onde “sentimos e experimentamos” que somos mais do que nossos eus conscientes e maiores do que o contorno de nossos corpos orgânicos; onde nosso corpo se alarga às raias do cosmo e onde sentimos realmente que somos uma expressão do todo —, essa espécie de consciência, enfim, só é possível mediante a intuição da experiência mística. Experiência de implicação recíproca dos modos finitos da duração na substância eterna e infinita de Deus. Experiência que, aliás, como disse o escritor norte-americano Michael Pollan,

[...] parece oferecer uma pós-graduação no óbvio. E, no entanto, as pessoas emergem dela compreendendo essas platitudes de um novo modo; o que era meramente conhecido torna-se agora sentido, investe-se da autoridade de uma convicção profundamente enraizada. E, na maior parte das vezes, essa convicção diz respeito à suprema importância do amor.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ COCCIA, 2021, p. 22, tradução nossa. No original: “Birth is a double process, both parallel and simultaneous, shared by self and world. For it is not only the living being that is born: the world is also born, and born differently with the appearance of each new individual. Every birth is a twin birth: world and subject are heterozygous twins, born simultaneously, impossible to define apart from one another. Conversely, everything in the world is defined by a relationship of twinhood with everything else.”

⁴⁰⁷ Cf. WATTS, Alan, *Ecological awareness*. [S.l.: s.n., 196-?]. (Palestra transcrita). Disponível em: <<https://www.organism.earth/library/document/ecological-awareness>>.

⁴⁰⁸ POLLAN, 2018, p. 71, tradução nossa. No original: “The mystical journey seems to offer a graduate education in the obvious. Yet people come out of the experience understanding these platitudes in a

Amor. A palavra arrepia o couro dos espíritos mais acadêmicos, mas é à experiência mística do amor, enfim, que a visão beatífica acaba por nos conduzir. O amor que experimentamos por Deus no terceiro gênero de conhecimento, diz Spinoza, é “uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo”.⁴⁰⁹ “É o amor que Deus experimenta por si mesmo enquanto se explica pela nossa própria essência, logo, o amor que ele experimenta pela nossa própria essência.”⁴¹⁰ É neste amor, portanto, que se realiza a união mística de nossa essência singular com a essência de Deus e de todas as coisas. Trata-se, porém, de uma espécie de amor radicalmente ativo⁴¹¹, e não de uma mera paixão da alma imaginativa. A salvação, beatitude ou liberdade humana dependem, afinal, de que deixemos de ser passivos, de que tomemos posse da potência que nos constitui, e de que passemos a experimentar o máximo possível de afetos ativos, isto é, de afetos que se expliquem e que tenham por causa nossa própria potência de agir e de pensar, enquanto ela expressa uma parte intensiva da potência infinitamente criadora de Deus. Neste movimento, como vimos, não podemos deixar de nos tornar nós mesmos criadores, estetas de modos de vida cada vez mais potentes.

No amor do terceiro gênero, portanto, aproximamo-nos do que Bergson chamou de misticismo completo, onde uma emoção criadora nos arrasta para além do êxtase da contemplação, para além da mera “teoria de Deus”, e engaja no mundo todo o desejo que nos constitui — toda a “nossa” vontade de potência, enfim, a qual se torna então indiscernível da própria potência divina de criação: o elã vital em pessoa.⁴¹² Tornamo-nos, nós mesmos, deuses vivos. Tal como a dançarina em

new way; what was merely known is now felt, takes on the authority of a deeply rooted conviction. And, more often than not, that conviction concerns the supreme importance of love.”

⁴⁰⁹ *Ética*, V, prop. 36.

⁴¹⁰ DELEUZE, 2017, p. 347.

⁴¹¹ “Este amor da mente [...] é uma ação pela qual a mente contempla a si própria, conjuntamente à ideia de Deus como causa, isto é, uma ação pela qual Deus, enquanto pode ser explicado pela mente humana, contempla a si próprio, conjuntamente à ideia de si”. *Ética*, V, prop. 36, demonstração (trad. Grupo de Estudos Espinosanos).

⁴¹² “A alma do grande místico não se detém no êxtase como no final de uma viagem. [...] Digamos com mais rigor: por mais estreita que seja a união com Deus, ela só será definitiva se for total. Não mais distância, sem dúvida, entre o pensamento e o objeto do pensamento, dado que acabaram os problemas que mediam e mesmo constituíam a separação. Não mais separação entre o que ama e o que é amado: Deus está presente e o gozo é sem limites. Mas se a alma se absorve em Deus pelo

êxtase, tal como o *boddhisattva* que retorna ao mundo por entender que o *nirvana* não está além do *samsara*, o místico verdadeiro compreende, para além das palavras, na carne e nas veias de seu corpo, que a eternidade é agora. Ele diz sim, portanto, à vida terrena; afirma a grande saúde das forças plásticas de criação, e se move por um irrefreável impulso de amor pela Natureza inteira, em toda sua selvagem constituição inumana.

Para alcançarmos a expressão amorosa da beatitude, entretanto, precisamos primeiramente ultrapassar os signos equívocos da imaginação⁴¹³ e evitar os afetos tristes que nos mantêm separados de nossas potências de agir e de pensar. Para *vermos* Deus — “ver em oposição a simplesmente olhar”, como queria Dom Juan —, e, enfim, devirmos expressivos, precisamos, como vimos, liberar o pensamento de todas as significações e paradas que o bloqueiam, e de todas as interpretações que o significam. Precisamos liberar o desejo de toda falta transcendente e restituí-lo ao seu processo produtivo no plano molecular de imanência, como pediam Deleuze e Guattari. Só assim, tomado “no estado puro, escoimado das visões, das alegorias, das fórmulas teológicas pelas quais ele se exprime”, o misticismo pode enfim se tornar “um auxiliar poderoso da busca filosófica”.⁴¹⁴

Já se disse muitas vezes que a filosofia nasce e renasce sempre de um espanto ou de um maravilhamento, misto de admiração, perplexidade e assombro diante da existência. *Thaumazein*, decretaram Platão e Aristóteles,⁴¹⁵ é o princípio [*arkhé*] imperante do filosofar. Com efeito, é preciso ter olhos de criança para virar

pensamento e pelo sentimento, algo permanece dela do lado de fora; é a vontade: sua ação, se ela agisse, procederá simplesmente dela. Portanto, sua vida não é ainda divina. Ela o sabe; vagamente se inquieta com isso, e essa agitação no repouso é característica do que chamamos o misticismo completo: ela exprime que o impulso fora tomado para ir mais longe, que o êxtase interessa bem à faculdade de ver e de se emocionar, mas que há também o querer, e que seria preciso situá-lo a si mesmo em Deus.” (BERGSON, 1978, p. 192).

⁴¹³ “Spinoza [...] opõe a expressão e o signo: Deus expressa, os modos expressam, os atributos expressam. Por quê? Em linguagem lógica, diremos que o signo é sempre equívoco, há uma equivocidade do signo; isto é, o signo significa, mas ele significa em muitos sentidos. Por oposição, a expressão é única e completamente unívoca: não há mais do que um só sentido na expressão; é o sentido segundo o qual as relações se compõem.” (DELEUZE, 2009a, p. 147).

⁴¹⁴ BERGSON, 1978, p. 206.

⁴¹⁵ Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 155d; ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b.

filósofo. A experiência mística, nesse sentido, é um grande devir-criança do pensamento. Ela faz tábula rasa dos hábitos demasiado inteligentes da percepção, que, por úteis que sejam à vida séria dos adultos, acabam cegando-nos para o maravilhoso e incessante jogo de criação da natureza. Quando o feiticeiro vê, tudo é novo no mundo: “tudo nunca aconteceu antes”. *Thaumazein* é sempre um afeto que se produz no encontro com algo grande demais, belo demais, terrível demais — ou, ainda, os três ao mesmo tempo. De que se trata? Em um primeiro momento, o “demais” é o excesso que ultrapassa minha capacidade de digestão, aquilo que vai além do que meu corpo pode. Por definição, portanto, todo excesso implica um risco — risco de morte, ou risco de loucura —, justamente porque é aquilo que transborda os contornos do indivíduo, aquilo que escapa às suas definições e configurações orgânicas, aquilo que extravasa os quadros prévios de sua memória e de seu entendimento. De fato, há excesso na raiz de grande parte das enfermidades humanas. Diabetes, disfunções cardíacas, adicções de toda sorte, depressão, estresse crônico: as doenças que mais matam no capitalismo contemporâneo começam quase sempre com um problema de indigestão. E, como bem observaram Deleuze e Guattari, a produção em massa de subjetividades doentias se produz largamente pelo excesso de imagens, estímulos, informações, ruídos e besteiras que não param de nos incitar à reatividade, mantendo nossos sistemas sensório-motores em estado de tensão permanente e roubando-nos os espaços vazios, os silêncios, os intervalos e, numa palavra, o tempo. Vivemos à parte de nós mesmos, de nossos “eus profundos”. Vivemos sem a experiência do tempo real, e, sem tempo, não digerimos nem processamos bem o que nos acontece, nem damos vazão às nossas forças de criação.

Alimento, como ensina a medicina ayurvédica, não é só o que se come, mas tudo que nutre os sentidos do corpo: um filme, uma música, um livro, uma conversa, uma atmosfera qualquer são alimentos que ora favorecem, ora prejudicam o esforço de perseveração de um corpo. Efetivamente, é no encontro com outros corpos e na incorporação do mundo exterior que meu corpo exerce a vontade de potência que o constitui. Assim, todo alimento que ele não é capaz de digerir nem de excretar se acumula em seu interior como veneno: torna-se toxina no organismo, ou marca na consciência. Não é à toa que Nietzsche insistia tanto nas virtudes da boa

alimentação e da boa digestão. “Porque, na verdade, meus irmãos, o espírito é um estômago! A vida é uma nascente de prazer; mas, para aqueles em quem fala o estômago estragado, o pai das aflições, todas as fontes estão envenenadas.”⁴¹⁶ Ter um estômago forte, nesse sentido, é essencial para dar vazão ao excesso e evitar o ressentimento e a má consciência. Ter saúde é saber digerir o que acontece, ruminar o pensamento, excretar o que não importa e incorporar o mundo nas doses certas, isto é, nas doses necessárias não apenas para a conservação de nossa vida orgânica, mas, sobretudo, para o crescimento e a expansão das forças ativas de criação que nos arrastam sempre para além de nós mesmos.

Pois, por outro lado, o excesso é também o que garante a grande saúde do espírito, excesso abundante de forças plásticas no corpo, no pensamento e na vida, jorro de criação que extravasa todas as determinações atuais do organismo e da consciência, que movimenta tudo que estava parado e abre tudo que estava fechado: “excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento”.⁴¹⁷ Nesse sentido, aliás, a experiência mística não depende em absoluto de que acumulemos conhecimentos, mas, ao contrário, como diriam os mestres Zen, vem quando esquecemos, quando largamos de uma só vez toda a bagagem intelectual que entulha o pensamento com memórias, imagens e significações pré-estabelecidas. Afinal,

Esquecer não é uma simples vis inertiae [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não' penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar "assimilação psíquica"), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou "assimilação física". [...] Um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo [...] — eis a utilidade do esquecimento, ativo [...]: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico — de nada consegue "dar conta"...⁴¹⁸

⁴¹⁶ NIETZSCHE, 2006, p. 246.

⁴¹⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 1ª dissertação, §10.

⁴¹⁸ Ibid., 2ª dissertação, §1.

A marca da saúde espiritual, em suma, se revela no poder da digestão, na inocência diante da vida, na capacidade de esquecer, na ausência de culpa e de julgamento, e na constante disposição para o jogo do presente, com tudo que ele traz de novo. Como sabem os xamãs e os feiticeiros e todos os filósofos do devir, ao pensamento cabe o infinito, mas para *vê-lo*, é necessário todo um cuidado de si, toda uma atenção ao cultivo das forças que nos constituem, e isso inclui todas as relações materiais e temporais que nos conectam ao resto do universo. É preciso conquistar espaços de silêncio e solidão. Mas, sobretudo, como fazia o velho pajé que ria dos homens de fumaça, é preciso saber gargalhar de nossas vestes demasiado humanas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002

BARROS, Manoel de. *Ensaio fotográficos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *A energia espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BLAKE, William. *O casamento do céu e do inferno & outros escritos*. Ed. bilíngue. Seleção, tradução e apresentação de Alberto Marsicano. Porto Alegre: L&PM, 2007

_____. *William Blake: prosa e poesia selecionadas*. Ed. bilíngue. Seleção, tradução e notas de Paulo Vizioli. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

CAMPAGNA, Federico. *Technic and magic: the reconstruction of reality*. London: Bloomsbury, 2018.

CASTAÑEDA, Carlos. *A erva do diabo*. 13. ed. São Paulo: Record, 1968.

_____. *O fogo interior*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, c1984.

_____. *Porta para o infinito*. Rio de Janeiro: Record, c1974.

_____. *O segundo círculo do poder*. São Paulo: Círculo do Livro, c1977.

_____. *A separate reality: a yaqui way of knowledge*. London: Penguin Books, 2003, c1971.

_____. *Viagem a Ixtlán*. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995, c1972.

CERQUEIRA, Luame. *Deleuze e a instauração das sensações*. 2010. 81 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.bdttd.uerj.br/handle/1/12209>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

CHALMERS, David. Facing up to the problem of consciousness. In: *Journal of consciousness studies*, v. 2, n. 3, p. 200-219, 1995. Disponível em: <<http://consc.net/papers/facing.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

COCCIA, Emanuele. *Metamorphoses*. Cambridge: Polity Press, 2021.

_____. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

CLEARY, Thomas. *The Flower Ornament Scripture: a translation of the Avatamsaka Sūtra*. Boulder and London: Shambhala Publications, 1984.

CORTÁZAR, Julio. *O perseguidor*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *Conversações*. Tradução de P. P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Crítica e clínica*. Tradução de P. P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. Cours du 24/03/1981. In: *Cours sur Spinoza* (Vincennes - St. Denis). (Transcrição de aula). Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/45>>. Acesso em: 22 mar. 2022.

_____. *Cursos sobre Spinoza: Vincennes, 1978-1981*. 2. ed. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragozo et. al. Fortaleza: EdUECE, 2009a.

_____. Anti-Œdipe et Mille Plateaux - Cours du 16/11/1971. In: *Cours Vincennes - St Denis*. (Transcrição de aula). Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/115>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

_____. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

_____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975 – 1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze; coordenação Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2017.

_____. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *A ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006b.

_____. *Lógica do sentido*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009b.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie* 2. Paris: Minuit, 1980.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995a.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995b.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997a.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997b.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, vol. 1: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. London: Arkana, 1989.

GIBSON, James J. *The ecological approach to visual perception: classic edition*. New York: Psychology Press, 2014. Disponível em:

<<https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781315740218/ecological-approach-visual-perception-james-gibson>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

GOMES, Ana Beatriz Antunes. *Bergson e a criação artística*. 2013. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em:

<<http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/12169>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

GOMES, Ana Beatriz Antunes. Bergson e a evolução da vida. In: *Kínesis*, vol. IV, n. 7, julho 2012. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4469>> Acesso em: 22 mar. 2022.

GRIFFITHS, Roland et al. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. In: *Psychopharmacology*, v. 187, n. 3, p. 268-283, Aug. 2006. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s00213-006-0457-5>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

GUATTARI, Félix. *La révolution moléculaire*. Fontenay-sous-Bois: Recherches, 1977.

_____. *Revolução molecular*. pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

HINTON, David. *No-gate gateway: the original Wu-men Kuan*. Boulder: Shambhala, 2018.

HUXLEY, Aldous. *The doors of perception*. New York: Harper & Brothers, 1954.

_____. *As portas da percepção: Céu e Inferno*. 2. ed. Tradução Osvaldo de Araújo Souza. São Paulo: Globo, 2002.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

_____. *Essays in radical empiricism*. Edited by Ralph Barton Perry. New York: Longmans and Green, 1912.

_____. Subjective effects of nitrous oxide. In: *Psychological Review*, n. 5, 1898. Disponível em: <<http://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/jnitrous.html>>. Acesso em: 22 mar. 2022.

KASPER, Kátia Maria. Experimental, devir, contagiar: o que pode um corpo? In: *Pro-Posições*, Campinas, v. 20, n. 3 (60), p. 199-213, set./dez. 2009. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pp/a/Fks7Q6yXMmhtTZkKFYYTtKM/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Conversa selvagem*: Ailton Krenak e Anna Dantes. [S.l.]: SELVAGEM - ciclo de estudos sobre a vida, 19 nov. 2020. (Entrevista on-line). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DfcU_9OJaXI>. Acesso em: 19 mar. 2022.

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

LAO TZU. *Tao te ching*. London: Penguin Classics, 2000.

LAPASSADE, Georges. *Les chevaux du diable*: une dérive transversaliste. Paris: Éditions universitaires, 1974.

LAPOUJADE, David. *William James, a construção da experiência*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LEMOES, Frederico P. Sobre a casuística de Deleuze e Guattari. In: *Alegrear*, n. 25, jan/jul 2020. Disponível em: <<https://alegrar.com.br/alegrar25-8/>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

MONTABELLO, Pierre. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2008.

NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno*: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NARBY, Jeremy. *A serpente cósmica*: o DNA e a origem do saber. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. _____. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000a.

_____. *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos póstumos*: 1884-1885. vol. V. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b.

_____. *O nascimento da tragédia*: ou helenismo e pessimismo. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Obras incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

NOLL, Richard. Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the “schizophrenia metaphor” of shamanic states. In: *American ethnologist*, v. 10, n. 3, p. 443-459, Aug. 1983. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/ae.1983.10.3.02a00030>. Acesso em: 19 mar. 2022.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Platão*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores, vol. III).

_____. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2001.

POLLAN, Michael. *How to change your mind: what the new science of psychedelics teaches us about consciousness, dying, addiction, depression, and transcendence*. London: Penguin Group, 2018.

RAICHLE, Marcus E. The brain’s default mode network. In: *Annual review of neuroscience*, v. 38, 2015. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-neuro-071013-014030>. Acesso em: 19 mar. 2022.

SAPOLSKY, Robert. *Behave: the biology of humans at our best and worst*. London: Vintage, 2017.

_____. Biological underpinnings of religiosity. In: *Human Behavioral Biology*. Stanford University, 2002. (Aula gravada). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4WwAQqWUkpl>. Acesso em: 19 mar. 2022.

SENZAKI, Nyogen. *Zen flesh, zen bones*: a collection of zen and pre-zen writings. Penguin: 2000.

SKINNER, Burrhus Frederic. "Superstition" in the pigeon. In: *Journal of experimental psychology*, v. 38, n.2, p. 168–172, 1948. Disponível em: <<https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2Fh0055873>> Acesso em: 20 mar. 2022.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. _____. Ed. bilíngue. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EdUSP, 2015.

_____. Tratado da correção do intelecto. In: *Espinosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 49-76. (Coleção Os Pensadores, v. XVII).

_____. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STACE, Walter Terence. *Mysticism and philosophy*. Philadelphia: Lippincott, 1960.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*: e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TORRES, Armando. *O segredo da serpente emplumada*: novos diálogos com Carlos Castañeda. [S.l.: s.n.], 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. In: *Novos estudos*, CEBRAP, ed. 77, v.1, p. 91-126, mar. 2007. Disponível em: <<http://novosestudos.com.br/produto/edicao-77/>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *The universe, the gods, and men*: ancient greek myths. Trad. Linda Asher. New York: Harper Collins, 2002.

WALLIS, Christopher D. *Tantra illuminated*: the philosophy, history, and practice of a timeless tradition. Petaluma: Mattamayura Press, 2013

WATTS, Alan. *The book*: on the taboo against knowing who you are. New York: Vintage Books, 1989.

_____. *Does it matter?* : Essays on man's relation to materiality. Novato, California: New World Library, 2007.

_____. *Ecological awareness*. [S.l.: s.n., 196-?]. (Palestra transcrita). Disponível em: <<https://www.organism.earth/library/document/ecological-awareness>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

WATTS, Alan. *O espírito do zen: um caminho para a vida, o trabalho e a arte no Extremo Oriente*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

_____. *The joyous cosmology: adventures in the chemistry of consciousness*. 2nd ed. Novato, California: New World Library, 2013.

_____. *Limits of language*. [S.l.: s.n., 196-?]. (Palestra transcrita). Disponível em: <<https://alanwatts.org/1-1-11-limits-of-language-pt-1/>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

_____. *A sabedoria da insegurança: como sobreviver na era da ansiedade*. São Paulo: Alaúde, 2017.

_____. *Seeing through the net*. [S.l.: s.n., 196-?]. (Palestra transcrita). Disponível em: <<https://alanwatts.org/1-1-5-seeing-through-the-net-pt-1/>> Acesso em: 19 mar. 2022.

_____. *The Tao of Philosophy: the edited transcripts*. Tóquio: Tuttle Publishing, 1995.

WILHELM, Richard. *I Ching: o livro das mutações*. Prefácio de Carl Jung. São Paulo: Pensamento, 2006.

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

_____. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro, 2004.