Aviso sobre esta tradução
Este livro é uma tradução automática do texto original em inglês, produzida utilizando ferramentas de tradução automática. Não foi verificado ou revisado pelo autor ou por qualquer outro ser humano. Portanto, podem ocorrer erros, imprecisões, frases mal formuladas ou problemas de formatação. A edição original em inglês permanece a versão definitiva.

O EU

Uma compilação temática

Avi Sion , Ph.D.

© Avi Sion , 1990-2008, 2016.

Protegido por convenções internacionais de direitos autorais.
Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida de qualquer forma, armazenada em sistema de recuperação ou transmitida sem a expressa autorização do autor-editor, exceto em caso de breves citações com a devida menção da fonte.

Publicado originalmente em 2008. Edição ampliada em 2017.
Por Avi Sion. Genebra, Suíça.

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi.
O Eu. Uma Compilação Temática.

ISBN: 978-1495972089

Resumo

O Si Mesmo é uma investigação sobre os conceitos de si mesmo, alma, pessoa, ego, consciência, psique e mente – abrangendo fenomenologia, lógica, epistemologia, ontologia, psicologia, espiritualidade, meditação, ética e metafísica. Este livro é uma compilação temática extraída de trabalhos anteriores do autor.

A presente edição ampliada inclui um ensaio escrito em 2016 sobre a doutrina budista dos cinco skandhas.

Conteúdo

1. Capítulo Um 7
   1. A consciência é uma relação 7
   2. Tipos de Consciência 10
   3. A Mente 17
   4. Psicologia Popular 22
2. Capítulo Dois 24
   1. Eu ou Alma 24
   2. Autoconhecimento 35
3. Capítulo Três 44
   1. Ser ou não ser 44
   2. O Eu 47
   3. Fatores do “Eu” 56
   4. Identificação com 63
   5. Críticas falaciosas da identidade 69
   6. O que o “vazio” poderia ser 80
4. Capítulo Quatro 89
   1. Contexto Cultural e Considerações Epist. 89
   2. Contexto Teórico 93
   3. Estágios no Processo de Vontade 103
   4. O Âmbito do Livre-Arbítrio 114
5. Capítulo Cinco 119
   1. O Ego Abomina o Vácuo 119
   2. Descolando a Mente 126
   3. O Eu Abstrato vs. o Eu Concreto 129
   4. Diversas reflexões sobre a alma e Deus 142
6. Capítulo Seis 154
   1. O Eu Individual no Monismo 154
   2. A Impressão de Si Mesmo 161

7. Capítulo Sete 168
1. Não uma Essência, mas uma Entidade 168
2. Distinguindo o Ego 176
3. Dispensando o Ego 181
8. Capítulo Oito 187
1. O Eu ou a Alma 187
2. A dicotomia mente-corpo de Descartes 195
3. A Negação Budista da Alma 205
9. Capítulo Nove 212
1. Consciência de Si 212
2. Meditação sobre o Si Mesmo 215
3. Contemple a Mente 219
4. A Teoria Budista da Ausência de Alma 228
5. O Eu e a Iluminação 237
10. Capítulo Dez 241
1. Minha própria leitura fenomenológica 242
2. Uma Leitura Psicológica Mais Ortodoxa 247
3. Os Aspectos Metafísicos 256
4. Em conclusão 281
Principais referências 287

Diagramas

1. Domínios material, mental e espiritual 68
2. Três tipos de continuidade 73
3. Mapeando o processo de volição 104
4. Como sujeitos e objetos momentâneos dão origem a abstrações 130
5. Matéria, mente e espírito apresentados como três dimensões da existência 263

1. CAPÍTULO UM

Extraído de *Future Logic* (1990),
Capítulo 61.

CONSCIÊNCIA E MENTE

Meu objetivo aqui é propor uma estrutura e terminologia consistentes para a epistemologia.

1. A consciência é uma relação.

A consciência é um tipo específico e peculiar de *relação* entre uma entidade como nós (chamada de Sujeito) e qualquer 'aparência', 'fenômeno' ou 'coisa' que se apresenta a nós (chamada de Objeto). Podemos ver a consciência, figurativamente, como uma linha que se estende entre o sujeito e o objeto. (Às vezes, letras maiúsculas são usadas para esses termos para evitar confusão com o uso das mesmas palavras em outros contextos.)

A consciência em si é, naturalmente, um fenômeno — um fenômeno muito difícil de compreender e definir, porque é uma parte fundamentalmente única e distintiva do mundo. Estamos aqui apenas a mencioná-la, sem presumir saber o que ela é com muita precisão, ou exatamente como funciona.

A questão aqui é que se trata, primordialmente, de um fenômeno relacional, um 'olhar' plácido; não é em si uma

atividade, embora muitas atividades a cerquem. O 'esforço' da atenção, o 'estado' de estar consciente ou a 'atividade' do pensamento são aspectos secundários desse fenômeno, cuja compreensão depende da definição relacional.

A razão pela qual a consciência é melhor descrita como "uma relação" é que não podemos afirmar consistentemente que a consciência é "subjetiva", porque essa afirmação é em si um evento da consciência que pretende ser "objetiva". Isso significa que *sujeito e objeto devem estar relacionados pela consciência de tal forma que nenhum afete o outro quando estão assim relacionados* .

A consciência, portanto, é uma relação que não é nem passiva nem ativa. Não se pode dizer que a consciência consiste em mudanças do sujeito ou dentro dele causadas pelo objeto, porque tais mudanças não garantiriam a existência de um objeto, muito menos que o mesmo objeto sempre causaria a mesma mudança ou que objetos diferentes nunca causariam a mesma mudança. E não se pode dizer que a consciência consiste na criação de um objeto pelo sujeito, porque ainda teríamos que explicar como o objeto é apreendido uma vez produzido.

O ***Sujeito*** é em si também um fenômeno — mais uma vez, um fenômeno muito difícil de apreender e definir, porque é uma parte fundamentalmente única e distintiva do mundo. Podemos dizer que ele permanece inalterado pela consciência ou pelo seu Objeto. Se a consciência fosse passiva ou ativa (conforme definido acima), o Sujeito seria incapaz de ter consciência de si mesmo, nem mesmo hipoteticamente.

O ***Objeto*** é, observem bem, tudo aquilo que se apresenta a nós, tal como se apresenta — sem preocupação inicial em saber se deve ser considerado 'real' ou 'ilusório': esses são

juízos posteriores sobre o objeto. O Objeto, da mesma forma, permanece imperturbável pela consciência ou pelo Sujeito enquanto tal.

O que importa aqui é que, em última análise, toda consciência é essencialmente a observação, por alguém, de algo. A natureza, o tipo, a origem ou o status do observador, da consciência e do observado são outras questões, que a filosofia de fato precisa discutir longamente e tentar resolver, mas que não nos preocupam neste momento.

Quer o sujeito encare o objeto com distanciamento, de forma imparcial e objetiva — ou quer o sujeito esteja relutante ou incapaz de se 'distanciar' do objeto — esses são aspectos atitudinais, que dizem respeito à reação e não afetam a natureza essencialmente 'observatória' da consciência.

A existência do objeto se revela imediatamente em sua manifestação como fenômeno. Independentemente de como interpretemos o que surgiu, podemos ter certeza de que *algo* surgiu. Se nada tivesse surgido, não haveria nada a discutir. A existência do sujeito e da consciência não é tão óbvia; é necessária uma espécie de reflexão para percebê-las.

Os objetos parecem ser de várias substâncias: alguns parecem 'materialmente concretos' (por exemplo, uma pedra), alguns 'mentalmente concretos' (por exemplo, um sonho); alguns parecem 'abstratos' (por exemplo, entropia ou humanidade). Acredita-se que os sujeitos sejam de uma substância diferente dessas entidades materiais ou mentais: nós os vemos como 'entidades espirituais' ou 'almas'. A consciência também parece ser um componente muito especial do mundo.

Às vezes, denominamos nossa percepção conjunta de sujeito e consciência como " *autoconsciência* ". Para nós, humanos,

pelo menos, essa percepção parece acompanhar perifericamente cada cognição de outros objetos, bastando um mínimo esforço para ativá-la. Essa impressão direta é ainda confirmada indiretamente pela observação de outras pessoas e animais superiores. A extrapolação do objeto para a consciência e o sujeito nos parece óbvia.

Sabemos muito pouco sobre o que constitui um Sujeito, o que confere a alguns seres o poder da cognição. A julgar pelo seu comportamento, os humanos e os animais superiores o possuem (os animistas acreditam que todas as coisas têm consciência em algum grau).

Não se pode postular que a consciência seja necessariamente distorcida sem, com isso, colocar em dúvida o próprio princípio cético. Não seria, contudo, inconsistente afirmar que *a consciência é ocasionalmente distorcida* . O poder da nossa consciência é evidentemente mais ou menos limitado; apenas Deus é considerado onisciente.

2. Tipos de Consciência

O termo consciência deve ser entendido genericamente. Em comum a todos *os tipos* de consciência, está o fato central da consciência, aparentemente sempre uma mesma relação Sujeito-Objeto.

a. A consciência é chamada por nomes diferentes, em referência ao **tipo de fenômeno que é seu objeto** . Mas isso não implica que a consciência em si seja estruturalmente diferente em cada uma de suas subdivisões.

Assim, chamamos ***de percepção*** a consciência com um fenômeno concreto como objeto; e ***de concepção*** (ou ***percepção conceitual***), que envolve um fenômeno abstrato

ou um fenômeno que mistura componentes concretos e abstratos.

Identificação é a consciência das identidades entre as partes de um fenômeno ou entre dois ou mais fenômenos. ***Distinção*** é a consciência das diferenças entre as partes de um fenômeno ou entre dois ou mais fenômenos. Como semelhança e dissimilaridade são, em si mesmas, aspectos abstratos dos fenômenos, tais *comparações e contrastes* são conceituais. Essas percepções nos permitem *discernir* os vários constituintes ou aspectos de fenômenos individuais e *classificar* diversos fenômenos em conjunto ou separadamente.

A compreensão refere-se à consciência da causalidade (no sentido mais amplo) dos fenômenos — as causas naturais dos fenômenos materiais ou mentais em si, ou os significados ou explicações das ideias. A compreensão é, primordialmente, uma consciência da ordem das coisas; é conceitual, visto que a causalidade é um fenômeno abstrato. A reação de plenitude ou satisfação que se segue a essa percepção é secundária.

b. A consciência é classificada de várias maneiras, com referência à **localização do objeto no espaço ou no tempo** .

Assim, classificamos a consciência como ***introspectiva*** (ou interna) ou ***extrospectiva*** (ou externa), dependendo se o seu objeto está localizado dentro ou fora de nós (os termos são ambíguos, dependendo do quanto consideramos como sendo 'nós' — nossas mentes, nossos corpos ou mesmo nosso segmento da sociedade).

Os objetos da percepção estão normalmente localizados no presente. A percepção direta de eventos passados ou futuros distantes parece-nos impossível — embora se diga que os

profetas possuam esse poder. ***A lembrança de*** eventos concretos parece ser a percepção de imagens mentais presentes de eventos passados, e não dos próprios eventos.

A concepção, contudo, não parece estar igualmente vinculada ao tempo, no sentido de que podemos, mais ou menos, ***prever*** eventos passados a partir de seus efeitos presentes, ou eventos futuros a partir de suas causas presentes, ou ambos a partir de leis gerais. Tais previsões são insights conceituais, mesmo quando dizem respeito a eventos concretos, visto que as premissas da conclusão são relações abstratas. Ainda assim, o resultado é uma consciência do passado ou do futuro, de modo que podemos afirmar, com justiça, que a concepção (preditiva) em si transcende o tempo: sujeito e objeto se relacionam por meio dela ao longo do tempo.

c. Muitas subdivisões da 'consciência' referem-se **aos processos concomitantes** , bem como à localização e ao tipo de fenômeno. Mas o fato de diferentes processos conduzirem a um evento de consciência não significa, por si só, que seu resultado seja essencialmente diferente; uma vez despertada a consciência, ela pode ser a mesma.

Assim, a percepção mediada pela atividade dos órgãos dos sentidos é chamada de percepção ***sensorial*** (ou sensação). Ela é denominada visão, audição, paladar, olfato, tato, dependendo se os olhos, ouvidos, boca, nariz ou órgãos do tato estão envolvidos. As percepções de vários prazeres e dores no próprio corpo, e de movimentos ou imobilidade no próprio corpo, também são sensoriais e chamadas de sentimentos (ou sensações, se quisermos distingui-las das sensações táteis).

A percepção de imagens mentais poderia ser chamada de percepção ***"íntima "*** . (Adoto este rótulo por falta de um

melhor; a expressão coloquial "olho da mente" talvez fosse mais adequada, não fosse a sua sugestão limitadora de imagens visuais.) É difícil classificá-la como percepção sensorial, visto que os órgãos dos sentidos usuais não parecem estar envolvidos (embora o cérebro supostamente desempenhe um papel análogo de alguma forma). Mas ainda assim é uma forma de percepção, na medida em que seus objetos são tão "concretos" quanto os materiais, embora mentais.

Algumas pessoas afirmam, com razão ou não, possuir poderes de percepção ***extrassensorial*** (PES). Ou seja, a capacidade de perceber eventos que estão fora da própria mente e corpo, e além do alcance normal dos órgãos dos sentidos. Podemos distinguir a PES de fenômenos puramente materiais, como *a clarividência* , da PES de fenômenos mentais ou de fenômenos materiais ligados a fenômenos mentais, como *a telepatia* .

Não posso afirmar pessoalmente ter vivenciado a clarividência, mas já tive a impressão de telepatia (por exemplo, pensar em alguém e quase imediatamente receber um telefonema dessa pessoa) com frequência suficiente para descartar a coincidência. Permaneço aberto à ideia, sem insistir nela, sob a alegação de que a transmissão de pensamentos (em estado de vigília ou mesmo em sonhos) pode ser frágil demais para resistir ao rigor da investigação científica. De qualquer forma, menciono a percepção extrassensorial aqui apenas para fins de classificação.

A intuição conceitual pode ser ***intuitiva*** , imediata e direta, como quando "vemos" como óbvio que duas entidades são de alguma forma semelhantes ou que duas afirmações são contraditórias. Ou pode ser ***reflexiva*** , final e indireta, ocorrendo ao final de um longo e complexo esforço de

pensamento, abrangendo experiências sensoriais e imaginárias, e raciocínios indutivos e dedutivos — um complexo de percepções e insights conceituais.

A percepção imediata e a percepção final são essencialmente do mesmo caráter; o processo que leva a esta última pode ser considerado apenas ***um posicionamento preparatório do eu, das faculdades cognitivas e dos objetos*** . O processo simplesmente nos 'mostra' o objeto, o apresenta a nós, mas ainda precisamos 'vê-lo'.

A concepção é considerada menos imediata, direta e espontânea do que a percepção, mas não há razão para pensar assim. Ambas geralmente envolvem um processo, um alinhamento do eu, das faculdades e dos objetos, além de um esforço de atenção. Podemos ou não estar conscientes dos preliminares. O que importa é o evento final da percepção ou da concepção em si. Esse evento singular tem um caráter específico, quaisquer que sejam suas causas ou a natureza de seus objetos.

A imaginação não é, em si mesma, um tipo de consciência. É um complexo de três fatores: o *ato ('voluntário' ou 'espontâneo')* de projetar uma imagem mental concreta ou uma construção mental abstrata, a imagem ou construção projetada como uma *entidade* em si mesma e a consciência final desse produto acabado. A projeção precedente é meramente uma atividade criativa da vontade ou do sistema nervoso; somente a observação subsequente de seu resultado se qualifica propriamente como consciência. A origem do objeto é irrelevante aqui, assim como não consideraríamos a construção de uma mesa como parte do ato de ver a mesa.

As imagens formadas pela imaginação existem sem dúvida; nós as experimentamos diariamente. Alguns exemplos óbvios: nossos pensamentos se expressam como sons

imaginários; nossos sonhos podem retratar claramente pessoas que conhecemos. Tais imagens, no entanto, são consideradas como feitas de *uma substância distinta da matéria comum, que denominamos "mental"* . Essa substância mental, assim como a matéria comum, possui componentes concretos e abstratos.

A imaginação concreta, ou " **perceptualização** ", é a projeção de imagens mentais concretas de qualquer tipo. Isso inclui não apenas a visualização (imaginação visual), mas também seus equivalentes em outros fenômenos sensoriais (auditivo, olfativo, gustativo, tátil, emocional). A imaginação abstrata, ou " **conceitualização** ", é a projeção de construções mentais abstratas de qualquer tipo.

A expressão "projeção de imagens" sugere a existência de uma *"matriz" mental* (vamos chamá-la assim) na qual as imagens são formadas ou inseridas. Esta poderia ser vista como uma tela multidimensional, capaz de exibir fenômenos visíveis, audíveis e outros. Considero essa ideia ocasionalmente conveniente (para substituir o termo mais abrangente "mente"), mas não precisa ser interpretada literalmente, pois as imagens podem ser "holografias", de uma substância comum, porém sem um substrato.

os termos ***"percepto"*** e ***"conceito"*** . Frequentemente, usamos o termo "unidades de pensamento", mas prefiro enfatizar seu sentido alternativo de *objetos* de percepção ou concepção. Um objeto concreto de percepção deve ser chamado de percepto, como o verde que percebemos; um objeto abstrato de concepção deve ser chamado de conceito, como a verdura que concebemos.

Uma percepção é sempre concreta (ou seja, possui qualidades perceptíveis); pode ser física (geralmente implicando percepção sensorial) ou mental (objeto de

percepção íntima). Neste último caso, pode ter sido ativamente construída por nós ou ter surgido involuntariamente: a percepção está implícita. Da mesma forma, um conceito é sempre abstrato; pode ser físico ou mental; e, neste último caso, pode ter sido intencional (concepção reflexiva) ou passivamente experimentado (intuicionado): a conceitualização está implícita.

Na prática, como fatores concretos e abstratos estão interligados nos objetos com os quais nos deparamos comumente, às vezes ampliamos o termo "conceito" para incluir tanto percepções quanto conceitos. Alternativamente, aplicamos o termo "percepção" a todos os fenômenos físicos, sejam eles concretos ou abstratos, e "conceito" a todos os fenômenos mentais, sejam eles concretos ou abstratos: isso reflete a compreensão de que não há diferença essencial entre percepção e concepção.

Todos esses, independentemente de como sejam chamados, são em si mesmos objetos. Mas, além dessa caracterização, os objetos mentais podem ter adicionalmente uma intenção representativa, como vimos no capítulo anterior: podem reivindicar alguma analogia com objetos físicos ou com outros objetos mentais. Em si mesmos, todos os objetos são fatos empíricos; a caracterização como ficção diz respeito apenas às reivindicações de representação, independentemente de o objeto imaginado ter sido percebido ou concebido.

Por fim, observe que a consciência pode ser ***verbal*** ou ***não verbal*** . O papel das palavras foi discutido em um capítulo anterior. Elas nos ajudam a pensar e a nos comunicar, e desempenham um papel na memória. A consciência não verbal às vezes é chamada de "subconsciente" —

aprendemos ou imaginamos, decidimos ou intencionamos, mas sem comentários.

Mas todo uso de palavras implica uma consciência subjacente do significado pretendido (sons sem significado ou símbolos escritos não se qualificam estritamente como 'palavras'). As palavras em si são apenas objetos; elas não desempenham nenhum papel se não estivermos conscientes delas, e se estivermos apenas conscientes delas, elas não têm significado. Elas não devem ser confundidas com a consciência subjacente daquilo a que se referem.

As palavras podem se referir tanto a percepções quanto a conceitos, ou a complexos de ambos. As palavras facilitam a imaginação, especialmente a conceitualização. Neste último caso, as palavras são muito valiosas, porque são concretas, e objetos concretos são mais fáceis de manipular e reter do que os objetos abstratos que representam. Contudo, mesmo assim, para que a construção verbal tenha significado, deve ter havido uma reorganização subjacente de elementos abstratos. Escusado será dizer que a ficção resultante pode ou não ter um equivalente factual. De qualquer forma, não é estritamente a combinação de palavras em si que é fato ou ficção, mas sim a construção que elas propõem.

3. A Mente

O que chamamos de "mente" é uma miscelânea de muitas coisas. Ela reúne: o eu ou **alma** ; nossas faculdades de **cognição** e **vontade** , **imaginação** e **afeto** ; e os vários estados e movimentos dessas faculdades, bem como as entidades produzidas por elas ou através delas.

A *alma* , a entidade espiritual que é o nosso eu no sentido mais profundo, é o sujeito imaculado da consciência e o agente da vontade.

A alma ocupa uma posição central, rodeada por certas faculdades. Por *faculdade* , entendemos as estruturas subjacentes à capacidade de desempenhar uma determinada função. Essas infraestruturas são arranjos específicos de entidades físicas que tornam possível o tipo de evento a que se refere. Na biologia, são conhecidas como sistema nervoso e incluem o cérebro, os órgãos dos sentidos e os órgãos motores.

Essas faculdades biológicas, portanto, constituem as condições físicas sob as quais a cognição e a volição podem operar. Como postulado anteriormente, a cognição é essencialmente um fenômeno relacional; da mesma forma, a volição. Os estados e movimentos que envolvem a cognição e a volição, e as entidades que podem resultar deles, dizem respeito às estruturas subjacentes e não devem ser confundidos com a cognição e a volição em si. Seu papel é meramente o de fornecer serviços de suporte a essas funções.

Diferentes espécies animais e indivíduos possuem faculdades estruturadas de forma distinta e, portanto, capacidades cognitivas e volitivas variáveis. Presume-se que máquinas e computadores não possuam alma e, consequentemente, jamais possam ser sujeitos ou agentes capazes de cognição ou volição; na melhor das hipóteses, são tão passivos e mecanicistas quanto sistemas nervosos.

A alma é vista como substancialmente diferente do sistema nervoso; eles não fazem parte um do outro, embora sejam contíguos ou habitem o mesmo espaço. A alma *não é de forma alguma alterada internamente* por eventos cognitivos, volitivos ou fisiológicos e físicos circundantes; apenas o

sistema nervoso sofre alterações, seja pelas apreensões e ações da alma, seja por eventos no resto do corpo ou além dele.

Contudo, a *esfera de influência* da alma pode ser maximizada ou minimizada, de acordo com a condição estrutural, os estados presentes e os movimentos do seu sistema nervoso associado. Isso significa que as cognições e volições anteriores da alma, ou mesmo eventos externos, podem — por meio de suas alterações no sistema nervoso — facilitar *ou* dificultar , ou até mesmo interromper permanentemente (no caso de danos irreparáveis ao sistema nervoso), as capacidades cognitivas e volitivas posteriores da alma. Ela pode ter que passar por A, B, C para chegar a D; ou pode ter D imediatamente disponível.

Assim, pode-se dizer que a alma é um "motor imóvel", sem que isso implique que suas faculdades de cognição e vontade sejam limitadas pelas condições físicas. A doutrina ética da liberdade da alma humana é simplesmente que certas faculdades de cognição e vontade permanecem inalienáveis, mesmo quando muito complexas, enquanto a vida continuar e os órgãos correspondentes estiverem íntegros.

As faculdades da imaginação e do afeto são meramente aspectos tributários da cognição e da vontade. *Os afetos* (que variam do amor ao ódio), por exemplo, são inferidos das atitudes (posicionamentos) e expressões (direções reais) da vontade, e do conteúdo e intensidade das paixões correlatas — prazeres e dores corporais (sentimentos) e mentais (emoções), antes ou depois da ação.

Assim, resumindo, o que chamamos de "mente" é um conjunto de coisas díspares: uma alma central (com capacidades de Sujeito e Agente); faculdades circundantes (infraestruturas biológicas, órgãos) que possibilitam,

delimitam e auxiliam suas relações cognitivas e volitivas com outras coisas; e um poder da alma e do sistema nervoso para produzir as entidades especiais que chamamos de imagens mentais.

As entidades mentais que imaginamos são evidentemente tais que podem ser formadas tanto 'espontaneamente' pelo sistema nervoso quanto 'voluntariamente' pela alma. Essas são experiências íntimas que todos nós temos. Suspeito que, neste último caso, a alma produz fenômenos mentais agindo sobre o sistema nervoso, e não diretamente (esta seria a hipótese mais simples, já que não adiciona suposições extras).

As *propriedades interativas* da alma, da matéria (o sistema nervoso e o mundo físico ao redor) e das imagens mentais podem, em conclusão, ser descritas da seguinte forma (entro em tais detalhes para mostrar a precisão da teoria):

a. a própria alma não pode ser alterada pela matéria ou por fenômenos mentais, embora (i) ela possa aparentemente ser empurrada pelo espaço pela matéria, (ii) a esfera de influência de sua vontade possa ser aumentada ou diminuída pelos estados da matéria e (iii) ela às vezes seja 'incitada' a atos de vontade por imagens mentais;

b. a alma pode, por meio de sua vontade, alterar a matéria (apenas através do sistema nervoso — a menos que consideremos a telecinese), embora esse poder de vontade tenha limites precisos;

c. a alma pode, por meio de sua vontade, produzir imagens mentais (estas últimas provavelmente apenas através do sistema nervoso), embora esse poder de imaginação tenha limites precisos; se admitirmos a telepatia, uma alma pode transmitir imagens mentais para outras

almas, ou receber imagens mentais transmitidas por outras (é duvidoso que isso ocorra por meio da matéria);

d. o sistema nervoso pode produzir diretamente fenômenos mentais — mas outras matérias (e provavelmente a alma) não podem fazê-lo, exceto através do sistema nervoso;

e. quanto a saber se os fenômenos mentais em si podem afetar diretamente a matéria — não vejo razão para supor isso, já que as explicações indiretas parecem suficientes: (i) no caso da imaginação da alma, a alma age sobre o sistema nervoso com essa intenção, mas o sistema nervoso pode produzir efeitos colaterais não intencionais no resto do corpo (e daí além); (ii) no caso da imaginação involuntária, os eventos do sistema nervoso que produziram a imagem podem ter simultaneamente outros efeitos no resto do corpo (e daí além); (iii) alternativamente, a percepção de imagens (voluntárias ou involuntárias) pela alma pode incitá-la a agir (ou agir novamente) sobre o sistema nervoso (e daí além);

f. Duvido que os fenômenos mentais possam afetar-se diretamente uns aos outros, da mesma forma que os físicos; essa talvez seja a distinção mais reveladora entre os dois domínios.

Note, por fim, que não pretendo que as afirmações aqui feitas sobre a alma sejam dogmaticamente perfeitas e definitivas. Meu objetivo foi especificar os requisitos lógicos de uma teoria coerente das relações entre consciência e vontade: o que é certo é que o sujeito ou agente deve permanecer inalterado *dentro dessa relação* . Mas não excluo de imediato a possibilidade de que as almas possam sofrer mudanças como resultado de outras relações ou eventos espirituais.

É importante notar que a religião sugere, e muitos acreditam, que as almas (além de terem sido criadas e, talvez em alguns casos, destruídas permanentemente) podem ser "purificadas" ou "maculadas" por seus pensamentos ou ações. No entanto, tal aprimoramento ou deterioração de uma alma é explicado como uma subtração ou adição de camadas de "impureza" *ao redor* da alma em si pura, em vez de uma mudança qualitativa intrínseca. A "impureza" interfere na clareza de discernimento e na liberdade de ação; ela "pesa" a alma, fazendo-a descer na escala espiritual e, assim, distanciando-a de Deus.

4. Psicologia Popular

Alguns filósofos excluem a alma da descrição da mente, argumentando que o eu é meramente a soma total dos outros elementos. Mas essa visão é logicamente insustentável, porque levanta o espectro da "subjetividade". Como apontado anteriormente, o Sujeito da consciência deve ser tal que não seja alterado pelos eventos da consciência; se equipararmos o eu aos elementos alterados da mente, transgredimos esse requisito lógico. A razão pela qual a hipótese da ausência de alma parece, à primeira vista, ter alguma credibilidade, é a seguinte.

Muitas pessoas têm uma noção vaga da mente, considerando-a como uma espécie de órgão psíquico superior ao cérebro, com funções paralelas e influência mútua. Aqui, a mente é vista como uma espécie de armário, feito de alguma substância não física, no qual armazenamos entidades como 'ideias' e 'emoções'. Quando estas são colocadas nas prateleiras inferiores, são mantidas 'inconscientemente', nas prateleiras do meio,

'subconscientemente', e nas prateleiras superiores, 'conscientemente'. O pensamento é, portanto, visto como a produção, alteração e movimentação dessas entidades.

Algumas versões dessa hipótese admitem, explícita ou tacitamente, a existência de uma alma acima, ao lado ou dentro do "armário mental", que, em graus variados, experimenta e, em certa medida, manipula ideias e emoções. Outras versões identificam a alma com o "armário mental", admitindo que alguém é quem vê, sente e manipula. Outras ainda negam a existência de um Sujeito e um Agente, considerando esses eventos como causados fisicamente ou relativamente sem causa.

No entanto, esse postulado do "armário mental" da psicologia popular é simplista. Não há fundamento para considerar ideias e emoções como persistentes, continuando a existir como entidades mentais em algum lugar, além do momento em que são efetivamente vivenciadas. É muito mais simples considerá-las meramente como "perifenômenos" ocasionais dos órgãos físicos.

Basta dizer que a cada ideia ou emoção corresponde uma química específica nas células cerebrais. Quando as moléculas apropriadas são construídas e posicionadas corretamente, a entidade mental é criada; quando, posteriormente, o circuito é interrompido, a entidade mental deixa de existir. O que fica armazenado são as moléculas, não a ideia ou a emoção; esta última é recriada sempre que aquela é reativada.

Nesse caso, o "armário mental" é uma construção externa. Se o postularmos, o papel do cérebro torna-se incompreensível. Não faz sentido assumirmos funções duplicadas; é uma complicação desnecessária. Assim, ideias e emoções reais

são fenômenos mentais, mas sua potencialidade é um fenômeno físico.

Em suma, *não existe algo como uma mente, no sentido de uma estrutura mental ou "psique"* . Existe apenas uma alma uniforme e imutável, que experiencia e deseja como sua forma de se relacionar com outras coisas, um sistema nervoso servindo como infraestrutura física e, *ocasionalmente,* a produção, por estes, de aparições mentais transitórias. Este cenário é de longe mais simples, mais lógico e mais empírico.

2. CAPÍTULO DOIS

Extraído de *Buddhist Illogic* (2002),
Capítulos 11 e 12.

1. Eu ou Alma

Nagarjuna, juntamente com outros budistas, nega a existência de um "eu" real no homem [1], ou seja, que o "eu" de cada pessoa seja uma alma ou entidade espiritual distinta de seu corpo físico. Esse conceito, referido como " *atman* ", era considerado na tradição indiana (hindu) como "aquele que sente as sensações, pensa os pensamentos e recebe recompensas e punições por ações boas e más", algo que "persiste através das mudanças físicas, existe antes do nascimento e depois da morte, e permanece de uma vida para outra", algo "constante e eterno" e "autossuficiente", que era, em última análise, "ontologicamente idêntico a *Brahman* , a realidade essencial subjacente ao universo" (isto é, Deus). O atman, ou pelo menos a essência Brahman última de cada atman, era considerado o mais "real" dos existentes, porque, ao contrário dos fenômenos transitórios da experiência, era "permanente, imutável e independente".

a) Nagarjuna critica essa visão, argumentando que, se ser "real" significa ser "permanente, imutável e independente", então os fenômenos que percebemos teriam que ser considerados "ilusões", já que são

[1] Para este tópico, veja Cheng, pp. 74-76. Ele se refere a MT IX, XVIII:1a,1b,6, XXVII:4-8 e a HT II.

transitórios, mutáveis e dependentes. Concluir-se-ia que a transitoriedade, a mudança e a dependência – manifestando-se apenas por meio de fenômenos – também não seriam "reais". Para Nagarjuna, isso parece "absurdo", porque "as disciplinas morais perderiam seu significado e o esforço espiritual seria em vão".

b) Além disso, ele questiona se os "fenômenos de mudança", ou seja, "nossos corpos ou aparências físicas", são "características do *atman* " e, em caso afirmativo, qual seria a relação entre o atman e suas características: seriam "idênticas" ou "diferentes"? Se fossem "idênticas", o atman estaria sujeito ao nascimento e à morte (e assim por diante), como o corpo, em contradição com a própria definição de atman. Se fossem "diferentes", o atman "seria percebido sem características", o que "não ocorre", pois "nada pode ser percebido sem características". Por outro lado, se o atman fosse "sem qualquer característica", seria "em princípio, indefinível e, portanto, inconcebível".

c) Além disso, ao argumento de que "embora o atman difira das características e não possa ser percebido diretamente, sua existência pode ser inferida", Nagarjuna responde que "inferência e analogia são inaplicáveis no caso do conhecimento do *atman* ", pois só são "aplicáveis entre fenômenos diretamente perceptíveis". Ele considera, portanto, que "é ininteligível dizer que *o atman* existe por trás das aparências mutáveis".

Nagarjuna chega, portanto, à conclusão de que "nada possui individualidade" e que " *o atman* é vazio". Isso não constitui uma rejeição, de sua parte, de uma ideia "convencional" do eu, como uma mera "coleção de diferentes estados ou características", de modo que "o eu e as características sejam mutuamente dependentes". Essa construção artificial do eu,

sendo inteiramente identificada com os fenômenos perceptíveis que lhe atribuímos, não é "permanente, imutável e independente". Permitam-me agora debater as questões.

Comecemos pelo argumento (a) . Concordo com Nagarjuna neste ponto, que realidade e ilusão não devem ser definidas como seus predecessores o fizeram com referência à eternidade, constância e independência causal, ou suas negações. Como explicado anteriormente, "realidade" e "ilusão" são juízos epistemológicos aplicados às "aparências". Esses dois conceitos surgem primeiramente em relação aos fenômenos. Os fenômenos (coisas percebidas) são considerados, na prática e na teoria, *prima facie* "reais", e então rebaixados ao status temporário de "problemáticos" se contradições forem aparentes entre dois deles, até que um ou ambos os fenômenos sejam classificados na categoria de "ilusão", seja por razões dedutivas ou indutivas. Não existe um conceito de "realidade" ou "ilusão" à parte da aparência; eles se referem meramente a subcategorias de aparências.

Numa fase posterior, esses conceitos são ampliados, passando de aparências perceptivas para aparências conceituais e intuitivas. Ambas as últimas aparências, assim que concebidas ou intuídas, possuem, por mais vaga que seja a sua concepção ou intuição, uma credibilidade inicial, que denominamos status de realidade. Contudo, por serem menos evidentes, mais hipotéticas, seu status efetivo aproxima-se do problemático, e precisam ser imediatamente e repetidamente redefinidas, testadas quanto à consistência interna, à consistência com dados empíricos e por comparação com teses alternativas. As respostas a essas questões determinam o grau de probabilidade que atribuímos aos conceitos ou intuições. Por fim, se forem consideradas contrárias à experiência, inconsistentes entre si ou com um contexto

conceitual mais amplo, ou menos credíveis do que suas alternativas, são relegadas ao status de ilusórias.

Para nós, então, todas as aparências são *igualmente* 'reais' no sentido primário de que é um fato que elas existem e são objetos da consciência [2]. Além disso, como explicado anteriormente, com referência a questões indutivas e dedutivas, as percepções puras (aparências concretas, fenômenos) são sempre 'reais'; mas os conceitos (aparências abstratas), incluindo as misturas conceituais nas percepções, podem ser considerados, *em vários graus* , 'reais' (ou, inversamente, 'ilusórios').

Esta análise da realidade e da ilusão como qualificações ontológicas baseadas em considerações epistemológicas demonstra que não há fundamento para a identificação, pela filosofia hindu, delas com a eternidade, a constância e a independência causal, ou com suas negações. Esta última parece ser um devaneio poético, uma expressão de devoção a Deus: o suposto fundamento comum a todos os eus é aclamado como a única coisa "real", em contraste com a qual tudo o mais é mera "ilusão". "Real", nesse contexto, significa significativo para o mundo, digno de atenção e busca – trata-se de um juízo de valor de outra natureza.

Se analisarmos o estatuto epistemológico do *conceito de* Deus, diríamos que é concebível até certo ponto; mas não em um grau extremo, porque há considerável vagueza e incerteza nele (veja o tópico anterior deste ensaio). Recorrer à *revelação* não é uma solução, porque as revelações aos profetas são, para o resto de nós, meros boatos; e, de qualquer forma, diferentes profetas têm visões conflitantes, de modo que, mesmo que admitamos que eles tiveram as

[2] Alguns podem dizer que existem *como* objetos da consciência – mas mesmo isso é existência.

visões, temos que considerar que alguns (e, portanto, possivelmente todos) deles interpretaram mal suas respectivas visões. A fé está sempre envolvida e é necessária em relação a Deus. Mas mesmo supondo que se admita a existência de Deus, e que Ele seja um [3], eterno, invariável e completamente independente, não se segue que esta seja uma definição de realidade. O universo, que evidentemente existe, também continua sendo real, mesmo que seja apenas um produto da imaginação de Deus, mesmo que ele e todos os seus constituintes sejam transitórios, mutáveis e dependentes. Um evento de curta duração ainda pode ser real; Um fluxo ainda pode ter continuidade, um evento causado ainda pode ter ocorrido.

Assim, podemos concordar com segurança com a rejeição de Nagarjuna à definição hindu de realidade. Podemos, no entanto, duvidar *de seu argumento* em favor dessa rejeição, ou seja, de que "nenhuma pessoa má poderia ser transformada" se o mundo fenomênico fosse ilusório no sentido hindu. Mesmo concordando com ele que as pessoas podem melhorar moralmente, temos que considerar que os conceitos de moralidade, ou de bem e mal, surgem muito depois no desenvolvimento do conhecimento do que os conceitos de realidade e ilusão, e, portanto, não podem ser logicamente usados para defini-los ou justificá-los. Além disso, os conceitos de moralidade dependem, para seu

[3] Essa característica de Deus, a unicidade, não é mencionada por Cheng, mas o bramanismo filosófico é, em última análise, monoteísta, embora muitos hindus sejam politeístas na prática. Deve-se mencionar, contudo, que a unicidade não é logicamente implicada pela eternidade, invariância e independência; ou seja, pode-se conceber duas ou mais entidades com essas características (certamente as duas primeiras, pelo menos – a independência seria passível de debate). Talvez o zoroastrismo seja um exemplo disso?

significado, da suposição de volição operando em um mundo sujeito ao tempo, à mudança e à causalidade; a moralidade não tem significado em um mundo com apenas determinismo ou acaso, ou em uma multiplicidade ou unidade estática.

Passemos agora ao argumento (b) . A questão aqui colocada é qual a relação entre uma alma e "seu" corpo e outros fenômenos perceptíveis (como imaginações e emoções). Na minha visão, e creio que na de muitas pessoas comuns e filósofos, a alma é uma entidade espiritual (isto é, de uma matéria diferente da do corpo material ou das projeções mentais), que é simultaneamente o Sujeito da consciência (isto é, aquele que percebe os fenômenos e outras aparências – isto é, o "sentimento" mencionado acima) e o Agente da vontade (isto é, aquele que avalia, que faz escolhas e toma decisões, que põe em movimento atos de vontade, que tem atitudes e tendências e que, dentro de certos parâmetros, está livre do determinismo, embora não imune a influências e motivações – isto é, o "receptor de recompensas e punições por ações boas e más" mencionado acima).

Assim, a relação da alma com outros seres existentes no universo, segundo essa visão, é que a alma é capaz (como Sujeito) de conhecer, em certa medida, aparências concretas e abstratas, e (como Agente) de interferir, em certa medida, no curso dos eventos naturais, influenciada e motivada por eles através de seu conhecimento, mas ainda livre para impor sua vontade sobre alguns deles. Afirmar que a alma possui poderes de conhecimento e vontade não implica, observe bem, que tais poderes sejam ilimitados ou invariáveis; ela pode ser livre para agir dentro de certos parâmetros, e esses parâmetros podem, sob diversas circunstâncias, ampliar ou restringir seu alcance. Por "influência", quero dizer que os eventos externos à alma podem *facilitar* ou *dificultar* suas

ações, em graus inferiores a 100% (sendo esse grau extremo o caso limite da causalidade determinística, ou seja, da causação). Essa visão deixa em aberto a questão de saber se a alma tem duração limitada (ou seja, limitada pela vida útil do corpo, o que ocorreria se ela fosse um epifenômeno da matéria agrupada em células vivas e nos organismos complexos que elas compõem) ou eterna (o que ocorreria se ela fosse uma centelha de Deus).

Retomando agora o argumento de Nagarjuna, diríamos que a alma não é "idêntica" às suas "características" perceptíveis. A alma pode habitar o corpo ou ser um epifenômeno dele, mas em ambos os casos é algo diferente do corpo. A alma percebe e concebe o corpo (incluindo sentimentos viscerais) e a matéria além dele, bem como os fenômenos mentais dentro dele (isto é, imaginações), por meio de processos sensoriais e cerebrais, mas esses processos não são idênticos à sua cognição dos resultados. A alma age sobre o corpo (ou pelo menos, sobre o cérebro) e, por meio dele, sobre a matéria além dele e sobre a projeção de imagens mentais, mas essa ação (que chamamos de vontade, um poder do espírito sobre a matéria [4]) é um tipo especial de causalidade, que não é a mesma que a causalidade mecânica nem mera casualidade. As "características" da alma são, portanto, meras *manifestações perceptíveis* (sensações, movimentos, emoções) de eventos mais profundos (consciência, vontade) que ocorrem *na interface entre* matéria e espírito e, ainda mais profundamente, *dentro* do espírito.

---

[4] Admitindo a universalidade da lei da conservação da energia, teríamos que presumir que a vontade do espírito, de alguma forma, libera a energia aprisionada na matéria, em vez de inserir nova energia nela. Talvez a volição afete a forma de onda da energia sem afetar sua magnitude.

Esta teoria da alma difere da indiana, pois não implica que a alma seja imperecível, que não sofra alterações internas ou que seja inteiramente independente da causalidade. Tampouco implica que a alma seja separável (embora distinguível) do corpo, existindo antes, depois ou independentemente de sua atividade biológica, como um fantasma desencarnado. Portanto, a crítica de Nagarjuna de que nascimento e morte são contraditórios a um conceito de alma é irrelevante para esta teoria, pois sua crítica se aplica apenas à definição indiana específica de "atman". Mas mesmo que se admita que a alma seja eterna, não creio que a crítica de Nagarjuna seja válida, pois até mesmo uma entidade espiritual eterna pode concebivelmente ter efeitos momentâneos – como no caso de Deus, tal como o concebemos, criando ou interferindo no mundo. Observe-se que também costumamos considerar a alma humana como atuando sobre (o restante do) mundo natural, sem considerá-la necessariamente eterna.

Com relação à segunda alternativa do argumento de Nagarjuna, considerando a possibilidade de a alma ser "diferente" de suas "características" perceptíveis, nossa resposta seria não apenas que elas são distintas (embora relacionadas como causa e efeito, lembremos), mas também que não precisamos aceitar sua afirmação de que a imperceptibilidade da alma implica que ela seja "inconcebível" e "indefinível". Concordamos que a alma não pode ser percebida, ou seja, não exibe qualidades perceptíveis, ou seja, não é um fenômeno com modalidades sensoriais como forma e cor, som, cheiro, gosto ou tato. Mas podemos, no entanto, concebê-la e defini-la em grande medida. A prova disso é que acabamos de fazê-lo acima; além disso, se Nagarjuna não tivesse um conceito e uma definição, por mais vagos e sujeitos a dúvidas, de alma com

os quais trabalhar, ele não teria sido capaz de discutir a questão. Não existe nenhum princípio epistemológico de que o imperceptível seja inconcebível e indefinível; Se assim fosse, nenhum conceito ou definição seria admissível, nem mesmo aqueles que o próprio Nagarjuna utiliza, nem mesmo aqueles envolvidos na formulação desse suposto princípio. Os conceitos são precisamente ferramentas para ir além da percepção. Conceitos complexos não são meros resumos de percepções, mas sim desvios e acréscimos imaginativos ao conhecimento perceptivo, ainda que vinculados a este por regras lógicas e adutivas. Mesmo conceitos simples, que se pretendem resumos, são, na verdade, regidos por essas mesmas regras.

O que nos leva ao argumento (c) . Aqui, Nagarjuna argumenta que inferências e analogias baseadas na experiência podem ser válidas em casos específicos, mas não no caso da alma. Ele afirma que podemos, por exemplo, inferir o fogo indiretamente a partir da fumaça, porque já vimos o fogo diretamente em conjunto com a fumaça, enquanto que, no caso da alma, nunca a percebemos, portanto não podemos inferi-la a partir de "características" perceptíveis. Podemos responder que, embora o fogo e a fumaça forneçam um exemplo válido de inferência, este é um exemplo seletivo. Muitos outros exemplos podem ser citados, nos quais inferimos algo nunca percebido a partir de algo percebido. Por exemplo, ninguém jamais sentiu diretamente um "campo de força" magnético, mas se você segurar dois ímãs um em frente ao outro, sentirá a atração ou repulsão entre eles; você também pode ver um prego se mover enquanto um ímã é mantido próximo a ele sem tocá-lo. O conceito de força ou campo é construído em relação a uma experiência, mas não é em si um objeto da experiência.

O discurso de Nagarjuna está repleto de tais conceitos "indiretos". Por exemplo, a consciência é imperceptível, a percepção é imperceptível, e assim por diante. Um de seus favoritos, a saber, o "vazio", é *intrinsecamente* desprovido de qualidades perceptíveis. Portanto, ele está usando um duplo padrão quando nega tais conceitos, em apoio à sua negação de que a alma seja inteligível. Tais conceitos são construídos por analogia imaginativa (por exemplo, posso desenhar uma força magnética como uma linha ou seta) e por definições e descrições verbais (usando palavras que se referem a relações concebidas inicialmente com referência a eventos empíricos – por exemplo, "o que quer que *cause* este movimento, chamemos de força" ou "força é igual à massa vezes a aceleração causada"). Tal construção criativa é meramente um primeiro estágio; ela não valida um conceito por si só. O conceito proposto deve, posteriormente, ser testado e testado novamente, com referência à totalidade do conhecimento empírico e da teoria, antes de poder ser considerado válido. Sua validade também é função de sua utilidade, ou seja, da medida em que nos ajuda a compreender e organizar melhor nossa experiência do mundo.

Pessoalmente, não considero que o conceito de alma possa ser inteiramente baseado em tal construção a partir da experiência. Parece-me evidente que a consciência implica alguém que está consciente, uma alma-sujeito, bem como algo de que se tem consciência, um objeto. Mas sou sensível às objeções de muitos filósofos, incluindo budistas, de que esse pensamento pode ser apenas um preconceito incitado por hábito gramatical. E, como já admitido, se alguém fizer uma introspecção e procurar manifestações fenomênicas de um eu consciente, não encontrará nenhuma. Alguns, incluindo Nagarjuna, diriam que o próprio conceito de

consciência é duvidoso, que tudo o que se pode afirmar empiricamente é a aparência. Quanto ao conceito de volição, muito menos o de alma como agente da vontade, muitos duvidam ou negam sua existência, em vista das dificuldades em sua definição e comprovação.

Mas creio ser muito importante perceber que todos os relatos budistas (pelo menos todos os que encontrei) sobre ***como uma ilusão de identidade poderia ser concebida por um não-humano*** incorrem em petição de princípio. É necessária uma teoria que responda a todas as perguntas possíveis antes que uma ideia tão revolucionária quanto a da negação do eu *real* no homem possa ser postulada com segurança; e, até onde sei, nenhuma teoria sem lacunas ou inconsistências foi proposta. Podemos admitir facilmente a existência de um eu *ilusório* (ou "ego"), construído e sofrido por um eu real estúpido ou equivocado. Mas uma aberração ou ilusão sem que ninguém a construa ou esteja sujeito a ela me parece um conceito absurdo. Implica mera casualidade, determinismo, sem qualquer consciência, vontade, valores ou responsabilidade.

De fato, se examinarmos as tentativas de teorias desse tipo, elas sempre descrevem (abertamente ou implicitamente) uma pessoa eficaz (o pronome "ele") construindo um falso eu. Elas nunca conseguem escapar da estrutura da frase com um sujeito pessoal; tipicamente: "ele gradualmente se ilude pensando que tem um eu". Elas não fornecem um cenário crível, detalhado e consistente de como elementos e processos inconscientes e impessoais (as "características" de Nagarjuna) poderiam se agregar em algo que tenha a impressão (por mais falsa que seja) de ser alguém! Uma máquina (ou robô com inteligência artificial) pode "detectar" coisas (para nós), mas não tem consciência; pode "fazer"

coisas (para nós), mas não tem vontade própria; pode proclamar em voz alta "Eu", mas não tem alma.

É preciso também considerar o processo inverso da *desconstrução* , como um eu artificial impessoal (o não-eu) se libertaria da ilusão. Por que um não-eu teria algum problema em permanecer iludido (supondo que isso fosse possível), e como, se não possui poderes pessoais, escolheria inteligentemente iniciar o processo prescrito de libertação da ilusão? Uma frase simples como "para perceber que você não tem um eu, esforce-se para meditar diariamente" já é uma contradição em termos, a meu ver.

2. Autoconhecimento

Consideremos, portanto, como poderíamos argumentar em favor de uma alma, constituída por um Sujeito e sua consciência e um Agente e sua vontade. Se não menciono muito os sentimentos aqui, é apenas porque os considero derivados das outras duas faculdades da alma; mas a alma como autora de avaliações (julgamentos de valor, escolhas, afetos) também está incluída aqui.

Como já afirmei, concordo que a alma não possui *em si mesma* qualidades perceptíveis (isto é, visuais, auditivas, olfativas, gustativas ou táteis) comparáveis às do corpo (matéria) ou às projeções mentais (imaginações, sonhos). Isso pode ser interpretado simplesmente como o fato de que ela não é feita de substância material ou mental, admitindo-se que "matéria" (em um sentido amplo, aqui, incluindo fenômenos concretos físicos e imaginários) seja tudo aquilo que possui essas qualidades; por essa razão, digamos que a alma é feita de uma substância distinta, que

chamaremos de espírito. [5]Tudo o que fizemos aqui foi hipotetizar, por analogia ao reino fenomênico, uma entidade (alma) de matéria diferente (espírito); isso é logicamente legítimo, desde que prossigamos e justifiquemos mais a fundo.

O conceito de alma é construído para explicar certos fenômenos, com base em uma massa de observações e teorizações. A alma é postulada como o sujeito da consciência (ou cognição) de, primeiro, fenômenos concretos (percepções) e, segundo, aparências abstratas (conceitos); e, em um estágio posterior, como o agente da vontade, a *causa presumida* (em um sentido especial) de certas ações perceptíveis dos órgãos corporais (movimentos oculares, fala, movimentos dos braços e pernas, etc.), bem como dos órgãos intelectuais (imaginação, atenção, processos de pensamento, etc.). Mas se a alma for reduzida a tal construção conceitual, conseguiremos, na melhor das hipóteses, apenas fornecer uma descrição *geral* de seus poderes e atividades.

Essa abordagem teórica nos deixa sem justificativa para nossas proposições cotidianas a respeito *de nós mesmos.* Pensamentos e ações *particulares* em qualquer momento dado. Pois a concepção não pode proceder de um único evento; ela é o resultado de *comparações e contrastes* entre dois ou mais eventos. Enquanto isso, afirmações sobre a situação presente de uma pessoa não são feitas em comparação e contraste com outras pessoas ou situações. Uma proposição geral pode servir como premissa maior de um silogismo, mas para obter uma conclusão particular,

---

[5] Podemos deixar em aberto, entre parênteses, a possibilidade de que matéria e espírito sejam, respectivamente, manifestações grosseiras e sutis de uma mesma substância.

precisamos de uma premissa menor particular. De fato, para obter a proposição geral em primeiro lugar, precisamos admitir alguns casos particulares do mesmo tipo, que podemos então generalizar e aplicar a outros casos particulares (isso é o que a inferência silogística faz).

Ou seja, quando dizemos, por exemplo, “Eu acredito nisso” ou “Eu escolho isso” ou “Eu desejo isso”, evidentemente não estamos nos referindo a fenômenos *perceptíveis no momento* (crença, escolha, desejo, não têm manifestações concretas imediatas, embora possam eventualmente ter efeitos perceptíveis), e evidentemente não estamos *inferindo conceitualmente* tais proposições a partir de quaisquer fenômenos perceptivos (isto é, o que essas proposições abordam não são aparências abstratas). Contudo, essas proposições são significativas para cada um de nós e podem ser declaradas verdadeiras ou falsas por nós. Sua verdade ou falsidade, repito, não se baseia exclusivamente na experiência e em considerações racionais, como sugerem os budistas, mas é *conhecida imediata e diretamente* pela introspecção.

É a isso que eu chamaria de "autoconhecimento"; e como esse tipo de cognição não é nem percepção nem concepção, merece um nome especial – digamos, "intuição". Meu uso desse termo não deve ser interpretado como uma aceitação do conhecimento da alma, dos pensamentos, da vontade ou das emoções de outras pessoas (o que é outra questão, aberta a debate, sem excluir o solipsismo) – aqui, ele se restringe à autointuição. Não uso o termo "introspecção", porque este pode ser usado em referência a fenômenos perceptíveis, como as imaginações mentais ou as sensações corporais.

Assim, nessa perspectiva, a alma é conhecida por três tipos de cognição: diretamente, por intuição, e indiretamente, por

conceitualização baseada nos efeitos perceptivos da alma *e* em seus estados e atividades intuídos. É claro que 'cognição' é a mesma nos três casos; apenas *o objeto* da cognição difere em cada um deles. Se limitarmos nossa consideração apenas aos efeitos perceptivos e aos conceitos derivados deles, só poderemos construir uma 'alma' *teórica* e nos referir a ' *poderes* ' da alma. Para obter e reivindicar conhecimento de uma alma *individual* e de suas *percepções* , concepções, crenças, intenções, atos de vontade, juízos de valor, afeições etc., precisamos admitir uma cognição direta que não seja a percepção, a saber, a 'intuição'.

Assim, poderíamos nos referir à alma com vários termos: o "eu" das minhas próprias intuições, o "si mesmo" ao assumirmos que os outros têm um "eu" como o meu (com base em efeitos perceptíveis semelhantes), e a "alma" ao nos referirmos à construção conceitual baseada no meu "eu", no seu "eu" e nos seus efeitos (presumidos) perceptualmente evidentes. Admitindo tudo isso, não é de se admirar que, se buscarmos uma definição ou prova do "eu" nos efeitos fenomênicos, não a encontraremos!

Voltemos agora a essas proposições intuitivas por um momento. Reflita bem sobre isso. Se eu lhe disser "Eu acredito (ou não acredito, ou não tenho certeza sobre) isso e aquilo" – inferi isso de alguma coisa e você pode me negar? Claro, eu preciso estar falando sério, ser sincero. Às vezes, também, posso *mentir para mim mesmo* e afirmar acreditar em algo (por exemplo, algum elogio a mim mesmo, ou alguma afirmação religiosa ou política), quando na verdade não acredito. A psique humana tem suas complexidades, e podemos esconder e não admitir coisas nem para nós mesmos. Nesses casos, a veracidade da afirmação pode ser verificada em um contexto mais amplo, checando se meus sentimentos e ações são consistentes com a crença que

afirmo ter. Mas isso não significa que todas essas afirmações pessoais sejam conhecidas por meio de efeitos colaterais perceptíveis, como afirmam os budistas. Significa apenas que, assim como nos campos da percepção e da conceitualidade, as aparências têm uma credibilidade inicial, mas precisam ser confrontadas com outras aparências, também no campo da intuição ocorre um processo indutivo de verificação, por meio do qual algumas intuições são consideradas duvidosas (devido a seus conflitos com outras intuições e/ou fenômenos perceptíveis e considerações conceituais).

Além disso, é importante ressaltar que nem todas as afirmações na forma "eu-verbo-objeto" (sendo o objeto opcional) se baseiam apenas na intuição. Algumas têm fundamentos perceptivos e/ou conceituais, ou ambos. Por exemplo, "Estou pensando que deveríamos ir lá" envolve fatores perceptivos, talvez uma imagem mental de nossos corpos (o meu e o seu) caminhando em alguma direção, bem como fatores conceituais, talvez um processo de raciocínio sobre por que deveríamos ir lá. Mas algumas dessas afirmações são puramente intuitivas, como "Eu acredito que fulano de tal" que é final e independente, independentemente do raciocínio que levou à crença. Além disso, tais afirmações não precisam ser verbalizadas. As palavras "eu", "acredito" etc. envolvidas na afirmação são, obviamente, produtos da conceitualização; mas a intenção da frase como um todo é uma intuição específica, que as palavras verbalizam.

É importante notar também que uma proposição como "Eu acredito que isso e aquilo" não pode se basear em uma mensagem codificada do cérebro, no sentido de que "isso e aquilo deve ser declarado como 'sua crença' neste momento", pela simples razão de que não temos consciência de nenhuma mensagem *perceptível* desse tipo. Portanto, tal

afirmação não é uma tradução em palavras de um tipo especial de percepção (assim como as afirmações conceituais também não o são). Talvez a *própria afirmação "Eu acredito que isso e aquilo"* seja a mensagem perceptível do cérebro? Se assim fosse, estaríamos justificados em negar qualquer intuição da alma, seus estados e atividades. Mas é evidente, a partir da introspecção, que sabemos o que queremos dizer antes mesmo de expressá-lo em palavras. As palavras apenas verbalizam um objeto já conhecido; e essa cognição deve ser "intuição", visto que não é percepção (por não possuir qualidades perceptíveis) nem concepção (já que é particular).

Em conclusão, parece justificado hipotetizar, além da percepção e da concepção, uma terceira fonte de conhecimento, chamada intuição, uma cognição direta cujos objetos são o eu (eu) e suas cognições atuais (eu *sei* o que estou vendo, ouvindo, imaginando, pensando etc. neste momento), volições (eu *sei* o que escolho, decido, quero, pretendo, desejo etc. neste momento) e afeições (eu *sei* do que gosto ou não gosto, ou a que sou indiferente, o que espero ou temo etc. neste momento). Eu *conheço* essas coisas tão íntimas – quem pode me dizer o contrário? Como poderiam saber melhor do que eu o conteúdo imperceptível da minha consciência? A alma e seus supostos poderes – cognição, volição, afeição – não podem ser concebidos por comparação, já que não vejo outras almas além da minha; ela só pode ser concebida por inferência a partir de fenômenos perceptíveis e intuitivos que hipotetizamos serem seus efeitos. Os objetos da intuição podem ser "vazios" de qualidades perceptíveis; mas ainda podem ter algum tipo de existência, assim como os abstratos não são perceptíveis em si mesmos, mas podem ser afirmados de forma plausível.

Suponha, por exemplo, que eu esteja meditando, observando minha respiração; meus pensamentos aleatórios fazem com

que minha atenção se disperse por um tempo [6]; eu a trago de volta para o objeto da minha meditação, minha respiração. Aqui, *a direção e a intensidade da minha atenção* exigem um ato de vontade. O desvio da atenção da respiração *não é* minha vontade; *minha* vontade é o que a faz retornar à respiração. Fenomenalmente, a atenção na respiração e a perda dessa atenção (ou melhor, o fenômeno da respiração e a sua ausência) estão no mesmo plano. O que me permite considerar uma como minha e a outra como não minha é a consciência de que precisei fazer *um esforço* em um caso e que nenhum esforço [7]foi necessário no outro. Esse "esforço" é a volição intuitiva e o fato de ser "minha" sinaliza a intuição da alma. Posso me concentrar apenas no esforço ou, por meio de um ato adicional de vontade, concentrar-me no fato de que ele é meu. Não há nenhum "ato reflexivo" envolvido nessa autoconsciência, porque é uma parte de mim observada pelo resto de mim.

Claro, tudo isso é muito misterioso. Quando dizemos: "Eu penso isso" ou "Eu quero aquilo", não temos ideia de onde veio este ou aquele evento ou como surgiu. Certamente, a origem profunda e a construção de um pensamento ou vontade da alma nos são desconhecidas, portanto não podemos afirmar que os possuímos totalmente. Não temos um plano de ação antes do pensamento ou da vontade, através do qual construímos conscientemente o último. Cada

---

[6] Durante a meditação, inúmeros pensamentos surgem, nos tentando a segui-los. Eventualmente, um deles consegue nos fisgar, capturando nosso interesse e nos lançando por uma série de associações. Assim totalmente absortos, esquecemos nosso objeto de meditação por um tempo, até percebermos que nos distraímos.

[7] Os pensamentos em que me perdi podem ter envolvido processos voluntários, mas o fato de eu ter me perdido neles foi involuntário.

pensamento ou vontade, finalmente, simplesmente é. Não há etapas ou estágios, nós simplesmente fazemos. Mas ainda assim não é mera coincidência; há um autor, nós mesmos. Somos capazes de distinguir, na maioria dos casos, entre pensamentos ou vontades que simplesmente "nos acontecem" e outros que "nós criamos"; podemos até identificá-los como voluntários ou involuntários em vários graus.

Tudo isso para dizer que a crítica de Nagarjuna à alma e seus poderes, e à cognoscibilidade dessas coisas, está longe de ser conclusiva. Os budistas têm justificativa para duvidar e investigar essas questões, mas, de um ponto de vista puramente filosófico, a conclusão Madhyamika da "vacuidade" pode ser considerada radical e extrema demais. Pode ser obviamente válida da perspectiva de alguém que tenha alcançado um estado superior de consciência (o que, *eu sei,* não é o meu caso), mas seus argumentos *racionais* não são decisivos. Mais importante, como vimos, Nagarjuna baseia sua negação em *uma* teoria específica da alma (a teoria do atman) e não considerou todas as teorias concebíveis. Para refutar (ou, mais precisamente, para colocar em dúvida) seus argumentos, basta, portanto, propor uma teoria alternativa (como feito acima) que ele tenha ignorado; a alternativa não precisa ser comprovada – se for apenas concebível (coerente, consistente), isso basta.

Na minha opinião, Nagarjuna não responde satisfatoriamente a perguntas como "quem é que percebe, pensa, deseja ou age?", "quem é que medita em busca da libertação ou que eventualmente a alcança?", quando explica a alma como um mero conjunto de percepções ou conceitos, como algo (ilegitimamente) inferido de fenômenos perceptíveis por uma suposta relação de causa e efeito.

De passagem, vale a pena notar que, embora a doutrina do não-eu seja fundamental para o budismo, nem todos os budistas a interpretaram como uma rejeição total da alma (em algum sentido do termo). Uma escola Theravada, conhecida como "Personalistas", que remonta a cerca de 300 a.C., cujos adeptos no século VII d.C. incluíam quase um terço de todos os monges budistas na Índia, "motivados pelo senso comum, sustentavam que, além dos eventos impessoais, ainda existe uma 'pessoa' com a qual se deve levar em conta". [8]De acordo com o *Abhidharmakosha* , uma obra Mahayana de Vasubandhu (século IV d.C.), os Personalistas interpretaram a doutrina do não-eu do Buda como significando simplesmente que "algo que não é o verdadeiro Eu é confundido com o verdadeiro Eu".

Assim, é possível compreender a doutrina do não-eu como uma rejeição não da 'alma' (o 'eu real ou profundo'), mas sim do 'ego' (o 'eu convencional ou superficial'). O ego é uma construção confusa da 'identidade' pela alma, devido à sua *autoidentificação com* opiniões ilusórias (adquiridas por ela mesma e por meio de influências sociais) e, consequentemente, com certas atitudes e ações que adota como reação de autoproteção. Ao pré-definir a si mesma e ao seu mundo, a alma aprisiona-se em padrões de resposta adequados a essa definição. Cabe à alma livrar-se da perspectiva egocêntrica, reconhecendo sua estupidez e evitabilidade.

---

8 Segundo Conze. Ver pp. 190 e 192-7.

3. CAPÍTULO TRÊS

Extraído de *Fenomenologia* (2003),
Capítulos 1:3 e 5:1-3,5-6.

1. Ser ou não ser

Uma diferença radical notável em relação ao pensamento comum em nosso contexto e época é a noção budista de que não possuímos um eu. A perspectiva budista deriva da posição da filosofia indiana de que tudo o que podemos conhecer são *dharmas* , ou seja, (em um sentido primário) fenômenos concretos da percepção e, eventualmente (em um sentido ampliado), seus derivados abstratos. A "realidade" dos dharmas era considerada "ilusória", uma vez que eram impermanentes, sem características permanentes; e, com muito mais razão, as noções derivadas sobre os dharmas. O ramo hindu da filosofia indiana optou pela tese de que, além dessas existências elusivas, existe uma existência espiritual (mais "real" e "permanente") (com eus ou almas individuais e um Eu universal ou Deus). A filosofia budista, por outro lado, divergiu, negando quaisquer existências adicionais (pelo menos superficialmente, pois posteriormente admite um fundamento do ser, conhecido apenas no nível mais elevado de consciência). Além disso, algumas escolas budistas consideram certos dharmas como materiais, enquanto outras os consideram todos como mentais.

Alguns pensadores ocidentais modernos concordariam com a posição da ausência de um eu, de uma perspectiva mais mecanicista, considerando o homem como uma máquina (um

computador orgânico ou robô) desprovida de alma. René Descartes (século XVII) foi o primeiro na história da filosofia ocidental a levantar a questão da individualidade (ou a levantá-la de forma tão explícita e clara). Ele inferiu (*ergo*) a existência do eu (*sum*) a partir da existência da cognição (*cogito*). Mais precisamente, seria dizer que nós (pelo menos em parte) inferimos o Sujeito e a consciência a partir do aparecimento do Objeto. Algo aparece – *para o quê (para quem)?* Um Sujeito! *Como?* Através da consciência! Alguns filósofos considerariam esse raciocínio compulsivo, influenciado por mero hábito gramatical. Mas, a meu ver, essas caracterizações não são apenas certezas habituais ou dedutivas; são *hipóteses indutivas* [9]necessárias para resolver certas questões lógicas.

O termo "Sujeito", aliás, é usado aqui em relação a "Objeto", na relação denominada "consciência" [10]. Na relação de "vontade", a mesma entidade é chamada de "Agente", em oposição à "vontade" (o ato de querer ou aquilo que é desejado). O termo " alma" refere-se ao terreno comum do Sujeito e do Agente (bem como aos papéis afetivos e outros). O termo " si mesmo" enfatiza a personalidade da alma, distinta de outras entidades que carecem de consciência, vontade e afetividade. O termo " espírito" enfatiza a substância distinta da alma, em comparação com entidades materiais ou mentais (sem excluir, de antemão, que as três possam, em última análise, ser da mesma matéria).

Na minha opinião, a questão do eu é relativamente secundária em importância na (re)construção do

---

9 Hipóteses, aliás, formuladas pelo Sujeito através da consciência.

10 Uso letras maiúsculas para o 'Sujeito' e, ocasionalmente, para o 'Objeto' da consciência, para evitar confusão com o sujeito ou objeto de uma proposição e outras ambiguidades.

conhecimento a partir do zero que Descartes buscava aqui. Ele percebeu corretamente que até mesmo objetos aparentemente percebidos podem ser sonhados. Mas ele (pelo que sei) deixou passar a conclusão principal de que "quer essas aparências sejam realidade ou ilusão, é certo que o são". *Esse* deveria ter sido seu principal alicerce. Nesse caso, a segunda inferência se torna "algo parece ser (portanto, existe), logo eu e minha consciência dessa aparência também existimos", o inverso! Mas talvez eu esteja sendo exigente. Seu " [11]Penso, logo existo" também pode ser lido, com justiça, como " ***as coisas aparecem, logo estou aqui vendo-as*** ". Observe também que o "portanto" implica que alguém está inferindo; assim, não apenas a experiência, mas também a razão estão implícitas na percepção e na afirmação.

Neste volume, divergiremos radicalmente das teses budistas ou mecanicistas ocidentais. É lógico supor que, se tudo o que podemos conhecer são os fenômenos físicos e imaginários concretos que percebemos, ou seja, as manifestações *visuais, auditivas, táteis, olfativas ou gustativas* do ser, e as ideias abstratas que formamos em relação a esses fenômenos, então não existe um eu. Pois ninguém pode afirmar ver, ouvir, tocar, cheirar ou saborear o eu – ele, reconhecidamente, não possui qualidades *perceptíveis* . Contudo, a saída para esse dilema é abandonar o dogma subjacente (sobre os dharmas) e

---

[11] Coloquei o 'eu' implícito em 'cogito' entre parênteses, para enfatizar o verbo 'pensar' como sendo o principal elemento implícito. O 'eu' é gramaticalmente necessário no início da frase, mas logicamente é implícito na oração principal, somente após uma inferência indicada pela conjunção 'ergo'. Essa observação justifica minha reformulação da afirmação de Descartes como "pensar (pensamentos aparecem), logo existo (eles aparecem para alguém, chamemos esse alguém de mim)".

admitir que temos outro tipo de relação cognitiva com o eu e suas propriedades exclusivas (consciência, vontade e valoração) – uma experiência direta do eu que poderia ser chamada de "intuição".

Inicialmente, essa tese deve ser considerada apenas como uma hipótese. Mas, como veremos, logo se torna evidente que tal experiência do eu é necessária e extremamente útil para a resolução de diversos problemas epistemológicos e ontológicos. Por exemplo, como distinguir memórias presentes (de sensações passadas) de sensações presentes? Ou como saber se uma palavra tem intenção? Assim, não é por meio de alguma superstição arbitrária que o eu e suas funções se estabelecem, mas sim pela utilidade e confirmação gradual da hipótese da intuição. Teorias do conhecimento que ignoram ou excluem a intuição apenas parecem conseguir se sustentar sem ela, porque não confrontam explicitamente certas questões, deixando-as tácitas e sem solução.

2. O Eu

Segundo nossa concepção, o 'eu' é percebido primeiramente por meio da experiência, através da faculdade da intuição. Essa mesma faculdade (do eu) é capaz de experienciar as cognições, volições e afetividades do eu (isto é, suas 'funções'), bem como o próprio eu. Nem o eu nem suas funções imediatas possuem características fenomênicas, portanto não podem ser percebidos. O fato de não poderem ser percebidos, contudo, não implica que não existam; nesse caso, repito, está envolvido outro tipo de cognição experiencial, a da 'intuição'. As experiências cumulativas do

eu e de suas funções nos permitem construir conceitos de eu, cognição, volição e valoração.

Além disso, consideramos que o eu e suas funções têm *efeitos mentais e materiais* . Imaginações e sentimentos, assim como movimentos e emoções corporais, são considerados (dentro de nossa visão de mundo atual) como indiretamente causados pelo eu, por meio do exercício mais imediato de suas capacidades cognitivas, volitivas e emocionais. O que é causado pelo eu não é estritamente "parte" do eu, mas ainda assim "pertence" ao eu no sentido de ser sua responsabilidade. Pode-se dizer que esse sentido *ampliado* do eu possui características fenomenológicas.

Além disso, aparentemente, no momento em que vivenciamos algo fenomenal, pensamos em termos abstratos, fazemos escolhas, agimos ou sentimos emoções de qualquer tipo, uma pessoa como sujeito gramatical parece logicamente necessária. Ou seja, um "eu" realizando essas ações parece-nos implícito. Todo objeto que aparece gera uma consciência paralela de um **Sujeito** a quem ele aparece e uma relação de **consciência** entre ele e o objeto. Da mesma forma, todo ato de volição ou valoração, por mais desprovido de características fenomenais que seja, desperta em nós a convicção de que um Agente (ou autor ou ator) está envolvido. Isso é chamado de "autoconsciência", mas é um tanto impreciso chamá-lo assim, porque o que está envolvido aqui não é apenas a intuição do eu e eventuais experiências perceptivas, mas também uma percepção lógica, algo abstrato e conceitual.

Concebemos o eu, em seu sentido estrito, como composto de uma substância uniforme que denominamos "espiritual" (para distingui-la da matéria e da mente). Também o concebemos como uma entidade que chamamos de "alma",

que subjaz a todos os eventos e mudanças relativos ao eu (ou seja, suas funções), constituindo uma continuidade permanente e unificadora [12].

Ao contrário do que algumas pessoas presumem e alguns filósofos (a favor ou contra) sugerem, assumir (seja intuitivamente ou conceitualmente) uma alma ou entidade espiritual subjacente à cognição, à vontade e à valoração não *implica* logicamente que tal entidade seja eterna. A constância em meio à variação não implica que uma alma não tenha começo nem fim no tempo (ou no espaço). Assim como uma entidade material ou mental é concebida como algo permanente em relação a certos aspectos transitórios dela, e ainda assim, como um todo, transitória em relação ao universo, também no caso de uma entidade espiritual, ela pode muito bem ter uma linha temporal limitada no espaço-tempo.

A intuição, a percepção e o discernimento lógico apenas pressupõem a existência de um único eu – o Sujeito desses atos de consciência. O solipsismo permanece concebível. Nossa crença comum de que existem muitas almas como a nossa no mundo é uma construção conceitual e uma hipótese que, como tal, é perfeitamente legítima e, de fato, ajuda a

---

[12] O termo "eu" poderia ser definido (de maneira um tanto circular) como "algo diferente de tudo o que é objeto da consciência". Ele se refere, naturalmente, à mesma coisa que "alma". O conceito de alma remete a algo muito unitário, o Sujeito último da cognição e o Agente da valoração e da vontade. O conceito de ego refere-se a uma camada mais superficial da psique, um complexo de atitudes e comportamentos atuais e habituais, unidos por certos "padrões" de pensamento. O primeiro é relativamente livre e responsável; o segundo funciona sob considerável compulsão. O ego é a expressão passiva da *história* de experiências, pensamentos e escolhas da alma, enquanto a alma é a criadora ativa dessa história. (Veja a próxima seção.)

explicar muitas experiências. Também não está excluída a crença de que existe, na verdade, apenas uma grande Alma (que talvez permeie ou transcenda o universo da matéria e da mente), subjacente à(s) aparente(s) pequena(s) alma(s) – essa é a crença do monoteísmo. Ou seja, a crença em uma alma não invalida a questão da *individuação* . Assim como as entidades materiais podem, após reflexão, ser consideradas meras ondulações em um tecido universal, o mesmo pode ocorrer, possivelmente, no caso das entidades espirituais.

Mas tais repercussões podem ser permanentes ou transitórias. Não há necessidade lógica de supor que, após a morte, a alma continue a viver em outro lugar (no céu ou no inferno), ou que permaneça ou renasça na Terra de alguma forma, embora tais possibilidades não devam ser descartadas de imediato. A dificuldade com qualquer ideia de transmigração reside em demonstrar, por experiência própria, algum tipo de transferência de espírito ou energia (reação cármica) de uma encarnação para a seguinte. Imaginar tal transferência, afirmar que ela ocorre, não constitui prova. Também não consigo conceber nenhuma teoria para a qual uma "lei da conservação do espírito" possa ser uma necessidade hipotética para explicar certos dados empíricos.

Além disso, postular a existência de uma alma não implica necessariamente que essa substância, assim como a substância da imaginação, possa existir fora e independentemente da substância material. O espírito pode ser apenas um *epifenômeno* do peculiar aglomerado de matéria que constitui a entidade biológica de um corpo vivo, animal ou humano, surgindo quando nasce (ou alguns meses antes) e deixando de existir quando morre.

(Não obstante, podemos igualmente afirmar que a matéria e a mente são arranjos mais complexos de essência espiritual,

assim como afirmar que o espírito e a mente são formas mais sutis da matéria; em última análise, as distinções podem ser verbais em vez de substanciais.)

A questão de onde a alma se localiza em relação ao corpo, se em alguma região do cérebro ou por todo o corpo, permanece controversa. Além disso, a alma pode se estender pelo espaço da matéria ou ser um mero ponto nela. Mas tais questões são irrelevantes para a maioria dos propósitos.

Muitas questões filosóficas surgem em torno do conceito de eu, e é legítimo tentar respondê-las, se possível. Mas não se deve esquecer a questão central: quem, ou o quê, se é que existe algo, é o Sujeito da consciência? Essa questão surge assim que nos tornamos conscientes e não pode ser contornada por nenhum artifício.

Como já mencionado, alguns filósofos budistas negam a existência do Sujeito, do eu, da alma ou do espírito. Na medida em que seu argumento se baseia na impossibilidade de identificar qualidades perceptíveis da alma, ele possui certa credibilidade. No Ocidente, David Hume apresentou um argumento semelhante. Mas sua tentativa de explicar a impressão comum de que possuímos uma alma, fazendo uma distinção entre existência relativa/ilusória e existência independente/real, é confusa [13].

Os filósofos budistas explicam nossa crença de que possuímos um eu como uma ilusão resultante da sobreposição de inúmeros eventos perceptivos (sensações e imaginações), chamados *dharmas* , que integramos mentalmente projetando um eu em seu centro. Eles possuem uma teoria ontológica de " **codependência** " ou

---

13 Em *"A Ilógica Budista"* , critico essa ideia por se basear em generalizações duvidosas e infinitos.

"interdependência", segundo a qual não apenas o eu, mas todas as essências presumidas são meras projeções que surgem em nossas mentes, devido ao fato de as coisas não possuírem existência por si mesmas (solitárias e independentes), mas existirem apenas em relações (causais e outras) com todas as outras coisas [14].

Gostaria de sugerir aqui, de passagem, como a própria teoria da codependência pode ter surgido erroneamente. Toda teoria possui um núcleo de verdade que lhe confere credibilidade; o problema com algumas teorias é que elas têm uma casca de falsidade que precisa ser separada. No caso desta teoria, o erro reside na confusão entre ontologia e epistemologia. Concordo que nenhum item *de conhecimento* é verdadeiro independentemente de todos os outros. Qualquer aparência, por si só, possui um grau de credibilidade, seja por sua mera existência (como experiência ou como afirmação em discurso abstrato). Esse mínimo básico não basta, por si só, para tornar essa aparência "verdadeira". Ele apenas confere à aparência consideração no contexto geral das coisas. Somente após cada item ter sido confrontado e comparado com todos os outros, podemos declarar definitivamente como "verdadeiros" aqueles que passaram em todos os testes. Assim, a verdade de qualquer coisa não se deve apenas ao grau inicial de credibilidade que ela possui, mas à força combinada final de todos os graus de credibilidade presentes em todos os dados disponíveis.

---

[14] Em *A Lógica da Causalidade* , mostro como, se tudo está causalmente relacionado a tudo (no mesmo sentido de causalidade), então nada está causalmente relacionado a nada! Pois a causalidade só pode ser distinguida da massa de aparências se algumas coisas tiverem essa relação *enquanto outras não* . A noção de "tudo causando tudo" é autocontraditória.

Filósofos budistas, por meio de um pensamento impreciso, transformaram esse fato metodológico na ideia de que existe uma codependência universal "real". Além disso, sua teoria é que os existentes são aparentes apenas porque uma infinidade de "relações" se entrecruzam. Afirma-se que essas relações são "vazias" de termos, ou seja, são relações que relacionam "nadas" entre si. Não se diz que tipo de existentes são essas próprias relações, e por que elas estão isentas de serem, por sua vez, meros produtos de outras relações ad infinitum. Não se diz como uma infinidade de zeros pode resultar em um valor diferente de zero. Em contraste, observe que, em minha versão epistemológica, cada item de aparência possui uma gota inicial de "credibilidade", e o produto final tem um valor de verdade que pode ser igualado à soma de todos esses quanta iniciais. Não se trata de uma interdependência de zeros.

Quanto à consciência, os budistas a consideram diretamente acessível a si mesma, pelo menos em estados elevados de meditação. É isso que parecem querer dizer com expressões como "não-mente" ou consciência "vazia" de qualquer conteúdo, sem objeto além de si mesma. Assim, parecem postular a possibilidade de uma instância da relação da consciência voltada para si mesma (em contraposição à visão comum de "autoconsciência" – que é "consciência da consciência de algo diferente da consciência" [15]). Isso poderia ser interpretado como uma admissão tácita, por parte deles, da possibilidade da intuição. Observe também que frequentemente usam os termos Sujeito, consciência e mente de forma intercambiável, o que gera confusões e erros.

---

15 Ou seja, uma instância da relação cognitiva tem *outra* instância da relação como seu termo, que por sua vez tem algo *diferente de* uma instância da relação como seu termo.

Vale ressaltar, de passagem, que termos como "não-mente" ou "vazio" são negativos – e, como já foi mencionado, a negação é um ato racional. No entanto, seria injusto considerar esses conceitos como baseados em construções ideacionais. Os budistas que os utilizam afirmam que se referem a uma experiência positiva. Os nomes negativos servem apenas para enfatizar que o conteúdo dessa experiência é incomparável a qualquer outro.

A abordagem fenomenológica das questões acima é diferente. Para começar, basta enfatizar o aspecto *doutrinário* do Sujeito e da consciência. Quer os compreendamos intuitivamente, por meio da percepção ou conceitualmente, o que mais importa é o papel que desempenham na nossa organização do conhecimento, na nossa visão de mundo. Se a sua pressuposição nos permite propor uma *explicação consistente e repetidamente confirmada* para o aparecimento dos fenômenos, isto é, que eles aparecem (de alguma forma, não sabemos exatamente como) principalmente através dos sentidos ou usando a memória e a imaginação, para uma entidade com mente e corpo inserida num mundo físico, e assim por diante – então o seu valor e verdade são comprovados indutivamente.

Os conceitos de sujeito e consciência não são inserções soltas e arbitrárias no quebra-cabeça do conhecimento, mas sim itens interdependentes em uma estrutura complexa. Eles são parte integrante do conjunto de conceitos através dos quais nossas experiências se tornam inteligíveis; isso é tudo. Basta que sejam considerados hipóteses; não precisamos rejeitar alternativas de imediato, caso alguma alternativa plausível seja proposta. Nossa segurança não se baseia em um apego ansioso a mais um dogma, mas sim no histórico desses conceitos, juntamente com outros semelhantes, em solucionar certas questões.

O 'eu' pode ser considerado fenomênico, *no sentido de que* os fenômenos são percebidos como modificados (refratados ou de alguma forma deslocados) por alguma presença presumida, que se assume ser o eu do observador. O eu é, portanto, fenomênico indiretamente, por ser *'inferível'* a partir dos fenômenos . Este é um procedimento indutivo normal: algum evento empírico se destaca e é explicado por alguma hipótese, que é considerada coerente e, posteriormente, repetidamente confirmada (a menos que seja especificamente refutada pela lógica ou pela experiência).

Para ilustrar o raciocínio envolvido: se eu observar a superfície de um corpo d'água e perceber que o padrão geral das ondas está interrompido em algum ponto, mentalmente delimito a área que parece afetada (ou seja, que apresenta um padrão de ondulação diferente) e também proponho alguma razão para a modificação (por exemplo, rochas submersas, uma rajada de vento, a passagem de um barco, etc.). Da mesma forma, se eu vir uma sombra, presumo que algo a esteja projetando (ou seja, bloqueando a luz); e, de acordo com o formato da sombra, estimo o que esse algo possa ser.

O budismo parece ter a intenção de proibir esse processo de pensamento. Ele nos diz para não inferirmos nada por trás da "modificação" percebida no campo fenomênico, mas aceitá-la como ela é. Para o budismo, falar em "modificação" já é um isolamento artificial e, portanto, uma distorção dos fatos; é uma projeção da "forma" sobre o conteúdo, implicando atividades externas de comparação e contraste. Além disso, buscar uma "causa" que explique a modificação é meramente adicionar mais uma camada de projeção a uma realidade empírica já eclipsada. Isso é verdade não apenas em relação à suposição de que as coisas possuem "essências" subjacentes, mas também em relação à suposição de um "eu" que percebe e infere. Melhor, nos dizem, é observar os

eventos fenomênicos (as ondulações visíveis ou a sombra, por exemplo) e vê-los como são, em vez de vê-los como indicativos de outras coisas e nos perdermos na busca por tais fantasmas.

Este argumento pode parecer convincente, mas não é consistente. Sendo ele próprio um discurso conceitual do tipo que critica, lança dúvidas sobre si mesmo. Podemos muito bem admitir as interferências inerentes ao pensamento conceitual (como nas funções de isolamento, projeção de contorno, comparação e contraste, raciocínio causal, formulação de hipóteses), sem que isso implique negar sua validade quando devidamente aplicada. De fato, esta é a única posição consistente.

Além disso, minha posição é que nossa própria alma (ou eu) não é apenas inferida a partir da aparência dos fenômenos, mas também diretamente 'intuitada' – ou pelo menos inferida a partir de intuições. Certamente, as funções não fenomenológicas da alma (consciência, vontades, preferências) precisam ser diretamente intuídas, pois não podem ser totalmente explicadas com referência a fenômenos mentais e materiais. Possivelmente, a alma, por sua vez, é inferida a partir dessas intuições; ou, igualmente possível, ela própria é diretamente intuída. Que eu saiba, o budismo não leva em consideração essa tese fenomenológica, nem a refuta, obviamente.

3. Fatores do “Eu”

Com relação ao conceito de si mesmo, precisamos identificar as diversas maneiras pelas quais desenvolvemos a crença em um eu, ou seja, as bases para tal conceito na prática, isto é,

com o que nos identificamos, correta ou incorretamente . Seguem alguns exemplos que podem ser aprofundados:

a) Nós nos identificamos pessoalmente com ***as sensações de e em O corpo*** , incluindo o tato e outras sensações que nos apresentam sua extensão e delimitam suas fronteiras em relação a um mundo percebido como mais "externo", bem como sensações e sentimentos físicos viscerais. Assim, sentimos, vemos, ouvimos, cheiramos e saboreamos nosso "próprio" corpo, ou partes dele, e nos identificamos com a soma dessas percepções. Isso se deve em grande parte à enorme "presença" do corpo em nossa experiência, à sua manifestação insistente e eloquente. Ele exige tanta atenção que nos concentramos nele quase que exclusivamente.

Considere como (a maioria das) pessoas se confundem (em grande medida) com seus impulsos e emoções sensuais. Se sentem fome, correm para comer. Se sentem desejo sexual, agarram um parceiro ou se masturbam. Se sentem vontade de beber álcool, fumar tabaco ou usar drogas, prontamente cedem a esses desejos. Em busca de sensações, envolvem-se em conversas intermináveis, assistem a filmes ou ouvem música. As pessoas geralmente pensam que, quando sentem orgulho ou autopiedade, amor ou ódio por alguém, estão em contato com seu ser mais íntimo [16]. Confundimos cada impulso ou sentimentalismo com nós mesmos e, portanto,

---

[16] É claro que não quero dizer que os sentimentos sejam alheios à pessoa que os vivencia, mas apenas que podem ser mais superficiais do que aparentam, ou ter motivações subconscientes diferentes das que se fingem, e assim por diante. Por exemplo, um aparente "amor" pode revelar-se mera "paixão", ou ser motivado por convenção, dever ou até mesmo ódio não confessado.

acriticamente, acreditamos que satisfazê-lo é imprescindível para o nosso bem.

b) Identificamo-nos com as nossas ***percepções do mundo para além*** do nosso "próprio" corpo, o mundo "exterior". Embora estas experiências sejam consideradas externas e transitórias, elas definem-nos pessoalmente, na medida em que representam um conjunto específico de realidades dentro do vasto campo das possibilidades. Ou seja, identificamo-nos com a nossa história de vida, o nosso contexto e história pessoal, o nosso ambiente e destino particulares. Esquecemo-nos da nossa falibilidade e ignoramos o papel que o acaso desempenha nas nossas vidas.

Aprendemos muito sobre nós mesmos, não apenas por meio da introspecção em momentos de solidão, mas também observando nosso comportamento em relação ao mundo externo, aos desafios da natureza e às interações com outras pessoas. Também aprendemos sobre nós mesmos observando o comportamento alheio e reconhecendo padrões de comportamento semelhantes nos nossos.

c) Identificamo-nos com nossas memórias e fantasias (incluindo antecipações do futuro, nossos ideais e planos, sonhos vagos, etc.) – nossas ***projeções mentais*** . Enxergamos nossas identidades em termos de nossas experiências e aventuras passadas específicas, e de nossos desejos e expectativas presentes para o futuro. Obviamente, esse aspecto não é meramente perceptivo, mas implica uma ***estrutura conceitual*** que gera certos pensamentos e emoções. Mesmo que estes estejam em constante mudança, identificamo-nos com sua evolução e direção da mudança, bem como com seus elementos constantes [17].

---

[17] Isso é dito para se opor à ideia budista de que a inconstância implica que não há nada com que se identificar.

d) Identificamo-nos com nossas ***crenças e escolhas passadas e presentes*** . Esse aspecto relaciona-se à Consciência e à Vontade, que moldam nossa singularidade e identidade, bem como nossos insights, pensamentos, comportamentos, caprichos, valores, objetivos e emoções. Implícito aqui está o que chamei de intuição do eu – ou seja, autoconhecimento em um sentido profundo. Também nos identificamos com nossas *escolhas futuras presumidas* , isto é, com o que esperamos, pretendemos, estamos decididos a fazer ou planejamos fazer.

e) Da mesma forma, nos identificamos com nosso ***discurso verbal e pré-verbal*** . Como fica evidente na meditação, nem todos os pensamentos são, de fato, gerados por nós mesmos. Somos receptores passivos de muitos ou da maioria deles. Eles simplesmente surgem em nossas mentes como ruído mental *incessante* , absurdos repetitivos, tagarelice compulsiva. Mas a maioria de nós geralmente assume a posse desses eventos internos, considera-se sua autora e, portanto, define a si mesma em relação a eles.

f) Uma forma muito importante de autoidentificação é a que temos com a nossa ***imagem mental de nós mesmos*** , seja ela realista ou fantasiosa. Isso inclui memórias e fantasias – em todas as modalidades sensoriais – de nossas características e expressões faciais e corporais, traços de caráter, voz e caligrafia, e outros aspectos da personalidade, bem como de nossos pensamentos e ações. As memórias e fantasias são baseadas em reflexos em espelhos, fotografias e outros registros visuais e auditivos de nós mesmos, além de percepções diretas de partes do nosso corpo e seus movimentos, e do nosso mundo interior.

Pode-se, de fato, identificar-se com um conjunto de coisas em constante mudança.

Essa autoimagem é o que mais prontamente indicaríamos se nos pedissem para apontar para nós mesmos. O importante a notar é que se trata de uma construção, uma projeção mental – não deve ser confundida com o eu que tem consciência, vontade ou valores. É um efeito, não uma causa. Não possui poder de cognição, vontade ou emoção, sendo apenas uma imagem que pode influenciar o eu real.

Egoísmo ou amor-próprio é ter uma opinião exagerada sobre o próprio valor (beleza, inteligência, etc.). Um dos principais atributos ou padrões de comportamento do "ego" (no sentido pejorativo coloquial) é sua presunção estúpida.[18]

g) Ao formularmos nossa identidade pessoal, também somos influenciados, positiva ou negativamente, pela ***forma como outras pessoas nos veem ou nos imaginam*** . Suas percepções ou concepções sobre nós podem, naturalmente, ser verdadeiras ou falsas. Devemos também estar atentos à distinção entre: como sabemos *que* nos veem ou nos imaginam – e como imaginamos *que nos veem ou* nos imaginam.

Essas questões são ainda mais complicadas pelo fato da ***projeção social*** : frequentemente tentamos projetar imagens socialmente, por meio de nosso discurso e comportamento, na tentativa de influenciar nossos próprios julgamentos e os julgamentos dos outros a nosso respeito. Assim, podemos editar deliberadamente, de forma subconsciente, nossa autoimagem – modificando, omitindo ou adicionando

---

18 Paradoxalmente, os narcisistas, pessoas vaidosas que têm o hábito de se olhar excessivamente no espelho ou de buscar serem fotografadas ou filmadas, são psicologicamente muito inseguros quanto à sua existência e identidade. Grandes egos são, na verdade, balões inflados, frágeis a um simples furo de alfinete.

informações – até perdermos a noção da realidade. E mesmo quando fazemos isso apenas para confundir ou enganar outras pessoas (a fim de obter benefícios materiais ou sociais delas), podemos acabar perdendo a noção da realidade.

Esse fator desempenha um papel importante na formação de laços e na regulação social, mas também pode se tornar tirânico. Muitas pessoas passam a vida inteira tentando influenciar os outros para que as vejam de uma determinada maneira, a fim de obter seu amor, respeito ou admiração. E se, na realidade, não conseguem se encaixar nas exigências sociais presumidas, fingem que se encaixam.[19]

h) Como os budistas apontam corretamente, nosso ego também se define em referência às suas supostas ***"possessões" externas*** . "Quem sou eu? – Eu sou aquele que possui isto e aquilo… Sou o marido desta mulher, o pai destes filhos, o descendente destes ancestrais, o dono desta casa e destas riquezas, o líder de uma corporação, o ganhador de um prêmio literário, o vencedor de uma competição, etc." Observe bem que aqui estão incluídas não apenas posses materiais, mas também a posse de pessoas em qualquer sentido (conquista sexual, dominação política, etc.) e posses abstratas (eu escrevi este ensaio, etc.).

Em certa medida, essa identificação do "eu" com o "meu" é uma expressão dos fatores mais internos mencionados anteriormente: "Esta é a minha sombra, *porque* tenho este corpo", "Eu possuo estas coisas ou pessoas, *porque* tenho

---

19 Ayn Rand e Nathaniel Branden identificaram isso como uma aflição generalizada. Eles chamaram essas pessoas, cujos pensamentos, valores e ações são neuroticamente dependentes dos outros, de "influenciadoras de segunda mão". Conformismo ou excentricidade, medo de perder a reputação e busca por prestígio são algumas das expressões desse problema.

certos traços de caráter e fiz certas escolhas, desenvolvendo assim uma certa história", dizemos a nós mesmos. Mas, além disso, como enfatizam os budistas, serve como uma expansão territorial para o ego, solidificando sua existência e ancorando-o ainda mais ao mundo.

Egoísmo ou egoísmo é a preocupação exclusiva ou predominante com os próprios interesses (presumidos). Um dos principais atributos ou padrões de comportamento do "ego" (no sentido pejorativo coloquial) é a sua arrogância em buscar o que quer, independentemente de quem seja prejudicado. "Pensar primeiro em si mesmo", como diz o ditado.

i) O fato de cada um de nós poder ser referido por um ***nome próprio*** (ou pronomes que o substituem temporariamente) também serve, como enfatiza o budismo, para impor e solidificar em nossas mentes a ideia de que temos um eu distinto. Coisas referidas apenas por meio de um nome comum (por exemplo, "um homem") têm menos identidade para nós.

Podemos incluir aqui todos os *convencionais Aspectos* da nossa identidade: nosso documento de identidade, por exemplo. Isso se relaciona a considerações de *pertencimento a um grupo* : pertencimento a uma família (sobrenome, certidão de nascimento), a uma nação (certificado de naturalização, passaporte), a uma classe social (rico ou pobre, plebeu ou governante, diferentes níveis de escolaridade e profissões), a uma denominação religiosa, a uma organização ou a um clube. Todos esses fatores

contribuem para a nossa "identidade", em grande parte [20]por mútuo acordo, assim como o nome.

j) O ***conceito teórico*** de eu ou alma também se projeta sobre o próprio indivíduo – "Eu sou esta entidade abstrata". Se esse conceito é verdadeiro ou falso é irrelevante aqui; o que importa é que existe tal projeção teórica para a maioria das pessoas instruídas, ou seja, nos identificamos com o eu concebido pelas religiões, filosofias e psicologias.

Para a religião, o foco está na substância duradoura do eu (alma, espiritualidade) e em sua responsabilidade moral e perfectibilidade (livre-arbítrio). A principal característica do eu filosófico é a sua *reflexividade* : ele aponta para a pessoa consciente e voluntariosa, sendo ao mesmo tempo Sujeito e Objeto, Agente e Paciente. A psicologia, por sua vez, concentra-se mais nas complexidades existenciais do eu, algumas das quais são aqui indicadas.

Como o uso coloquial desses termos deixa claro, o conceito de ego não é idêntico ao de si mesmo. O ego é uma criação do eu. Quando nos sentimos inseguros, podemos buscar nos tranquilizar por meio de "viagens do ego". Isso se refere a tendências comparativas e competitivas, como dominação, busca por admiração ou ganância. Poder, fama e/ou fortuna nos dão a impressão de termos uma vantagem sobre outras pessoas e, portanto, de sermos mais capazes do que elas de lidar com a vida. O que chamamos de ego, então, é o lado mesquinho ou o produto de nós mesmos. Ao darmos um nome a isso, podemos nos distanciar, discutir e, com sorte,

---

[20] Aspectos factuais, assim como meramente convencionais, podem estar envolvidos. Assim, família, nação ou religião geralmente se baseiam nos pais biológicos; nível educacional ou profissão, em estudos e prática reais; e assim por diante.

curar essa questão. Este campo da psicologia, é claro, merece (e recebe) muito estudo e aprofundamento.

4. Identificação-Com

O termo recorrente no texto acima é "identificar-se com" – o que exatamente significa e indica? Refere-se a algum tipo de mecanismo epistêmico e psicológico, através do qual cada um de nós assume, por um tempo, uma determinada identidade descrita na imaginação e verbalmente.

Com relação ao mecanismo pelo qual nos identificamos com cada um desses aspectos da identidade, considere como, após conhecer uma pessoa impressionante, ler um livro sobre ética ou um romance, ouvir uma música ou assistir a um filme, podemos nos sentir suscetíveis a nos identificar, por um tempo, com a pessoa, o tipo de personalidade ou o protagonista encontrado. Podemos chegar ao ponto de praticamente nos tornarmos um com esse modelo por um período – não por artifício consciente, representação ou imitação, mas por uma espécie de " *indução de personalidade* ".

Os pensamentos, atitudes e ações de uma pessoa refletem os do modelo, e ela pode até mesmo experimentar a sensação de que seu corpo é semelhante ao dele [21]. Essa última experiência ocorre porque a pessoa interpreta suas sensações

---

21 Pessoalmente, eu bloqueio imediatamente essas fantasias quando tomo consciência delas, embora na minha juventude eu ocasionalmente me entregasse a elas. Muitas pessoas são evidentemente incapazes, ou mais precisamente, não querem ou não têm o treinamento necessário, para controlar essa indução de personalidade, e acabam vagando de um lado para o outro em identidades emprestadas.

corporais através da imagem mental que tem do modelo. Mais precisamente, as sensações táteis provenientes do rosto ou do resto do corpo são *unificadas mentalmente* por meio dessa imagem (em vez da sua própria). Esse mecanismo integrativo relaciona-se à "correlação de modalidades" e envolve uma projeção visual (seja interna ou alucinatória).

Proponho [22]dois sentidos de "eu" – (a) o **eu real** , uma entidade natural com alguma continuidade enquanto existente, talvez um epifenômeno espiritual que emerge na matéria viva de certa complexidade, sendo esse eu o Sujeito da consciência e o Agente da Vontade; e (b) o eu imaginado ou **ego** , uma descrição presumida e construída do eu, que não possui consciência nem vontade, mas é, em si, um produto delas. O primeiro é a nossa identidade factual, o segundo é aquilo com que nos identificamos ilusoriamente, confundindo-o com o conhecimento da nossa identidade.

Inicialmente, o ego é construído como uma tentativa legítima de resumir informações produzidas direta ou indiretamente pelo eu real. Mas o projeto sai do controle, dada a sua extrema complexidade e as exigências sobre-humanas de objetividade e honestidade envolvidas. Assim, em contraste com a nossa identidade – ou mais precisamente, com o conhecimento da nossa identidade – deparamo-nos com uma construção parcialmente ou amplamente fantasiosa, que não corresponde inteiramente ao original. Essa identidade falsamente projetada influencia negativamente o eu real, fazendo com que ele perca o contato consigo mesmo. O ego, portanto, envolve *alguma* autoconsciência, além de muita ilusão. É uma meia-verdade que interfere na cognição, na vontade e na valoração adequadas, apresentando-nos, assim,

---

[22] Seguindo a tradição ocidental em vez da tese budista mais radical, pelo menos por enquanto.

problemas epistemológicos, psicológicos, comportamentais, emocionais e sociais a serem resolvidos. A melhor solução é a meditação regular, que nos permite separar gradualmente o joio do trigo e retornar a um autoconhecimento saudável e realista.

Assim, temos dois conceitos de si mesmo, que se distinguem logicamente da seguinte forma.

a) Um conceito é *o ideal* , pois seu objeto ou conteúdo é o eu real, o eu como ele realmente é, seja como for. Este é um conceito hipotético, filosófico, porque aponta para algo que conhecemos em certa medida, mas não em detalhes; precisamos dele para poder dizer algo sobre o suposto eu real, então temos esse conceito separado e minimalista, que é, por definição, verdadeiro, ou seja, o receptáculo de tudo o que porventura seja verdadeiro.
b) O outro conceito é o *prático* , no qual construímos facilmente nosso conhecimento e imaginação a respeito do eu. Este é, por definição, falho, pois todo conhecimento é de alguma forma falho, uma vez que somos falíveis, e o conhecimento do eu o é ainda mais, devido às subjetividades e às pressões psicológicas e sociais envolvidas em sua formulação. O objeto ou conteúdo deste conceito é em parte o eu real (conhecimento básico) e em grande parte o eu imaginado (algumas proposições verdadeiras, outras falsas). Por essa razão, denominamos distintamente o referente de "ego", para enfatizar que, para a maioria de nós, o conceito tende a ser consideravelmente falso.

Assim, é correto afirmar, como fazem os budistas, que o eu, no sentido de ego, não existe. Pois ele é o objeto ou conteúdo de um conceito sabidamente falso para a maioria das pessoas (com exceção dos "Iluminados", se é que existem). Em

sentido estrito, então, não há ego; o conceito é vazio, não possui referente real [23]– o que ele pretende na prática não existe de fato, mas envolve projeções da imaginação e construções verbais. Contudo, o eu, em seu sentido minimalista, existe. O conceito que o define reúne apenas nosso conhecimento verdadeiro e seguro sobre o eu, excluindo quaisquer detalhes fantasiosos.

O leitor pode ter notado que, mesmo lutando bravamente contra a doutrina budista do "não-eu", continuo intrigado e atraído por ela [24]. Especialmente porque essa filosofia parece afirmar que é *somente* ao descartarmos a ideia de que possuímos um eu que podemos alcançar a iluminação e a libertação. Não quero cometer o proverbial erro de jogar fora o bebê junto com a água do banho. Uma possível interpretação dessa doutrina, que a explicaria mantendo o conceito de alma (que, para mim, ainda parece inevitável), seria a de que ela visa neutralizar nossa tendência, descrita anteriormente, de nos identificarmos com alguns dos fatores do eu.

Quando nos identificamos com alguma ideia teórica ou fantasiosa do eu, estamos *simplesmente projetando um eu*

---

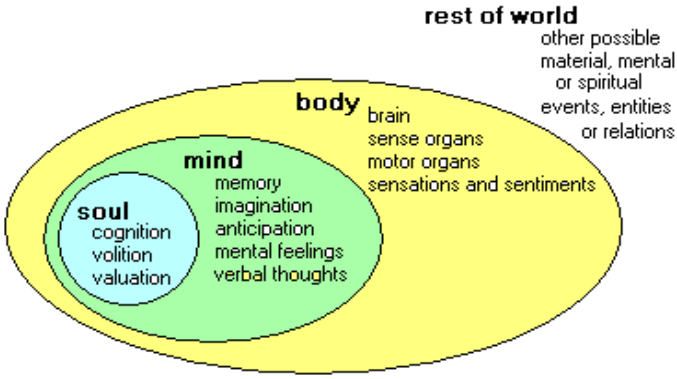
[23] Assim como, por exemplo, o conceito de "unicórnio" não tem um referente real (embora cavalos e chifres sejam reais, separadamente).

[24] Para mim, a ideia de que não existe um eu tem o mesmo fascínio que a conclusão da Teoria da Relatividade de Einstein de que não existe um "éter". Esse conceito de uma substância no espaço vazio, ou da existência como tal, foi (creio eu) originalmente sugerido por Descartes. Pessoalmente, acho difícil compreender como as ondas da teoria de campos podem ser ondas do nada. Contudo, estou bem ciente de que a conclusão de Einstein é inevitável, dada a constância da velocidade da luz, independentemente da direção do movimento do observador. Por outro lado, se um não-éter é concebível, por que não um não-eu?

fenomenal e dizendo: "esse sou eu!". Uma imagem projetada é confundida com aquele que a projeta. Isso é muito diferente de *ter consciência do próprio eu real por meio* da intuição direta. Assim, somos efetivamente informados: "se você quer se encontrar, não se procure em diferentes conceitos ou imagens, mas simplesmente olhe para dentro da sua alma. Em vez de *pensar* em si mesmo ou, pior ainda, inventar um eu para si mesmo, simplesmente *seja* você mesmo e, assim, naturalmente se conhecerá". Talvez seja tão simples quanto isso.

A distinção entre self e ego pode ser ilustrada com referência à Figura 1 .

Figura 1. Domínios material, mental e espiritual pressupostos.



O círculo concêntrico mais interno (chamado alma, e que inclui as funções de cognição, volição e valoração) simboliza o eu no sentido mais preciso do termo. Às vezes, é chamado de eu real ou verdadeiro, ou eu superior ou mais profundo, para denotar, de maneiras diversas, sua posição relativa.

Os círculos rotulados como mente e corpo (incluindo suas funções declaradas) juntos constituem o ego, ou "eu" em um sentido impreciso do termo. Às vezes, isso é chamado de eu ilusório ou falso, ou eu inferior ou superficial, para denotar sua posição relativa de maneiras diversas. (Certamente, pessoas mais materialistas se identificam especialmente com o corpo, enquanto pessoas mais mentais se identificam especialmente com a mente. Mas mente e corpo estão inextricavelmente interligados em suas funções sensoriais, motoras, emocionais e intelectuais.)

O importante é perceber que a alma (o eu) é de uma substância diferente (o espírito) da mente ou da matéria (o ego). A primeira é o núcleo da existência; as segundas são meras cascas externas. Quando nos identificamos com o ego em vez da alma, perdemos o contato com nossa verdadeira posição como observadores, agentes e seres que sentem.

5. Críticas falaciosas à identidade

Desde que escrevi *"Buddhist Illogic"* , tenho analisado com mais cuidado os argumentos budistas contra a noção de individualidade e devo dizer que, embora continuem a inspirar em mim uma consciência mais profunda das questões filosóficas, considero-os cada vez menos convincentes, especialmente no que diz respeito aos padrões lógicos.

Os budistas concebem o eu como uma não-entidade, uma ilusão produzida por um conjunto de circunstâncias circundantes ('causas e condições'), como um buraco no meio de uma estrutura (de matéria, mente ou qualquer outra coisa). Mas até agora não encontrei nenhuma formulação detalhada e convincente dessa curiosa (mas interessante) tese, nenhuma afirmação clara que explique como uma vacuidade pode aparentemente ter consciência, vontade e valores. Até que tal teoria seja apresentada, continuo a aceitar o eu como uma entidade (chame-lhe alma) de alguma substância (espírito, digamos). Tal eu é aparentemente individual, mas pode muito bem, em um nível mais profundo, revelar-se universal. A individuação da alma pode ser uma ilusão decorrente de uma visão limitada, assim como parece ser a individuação dos corpos materiais.

As críticas à ideia de um eu não substituem uma afirmação positiva. É inegavelmente difícil demonstrar publicamente (em oposição à introspecção) e de forma inequívoca a existência de uma alma, com faculdades pessoais de cognição, vontade e afeto. Mas essa teoria permanece a mais plausível, visto que as categorias abstratas que utiliza (entidade, substância, propriedade, causalidade) já são familiares e funcionais em outros contextos. Em contrapartida, a tese impessoal permanece misteriosa, por mais que tentemos ser abertos a novas ideias. Pode ser útil para fins de meditação, mas como proposição filosófica, parece insuficiente.

De modo geral, observo que aqueles que tentam racionalizar a tese budista do não-eu recorrem a formulações vagas demais, generalizações injustificadas e outras *falácias* . Um exemplo disso é a obra *"Lótus em um Riacho",* de Hsing Yun

[25], que reli recentemente. As citações apresentadas abaixo, como exemplos, são dessa obra.

> *"Não só todas as coisas são impermanentes, como também são desprovidas de natureza própria. Não ter natureza própria significa que todas as coisas dependem de outras coisas para a sua existência. Nenhuma delas é independente e capaz de existir sem outras coisas" (pp. 86-87).*

Aqui, a imprecisão do termo "existência" ou "existir" permite interpretações equivocadas. O pensamento ocidental admitiria prontamente que todas (ou talvez a maioria) das coisas *surgem* , *continuam* a existir, *deixam* de existir e *deixam* de existir como resultado da chegada, presença, partida ou ausência de uma variedade de outras coisas. Mas isso é muito diferente de dizer que o próprio *ser delas* é dependente: para nós, fatos são fatos, ou seja, uma vez que algo é um fato passado ou presente, nada pode mudar esse fato; ele não é "dependente" de nada. No entanto, argumento que os budistas parecem estar tentando negar isso e causar confusão ao obscurecer a distinção entre mudança *em* diferentes tempos e lugares e mudança *dentro* do mesmo tempo e lugar.

> *"O significado da palavra 'coisas' nessas afirmações abrange todos os fenômenos, tanto os formados quanto os informes, todos os eventos, todos os atos mentais, todas as leis e qualquer outra coisa que você possa imaginar."*

Aqui, a sugestão é que a impermanência diz respeito não apenas a fenômenos, que, estritamente falando, são objetos

---

[25] Veja em particular os capítulos 7 a 9. (O autor é um monge budista chinês, nascido em 1928.)

materiais ou mentais da percepção, mas também a objetos abstratos. Os termos "sem forma", "leis" e "qualquer coisa que você possa imaginar" sugerem isso. Mas, é claro, tal afirmação introduz sub-repticiamente algo que não concederíamos facilmente, embora admitíssemos sem hesitar que os fenômenos são impermanentes. A essência de uma "lei" é ser uma constante em meio à mudança, algo que concebemos por meio de nossa faculdade racional como a característica comum de uma infinidade de eventos fenomênicos em constante transformação. O princípio da impermanência não se aplica a abstrações. Aliás, a própria impermanência é uma abstração, considerada não impermanente!

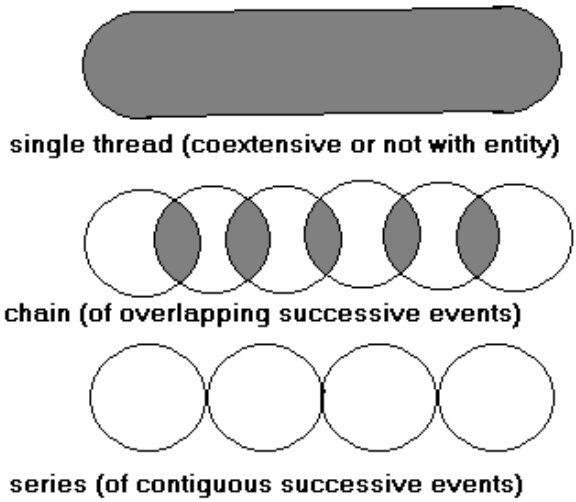
> *"Dizer que nada possui uma natureza própria é dizer que nada possui qualquer atributo que perdure por longos períodos de tempo. Não existe uma 'natureza' que permaneça sempre a mesma em qualquer coisa, em qualquer lugar. Se a 'natureza' de uma coisa não pode permanecer a mesma, então como pode realmente ser uma natureza? Eventualmente, tudo muda e, portanto, nada pode ser considerado como tendo uma 'natureza', muito menos uma natureza própria."*

Aqui, o autor obscurece a questão de *quanto* tempo de tempo está – ou pode estar – envolvido. Mesmo admitindo que os fenômenos não podem durar para sempre, isso não significa que eles não durem de forma alguma. Quem, então, pode afirmar que um atributo não pode durar tanto quanto a coisa da qual ele é um atributo? Ambos são fenômenos, portanto, ambos são impermanentes – mas nada os impede de durar pelo mesmo período de tempo. A verdade empírica é: alguns atributos surgem e/ou desaparecem durante a vida de um fenômeno, e alguns têm a mesma duração. Além disso, as

taxas de mudança variam; elas não são todas iguais. O autor está evidentemente tentando impor uma visão das coisas que conforte sua tese extrema.

Podemos, aliás, conceber diferentes tipos de continuidade de conjunções de fenômenos (ver Figura 2).

Figura 2. Três tipos de continuidade.



Um atributo essencial de uma coisa coexistiria plenamente, como um *fio condutor subjacente* de igual duração temporal. Um cenário mais fraco de continuidade seria um *encadeamento* de diferentes eventos, de modo que o primeiro compartilhasse algum tempo com o segundo, que compartilhasse algum tempo com o terceiro, e assim por diante, sem que o primeiro e o terceiro, o segundo e o quarto, e assim por diante, tivessem tempo em comum. Em alguns casos, a continuidade pode ser completamente ilusória, visto que os eventos *se sucedem* contiguamente no tempo sem compartilhar nenhum tempo.

Hsing Yun continua argumentando:

> *"O corpo... é uma ilusão causada por uma breve congregação dos componentes físicos e mentais da*

> *existência. Assim como uma casa é feita de muitas partes que criam uma aparência, assim também o corpo… Quando essas partes são separadas, nenhuma natureza própria será encontrada em lugar algum."*

O fato de uma casa ou um corpo humano ser um agregado de muitos elementos separáveis não prova que, quando esses elementos estão juntos (de uma certa maneira apropriada, é claro), eles não produzam coletivamente algo novo. O todo pode ser mais do que a soma de suas partes constituintes, porque o todo não é apenas a soma das partes, mas um *efeito* delas. Os tijolos de uma casa não apenas se somam para formar uma casa, mas juntos se tornam uma casa quando colocados lado a lado de certas maneiras; se colocados separadamente (ou juntos de maneira errada), eles não constituem uma casa (mas, na melhor das hipóteses, uma pilha de tijolos). Da mesma forma, os átomos formam uma molécula, as moléculas formam uma célula viva, as células formam um organismo humano. Em cada nível, há uma interação *causal* das partes, que produz algo novo que é mais do que as partes, algo que chamamos de todo, com seus próprios atributos e propriedades distintos.

É, portanto, perfeitamente legítimo supor que, quando a matéria se une de uma certa maneira que chamamos de corpo humano vivo, ela produz uma nova coisa chamada eu, alma ou espírito, a qual consideramos a essência do ser humano porque lhe atribuímos as faculdades da consciência e da vontade que evidentemente manifestamos (e que a matéria constituinte em nós não manifesta, até onde podemos perceber, separadamente). Que essa ideia de eu seja uma hipótese pode ser facilmente admitido; mas para qualquer pessoa consciente da base indutiva da maior parte do conhecimento humano, isso não constitui uma crítica (toda a

ciência se desenvolve por meio de hipóteses). O ponto importante a observar é que comentaristas budistas como este apresentam argumentos que não conseguem provar o que pretendem provar.

Aqui estão mais alguns exemplos relacionados à noção de "vazio":

> *"A origem dependente significa que tudo é produzido a partir de condições e que nada tem existência independente própria. Tudo está conectado a tudo e tudo é condicionado por tudo. 'Vazio' é a palavra usada para descrever o fato de que nada tem uma natureza independente própria" (p. 94).*

Aqui, o leitor deve notar a vagueza de termos como "conexão" ou "condicionamento". Eles são usados sem nuances, sem mencionar que podem estar envolvidos muitos tipos e graus de relação causal. A impressão que se tem no leitor é que tudo é *igualmente igual. ligado* a tudo o mais, por mais distante ou próximo que seja no espaço e no tempo. Mas isso não é apenas falso – é conceitualmente insustentável! Os conceitos de causalidade surgem em referência a uma relação específica, que algumas coisas têm entre si *e outras não* . Se todas as coisas tivessem *a mesma* relação causal com *todas* as outras, nenhum conceito de relação causal surgiria nem seria necessário. Podemos *muito* Dizer *de forma geral* que a causa da causa de uma coisa está "causalmente relacionada" a ela é algo comum, mas a lógica causal nos ensina que a causa da causa de uma coisa nem sempre é ela própria "uma causa" dessa coisa em sentido estrito. E mesmo que seja, pode não o ser no mesmo grau. Conclui-se, portanto, que Hsing Yun está, mais uma vez, nos induzindo ao erro.

> *"O vazio não significa o nada… todas as coisas têm ser porque todas existem de forma interdependente" (p. 97).*

Aqui, a imagem que nos é comunicada é a de que cada coisa, embora em si mesma vazia de substância, adquire existência através de sua infinidade de relações (dependências) com todas as outras coisas, cada uma das quais também vazia de substância. Devemos nos perguntar: esse cenário teórico é crível? Uma infinidade de zeros resulta em algo diferente de zero? O que são essas "relações" entre "coisas"? Elas não são também "coisas"? Não são também vazias, e nesse caso, o que *lhes dá* existência? O conceito de relação implica a pré-existência de coisas sendo relacionadas (termos); se tudo o que existe são relações, o conceito ainda faz sentido?

Além disso, o que significa exatamente interdependência (ou codependência)? Um abraço no ar entre duas ou mais pessoas equivale a apoio mútuo? Se eu não consigo me sustentar sozinho, posso sustentar você? Essa ideia é inconcebível.

> *"Nada é imutável ou permanente. Todos os fenômenos existem em sucessão. Estão sempre mudando, nascendo e morrendo."*

Aqui, o autor simplesmente omitiu o fato (previamente reconhecido) e muito relevante da *permanência* . Para nos convencer de que o mundo é apenas fluxo, ele menciona nascimento, mudança e morte – mas eclipsa o fato de viver, ainda que por um breve instante! A frase "eles estão sempre presentes" não significa necessariamente "cada um deles em todos os momentos".

> *"Uma causa (semente) torna-se um efeito (fruto), que por sua vez contém a causa (semente) de outro efeito,*

> *e assim por diante. Todo o mundo fenomênico funciona exatamente assim" (p. 98).*

Aqui, somos apressadamente levados a uma generalização duvidosa. A descrição do ciclo da vida, com a procriação de geração em geração, não se encaixa necessariamente em outras sucessões causais. A causalidade no mundo da matéria inanimada obedece às suas próprias leis, como as Leis do Movimento de Newton, por exemplo. Não há nada verdadeiramente equivalente à reprodução nesse processo, pelo menos que eu me lembre. Para nos convencer, o autor teria que ser muito mais preciso em suas analogias. Filósofos não têm licença poética.

> *"Se decompuséssemos um corpo em suas partes constituintes, o corpo deixaria de existir como corpo."*

E daí? Isso pretende explicar ou provar o "vazio"? Se você matar um animal e o retalhar, é claro que não encontrará a vida nele, nem a consciência que ele tinha, nem sua "natureza animal". Isso não significa que, quando o animal está vivo e saudável, ele não possua essas coisas!

> *"Os significados das palavras 'acima' e 'abaixo' dependem de onde estamos. Elas não têm significados absolutos. É assim com todas as palavras e todas as relações entre as coisas" (p. 99).*

Novamente, uma generalização precipitada – de termos especificamente relativos para todas as palavras. Todo gramático sabe que os termos relativos são apenas um tipo de termo entre outros. O fato de os primeiros existirem não implica que os últimos tenham o mesmo caráter ou propriedades. Da mesma forma, Hsing Yun argumenta que a relatividade de uma palavra como "brilho" (nossa

caracterização do brilho de uma luz é subjetiva e variável) exemplifica a relatividade de todos os termos. Mas, aqui novamente, ele está passando de um caso óbvio para todos os casos, embora muitas qualificações sejam baseadas em medições científicas mais rigorosas. Além disso, ao descrever como um pedaço de tecido pode ter vários usos, como uma camisa ou como uma saia, ele argumenta:

> *"Em todos os casos, trata-se do mesmo pedaço de tecido, mas, como é usado de maneiras diferentes, temos nomes diferentes para ele. Todas as palavras são assim; seus significados dependem de como e onde são usadas."*

Supostamente, isso visa nos convencer de que as palavras são "falsas e vacilantes" e nos ajudar a compreender melhor o vazio. Mas a veracidade e a precisão da linguagem claramente não estão em questão aqui, portanto, a conclusão negativa implícita é injustificada. A prova disso é que todos nós entendemos precisamente sua descrição da função prática mutável do pedaço de tecido. "O tecido pode ser usado como camisa ou como saia" é uma frase perfeitamente legítima que envolve a modalidade natural "pode" e dois predicados em disjunção para um único sujeito (A pode ser B ou C). É claro que, se partirmos da ideia de que a linguagem só pode consistir em frases com dois termos e uma modalidade (A é B), ficaremos confusos diante de situações mais complexas. Mas, se nossa compreensão do pensamento humano for mais desenvolvida, não chegaremos a conclusões precipitadas.

Por fim, Hsing Yun se refere à "natureza relativa de nossas percepções" para justificar a ideia de vazio. Ele descreve duas pessoas observando uma nevasca: um poeta sentado em sua casa aquecida, e um homem sem-teto tremendo de frio

ao relento. O primeiro espera que a neve continue a cair para que ele possa apreciá-la; o segundo teme que, se a neve continuar a cair, ele possa morrer congelado. O autor conclui:

> *"Ambos estão vendo a mesma paisagem, mas como suas condições são diferentes, eles a percebem de maneiras muito diferentes."*

Assim, as percepções são "falsas" e o vazio "as subjaz". Aqui, novamente, sua interpretação da situação é tendenciosa, destinada a reforçar suas doutrinas preconcebidas. Para ser preciso, as duas pessoas percebem corretamente a mesma cena nevada (mais ou menos); o que difere é a avaliação que fazem das *consequências biológicas* do que estão percebendo (ou, mais precisamente, do que antecipam experimentar posteriormente). Não há relatividade de percepção envolvida! Temos duas frases perfeitamente legítimas, ambas provavelmente verdadeiras: "Vou aproveitar mais neve" e "Vou morrer de neve". Sendo "eu" o poeta em um caso e o pobre homem no outro, não há contradição entre elas.

Com base em argumentos como os que analisamos, Hsing Yun chega à conclusão geral de que:

> *"O universo só pode existir porque todos os fenômenos são vazios. Se os fenômenos não fossem vazios, nada poderia mudar ou surgir. O ser e o vazio são duas faces da mesma moeda" (p. 100).*

Mas nenhuma de suas premissas ou argumentos nos permite inferir ou explicitar tal conclusão. É um lugar-comum dizer que se sua xícara está cheia, você não pode acrescentar mais nada a ela; ou se você não tem espaço para se mover, você não pode se mover. Mas não é disso que o autor está falando

aqui; a tese proposta é, obviamente, muito mais radical, embora ainda em grande parte obscura. Tudo o que nos é oferecido são afirmações dogmáticas, que repetem incessantemente o que se alega ter sido dito pelo Buda.

Pessoalmente, ainda estou bastante disposto a acreditar que o Buda disse algo esclarecedor sobre interdependência, impermanência, ausência de um eu e vacuidade, mas as palavras usadas aparentemente não foram muito claras. Espero apenas que sua dificuldade tenha sido simplesmente encontrar as palavras certas para expressar suas ideias, e que o raciocínio por trás dessas palavras não tenha sido tão falho quanto o que encontrei nos trabalhos dos comentaristas até agora!

Ainda assim, frases como a seguinte, extraída do *Sutra da Guirlanda de Flores,* são deliciosamente carregadas de significado, desafiando-nos a continuar a investigar [26]:

> *"Quando o vento sopra no vazio, nada realmente se move."*

6. O que poderia ser o "vazio"?

O texto a seguir é uma tentativa de fundir, de forma eclética, a ideia ocidental e indiana de "alma" com aspectos da concepção budista de que somos "vazios" de qualquer substância desse tipo. O que poderia ser a "alma", qual o seu lugar no "mundo", qual o seu "mecanismo"? Podemos interpretar e esclarecer intelectualmente a noção de "vazio"?

---

[26] Por exemplo, existe um estado de consciência em que se experimenta o espaço-tempo como um todo estático?

A noção budista de "vazio" (em suas versões mais extremistas) é, até onde sei, pouco convincente. Se existe algo vazio, é o próprio conceito de vazio usado por eles – pois nunca o definem ou explicam *claramente* . A filosofia não pode julgar ideias que permanecem para sempre vagas e acusações kafkianas. Cabe aos filósofos do vazio aprenderem a expressar suas ideias de forma mais verbal.

a. Imagine a alma como uma entidade na multiplicidade, de (digamos) substância espiritual, uma forma de energia muito sutil, um tanto distinta das substâncias do domínio mental (o das imaginações) e do domínio material (o dos fenômenos físicos, considerados como o próprio corpo e o mundo além do próprio corpo).[27]

b. Embora o solipsismo seja uma proposição logicamente aceitável, é igualmente concebível a noção de que a alma pode ser apenas uma entre muitas em uma vasta população de almas dispersas no oceano da existência, que inclui também as energias mentais e materiais mais grosseiras. Essas entidades espirituais podem muito bem ter naturezas e tendências comportamentais comuns, e ser capazes de influenciar umas às outras e tomar consciência umas das outras.

Essas muitas almas podem ser, possivelmente, expressões de uma mesma Alma única, e, de fato, mente e matéria também podem ser expressões dessa Alma única, que talvez possa ser identificada (de um ponto de vista hindu) ou ser uma pequena emanação (de uma visão judaica) daquilo que chamamos de Deus. Alternativamente, as muitas almas podem estar inter-relacionadas mais como uma rede.

---

[27] Note que os animistas consideram até mesmo plantas e pedras como seres espirituais.

Esta última perspectiva poderia ser considerada mais budista, se nos concentrarmos em sua doutrina da "interdependência". No entanto, também podemos considerar o budismo compatível com a ideia de uma Alma coletiva ou primordial, se nos concentrarmos em sua doutrina de um "fundamento original e comum da mente". Isso se refere a um oceano mental, de onde todos os pensamentos emergem momentaneamente (como aparentemente evidente na meditação). Inicialmente individual e psicológica, essa substância original é eventualmente considerada universal e metafísica, com base em um argumento positivista [28]de que, como até mesmo as sensações materiais são conhecidas apenas pela mente, podemos supor que tudo é mente. Assim, não apenas os 'pensamentos', mas todas as 'coisas' são meras turbulências nesse magma primordial. Até mesmo os 'eus' individuais são meras gotas dessa água do mar mental que momentaneamente têm a ilusão de separação e identidade pessoal.

c. Para cada alma individual (assim como para a Alma maior como um todo), a mente, o corpo e o mundo além, de mais matéria, energias mentais e espirituais, podem ser apenas 'imagens' projetadas (um ponto de vista próximo ao do Bispo Berkeley no Ocidente ou aos filósofos Yogachara no Budismo). Isso não é uma afirmação minha; estou apenas tentando desmistificar essa teoria e levá-la em consideração. Observe bem.

O termo "imagem", aqui, não se refere à imagem *de* qualquer outra coisa. Tais imagens são talvez meios de autoexpressão e discurso da alma (ou Alma). Ou seja, o "mundo ao meu

---

[28] Como já deixei claro em outro lugar, pessoalmente não estou convencido por esse argumento extremo.

redor" pode ser uma linguagem que a alma cria e usa para se expressar e se comunicar consigo mesma (e com outras almas, eventualmente).

Admitindo que objetivamente existam muitas almas, podemos observar que essas almas têm muitas (talvez a maioria) de suas imagens *em comum* . Isso levanta uma questão importante, frequentemente feita em relação a esse idealismo. *Se nossos mundos (incluindo os aspectos físicos) são imaginações pessoais, como é possível que tanto do seu conteúdo coincida, e como é que eles parecem estar sujeitos às mesmas "leis da natureza"?*

Uma possível resposta é assumir que as muitas almas são emanações de uma Alma central (animal, humana ou Divina). Nesse caso, não é de admirar que compartilhem experiências e leis.

Alternativamente, poderíamos responder que imagens semelhantes simplesmente acontecem (ou são, por força de sua natureza e hábitos) e são projetadas repetidamente pelas muitas almas. Dessa forma, elas aparentemente compartilham um mundo (em parte, pelo menos), mesmo que seja um mundo imaginário. Tendo ilusões em comum, elas têm percepções em comum. Podem, assim, interagir de maneira regular em um único "ambiente natural" aparente e desenvolver conhecimento coletivo, sociedade, cultura, tecnologia, ética, política e história. Portanto, não somos obrigados a assumir um mundo comum e objetivo. É bem possível que cada alma projete para si certas imagens que outras almas também projetam para si, e que essas imagens projetadas acabem sendo as mesmas quando comparadas.

d. Vista como uma esfera de energia sutil, a alma pode muito bem ter sua própria "mecânica" espiritual – suas formas e movimentos externos e internos, as dobras e

agitações dentro dela e na interface com as energias mentais e materiais (e espirituais) ao seu redor, a matemática das ondas que a atravessam e seu ambiente, como uma criatura flutuando no meio do mar.

A consciência e a vontade , aqui vistas como diferentes poderes de projeção, são as formas pelas quais a alma interage consigo mesma e com o seu suposto entorno.

Essas capacidades de movimento ondulatório da alma estão naturalmente sujeitas a algumas "leis" – embora a alma individual tenha uma margem de manobra considerável, ela não é livre para operar da maneira que bem entender, mas tende a permanecer, na maioria das circunstâncias, em certos padrões fixos ou repetidos. Essas "leis" (espirituais, psicológicas) são frequentemente compartilhadas com outras almas; mas cada uma delas também pode ter restrições ou hábitos distintos – o que confere a cada uma sua individualidade. Tais "leis" comuns e individuais são suas verdadeiras naturezas subjacentes, distintas da imagem de "natureza" que possam projetar.

Caso a pluralidade de almas seja explicada por uma única Alma Suprema, torna-se ainda menos difícil compreender como elas podem estar sujeitas a leis comuns. Por outro lado, as individualidades das almas fragmentárias exigem explicação. Aqui, devemos supor ou uma renúncia intencional e voluntária de poder por parte da Alma Suprema (de modo que as almas menores tenham alguma ignorância e alguma liberdade de ação) ou um sono ou fraqueza involuntários (tese esta última menos aceitável se identificarmos a alma suprema com Deus).

Com relação à grande Alma como um todo, ela pode estar sujeita a limitações e forças em sua consciência e vontade, ou pode ser independente de quaisquer restrições ou

determinações naturais, totalmente aberta e livre. Nosso conceito de Deus opta pela última versão, naturalmente – daí as caracterizações de onisciente e onipotente (e totalmente bom, admitindo que o mal é uma aberração decorrente da ignorância e da impotência).

e. O objetivo e o resultado final de teses como a acima são éticos. Elas visam e servem para convencer as pessoas de que a alma individual pode encontrar a libertação das restrições ou hábitos aos quais está sujeita, ao perceber sua unidade com outras almas individuais. "Perceber", aqui, significa transcender a individualidade, tomando *consciência, identificando-se e abraçando a causa de* outras entidades da mesma substância, ou da Alma coletiva ou raiz. Assim, iluminação e libertação são uma só coisa. Em última análise, os indivíduos devem abandonar a individuação e fundir-se com toda a existência, retornando à fonte original.

Essa doutrina pressupõe que a alma individual se autoconstrói e constrói o mundo ao seu redor, no sentido de que se define (e, portanto, efetivamente se separa) da totalidade. Essa ilusão de individuação é a soma de sua criatividade e atividade, e também seu erro crucial. A alma individual não cria o mundo (que é sua fonte), mas produz o mundo virtual de sua visão de mundo particular, que é sua própria prisão e a base de todo o seu sofrimento, seu " *samsara* ".

Perceber a vacuidade do eu seria ter plena consciência, na prática, de que o eu limitado é uma expressão da ignorância e da estupidez em que está aprisionado devido a diversas crenças e ações. Perceber a vacuidade das outras entidades (materiais, mentais e espirituais) ao redor seria ter plena consciência, na prática, de que elas são projeções do eu limitado, no sentido de que tal projeção fragmenta o todo em

partes. Por fim, também, a alma é aconselhada a perceber que a Alma, as almas e suas respectivas projeções formam um único continuum.

Aqueles que fazem as promessas implícitas de iluminação e libertação alegam justificação por meio de experiências meditativas pessoais ou revelações proféticas. Não possuo tal experiência direta nem autoridade, mas aqui tento apenas relatar e elucidar essas doutrinas, verificar sua concebibilidade e compreendê-las. A meu ver, ninguém que faça declarações filosóficas pode reivindicar privilégios especiais; todos os filósofos são igualmente obrigados a apresentar ideias claras e argumentos convincentes.

f. O caminho para essa realização passa pela meditação, bem como por ações altruístas e sensatas.

No âmbito da filosofia budista mencionada acima, que trata do "fundamento original" (também chamado de "mente de Buda"), a meditação pode ser vista como uma tentativa de retornar àquela calma profunda, natural e eterna. Aqueles que atingem esse nível de consciência são considerados em " *nirvana* ". A ilusão da individualidade (particular, individual) surge das perturbações [29]e cessa com o seu silenciamento. A doutrina de que o eu ilusório é "vazio" significa que não devemos nos identificar com quaisquer lampejos superficiais de excitação material ou mental, mas permanecer ancorados na mente de Buda.

---

29 Não me parece claro como essa teoria supostamente explicaria o surgimento dessas perturbações. Mas essa questão não se limita ao budismo: para os filósofos em geral, a pergunta é *como o uno se tornou múltiplo* ; para os físicos, é *o que deu início ao Big Bang* ; para os monoteístas, é *por que Deus decidiu repentinamente criar o universo* ? Uma questão ainda mais profunda é *como a existência surgiu em primeiro lugar* , ou, no budismo, *de onde veio o fundamento primordial* ?

Por exemplo, a obra tibetana *"Sumário dos Sistemas Filosóficos"* [30]adverte contra a diferenciação ou identificação do eu com os "constituintes psicofísicos". Interpreto essa afirmação (ignorando deliberadamente sua intenção paradoxal [31]) como significando que o eu ilusório não é nada além dessas manifestações fenomênicas e, portanto, não pode ser o eu real. Budistas dogmáticos [32]insistem provocativamente que não existe um eu real, mas os moderados parecem admiti-lo como equivalente ao fundamento universal e original.

Os filósofos budistas geralmente admitem a percepção e a concepção, mas ignoram ou negam a autoconsciência direta. De forma consistente, rejeitam qualquer alegação de alma (substância espiritual), pois consideram que não temos experiência real dela. Para eles, os "constituintes psicofísicos" são tudo o que normalmente experimentamos ou pensamos, de modo que a alma deve ser "vazia" (de tudo, exceto desses constituintes) e ilusória (já que estes não são suficientes para constituir uma alma). Mas essa teoria não especifica nem explica o tipo de consciência envolvido na mente de Buda, ou através da qual a "vacuidade" é conhecida!

---

30 Ver Guenther, p. 67.

31 Tendo abordado a falácia do tetralema em minha *Ilógica Budista.*

32 Ao analisar a história da filosofia indiana, é impossível não notar a *competição interna* presente em seu desenvolvimento. O conceito de samsara (que acredito ter sido originalmente concebido como um conceito de totalidade, ainda que cíclico) foi suplantado pelo de nirvana (também uma totalidade, embora além dos ciclos), que por sua vez foi superado pelo de "nem samsara nem nirvana, nem ambos" (a versão do Caminho do Meio). De maneira semelhante, o conceito de não-eu visa superar o de Eu.

Outra maneira de ver as coisas é admitir que existem *três* fontes de conhecimento: a perceptual (que nos fornece fenômenos materiais e mentais, manifestações concretas), a conceitual (que nos fornece abstrações) e, em terceiro lugar, a intuitiva (que nos proporciona autoconhecimento, apercepção do eu e suas cognições, volições e valorações particulares). Consequentemente, devemos reconhecer, além das substâncias materiais e mentais, uma substância espiritual (da qual as almas são feitas, ou a Alma última). Este último modo de consciência pode explicar não apenas nossas intuições cotidianas sobre o eu, mas talvez também os níveis mais elevados de meditação.

O que normalmente consideramos nosso "eu" é, como vimos anteriormente, uma impressão ou conceito, baseado na percepção e na concepção, bem como na experiência intuitiva. Nessa perspectiva, enquanto estivermos muito absortos nos campos perceptivo e conceitual (sensações físicas, imaginações, sentimentos e emoções, palavras e pensamentos, etc.), ficaremos confusos e nos identificaremos com um eu ilusório. Para entrar em contato com nosso eu real (individual ou, eventualmente, universal), devemos nos concentrar mais plenamente no campo intuitivo. Com paciência, se permitirmos que as apresentações mais sensacionais e excitantes se dissipem, começaremos a perceber os aspectos mais sutis e espirituais da experiência. Isso é meditação.

4. Capítulo Quatro

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 7.

O funcionamento da vontade

1. Contexto Cultural e Considerações Epistéricas

Meu objetivo aqui é propor uma teoria da volição; ou, mais precisamente, uma teoria das localizações e sequências de sua operação, porque, neste estágio, uma definição formal de volição como uma relação causal ainda não está madura. É sempre útil, ao menos em linhas gerais, conceber um cenário, mesmo que alguns detalhes cruciais estejam faltando. Não precisa nem mesmo ser imediatamente claro o suficiente para ser testado de forma decisiva.

Minha abordagem nesta pesquisa precisa ser esclarecida. A questão da vontade é um problema filosófico milenar. Isso não se deve a uma invenção dos filósofos, mas sim ao fato de que eles compreenderam a necessidade de conciliar duas premissas: a certeza intrínseca que a maioria das pessoas possui de que detém algum poder de escolha e responsabilidade por seus atos, e a extrema dificuldade em expressar esse conceito de vontade em palavras e justificá-lo de alguma forma. Além disso, a questão da vontade não é meramente especulativa, mas possui enormes consequências práticas – psicológicas, morais, espirituais, sociais, jurídicas e políticas – para todos os seres humanos.

Ao longo do tempo, muitas soluções para o problema foram propostas, desde a negação total da vontade (mecanicismo, behaviorismo), passando por avaliações líricas muito pessimistas e muito otimistas do potencial humano, que faziam várias afirmações sem abordar as questões formais, até crenças metafísicas e místicas que talvez pudessem ser acusadas de exagero.

Minha abordagem aos problemas filosóficos sempre foi a de tentar justificar as crenças comuns da melhor maneira possível, mas de forma crítica e sem ingenuidade. Como produto do século XX , tendo a respeitar a ciência e a evitar devaneios metafísicos. Contudo, estou longe de ser um materialista puro e mantenho a mente aberta em relação às tradições místicas. Minha política filosófica é tentar incluir em vez de excluir, encontrar pontos em comum entre doutrinas opostas na medida do possível e permanecer moderado e pragmático.

Para garantir uma abordagem madura e sensata, devemos, antes de tudo e sempre, estar atentos às questões metodológicas: *jamais reivindicar um item de conhecimento sem, ao mesmo tempo, considerar como tal reivindicação se justifica* . Defendo uma abordagem fenomenológica, que esteja sempre atenta à quantidade e à natureza do conteúdo experiencial em qualquer construção conceitual. Isso deve ser respaldado por repetidas revisões lógicas, baseadas em princípios indutivos e dedutivos, incluindo a já mencionada autorreavaliação reflexiva.

Assim, no que diz respeito ao problema da volição, devemos primeiro tentar formular uma tese minimalista, o mais próxima possível do sistema de crenças das pessoas comuns e da cultura científica materialista da época, antes de optar por construções teóricas mais rebuscadas. É um princípio da

adução que o simples é sempre preferível ao complexo. A questão primordial na volição é simplesmente *conceber* alguma teoria coerente e plausível. Imaginar algum cenário, pictórica e verbalmente, já é bastante difícil. Em segundo lugar, é claro, tal tese concebível deve ser testada empiricamente para que seu caráter especulativo seja gradualmente reduzido.

No que diz respeito aos padrões metodológicos, é preciso salientar, em primeiro lugar, que todos os conceitos, por mais especulativos que sejam, baseiam-se em alguma experiência. Sem algum tipo de experiência, por mais sutil e frágil que seja, nenhuma concepção ou conceitualização é possível. Sob o termo "experiência", devemos, contudo, incluir não apenas as experiências físicas (dados sensoriais de qualquer tipo), mas todo o conteúdo fenomenológico – incluindo projeções mentais (imagens, sons, memórias, imaginações, antecipações) e, por fim, mas não menos importante, introspecções intuitivas (cognições pessoais, valorações, volições, intenções, significados). Limitar as evidências admitidas às sensações físicas, omitindo arbitrariamente todos os dados introspectivos, é enganoso.

Em segundo lugar, é importante perceber que toda teoria, por mais confirmada que seja pela experiência, ainda é, em certa medida, especulativa. Aqueles que afirmam que apenas seu materialismo extremo é cientificamente aceitável e que acusam todas as doutrinas mentais ou espirituais de serem mera especulação são simplesmente pretensiosos. O que confere a uma teoria o "status científico" (no sentido amplo e correto) é sua adesão a todas as regras conhecidas e coerentes da lógica indutiva e dedutiva. O que torna uma teoria preferível em qualquer momento não é seu conteúdo materialista, mas sim o fato de ser a hipótese disponível mais consistente e confirmada. A ciência não é um preconceito,

nem a reserva de algum equivalente moderno de uma casta sacerdotal estabelecida. Ela é aberta, flexível e democrática, estando ao alcance daqueles que são mais experienciais e lógicos em sua abordagem ao conhecimento em um dado momento.

Como veremos, um erro comum na etiologia atual é confundir o conceito de causalidade *natural* com o conceito mais restrito de causalidade *física* . A análise lógica do conceito de causalidade o reduz a uma questão puramente formal de presenças e ausências de coisas possíveis em conjunto e em separação. Assim, o paradigma da causalidade natural, sua determinação mais forte, pode ser definido como "se X, então Y; e se não X, então não Y" (ou "X e não Y é impossível; e não X e Y é impossível") – onde X, Y, não X e não Y são várias coisas potenciais [33]. As "coisas" envolvidas não precisam ser especificamente objetos físicos concretos, mas podem ser abstrações destes, ou ainda fenômenos mentais e suas abstrações, ou mesmo coisas intuídas dentro de si. Observe bem que *essa forma não tem limitação intrínseca a termos físicos* . Portanto, não há base lógica para a insistência de alguns de que a causalidade natural se restringe a eventos físicos e se refere a uma lei física.

Todas as observações defensivas acima são dirigidas preventivamente a certas categorias de filósofos. À medida que avançamos com nossa teoria da volição, o leitor verá que nossa abordagem é equilibrada e justa. Tentaremos satisfazer

---

[33] Assim, no modo natural de causalidade. Mas também podemos considerar como "naturais" , em um sentido mais amplo, relações semelhantes com a modalidade extensional, embora esta última seja, em alguns aspectos, também aparentada à causalidade lógica. Veja meus *trabalhos "Lógica Futura"* e *"A Lógica da Causalidade"* para uma apresentação completa desses conceitos. Vou manter as coisas simples aqui.

todas as preocupações legítimas da mente moderna, permitindo, contudo, que quaisquer conceitos necessários (mente, alma) sejam considerados para evitar descartar a volição juntamente com a metafísica. Buscaremos ser transparentes e avaliar a justificativa de qualquer ideia apresentada, mas tenha em mente que, em alguns casos, um cenário precisa ser delineado antes que sua validade possa ser discutida.

2. Contexto teórico

Para começar, devo relembrar ao leitor certos aspectos da minha visão de mundo e da minha terminologia, desenvolvidos em trabalhos anteriores [34].

Reconheço três domínios da existência, denominados físico (ou material), mental (ou imaginário) e espiritual (ou esfera da alma). Estes correspondem a três categorias de experiência, a saber: percepções sensoriais (através dos órgãos sensoriais 'corporais', incluindo emoções viscerais), projeções mentais correspondentes (imagens e sons percebidos 'na mente', incluindo memórias, sonhos, devaneios diurnos e antecipações) e intuições do eu (conhecimento interior de eventos sem atributos fenomênicos, como cognições, valorações e volições). Concepção refere-se à abstração a partir desses dados, envolvendo comparações de medidas. E conceitualização, proposição, inferência e pensamento são derivados de tudo o que foi mencionado anteriormente.

Todos esses itens de experiência e conhecimento conceitual devem ser considerados fenomenologicamente, a princípio.

---

34 Em particular, minha *Fenomenologia* .

Ou seja, devem ser tomados meramente como aparências neutras, deixando de lado o juízo definitivo sobre sua realidade ou ilusão até que um processo completo de avaliação lógica seja realizado. Mais precisamente, as aparências devem ser consideradas reais, a menos que a razão as considere ilusórias; pois os conceitos de realidade e ilusão não têm significado senão em referência à aparência.

O uso coloquial do termo "mente", observe, incluiria tanto a alma individual quanto o conteúdo mental, pois a maioria das pessoas não faz uma distinção clara entre percepções internas e intuições. Prefiro usar o termo "psique" para me referir a esse complexo alma-mente. Observe também que, para a maioria das pessoas, o termo "espiritual" conota fantasmas desencarnados ou quimeras místicas de outro mundo. Mas, em meus escritos, esses termos são mais limitados: quando uso o termo "espiritual", quero dizer simplesmente "pertinente à alma" e, quando uso o termo "mente", geralmente quero dizer "a soma total dos fenômenos mentais". "Subjetivo" é outro termo que costumo usar de forma bem específica, para significar "no sujeito ou do sujeito", ou seja, com referência à alma. Observe bem isso para evitar confusão.

Meu entendimento da “alma” é que ela corresponde ao eu, a entidade aparentemente no centro de todas as cognições (alma como sujeito) e volições (alma como agente), bem como das valorações (que envolvem tanto cognições quanto volições, e também mediam entre elas). Sua substância parece distinta da dos fenômenos materiais e mentais, sendo, portanto, distintamente denominada espiritual. Essa denominação, espírito, também serve para enfatizar a diferença experiencial da alma e suas funções, ou seja, que ela não possui, por si só, qualidades fenomênicas (cor, brilho, forma, sons, etc.), de modo que não pode ser percebida, mas

apenas intuída. Todas as qualidades fenomênicas aparentemente presentes nela devem ser distinguidas como projeções no domínio mental. Mesmo assim, a alma não pode logicamente ser uma mera abstração dos eventos físicos e/ou mentais percebidos, pois isso não explicaria como os eventos individuais dentro dela são conhecidos (isto é, o que estou agora experimentando, acreditando, preferindo, fazendo, etc.).

> Podemos nos perguntar: a consciência e a vontade existem? A resposta é: *tanto a consciência quanto a vontade são evidentes por si mesmas na questão que está sendo formulada e compreendida.* Sem elas, não haveria pesquisa e seus resultados não teriam significado.
>
> Admitindo que existam, a próxima questão a respeito delas seria: O que são? *Como não podemos percebê-las, nem na matéria nem na mente, elas não possuem qualidades fenomênicas; devem, portanto, ser intuídas ou concebidas, ou ambas.* Certamente são concebíveis: podemos logicamente construir hipóteses sobre o que poderiam ser e observar como tais teorias se desenvolvem a longo prazo à luz de toda a experiência. A teoria que parece indutivamente mais adequada é a de que possam ser eventos ou *relações entre sujeito e objeto, agente e ato.*
>
> O papel de sujeito/agente não deve ser preenchido pela matéria/corpo ou pela mente/substância mental, pois estas últimas são demasiado variadas e mutáveis. Postula-se, portanto, a existência de uma alma, como entidade constituída por uma terceira substância denominada espírito, aliada à mente e ao corpo, para preencher esse papel. Contudo, a mera concepção não

> basta, pois produz apenas abstrações gerais e não consegue explicar nossa experiência cotidiana de eventos *particulares* da consciência e da vontade. Esta última só pode ser explicada pela suposição de experiências não perceptivas, ou seja, intuições.

A partir da própria alma (o centro da cognição e da vontade), e de suas aparentes inter-relações com o próprio corpo (o segmento de matéria mais próximo), e da existência de outros corpos semelhantes com comportamento comparável, pode-se inferir a existência de outras almas por analogia. A teoria mais simples da alma é a de que ela é um "epifenômeno" da matéria – ou seja, quando a matéria se une em certas combinações específicas (moléculas orgânicas, células vivas, organismos animais de certa complexidade), uma alma é gerada além dessa matéria; a justificativa dessa teoria reside na necessidade de pressupor tal alma para explicar certas observações. Essa é a interpretação da alma mais aceitável às predisposições modernas, a mais próxima do materialismo, e podemos aceitá-la aqui como uma hipótese de trabalho.

Existem outras teorias da alma que merecem ser mencionadas. As religiões do judaísmo, cristianismo e islamismo, consideravelmente influenciadas pelo neoplatonismo, parecem favorecer a ideia de alma como uma entidade individual que reside temporariamente em um corpo material e suas extensões mentais, ou está associada a ele, mas que pode sobreviver à morte física e ser capaz de existência desencarnada por períodos de tempo. As religiões originárias da Índia adotam uma abordagem mais mística e concebem uma alma universal da qual todas as almas particulares são frações (*atman* , no hinduísmo), ou pelo menos um fundamento universal do ser ou da mente a partir do qual os eus individualizados se cristalizam por um

artifício da ilusão (*anatman* , no budismo). Mas, na verdade, a presente análise da volição não exige que optemos por nenhuma doutrina específica da alma.

Uma constatação muito importante:

Com relação à identificação do eu com uma ilusão de consciência, encontrada em alguns textos budistas e que vem se tornando cada vez mais popular no Ocidente, parece-me que há um uso indevido do termo "consciência". A consciência não é, como parecem sugerir, uma espécie de substância que pode se tornar "ilusória". A substância da "mente" (em um sentido amplo, ou seja, toda a psique) é dupla, a meu ver, compreendendo a essência da alma (espírito) e a das projeções mentais (memórias, imaginações e similares – a "mente" em um sentido mais restrito). Quanto à consciência, trata-se de *uma relação* entre dois termos: um chamado sujeito (qualquer alma) e o outro chamado objeto (seja espírito, mente ou matéria).

A consciência não possui consciência própria. A relação que ela constitui é desigual, envolvendo, em uma extremidade, algo cognoscível e, na outra, algo que cognoscível. O primeiro existe, ao menos, como aparência; o segundo 'apreende' ou 'compreende' essa aparência como uma 'experiência' ou uma 'abstração da experiência'. A consciência nunca é o sujeito da relação de consciência; geralmente é a própria relação e, ocasionalmente (no caso da 'autoconsciência', que é um termo impróprio [35]),

[35] Porque é a alma que tem consciência da sua própria consciência; ou seja, uma instância de consciência da alma se volta para outra instância de consciência da mesma alma.

também o objeto. A consciência ou a percepção é uma função da alma (sujeito) e não é idêntica a ela. A consciência pode ter como objeto conteúdos da mente, mas isso não faz com que as duas sejam a mesma coisa.

Os filósofos budistas e seus imitadores modernos tendem a obscurecer a distinção entre os três termos: alma, consciência e mente. Essa equação tácita ou ambiguidade serve para conferir a certas afirmações uma aparência de profundidade e consistência psicológica e filosófica. Isso porque nos permite assumir um significado ou outro conforme o contexto, sem a necessidade de harmonizar sistematicamente os diferentes significados [36]. Tal abordagem de "lógica difusa" é preguiçosa (senão desonesta) e, a longo prazo, obstrui o desenvolvimento do conhecimento nessa área. Devemos admitir que três termos são usados porque estamos lidando com três objetos distintos. Não se trata de uma distinção arbitrária, mas de precisão objetiva.

Embora eu tenda a representá-la como um círculo em diagramas explicativos (como na figura adiante), a alma não deve ser confundida com tais imagens materiais ou mentais que a representam. É importante ter em mente que, como a alma é intuída e não percebida, ela não possui qualidades fenomênicas concretas – e, portanto, *não tem forma, tamanho, extensão ou localização* no espaço material ou

[36] Do ponto de vista da lógica formal, este é um expediente comum para ocultar *uma violação das regras silogísticas* – em particular a "falácia dos quatro termos". Graças a uma ambiguidade, predicados aplicáveis a um sujeito são ilicitamente transferidos para outro.

mental. Se nosso corpo e mente parecem ser o habitat da nossa alma (e temos a impressão de que nossa alma está centrada atrás dos nossos olhos, embora coexista com todo o nosso corpo), isso se deve ao fato de que nossas experiências *corporais e mentais* são as mais próximas em nossa perspectiva, e não porque nossa alma seja experimentada em um lugar específico. A alma pode, no entanto, ter limitações temporais, já que estas não são fenomênicas em si. Uma vez que compreendemos que a alma não possui limites fenomênicos, as diversas visões sobre ela mencionadas acima parecem mais facilmente reconciliáveis.

Outro esclarecimento preliminar que vale a pena fazer diz respeito à relação entre alma, mente e matéria. É concebível que as projeções mentais ocorram diretamente da alma, mas tendo a assumir – para me manter o mais alinhado possível com o materialismo – a tese minimalista de que as projeções mentais sempre ocorrem por meio da matéria. Ou seja, a alma sinaliza ao seu cérebro subjacente o que deseja que ele projete mentalmente, e as células cerebrais, mais ou menos obedientemente, realizam a projeção, após o que a alma "vê (ou ouve)" com seu "olho (ou ouvido) da mente" a projeção. A vantagem dessa suposição é que podemos explicar por que as projeções mentais nem sempre são totalmente voluntárias ou exatamente como as desejamos. O cérebro aparentemente pode, e frequentemente o faz, realizar projeções mentais por conta própria.

> Contudo, podemos, em princípio, permanecer abertos à ideia de *telepatia* . Sem desejar defendê-la definitivamente, devo ao menos considerar sua concebibilidade, visto que às vezes me parece que a experimento. Poderíamos, no mínimo, afirmar que a telepatia ocorre por meio de algum meio material ainda não descoberto, talvez ondas eletromagnéticas;

> e, portanto, que a telepatia opera através do sistema nervoso como qualquer outro objeto de sensação. Ou poderíamos supor, de forma mais radical, que as almas podem projetar imagens nos domínios mentais umas das outras; isso implicaria que os domínios mentais se estendem pelo espaço ou o transcendem. Ou poderíamos, ainda mais radicalmente, optar por uma explicação espiritual, aderindo à metafísica de que todas as almas são, em última análise, uma só. Dito isso de passagem, para ser exaustivo, sem a intenção de afirmar definitivamente qualquer doutrina.

De qualquer forma, tendo a pensar que os fenômenos mentais são um produto peculiar da matéria, senão um tipo dela, já que as qualidades fenomênicas que compõem ambos são as mesmas (ou pelo menos todas as do domínio mental podem ser encontradas no domínio material, embora algumas do domínio material possam estar ausentes no domínio mental). O que parece evidente é que as imagens e os sons que projetamos mentalmente são recombinações de imagens e sons absorvidos anteriormente por nossos sentidos físicos.

Além disso, os domínios mental e material parecem compartilhar espaço (diferentemente da alma), bem como tempo. As projeções mentais são geralmente consideradas como ocorrendo em um espaço interno; mas se considerarmos a alucinação (por exemplo, ver seus óculos no nariz depois de tê-los tirado), fica claro que elas podem aparentemente se estender para o espaço externo habitado pela matéria. De fato, esse poder de aparente projeção externa de imagens mentais é uma ferramenta cognitiva fundamental, que nos permite dissecar e delimitar fenômenos

"mentalmente" com o objetivo de selecionar percepções discretas a partir das quais os conceitos são construídos.

Considerando tudo isso, muitas vezes é mais apropriado tratar a mente como matéria, num sentido ampliado deste último termo. Certamente, as "leis do pensamento" (identidade, não contradição e exclusão do meio) aplicam-se ao domínio mental como a todos os outros. Podemos imaginar tanto "uma coisa" quanto "seu contraditório" coexistindo no mesmo campo, mas, na verdade, os dois itens que coexistem mentalmente são imagens distintas ou símbolos verbais destinados a se referir à primeira. Quanto aos últimos fenômenos em si, cada um deles está de fato *presente e não ausente* num determinado tempo e lugar, em perfeita consonância com as referidas leis.

Mesmo assim, devemos observar que os fenômenos mentais não parecem interagir entre si da mesma forma que os fenômenos materiais. Não parece que os fenômenos mentais produzam diretamente outros fenômenos mentais. Em vez disso, se dois ou mais fenômenos mentais exibem constâncias de conjunção ou separação, tendemos a considerar a causalidade superficial como sendo, em um nível mais profundo, devida às escolhas repetidas da alma ou às leis físicas que operam no cérebro, fazendo-o projetar tal regularidade. Não consideramos que as projeções mentais possuam a existência contínua necessária, assim como não consideraríamos que os eventos de luz e som em um filme tenham realmente qualquer relação causal entre si.

A explicação da peculiaridade do domínio mental não deve, contudo, ser vista como decorrente de uma falha em nossa definição formal de causalidade, como na sugestão anterior de que as regularidades podem ser "apenas superficiais". Há duas razões pelas quais acreditamos que as relações causais

podem ser descartadas no domínio da imaginação, mesmo quando regularidades temporárias e locais aparecem. Uma razão é nossa experiência ao longo da vida com a grande variedade da imaginação: *qualquer coisa pode ser imaginada em combinação com qualquer outra coisa* (por exemplo, a forma de uma 'girafa' pode ter a forma de 'asas' adicionadas às suas costas e ser totalmente azul); isso não ofende as leis do pensamento, como já explicado. A outra razão é nossa intuição pessoal de que temos algum grau de controle sobre os fenômenos mentais *: neste domínio, se quisermos alguma imagem, ela aparece; e se quisermos sua ausência, ela desaparece* .

Como os fenômenos mentais não são tão "substanciais" quanto os materiais, tendemos a associá-los mais à alma. Essa associação é reforçada pelo fato de as projeções mentais parecerem diretamente acessíveis à percepção da alma e, em sua maior parte, estarem sob o poder de manipulação da alma. Além disso, pelo menos até o momento na história da humanidade, os fenômenos mentais são um espetáculo privado para uma determinada alma, não algo publicamente acessível. Nesse sentido, a mente é considerada um aspecto, ou pelo menos uma propriedade, da alma. Em suma, é muito improvável que o domínio mental possa existir separado da alma e do corpo.

Vale a pena concentrarmo-nos por um momento na *utilidade* do domínio mental. A alma (o sujeito da cognição e agente da vontade) e o cérebro (o presumido aparelho físico subjacente ao pensamento e à ação) utilizam a mente, ou "matriz" mental, como a chamamos, como uma tela na qual projetam imagens visuais e auditivas (e possivelmente "imagens" nas outras modalidades fenomenológicas: olfato, paladar, tato, emoções).

As pessoas usam a mente como *meio de comunicação* consigo mesmas, em primeiro lugar; de forma mais ampla, com outras pessoas ou animais, vivos ou mortos, e até mesmo com Deus (estas últimas práticas, quando vão além do mero ensaio de um diálogo material futuro, implicam uma crença em algum tipo de telepatia, ou seja, na capacidade de enviar pensamentos através do espaço e do tempo). O monólogo é, portanto, diálogo, e o diálogo muitas vezes é monólogo. A mente serve como uma espécie de tela versátil e apagável, facilitando a especulação, a imaginação de alternativas e assim por diante.

A mente também é usada como meio de "comunicação" entre a alma e o cérebro. Quando a alma, por meio do cérebro, projeta imagens, o cérebro registra incidentalmente (em linguagem de máquina, por assim dizer) o que foi projetado. Não vejo razão para localizar o armazenamento da memória em outro lugar que não seja o cérebro; as memórias não são mantidas na alma ou na mente. Além disso, o cérebro fornece informações para a cognição da alma por meio da matriz mental. Isso pode ser mera recordação (memória de sensações, emoções, imaginações e pensamentos verbais passados) ou pode ser uma memória reorganizada que sinaliza sensações ou emoções presentes por meio de associações e símbolos.

Ou seja, o que aparece na matriz mental não é necessariamente produzido voluntariamente pela alma, mas pode vir em parte ou totalmente do corpo através do cérebro. E, neste último caso, o cérebro não se limita a trazer à tona dados relevantes ou irrelevantes de seus armazenamentos de memória; ele frequentemente "manipula" esses dados, supostamente como uma forma de informar a alma. Os sonhos são frequentemente compreendidos dessa maneira; mas o mesmo se aplica às fantasias diurnas. Na meditação,

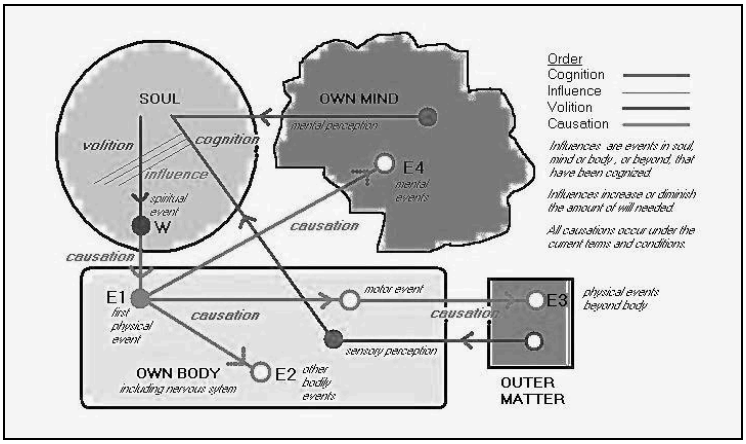
percebe-se o quanto desse ruído mental involuntário e da projeção de imagens ficcionais ocorre, do qual normalmente mal temos consciência, mas que exerce considerável influência sobre nós.

3. Etapas do Processo de Vontade

Nossa proposta atual é ***localizar o ato de volição propriamente dito inteiramente na alma que o realiza*** . O leitor é agora remetido à Figura 3, abaixo, que é uma apresentação esquemática ou mapa do processo de volição.

a. Propõe-se, então, que a alma gere espontaneamente em si mesma alguma modificação denominada W. O evento primário W não surge espontaneamente no sentido de um evento natural fortuito – ele é 'produzido por' e é de 'responsabilidade da' alma em questão (isto é, o agente), sendo esses termos aqui entendidos intuitivamente e com referência às nossas diversas explicações sobre a volição até aqui e adiante. O evento W é, portanto, observe bem, um evento puramente espiritual (o termo espiritual significando 'pertencente à alma', concebida como tendo uma substância distintiva denominada 'espiritual'). Observe que o evento W pode ser considerado transitório – ele não precisa marcar a alma permanentemente.

Figura 3. Mapeamento do processo de volição



Uma vez que emerge do ato de vontade propriamente dito, ***o evento espiritual*** , W, ***por sua vez, causativamente dá origem a algum primeiro evento físico*** , E1, ***que por sua vez pode causar origem a outros eventos físicos ou mentais*** , E2, E3, E4, etc.

Note-se bem que, estritamente falando, nesta teoria, o primeiro evento físico não é produto da vontade, *mas da causalidade* . Trata-se, contudo, de uma transação causal excepcional, visto que tem um evento espiritual como causa e um evento físico como efeito. Ainda assim, como explicamos anteriormente, a relação causal, tal como a definimos formalmente (como conjunção ou separação de certas presenças ou ausências), não especifica *qual a "substância"* que os termos relacionados possam ter. Nada exclui a priori a possibilidade de os domínios espiritual, mental e físico interagirem causalmente de todas as formas. Por exemplo, como sugeriremos adiante, um evento físico pode causar um evento mental.

A posição de que a vontade, como tal, ocorre inteiramente dentro da alma é aqui adotada numa tentativa de atenuar o conceito de volição aos olhos dos críticos materialistas, relegando as questões envolvidas a um domínio distinto, o do espírito. Tal isolamento permite aos físicos continuarem com suas atividades, formulando princípios relativos às causalidades naturais e às espontaneidades naturais, sem terem que refletir sobre o problema da volição.

Contudo, note-se que poderíamos igualmente considerar que o primeiro ato de volição tem o primeiro evento físico (E1) como seu resultado *direto* . A vantagem dessa posição seria eliminar o evento espiritual (W), que poderia ser interpretado como contraditório à *unidade essencial da alma* , que parece necessária para personalizá-la. No entanto, tal doutrina de extrema uniformidade ou homogeneidade da alma é (na minha opinião) impraticável, pois teríamos que supor que todo tipo de evento complexo ocorre dentro da alma, na cognição, na valoração e na volição.

Basta, creio eu, considerar a alma como não permanentemente marcada por sua vontade ou outros episódios (influências ou condições); ela permanece essencialmente ela mesma, aconteça o que acontecer, conservando sua pureza e identidade originais. Costumo visualizar eventos espirituais (como W) como vincos ou, de forma mais dinâmica, como ondulações na alma – ou seja, interpreto literalmente o termo " *movimento* " que frequentemente usamos em contextos volitivos. Eventos espirituais são movimentos particulares e temporários na alma ou da alma.

Mas, de qualquer forma, pode-se argumentar que a referida posição alternativa, que situa o primeiro efeito da vontade fora da alma, não afetaria grandemente nossa visão da

natureza. Pois devemos admitir que o primeiro evento físico, quer ele surja da vontade direta ou indiretamente, parecerá a um observador do domínio material apenas como um evento sem causa – isto é, como naturalmente espontâneo – visto que tal observador seria incapaz de discernir qualquer *efeito físico. causa* do evento. Nossa teoria aqui, no entanto, é que tais primeiros eventos físicos, se pudéssemos identificar exatamente onde procurá-los, não são verdadeiramente sem causa, mas causados direta ou indiretamente pela vontade. Assim, a questão teórica de quão cedo o primeiro evento físico surge pode permanecer em aberto.

Com relação à *localização do primeiro evento físico* após a volição, podemos prever com segurança que ele ocorre em células neurais [37]*especializadas ou combinações de células* , muito provavelmente no cérebro (embora talvez às vezes no restante do sistema nervoso). Pois podemos presumir facilmente que *a telecinese* , a volição de eventos físicos à distância, é impossível. A maioria das pessoas (eu inclusive) não alega possuir telecinese e não tem nenhuma experiência vicária incontestável dela. Alguns parapsicólogos alegam ter evidências disso, mas seus experimentos até agora são (pelo que sei) considerados tecnicamente falhos pela maioria dos cientistas [38]. Assim, parece provável que a volição não possa agir sobre o mundo além do nosso próprio corpo, exceto

---

37 Essas células podem ser chamadas de 'receptores' físicos da vontade. É evidente que elas precisam fazer parte de um organismo vivo.

38 Se essa suposição contra a telecinese se mostrar empiricamente errônea, podemos facilmente adaptar nossa teoria da volição de acordo. Não é uma questão central na presente discussão. Faço uma suposição razoável, baseada no meu conhecimento prévio. Meu método consiste em ater-me aos fatos geralmente aceitos e não me envolver em especulações que possam parecer devaneios.

causalmente através desse corpo; e mesmo dentro do nosso próprio corpo, a volição não pode agir diretamente sobre todos os órgãos, mas apenas sobre alguns, após os quais a causalidade assume o controle.

Com relação aos fenômenos *mentais* , o diagrama acima sugere que eles emergem dos físicos, quer estes tenham sua origem na vontade, quer tenham surgido inteiramente de causas físicas. Embora não seja impensável que a alma possa desejar eventos mentais diretamente, sem passar por eventos físicos, tendo a favorecer a posição mais materialista com base nos argumentos já apresentados.

Assim, os aspectos fenomênicos do pensamento (que envolve a imaginação de fenômenos visuais e auditivos, incluindo palavras internas) e da fala (produção de palavras externas – gestos, sons ou escritos, simbolizando significados), bem como a ação perceptível (outros produtos físicos, que podem impactar a natureza ou outras almas, ou mesmo reflexivamente a própria alma), são todos produtos da vontade externa à alma, ocorrendo por meio de eventos físicos (no sistema nervoso central e periférico, incluindo o sistema motor). Mas as intenções dos pensamentos, da fala e das ações residem na alma, influenciando-a a desejá-los e torná-los realidade.

À luz da presente apresentação dos processos volitivos, podemos distinguir quatro níveis de volição, envolvendo um controle pessoal progressivamente menor sobre os eventos. O nível mais profundo é a volição na alma: ou seja, a volição pura, que é livre. O segundo nível é a volição do 'primeiro evento físico': este já envolve causalidade, ainda que apenas no sentido de que os termos e condições devem ser adequados para tal evento (por exemplo, um cérebro em funcionamento). O terceiro nível é a volição de eventos

mentais e corporais subsequentes: aqui, a influência da causalidade é muito maior (pois cada vez mais termos e condições precisam ser apropriados). O quarto nível é a volição de eventos físicos externos e eventos sociais que se seguem: aqui, o grau de controle pessoal sobre os eventos é mínimo.

b. Consideremos agora ***a questão da influência*** , com referência à nossa definição anterior desta relação causal. A *área de atuação da influência* , ou seja, onde as influências influenciam, o ponto no processo volitivo onde a influência opera, situa-se entre a fonte do ato volitivo na alma (agente) e o resultado primário do ato volitivo (evento W, em nosso cenário). Dentro desse "espaço" na alma, a influência possibilita que a vontade do agente tenha sucesso com relativamente menos esforço (influência positiva) ou aumenta a resistência interna que sua força de vontade deve superar com maior esforço (influência negativa). Podemos imaginar esse espaço de influência como análogo a um campo de força.

Mas essa área de atuação da influência é apenas o último estágio no processo de influência. Como vimos, as coisas que influenciam podem ser internas à alma (eventos espirituais, como atitudes prévias) ou externas a ela, sendo eventos mentais (como memórias ou imaginações), eventos corporais (como sensações ou emoções viscerais) ou eventos que ocorrem além dos limites do corpo (sejam eles naturais ou artificiais). Seja qual for a sua natureza, essas coisas precisam ser *reconhecidas* para exercerem influência – seja esse reconhecimento perceptual (de fenômenos mentais ou materiais), intuitivo (subjetivo) ou conceitual (abstrato).

Assim, para traçar todo o processo de influência, devemos considerar a cognição que deu origem às forças internas que

auxiliam ou se opõem à vontade e, antes disso, os objetos dessa cognição. É importante enfatizar que o poder da influência depende apenas da *crença* . Não importa se uma vontade se baseia em conhecimento verdadeiro ou em opinião falsa; basta que acreditemos que o que conhecemos é suficientemente real. As superstições podem ser tão influentes quanto os fatos científicos; aliás, até mais, visto que as primeiras, diferentemente dos últimos, não serão facilmente abandonadas se refutadas experimental ou logicamente.

Assim, a cognição envolvida pode ser realista ou ilusória, lógica ou irracional, correta ou incorreta, conhecimento ou opinião, certa ou incerta – seu status epistemológico é irrelevante para sua força de influência, desde que haja crença nela. Mas, além disso, o *grau* de crença obviamente desempenha um papel (por exemplo, se eu não tiver certeza sobre a eficácia de uma determinada linha de ação, minha vontade provavelmente vacilará). Inversamente, objetos que não são cognoscíveis não podem ser considerados influências.

As influências, portanto, produzem subjetivamente uma espécie de campo de força na alma, emanando do local de sua cognição para o espaço onde a vontade irrompe, facilitando ou dificultando o resultado almejado por esta.

Com relação ao *esforço* , alguns esclarecimentos são pertinentes. A emoção do esforço, percebida durante o trabalho físico ou intelectual, não deve ser confundida com o conceito mais abstrato de "esforço" que introduzimos em relação à nossa análise de volição e influência. Este último é chamado de esforço apenas por analogia [39], referindo-se mais

[39] Da mesma forma, Isaac Newton desenvolveu os conceitos mecânicos de força e trabalho por analogia à emoção

precisamente ao grau ou intensidade da vontade aplicada na presença de influências positivas ou negativas. As emoções de esforço são fenômenos concretos, sentidos no corpo ou na mente. Por serem percebidas, podem *influenciar* a volição, e de fato o fazem; mas não são o mesmo que o subsequente "esforço" na vontade. Este último não é fenomenal, é conhecido intuitivamente pelo eu e ocorre na alma; é um aspecto de um evento espiritual, a saber, a vontade.

c. Uma análise mais detalhada revela que, frequentemente, existem ***preliminares à volição*** , na forma de posicionamento subjetivo do eu. Pode-se supor que a volição, por vezes, ocorra sem motivo ou intenção específicos, como puro capricho; mas mesmo assim, o agente pode não estar totalmente alheio ao contexto e direcionar seu capricho para uma direção particular, deixando-o indefinido apenas em alguns aspectos. Em qualquer caso, normalmente, alguma preparação é necessária antes de se iniciar o ato principal de vontade. Isso pode ser rápido e fácil ou exigir muito tempo e esforço. Além disso, um ato de volição pode ser temporariamente interrompido enquanto algumas questões secundárias imprevistas são resolvidas.

Existe uma atividade prévia de *reconhecimento* , pesquisa e coleta de dados potencialmente relevantes para a ação. Esses dados recém-descobertos ou relembrados (sejam eles práticos ou teóricos) influenciarão, naturalmente, a direção e a intensidade da vontade. Mas a forma como isso ocorre não é tão direta: primeiro, é necessária uma *avaliação* . Esta, por sua vez, não é um ato simples, mas envolve *a concepção de cenários alternativos* , o que implica projeção mental. Uma

---

do esforço associada a empurrar e puxar, levantar e abaixar, e às mudanças ambientais que esses atos causam.

vez visualizados e comparados os possíveis ou previstos cursos de eventos, *escolhe* -se qual deles será seguido.

Além disso, após esclarecer os *propósitos ou objetivos* da ação, investiga -*se e delibera-se sobre os meios* para alcançá-los. Essa etapa é complexa e gradual, pois pode ser necessário buscar mais informações e realizar experimentos, com passos hesitantes e ajustes repetidos ao longo do processo. Finalmente, toma-se uma *decisão* e *o esforço* começa a ser aplicado na direção pretendida. Conforme esse esforço encontra influências que o auxiliam ou o obstruem, ele é reduzido ou intensificado. A menos que uma nova decisão intervenha, a vontade é reafirmada e reorientada repetidamente, até que o resultado pretendido seja alcançado.

A preparação e a execução da vontade podem ser *eficientes de maneiras diversas* . Alguém pode ser relutante ou preguiçoso para agir, ou ansioso e enérgico. Pode estar sempre alerta e proativo, ou esquecer algumas coisas e não antecipar outras. Pode encarar o inesperado com serenidade, ou deixar-se perturbar por cada pequeno obstáculo. Pode adaptar-se rapidamente às mudanças de circunstâncias, ou ser negligente ao não tomar as medidas apropriadas. Tudo isso revela as atitudes de alguém – se essa pessoa está sendo sincera ou hesitante em relação à sua vontade – e, naturalmente, afeta seu desempenho.

Cada etapa em um processo volitivo pode envolver *atos subsidiários de vontade* . A vontade é frequentemente "empírica", um processo de tentativa e erro, visto que não somos oniscientes nem onipotentes. Tentativas são feitas, as quais podem falhar. Com perseverança, outras tentativas as substituem, as quais podem ter sucesso. O caminho nunca é absolutamente certo, exceto em segmentos muito limitados da vontade. A volição (direta ou indireta) de um evento

externo (físico ou mental) é geralmente o resultado final de muitos atos *subjetivos* de volição, dos quais temos consciência em graus variados. Além disso, uma determinada volição orientada externamente pode ter que ser precedida por inúmeras outras volições *externas* .

O conceito de influência visa explicar *os resíduos na consciência* de todas as volições internas e externas anteriores, em uma determinada volição. Ou seja, o campo de influência, por assim dizer, armazena a história significativa do processo volitivo, abrangendo tudo o que cumulativamente informou o agente em certas direções de vontade, exigindo certas doações de esforço.

d. Quanto ao papel da ***emoção*** na volição, este não deve ser superestimado. Dentro da própria alma, existe uma função básica chamada valoração. Esta é uma expressão interna do eu, necessária para uma entidade com livre-arbítrio, que deve escolher entre possíveis cursos de ação alternativos. A valoração é, portanto, um ato interno primário da volição. A emoção, por outro lado, geralmente (exceto quando confundida com valoração) refere-se a algo passivo, que ocorre nos domínios físico e/ou mental. A valoração é um evento espiritual (ou seja, da alma) conhecido pela intuição, pelo autoconhecimento; enquanto a emoção é um fenômeno físico e/ou mental concreto, conhecido pela percepção sensorial ou "mental". Incluída nesta categoria estão não apenas o prazer e a dor, mas toda a gama de nuances possíveis no sentimento.

As emoções têm vários graus de influência sobre a vontade, mas, na verdade, nunca podem determiná-la. Sendo essencialmente "objetos externos" em relação à alma, elas não podem condicioná-la, exceto por meio de influências. Ou seja, as emoções são percebidas e essa percepção, por sua

vez, torna a vontade mais fácil ou mais difícil para a alma. As emoções, naturalmente, são frequentemente consequências de atos volitivos; não diretamente, mas por meio da causalidade do "primeiro evento físico" que emerge da vontade. Por essa razão, nossas emoções são frequentemente resultados finais de nossas valorações; e é por isso que as equiparamos. Mas tal equiparação nem sempre se justifica, pois uma dada emoção não é inevitavelmente e invariavelmente indicativa de uma determinada valoração, uma vez que os intermediários físicos devem ser levados em consideração.

Conclui-se, portanto, que as pessoas que geralmente se identificam com suas emoções estão equivocadas ao fazê-lo; seu julgamento é frequentemente distorcido. Isso se aplica a *sentimentos* como desejo, aversão, amor, ódio, esperança, medo, certeza, dúvida, beleza e feiura, etc., em contraste com as *valorações* com os mesmos nomes. Isso pode soar como uma doutrina um tanto fria para algumas pessoas, mas parece consistente com todas as nossas observações e teorizações neste trabalho. Sua intenção não é desumanizar, mas fortalecer as pessoas. São os sentimentos que são "objetivos" (isto é, objetos externos à alma) e as valorações que são "subjetivas" (isto é, atos da alma), e não o contrário, como se acredita!

Na prática, é claro, as pessoas têm tanta coisa acontecendo dentro de si, tanto em termos de entradas quanto de saídas, que não é de se admirar que as sutis distinções que traçamos aqui, como a entre alma e personalidade fenomênica, e em particular entre valoração e emoção, lhes pareçam remotas e risíveis. Elas estão ocupadas demais, sobrecarregadas demais. É somente através da meditação, quando se dá um passo para trás e se permite que as coisas se acalmem

consideravelmente, que se pode começar a organizar as coisas e observar sua ordem.

4. O Âmbito do Livre-Arbítrio

No que diz respeito *ao livre-arbítrio* , nossa representação pictórica fornece alguns esclarecimentos adicionais. Mas permita-me primeiro enfatizar que, ao observar o diagrama acima, o leitor não deve interpretá-lo literalmente. A alma não é extensa, com a cognição e a volição ocorrendo em lugares diferentes, e a influência como algo intermediário, através do qual a volição flui, culminando em um evento. Todas essas coisas acontecem juntas, no mesmo local e simultaneamente. Elas foram separadas esquematicamente para fins de análise; mas, na verdade, constituem *um único* evento. É um mesmo eu que cogniza, é influenciado pela cognição e deseja algo, tudo junto, em um mesmo movimento.

É óbvio que até mesmo o primeiro evento físico resultante da vontade está *sujeito às leis e condições naturais* . Sugerimos que órgãos especializados no sistema nervoso sejam provavelmente necessários para tais eventos [40]; e tais órgãos dependeriam naturalmente de leis neurológicas, biológicas, químicas e físicas [41]. Se tais órgãos estiverem ausentes ou danificados, ou quando prevalecerem condições

---

40 Isso diz respeito a seres humanos e animais. No que se refere à vontade de Deus, teríamos que supor que tal restrição seria inaplicável. Obviamente, o Criador da matéria deve ter uma vontade independente da matéria. Segue-se que Seus atos providenciais na vida contínua do universo não requerem receptores materiais especiais.

41 Os sinais dentro do sistema nervoso são elétricos e químicos.

inadequadas, eles se tornam inoperantes. *A alma não é livre para desejar o que quiser, onde quiser, em seu ambiente físico* , mas apenas certas possibilidades "permitidas" pela lei natural. Este *princípio do devido processo legal* é a premissa filosófica da maioria das pessoas, exceto talvez dos lunáticos .[42]

Por outro lado, a alma possui considerável liberdade de vontade *em seu interior* . Ela pode manifestamente (como demonstram a introspecção e a experimentação interna) fazer muito "à vontade", embora grande parte do que chamamos de "vontade" não seja vontade imediata, mas sim o resultado cumulativo de vontades imediatas menores que *se adaptam às condições mutáveis* (adaptação implicando consciência, observe). Assim, a volição não é imune, mas influenciada por eventos externos e internos percebidos. Essa influência (que, em última análise, é algo interno) *jamais pode gerar ou bloquear a vontade* , mas apenas acelerar ou desacelerar uma direção específica da vontade, pois a vontade (o movimento interior da alma) é uma função exclusiva do agente. As cognições, por si só, não podem mover a alma nem impedi-la de se mover.

Com muito mais razão ainda, *as condições externas* , sejam elas mentais ou físicas, sejam elas produtos naturais ou artificiais da vontade de alguma outra alma, que poderiam ser interpretadas como afetando o agente diretamente (isto é, não como influências, mas por meio de seu conhecimento delas), são aparentemente incapazes de fazê-lo. Podemos ao menos postular tal incapacidade como um princípio adicional

---

[42] Até mesmo os que acreditam em xamanismo e poderes mágicos reconhecem a existência de um "devido processo legal". No entanto, os processos que eles consideram possíveis parecem obscuros ou ineficazes para o resto de nós.

do livre-arbítrio. Essa posição é bastante concebível se a expressarmos como uma *independência do domínio espiritual em relação aos domínios mental e físico* . É concebível que, enquanto os domínios físico e mental podem ser modificados, direta ou indiretamente, *dentro de termos e condições específicos* , pelo domínio espiritual (em nosso contexto, por meio de certos atos de volição das almas), o inverso não seja possível. Não é inconcebível que a Natureza inclua essa limitação, essa via de mão única entre seus domínios.[43]

Vale ressaltar que as vias causais entre o domínio mental e os domínios espiritual e físico parecem ter direções precisas. De acordo com nossa teoria aqui apresentada, a alma projeta fenômenos mentais apenas indiretamente, por meio de sua volição de eventos físicos no sistema nervoso (de modo que a memória cerebral de uma projeção mental *precede* o aparecimento efetivo, para a alma, das imaginações projetadas por ela). Além disso, enquanto o domínio físico pode, após a volição, ou mesmo sem volição prévia, afetar o domínio mental, o inverso não é verdadeiro. O domínio mental não parece afetar diretamente o domínio físico, mas apenas por meio de sua cognição pela alma, que, posteriormente, afeta o domínio físico sob a influência dessa cognição.

---

43 Não se segue que o espiritual não possa controlar o espiritual. Assim, podemos supor que Deus pode dominar a alma humana ou animal sempre que o desejar. Isso seria uma limitação teológica ao nosso livre-arbítrio. É um privilégio, porém, que Deus geralmente opta por não exercer, visto que é da Sua vontade que os humanos , e em menor grau os animais, possuam livre-arbítrio. Ele graciosamente renuncia a parte do Seu poder, *de facto* , embora não *de jure* , para que possamos existir “à Sua imagem e semelhança” (para citar *Gênesis* 1:26).

Para reiterar nossa tese sobre o livre-arbítrio: os domínios físico e mental condicionam o domínio espiritual por meio da consciência de seus conteúdos (isto é, influência); mas não o condicionam diretamente, sem consciência (como ocorre no condicionamento ordinário). Isso diz respeito ao funcionamento interno da alma, implicando um aspecto da liberdade da vontade.

Por outro lado, a alma tem o privilégio de poder efetuar mudanças nos domínios físico e mental. Contudo, essa capacidade *não é infinita, mas sujeita às leis da natureza* . Essa restrição é especialmente evidente no domínio físico, que impõe termos e condições finitos às vontades da alma sobre ele. Assim, a vontade não pode operar em qualquer lugar, mas apenas em locais circunscritos (como células vivas específicas, provavelmente). Limitações subsequentes podem ocorrer no corpo (por exemplo, os músculos de um homem podem ser fracos demais para determinado trabalho); ou mais além, para além do corpo (por exemplo, ele pode estar aprisionado por paredes intransponíveis).

Uma vez que um ato volitivo tenha inscrito seu 'primeiro evento físico', a natureza material segue seu curso. Algumas reações físicas podem ocorrer inevitavelmente, outras condicionalmente, e algumas podem ser impossíveis de qualquer maneira. As reações podem ocorrer no corpo (por exemplo, o braço e a mão de um homem se movem) ou fora dele (por exemplo, ele pode derrubar uma parede). Somente nesses sentidos, ou seja, com referência a todas *as limitações e reações físicas* à volição, pode-se dizer que a volição está sujeita ao condicionamento ordinário. Mas tudo o que ocorre

fora da alma, observe bem, não qualifica essencialmente sua liberdade de volição como tal [44].

Cognição, vontade e valoração não são apenas funções distintivas da alma; são presumivelmente suas únicas formas de funcionamento. A cognição da alma não deve ser confundida com as operações computacionais do sistema nervoso, que lhe servem de acessório. A vontade da alma não deve ser confundida com preliminares ou consequências físicas ou mentais. O modo de operação da alma é a vontade, ou seja, o livre-arbítrio; esse é presumivelmente seu *único* modus operandi: ela não está sujeita a nenhuma causalidade da natureza (os domínios físico e mental), embora possa ser afetada pela natureza através da cognição. Mas, é claro, seu livre-arbítrio opera apenas durante a existência da alma; pois a alma pode ser gerada ou destruída por causas naturais (nascimento ou morte de um corpo) [45].

---

[44] Se formos precisos em nosso pensamento sobre a volição, podemos evitar doutrinas que colocam a liberdade em dúvida. Assim, por exemplo, se um boxeador é nocauteado, a liberdade de vontade de sua alma não é afetada, mas o bloqueio temporário de suas faculdades sensoriais e motoras torna impossível a afirmação de sua vontade em seu corpo, além de privá-lo, por um tempo, das informações necessárias para direcionar essa vontade de forma útil.

[45] Os que creem em Deus acrescentariam, naturalmente, que é Ele quem controla o nascimento e a morte.

5. Capítulo Cinco

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulos 11:3 e 16.

1. O ego abomina o vácuo.

É interessante comparar nossa conclusão sobre o "querer" como o motor das obsessões e compulsões com o princípio budista de que o "desejo" está na raiz de toda ação humana (criando karma e, consequentemente, mais "desejo", em um ciclo aparentemente interminável). Vimos que a volição geralmente tem algum objetivo (talvez sempre tenha, se desconsiderarmos os caprichos aparentes, admitindo que eles tenham algum tipo de fim). No presente contexto, observamos que, às vezes, o propósito envolvido na volição é particularmente perverso porque é enganosamente obscurecido.

Uma observação muito perspicaz da psicologia budista [46], que explica muito no presente contexto, é que *o ego está constantemente em busca de experiências estimulantes para reafirmar sua existência e identidade* . Essa é a essência do egoísmo ou vaidade do ego ou falso eu. Por "ego" [47], podemos entender a autoimagem (parcialmente ou mesmo em grande parte errônea) da alma [48]. Trata-se de uma projeção mental, um conjunto de noções e suposições sobre

---

46 O relato a seguir é inspirado na doutrina budista, mas adaptei seus termos. Assim, a maioria das escolas do budismo nega a existência de um "eu real (individual)" (aqui chamado de alma), admitindo apenas um "eu convencional" ilusório (aqui chamado de ego) e um substrato para toda a existência chamado "natureza búdica" ou "fundamento original" (o que poderíamos chamar de alma universal). Em minha visão, mesmo admitindo a existência de tal substrato indiferenciado, teríamos dificuldade em entender como ou por que ele daria origem a egos (eus falsos), se não partíssemos do pressuposto de que o todo universal é, inicialmente, aparentemente fragmentado em partes individuais (eus reais). Embora os teóricos budistas apreciem paradoxos provocativos, devemos manter uma postura crítica e lógica.

47 Note-se que o nosso uso do termo 'ego' aqui deriva do seu uso popular e não deve ser confundido com o da psicologia de Freud (que se refere a um segmento 'realista e prático' da psique), embora possa abranger aspectos deste último conceito, bem como dos conceitos contrastantes de 'id' (um segmento 'emotivo e impulsivo') e 'superego' (um segmento 'idealista e regulador').

48 É interessante observar como conversamos conosco mesmos, às vezes na primeira pessoa do singular (eu, meu), às vezes na segunda (você, seu) e mais raramente na terceira pessoa (dizendo "alguém" ou "nós", como aqui). Também podemos projetar, sem palavras, uma imagem física de nós mesmos fazendo ou possuindo algo. Todo esse discurso pode, juntamente com outros eventos, ser adicionado ao conjunto que constitui o "ego".

si mesma, que a alma confunde consigo mesma [49]. O eu-como-ego sempre precisa de algum tipo de reforço. Podemos dizer que: "o ego abomina o vácuo".

Como expliquei em minha *Fenomenologia* , o 'ego' consiste em aspectos do corpo, da mente e da alma – alguns corretamente experimentados ou inferidos, alguns erroneamente assumidos, alguns fantasiosamente projetados – aos quais a pessoa (isto é, sua alma – o eu consciente, desejoso e avaliativo) se apega como seu próprio 'eu'. É uma autoimagem parcialmente verdadeira, parcialmente falsa, tecida seletivamente e com adornos ficcionais [50], à qual a pessoa se apega tenazmente na crença de que sua perda ou dano seriam insuportáveis.

Sendo uma construção cognitiva da alma (e não a própria alma), o ego *não possui vontade própria* (embora às vezes falemos dele como se a tivesse). Não é uma entidade separada que compete com o eu – embora frequentemente o apresentemos dessa forma, por ser uma imagem conveniente, uma figura de linguagem útil. Toda suposta ação voluntária do 'ego' é um ato da alma ou do eu, pelo qual este último permanece totalmente responsável. Não obstante, a construção do ego *influencia fortemente* a maioria dos pensamentos e ações da alma, às vezes para o bem,

---

[49] Por essa razão, o ego pode ser chamado de prisão da alma, ou, de forma mais poética (para usar uma metáfora cara aos judeus), de seu lugar de exílio. O ego geralmente envolve uma visão inflada de nossa importância no esquema das coisas, devido à máxima proximidade entre nosso corpo e mente em nossa perspectiva do mundo; mas o ego é também, na verdade, uma limitação artificial à grandeza natural de nossa alma.

[50] Isso significa, por exemplo, tratar aparências momentâneas como realidades estabelecidas, ou traços transitórios ou ocasionais como características permanentes.

frequentemente para o mal, agindo como um véu ao conhecimento e um obstáculo à volição, como um filtro.

As sensações e os sentimentos corporais são componentes importantes do ego, que exerce uma influência particularmente poderosa sobre a identidade e o comportamento, devido à sua presença enorme e insistente. Mas muitos outros fatores também entram em jogo, como a constante agitação mental.

Uma aflição comum hoje em dia (tanto em homens quanto em mulheres) é o hábito de ficar olhando repetidamente para a própria imagem no espelho. Isso não é apenas um narcisismo divertido, mas uma expressão da profunda insegurança do ego e da necessidade de confirmação da existência e da identidade, além de uma preparação para a projeção social. Uma aflição semelhante é olhar fotos ou vídeos de si mesmo e mostrá-los a outras pessoas.

Nosso ego também é 'relativo' a outras pessoas, visto que projetamos parte dele (geralmente os aspectos mais lisonjeiros, embora frequentemente também aspectos que podem despertar pena e caridade) para elas como nossa persona social (em parte como uma construção astuta e em parte incidental ou acidentalmente). Na medida em que alguém consegue convencer os outros da personalidade projetada – por meio de suas palavras e ações, bem como da aparência física – reforça sua própria convicção nessa autoimagem.[51]

Embora a construção do ego seja possível no isolamento de outras pessoas, ela é (para o bem ou para o mal) facilitada

---

51 A relatividade do ego é, aliás, uma percepção extraída da psicologia budista. De fato, o Oriente é uma rica fonte de conhecimento humano.

em muitos aspectos em contextos sociais. A razão é que outras pessoas conhecem o indivíduo apenas por meio de alguns fatores fenomenológicos, enquanto o indivíduo também possui um conhecimento intuitivo (não fenomenológico) de si mesmo. Com outras pessoas, podemos "mostrar e contar" seletivamente; além disso, elas se detêm no passado, em vez de deixá-lo no passado, já que a imagem que memorizam de nós é cumulativa e bastante rígida.

O ego é essencialmente *inquieto e inseguro* . Prefere experiências agradáveis; mas, se estas não estiverem disponíveis, buscará igualmente as dolorosas em vez de nenhuma. Temendo confrontar seu próprio vazio, buscará sensações, pensamentos, distrações e possibilidades de autoidentificação (por exemplo, ouvir heavy metal no rádio ou assistir a um filme de terror na TV, ou simplesmente dormir e sonhar, ou jogar com alguém). Inventará problemas intelectuais artificiais para ter algo em que pensar e através do qual se expressar. Criará problemas psicológicos, existenciais ou sociais para si mesmo, a fim de ter algo a que responder e um papel a desempenhar. Ou seja, nossos problemas muitas vezes não são acidentais, ou mesmo incidentais, às nossas buscas, mas sim o seu próprio propósito.

Em particular, a necessidade de estímulos do ego ajuda a explicar por que o homem é um animal tão social. É claro que os seres humanos precisam uns dos outros objetivamente: para a sobrevivência comum, para a procriação, para criar os filhos. As pessoas cuidam umas das outras, apoiam-se e ajudam-se mutuamente, trabalham juntas para o bem comum e enriquecem-se culturalmente. Mas romancistas, jornalistas e psicólogos modernos têm promovido uma grande dependência emocional nas pessoas

(o que, paradoxalmente, rompe as relações humanas a longo prazo, porque é enganoso). Corrigir essa tendência errônea, revelando a subjetividade de muitos laços sociais, não é "cinismo", mas lucidez e compaixão.

A maioria das pessoas sente-se rapidamente sozinha quando está isolada. Embora essa necessidade de estímulo possa ser satisfeita sem a companhia de outras pessoas (especialmente com o passar dos anos), a maneira mais fácil de satisfazê-la é através da interação humana. A vantagem reside justamente na troca mútua. Recebemos estímulos sensoriais e temos interlocutores diante dos quais podemos projetar nossa personalidade social. Agemos, recebemos feedback, reagimos – quase nunca nos sentimos entediados. Com um companheiro – um familiar, um amigo, um(a) namorado(a), um colega de trabalho, até mesmo um inimigo, se necessário – estamos sempre ocupados e entretidos. Preferimos um relacionamento afetuoso e agradável, mas podemos nos contentar com uma discussão, uma briga ou simplesmente um passeio em um shopping lotado. Se não houver um companheiro humano disponível, um animal de estimação serve.[52]

A motivação por trás de nossa constante busca e apego por objetos de desejo pode ser nada mais do que uma tentativa frenética e desesperada do ego inexistente (ou seja, para sermos precisos, o eu confundindo-se com essa entidade

---

52 É claro que algumas pessoas são solitárias contra a sua vontade, porque não conseguem lidar com os desafios dos relacionamentos. Os eremitas, pelo contrário, evitam o contato humano ou de qualquer outra natureza, a fim de reduzir a estimulação desnecessária e os problemas artificiais que a acompanham. Eles desejam simplificar a vida e a experiência para facilitar a meditação. Mas algumas pessoas conseguem meditar em meio às perturbações.

imaginada) *de se afirmar* por meio de estímulos e "jogos do ego". Essa seria (de acordo com a referida tese) a mãe de todas as compulsões, sejam elas boas ou ruins. Portanto, se conseguíssemos abandonar nossa ilusória autoidentificação com esse eu ilusório, estaríamos livres de todas as compulsões.

Uma explicação adicional dada pelo budismo é que "a existência é sofrimento". O ego necessariamente dá origem ao sofrimento – sendo finito, está inevitavelmente sujeito a repetidas aflições, frustrações, dores, medo, raiva, ódio, desespero, tédio e assim por diante, seja pela presença de objetos de aversão ou pela ausência de objetos de desejo. Esse sofrimento se expressa emocionalmente, como uma espécie de ruído de fundo de sentimentos negativos, subjacente, em certa medida, a todas as nossas experiências, mesmo aquelas que superficialmente parecem positivas. Esse substrato negativo, do qual às vezes temos plena consciência e outras vezes apenas vagamente, *influencia fortemente* nosso comportamento, fazendo-nos pensar e agir incessantemente, muitas vezes de maneiras desviantes (como o uso de drogas), numa tentativa cega e desesperada de nos livrarmos desse sentimento desagradável inexplicável.[53]

---

[53] Esta é a primeira das "Quatro Nobres Verdades" que estão no cerne do Budismo. Observe que não se experimenta a emoção que os franceses chamam de " *le mal d'être* " o tempo todo; pode-se ser muito feliz por um longo período, sem ter consciência dessa camada subjacente. Mas essa felicidade é inevitavelmente temporária, ou seja, depende de causas e condições como boa saúde, um cônjuge amoroso, abundância material, etc. É frágil, efêmera; e, em algum nível, todos nós sabemos disso e nos preparamos para o inevitável fim.

O princípio budista do desejo é, portanto, muito geral [54]: refere-se a uma espécie de ligação [55]do eu a todos os objetos de cognição e vontade, chamada de apego ou, de várias maneiras, desejo, agarrar, apegar-se. No entanto, tal apego não é facilmente rompido. Os atos opostos – a saber, desapego, indiferença, renúncia, deixar ir – são igualmente formas de apego, na medida em que são atos intencionais. Escapar ou evitar o apego é impossível, se ele próprio for uma espécie de busca. Toda a dificuldade da "libertação" reside no fato de que este último círculo deve, de alguma forma, ser resolvido. Assim, o budismo ensina, de forma mais radical, que existe uma espécie de compulsão em todas as nossas ações, que só pode ser eliminada na "iluminação" final.

2. Descolando a Mente

A genialidade da psicologia oriental! O *Tratado sobre o Esquecimento Sentado* [56]recomenda que nos esforcemos para

---

[54] Vale a pena comparar isso ao conceito de um “impulso ou inclinação para o mal” (*yeser haraa*), proposto no judaísmo. Segundo os rabinos, todos os homens e mulheres, naturalmente, pelo simples fato de serem fisicamente constituídos, possuem essa tendência negativa inerente. Isso não é, contudo, totalmente ruim. Quando as pessoas lutam contra essa resistência (aquilo que as oprime, por assim dizer) para alcançar o bem, elas conquistam mérito. Além disso, às vezes é bom quando elas não conseguem superá-la. Por exemplo, ceder ocasionalmente ao desejo sexual torna a reprodução possível; se todos fossem santos demais, não sobraria ninguém.

[55] Veja meu próximo ensaio, *Desvendando os mistérios da mente* .

[56] Veja *Meditação Taoísta* , pp. 84-7. O *Tratado* é “um texto da dinastia Tang sobre a prática da meditação”.

que "a mente não se apegue às coisas". Segundo essa visão, a mente comum precisa de algum conteúdo ao qual se agarrar para se *concretizar* . Em vez de dar rédea solta aos pensamentos (abdicação) ou tentar controlá-los (repressão), recomenda-se que repetidamente "desprendamos" nossas mentes.

Como essa descrição da mente é verdadeira! Ela explica muito do nosso comportamento! Considere como normalmente temos sempre algum conteúdo mental, seja uma melodia cativante, o rosto de alguém por quem estamos apaixonados, a lembrança de uma conversa recente, um sucesso ou uma frustração, a expectativa de algum evento ou o planejamento de alguma ação, reflexões filosóficas ou orações piedosas, ou qualquer tipo de pensamento ou atividade mental. Pensamentos aleatórios e tentadores são constantemente oferecidos à nossa mente consciente pelo subconsciente, como "alimento" para a ruminação. Problemas (psicológicos, familiares, sociais, políticos, etc.) são criados subconscientemente, para que tenhamos um problema a resolver, algo sobre o qual pensar, sentir, conversar e agir.

Nunca estamos quietos, sempre fixados ou obcecados por algum assunto, sempre "refletindo e meditando". Sentimos que precisamos *preencher* a mente: daí nossa escravidão a jornais e livros, rádio e televisão, e outros "entretenimentos" [57], por mais cansativos ou debilitantes que sejam. A sensualidade – seja na forma de sexo ou masturbação, de drogas ou álcool, de música rock ou techno, ou de filmes pornográficos, de terror ou de ação – é também apenas uma

[57] Para grande proveito e prazer daqueles que nos fornecem o conteúdo. Eles sabem que, por mais estúpido ou falso que tudo isso seja, estamos viciados e sempre voltaremos para mais.

maneira de dar conteúdo à mente, através de estímulos sensoriais cada vez mais intensos, sejam eles agradáveis ou dolorosos. A maioria de nós não suporta ficar verdadeiramente ociosa e quieta por um minuto sequer, exceto em um sono preguiçoso. E mesmo assim, nosso passatempo consiste em sonhos. Até mesmo a meditação à qual alguns de nós recorrem é usada (principalmente, no início) como apenas mais uma maneira de "ocupar" nossas mentes.

Como uma panela de sopa fervendo, com bolhas de gás subindo à superfície e estourando, o substrato da mente parece constantemente excitado por estímulos sensoriais, emoções, reminiscências e imaginações e pensamentos verbais mais ou menos voluntários. Uma memória pode, a princípio, surgir apenas como uma pista, um fio solto tentador; curioso, eu o agarro e sou transportado para as profundezas da memória. Por que essa memória me chamou a atenção? Muitas vezes, por associação lógica ou incidental com uma memória, sensação, emoção, imaginação ou cogitação anterior. Formam-se linhas de pensamento à medida que nos enredamos cada vez mais. Como macacos pulando de galho em galho, nos agarramos a um item e depois a um item mais ou menos associado; e assim vagamos sem fim pela floresta da mente!

O *Tratado* ensina: para nos libertarmos de tal sofrimento, devemos evitar a tendência da mente de se fixar nas coisas. *Nossa atenção (subconsciente ou consciente) se apega às coisas, a tudo o que encontra. Quando a desprendemos de uma coisa, ela automaticamente encontra outra para se apegar.* É análogo a uma ventosa ou um ímã, que você desprende de uma coisa e imediatamente se prende a outra. Assim, estamos sempre "absorvidos" em algo, como se

tivéssemos medo de nos encarar sozinhos. Essa imagem da psicologia humana é muito poderosa e instrutiva.

Praticar o 'não pensamento', o 'não pensamento', o 'estado de espírito vazio' não significa tentar ser vazio e insensato o dia todo – mas sim ter uma consciência leve, que não se apega compulsivamente a qualquer coisa apenas para preencher a mente, mas a utiliza de forma inteligente. Se a atenção plena for realmente necessária, ela será oferecida com flexibilidade. Se não houver necessidade real, pode-se retornar sem esforço à quietude e à calma interior.

É claro que essa prática inteligente implica em abandonar desejos e hábitos com os quais nos identificamos há muito tempo! Não adianta apenas pensar ou falar sobre isso; é preciso *agir* ! Diga "não" a toda tolice. A meditação sentada é de grande ajuda, desenvolvendo a serenidade necessária para enxergar as coisas em perspectiva e tomar as medidas necessárias.

Com a prática, descobri que, se ao acordar pela manhã resistirmos à tentação mental de " *agitar* " a mente com pensamentos irrelevantes, especialmente os negativos, teremos mais facilidade em manter a serenidade (e talvez até o bom humor) ao longo do dia. É um atalho: em vez de deixar que pensamentos dispersos se proliferem e depois ter que acalmá-los, é inteligente fazer um pequeno esforço de autocontrole desde o início do dia.

Pensamentos negativos podem ser estimulados por um sentimento negativo difuso, como tentativas de compreender e se livrar desse sentimento ruim; mesmo assim, pode-se resistir à tentação de reagir dessa forma e dar tempo para que o sentimento se dissipe naturalmente. O ego tende a se identificar com essa emoção desagradável e a usá-la como trampolim para pensamentos de frustração, ódio, medo ou

desespero, etc. Mas tudo isso são meras desculpas para a atividade mental, e é sábio cultivar a calma e a equanimidade interior.

Nossa maneira comum de encarar o mundo é muito egoísta, egocêntrica ou presunçosa – tudo, de uma forma ou de outra, está *relacionado a nós mesmos* . Somos afetados por todas as situações. Na meditação, depois de um tempo, nosso eu se torna transparente – mais altruísta, indiferente e humilde. Sensações, emoções, memórias, fantasias e pensamentos vêm e vão, mas não nos apegamos a eles, porque não lhes atribuímos tanta importância.

3. Abstrato *versus* concreto

Finalmente consegui conceber (em um nível teórico, sem reivindicar experiência direta pessoal) como a ideia budista de 'vacuidade' do eu (nos sujeitos e, de fato, nos objetos da consciência) poderia ser apresentada de forma convincente e argumentada de maneira consistente, ao ler a seguinte passagem do ***Yoga Sutra de Patanjali*** [58]:

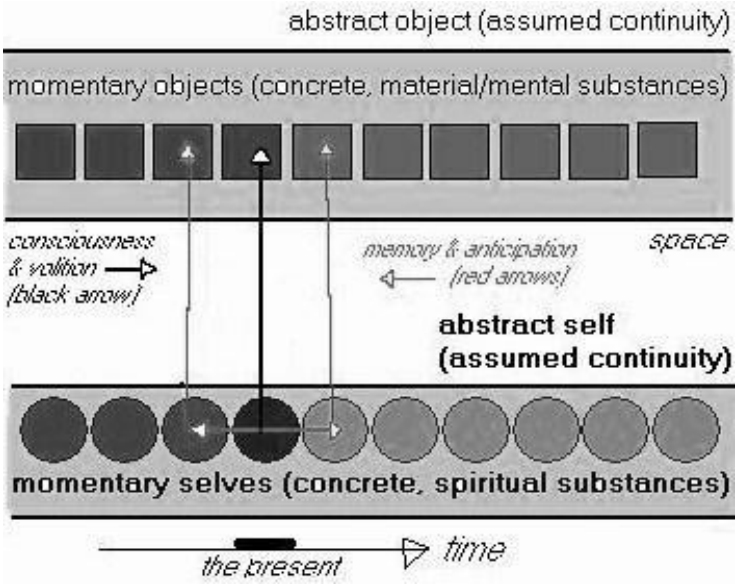
> *"Uma sucessão de consciências, gerando uma vasta gama de percepções distintas, parece consolidar-se em uma consciência individual" (IV, 5).*

Ocorreu-me que as exigências lógicas de que todo evento de consciência requer um sujeito (isto é, uma alma consciente), bem como um objeto (isto é, o conteúdo da consciência), e que todo evento de volição requer um agente, bem como um ato, ainda poderiam ser satisfeitas no contexto do 'vazio' do eu, se assumirmos o esquema da Figura 4, abaixo.

---

[58] Este texto está disponível no momento da redação em ***www.arlingtoncenter.org*** .

Figura 4. Como sujeitos e objetos momentâneos dão origem a abstrações .



Nota: Esta é uma ilustração bastante simplificada, para facilitar a discussão. O eu não possui qualidades fenomênicas em nossa experiência; portanto, todas as suas características espaciais aqui são meramente simbólicas. O desenho não pretende atribuir uma forma e tamanho específicos à alma concreta ou abstrata (respectivamente, os círculos sucessivos e o tubo virtual que os conecta), visto que o eu não possui extensão. Da mesma forma, o espaço entre o sujeito e o objeto não deve ser considerado literal, já

> que o eu não possui localização ou distância [59]. A seta preta simboliza a consciência e a vontade, sondando e transformando objetos externos à alma; enquanto as setas vermelhas são representações virtuais da memória e da antecipação, alcançando o passado ou o futuro, respectivamente, através da continuidade da alma ou, pelo menos, da sucessão de momentos da alma (mais sobre isso adiante).

Como argumentei em *A Ilógica Budista* e em *Fenomenologia* , a consciência deve ser entendida como significando tanto um sujeito quanto um objeto. Quando algo aparece, aparece *para* alguém. Caso contrário, simplesmente existe – não 'aparece'. Patanjali parece concordar com a posição objetivista implícita, quando escreve mais adiante:

> *"Mas o objeto não depende das diferentes percepções [das pessoas]; se dependesse, o que aconteceria com ele quando ninguém estivesse olhando?" (IV, 16.)*

Admitindo a existência de um sujeito consciente e, similarmente, de um agente da vontade – isto é, eu no meu caso, você no seu – surge a questão: como essa entidade é conhecida? Ela não parece manifestar quaisquer qualidades fenomênicas, ou seja, não é perceptível por nenhum dos sentidos materiais ou nos modos análogos da mente. Seria, então, conhecida apenas por inferência conceitual a partir de fenômenos percebidos? Não – argumentei nessas obras – isso

---

59 Costumamos localizar o eu ou a alma em nosso corpo (incluindo a cabeça), porque parece estar no centro de todas as nossas experiências sensoriais (atrás dos olhos, entre as orelhas, no nariz, debaixo da língua e na pele), e porque nossa imaginação e nossos pensamentos verbais parecem ocorrer dentro da cabeça.

não seria suficiente para explicar como rotineiramente experimentamos o autoconhecimento, isto é, nossa consciência de nossos atos *individuais* de percepção e concepção, insights lógicos, escolhas e vontades, preferências e sentimentos.

Portanto, não devemos ter *apenas um conhecimento teórico geral do eu, mas sim acesso direto a ele repetidas vezes* . Como esse acesso direto não pode ser subsumido à "percepção" — por não haver evidências fenomênicas em que se basear —, ele deve ser chamado por outro nome, digamos, "intuição". Além disso, como o eu, enquanto sujeito (ou agente), não possui nenhuma das qualidades perceptíveis dos objetos (incluindo os atos), ele deve ser distinguido deles em relação à substância. Enquanto os objetos concretos (ou atos) são rotulados como "materiais" se sensoriais ou "mentais" se imaginários, os sujeitos concretos (ou agentes) devem ser rotulados como "espirituais" (almas).

Até a compreensão acima mencionada, gerada em mim pelo texto de Patanjali, eu presumia que tudo isso implicava que a alma precisava ser uma entidade que existisse continuamente por um longo período de tempo. Nesse caso, a ideia budista de que a alma é "vazia" de substância não poderia ser expressa conceitualmente e sustentada logicamente. Mas agora percebo que uma posição de compromisso é possível, o que reduz o aparente conflito entre a construção teórica e a suposta experiência mística.

Essa reconciliação é possível se distinguirmos claramente entre a existência *momentânea intuída da* **alma concreta e a** existência *contínua* presumida da **alma abstrata** . A mesma distinção pode ser feita para o objeto – ou seja, a percepção revela apenas a existência concreta do objeto momento a

momento, enquanto a aparente unidade entre suas manifestações momentâneas é um produto da abstração.

basta postularmos uma substância espiritual momentânea e concreta, estando consciente *naquele instante* de uma substância material ou mental momentânea e concreta; ou, da mesma forma, *naquele instante,* de mudanças voluntárias na matéria ou na mente.

Com relação à consciência, a alma momentânea pode, *no momento de sua existência,* intuir a si mesma, seus próprios atos ou tendências (cognições, volições e avaliações), bem como momentos *passados* de experiência da alma com objetos, o próprio eu, etc. (na medida em que tal passado esteja inscrito como memória no presente), assim como momentos *futuros* semelhantes (por antecipação, ou seja, por projeção imaginativa presente). Da mesma forma, com relação à volição, a alma momentânea deseja tudo o que faz no momento presente de sua existência, e não precisa de momentos passados ou futuros para fazê-lo. Tudo isso está implícito e, espera-se, esclarecido no desenho acima.

Cada eu momentâneo existe enquanto presente, mas no instante seguinte é, efetivamente, outro eu momentâneo que existe. Contudo, cada eu momentâneo, ao perceber naquele momento sua *unidade de forma* com os eus momentâneos precedentes e subsequentes, tem a falsa impressão de ser *uno* com eles, ou seja, pode se identificar com eles como expressões ou partes anteriores e posteriores de si mesmo. Assim, surge a noção ilusória de que se estende ao longo do tempo – devido a uma confusão entre o eu abstrato e a soma dos eus concretos. De maneira semelhante, mutadis mutandis, em relação aos objetos, sejam eles mentais ou materiais.

De acordo com esse ponto de vista, basta assumirmos que vestígios do passado são transportados para o presente por meio de algum tipo de "memória" inscrita em sujeitos concretos presentes sucessivos ou como objetos em algum lugar em seus ambientes. Não há, portanto, necessidade lógica de assumirmos que os diferentes momentos estejam ligados em uma única alma *concreta contínua* e em objetos concretos contínuos da consciência. Podemos igualmente considerar as aparentes unidades de sujeito (ou de objeto) ao longo do tempo como devidas a características comuns *abstratas* entre almas (ou objetos) concretas meramente momentâneas.

Isso é fácil de compreender ao observarmos *a imagem de uma onda no mar* . Conforme ela se move pela superfície da água, visualmente parece uma coisa contínua. Mas, refletindo sobre o assunto, sabemos que a água que compõe a onda é constantemente substituída por água mais adiante em seu percurso. Ou seja, ao contrário da aparência, a água que constitui a onda não se move junto com ela, mas apenas sobe e desce. A onda é, portanto, apenas uma abstração, isto é, uma projeção mental nossa baseada na percepção da repetição de uma determinada forma ao longo do tempo.

Mas é preciso ressaltar que essa analogia não é perfeita. Pois, no caso da onda de água, cada porção de água ao longo do seu percurso existe antes de a onda passar por ela e continua a existir depois. Já no caso de um sujeito ou objeto no tempo, o presente é a única posição em que a existência é real – o passado deixou de existir e o futuro ainda não existe.

Patanjali, no verso inicialmente citado, parece pressupor que o tempo é de fato dividido em 'momentos' discretos de certa duração. Isso aparentemente contraria a premissa dos físicos modernos de que o tempo é um continuum infinitamente

divisível. Os versos seguintes parecem confirmar sua posição de que a continuidade é ilusória:

> *"O passado e o futuro são imanentes num objeto, existindo como setores diferentes no mesmo fluxo de substâncias experienciais" (IV, 12). "As suas transformações tendem a confundir-se, imbuindo cada novo objeto com uma qualidade de substancialidade" (IV, 14).*

E mais adiante, de forma mais explícita:

> *"Pode-se ver que o fluxo é na verdade uma série de eventos discretos, cada um correspondendo ao mais ínfimo instante de tempo, no qual uma forma se transforma em outra" (IV, 33).*

Mas creio que, no contexto atual, pouco importa se assumirmos que o tempo consiste numa sucessão de eventos separados ou num fluxo contínuo. Pois podemos aplicar a ilustração e a análise acima em ambos os casos, quer assumamos que a série de círculos ou quadrados é meramente contígua ou infinitamente sobreposta. Talvez pudéssemos explicar o "momento" de Patanjali como a extensão de tempo que a consciência de um determinado sujeito é capaz de abarcar de uma só vez. Ou seja, talvez o tempo seja contínuo, mas a nossa consciência funcione subjetivamente em fragmentos discretos.

O importante é que agora podemos aceitar *duas* teses ou construções teóricas relativas aos dados fornecidos.

- Uma delas é a da consciência ordinária, que pressupõe que, subjacente ao eu abstrato, existe uma entidade concreta contínua (da mesma forma, em relação a um objeto abstrato).

- A outra construção é aquela reivindicada pelos budistas em referência à meditação profunda, ou seja, que não há continuidade concreta (mas apenas uma sucessão de eventos discretos) subjacente à continuidade abstrata; isto é, que a continuidade aparente não é real, mas ilusória. Ou, em outras palavras, que o eu abstrato (ou, da mesma forma, o objeto abstrato) é 'vazio'.

Nesta fase, não precisamos julgar entre essas duas teorias. O que nos interessa é que *ambas são consistentes com* a exigência de que a consciência implique tanto um sujeito quanto um objeto.

Mas, em ambos os casos, a alma *concreta não é* 'vazia' – existe pelo menos uma entidade momentânea subjacente a ela. Em outras palavras, a 'alma concreta momentânea' é o ponto em comum tanto da mentalidade ordinária (que, no entanto, unifica diferentes momentos em uma 'alma concreta contínua') quanto da afirmação budista (que rejeita tal unificação, considerando a aparente continuidade como meramente abstrata).[60]

Note-se que não é necessário recorrer a nenhuma doutrina lógica especial para explicar a afirmação de que um conceito abstrato não pode estar subjacente a uma unidade concreta. Temos um exemplo dessa suposição na visão comum de que um conceito *de classe* ou nome comum se refere a uma característica compartilhada sem implicar (ao contrário da ideia platônica) que se refira a um arquétipo real suspenso em algum lugar. Isso se contrapõe ao conceito *individual* ou

---

60 Em qualquer dos casos, se quisermos sustentar um monismo fundamental, podemos imaginar todas as instâncias de sujeito e objeto, e a consciência que as relaciona, como 'bolhas' que surgem momentaneamente em um substrato unitário subjacente a toda a existência.

nome próprio, que geralmente é entendido como significando que todos os objetos que ele agrupa e rotula são manifestações ou facetas no espaço e no tempo de uma única entidade. Segue um exemplo mais específico:

Se penso em 'mim' num sentido mais amplo, incluo todas as sensações sentidas em vários momentos e em diferentes partes do meu corpo: a visão da minha pele, o som da minha voz, os pensamentos na minha cabeça, etc. Embora esses fatores estejam dispersos no tempo e no espaço, considero-os como um 'indivíduo' chamado Avi Sion. Além disso, cada fragmento da minha vida é um pouco diferente do anterior: o ar nos meus pulmões, a comida no meu estômago, o sangue nas minhas veias, e assim por diante, estão em constante movimento. Da mesma forma, no espaço: nenhuma seção transversal de mim é comparável; os órgãos diferem, movo meus braços e pernas, etc. Mesmo assim, normalmente penso em mim como singular; ou seja, a abstração 'Avi Sion' é, neste caso, considerada como referente a uma 'salsicha' concreta no espaço-tempo. Similarmente, se penso em outro ser humano, no seu cachorro de estimação ou no meu carro.

Em contraste, se pensarmos nas 'classes' com os nomes comuns de 'seres humanos', 'cães' ou 'carros', não há intenção (novamente, exceto para os platônicos) de unificar todas as instâncias em um único grande meta-indivíduo. Assim, geralmente admitimos prontamente que existem conceitos abstratos sem um único referente concreto, ou seja, que meramente pretendem uma *semelhança* entre dois ou mais referentes concretos. A proposição budista é simplesmente que essa última compreensão também se aplica ao caso dos 'indivíduos'.

A discussão se torna mais complexa se considerarmos com mais atenção o fator tempo. Primeiramente, em nossa

ilustração acima, a seta que simboliza a consciência e a vontade é perpendicular à seta do tempo; mas isso implica sincronicidade, ou seja, que essas relações não levam tempo para relacionar sujeito e objeto (externo), ou agente e ato (externo). Talvez fosse mais preciso supor um atraso, de modo que a consciência observa atualmente o que já está ligeiramente no passado e a vontade eventualmente afeta o que ainda está ligeiramente no futuro; ou seja, temos duas setas divergentes. Mas tal suposição é problemática, visto que a premissa da descontinuidade é que não existe um tempo intermediário, nenhum ser entre os momentos mostrados; ou seja, que o momento presente é uma unidade indivisível.

Em segundo lugar, assumimos com muita facilidade que a memória e a antecipação podem funcionar de alguma forma ao longo do tempo, mesmo considerando cada momento como essencialmente independente do anterior ou do seguinte. A ilustração acima sugere que o caminho da memória passa pela cognição do passado quando este estava presente, juntamente com uma transferência de informação do sujeito passado para o sujeito presente. Contudo, aqui também, no que diz respeito à retrospectiva, seria inadequado, dada a premissa da descontinuidade, propor que o movimento da informação (comunicação) ocorra de um momento para o seguinte, acompanhando o avanço do tempo. Da mesma forma, a antecipação não pode ser considerada como uma visão prospectiva ou antecipada do futuro em si, e, no entanto, quando projetamos mentalmente uma previsão (por exemplo, quando desejamos), pretendemos que ela ocorra num futuro ainda inexistente; isto é ainda mais problemático, parecendo implicar um movimento da informação contra o avanço do tempo.

Em resposta a tais objeções, alguns filósofos budistas argumentariam que não há espaço e, portanto, não há intervalo de tempo entre sujeito e objeto, uma vez que ambos estão em uma mesma "mente"; ou ainda, que todos os momentos do tempo são, na verdade, um só, sendo todos ilusões dessa única "mente". Mas teóricos budistas menos radicais enfatizariam que a tese da descontinuidade não se resume simplesmente à ideia de que eventos concretos (do sujeito ou do objeto) são, de fato, discretos, sugerindo uma sucessão de acontecimentos espontâneos, aleatórios e sem relação entre si. Não, ainda existe algum tipo de "continuidade" a ser considerada. Trata-se do componente "cármico" – a ideia de que cada evento subsequente em uma série é *causalmente determinado* pelo precedente (e por todos os fatores ambientais).

O significado exato disso é passível de discussão. É discutível, por exemplo, se o livre-arbítrio é admitido ou se o fatalismo está implícito. Mas, de forma mais radical, se, como afirmam os budistas, "tudo está causalmente conectado a tudo", o conceito de causalidade perde todo o sentido, *uma vez que não resta distinção entre causas e não-causas, ou entre tipos e graus de causalidade* . Em suma, embora a ideia pareça plausível se nos referirmos à imagem de uma onda (onde a "energia" – outra abstração, observe bem – é considerada como transmitida pela água), temos dificuldade em encontrar uma definição ou desenvolver uma compreensão detalhada de causalidade que corresponda ao ponto de vista budista.[61]

Outra questão a considerar é a epistemológica. Admitindo que nunca experimentamos nada além do presente imediato, ou seja, que reminiscências e antecipações são eventos no presente que nos absorvem e nos dão a impressão de nos transportar para o passado

---

61 Abordo essas questões com mais detalhes no meu livro *"A Lógica da Causalidade"* , capítulo 16.3.

ou para o futuro, surge a questão: como os budistas sabem sobre o karma, isto é, que o presente é um efeito do passado e o futuro uma consequência do presente? Parece-me que eles só podem reivindicar uma legitimidade *adutiva* para sua interpretação cármica – em outras palavras, pouco mais do que a base epistemológica da suposição comum de essências e almas contínuas! Por adutiva, quero dizer, dada uma base empírica, postular uma certa extrapolação a partir dela, na forma de uma hipótese coerente a ser comparada a outras hipóteses. Ou seja, a teoria cármica é tanto uma "construção conceitual" quanto a teoria da continuidade que busca substituir.

A tese da descontinuidade me parece menos crível do que a da continuidade, porque sugere que todo o universo (independentemente de sua natureza ou tamanho) desaparece instantaneamente e reaparece, ou é destruído e recriado, a cada instante. Isso significa que, em vez de termos que explicá-lo uma única vez, temos que encontrar uma nova explicação a cada instante – e, é claro, não temos tempo para isso em nenhum instante específico.

Além disso, não precisamos apenas explicar a *existência repetida* do universo, mas também sua aparente *semelhança* em qualquer momento com momentos anteriores – pois ele sempre parece conter vestígios do passado (por exemplo, pegadas na neve, fósseis paleontológicos, memórias mentais ou registros fotográficos) comparáveis ao presente (por exemplo, você se parece com o que eu me lembro de você).

E, finalmente, claro, surge a questão mais complexa da *causalidade* , para explicar por que entidades semelhantes em situações semelhantes parecem se comportar de maneira semelhante (*regularidade*) e, ainda mais difícil, por que algumas entidades individuais parecem estar ligadas de maneiras diversas a eventos individuais (*responsabilidade*). A tese de que existe alguma continuidade ao longo do tempo,

portanto, requer menos explicação; e, por ser mais simples, é adutivamente preferível.

Assim, embora toda a nossa experiência do eu e do mundo seja de fato momentânea, a hipótese da continuidade permanece concebível e, na verdade, mais provável. O fato *epistemológico* da transitoriedade de todos os fenômenos e intuições não exclui, por si só, a possibilidade *ontológica* de certas continuidades entre eles.

É verdade que o 'eu', em particular, possui apenas uma existência presente, sem passado ou futuro dentro do presente, visto que as memórias e imaginações (incluindo projeções do futuro) estão localizadas fora da alma, ocorrendo na mente e sendo armazenadas no cérebro. E, de fato, mesmo as impressões presentes da alma sobre si mesma (por intuição), sua mente (por percepção interna) e seu corpo físico e ambiente (por percepção sensorial) estão sujeitas a consideráveis dúvidas, sendo frequentemente muito transitórias e nem sempre claras ou memoráveis.

Além disso, como a alma não possui informações sobre si mesma ou sobre o mundo exterior em seu interior, há alguma justificativa para considerar o passado e o futuro como essencialmente "ilusórios", como fazem os budistas . Este último termo poderia ser considerado um tanto hiperbólico, com a intenção de enfatizar o argumento de que, [62]*na melhor das hipóteses,* são apenas ilusões. *Construções indutivas* . O chamado "passado" é construído a partir de impressões presentes do presente e aparentes "memórias" presentes de algum "passado" – mas, a julgar pelos procedimentos de verificação no presente, o suposto passado é *frequentemente* mais fantasia e autoengano do que uma estimativa justa do

[62] A contemplação dessa ilusão é, creio eu, chamada de *samapatti* .

que foi. Da mesma forma, e ainda mais no caso do "futuro", que não se refere apenas ao passado e presente aparentes, mas também às intenções incipientes da própria vontade e da vontade alheia (que podem ou não ser finalmente concretizadas).

Contudo, tais dúvidas razoáveis que podem ser levantadas sobre o presente, o passado e o futuro do eu e do seu entorno não podem ser levadas ao extremo, pela simples razão de que isso tornaria a afirmação da dúvida logicamente contraditória. Portanto, devemos admitir que, onde quer que a consciência ocorra, ela se baseia em *algumas* certezas, o que não significa necessariamente certeza absoluta. As construções indutivas que constituem a maior parte do nosso "conhecimento" podem, de fato, ser errôneas, mas é preciso admitir (para manter a coerência) que elas tendem progressivamente à verdade.

4. Diversas reflexões sobre a alma e Deus

A alma é o que consideramos a essência de uma pessoa, a substância unitária que é ao mesmo tempo sujeito da consciência e agente da vontade. Essa alma precisa estar presente apenas durante a vida do organismo físico que a sustenta, não antes nem depois.

Ontologicamente, a perecibilidade ou imperecibilidade da alma não parece relevante para o nosso estudo de suas capacidades cognitivas, volitivas e avaliativas. Epistemologicamente, como saberíamos disso como um fato, seja qual for a sua natureza? Se não há contradição em nenhum dos conceitos, e nenhum conhecimento imediato evidente a respeito, devemos recorrer a generalizações e hipóteses para estabelecê-lo. De um ponto de vista filosófico,

a alma pode ser efêmera ou imortal; igualmente. Algumas almas podem ter vida curta em diferentes graus (animais, humanos), outras imortais (a de Deus, pelo menos). Não existe lei de causalidade, nem lei do conhecimento, que exija que todos os sujeitos ou agentes sejam imperecíveis ou envelheçam igualmente.

A mortalidade parece ter uma justificativa empírica maior, visto que pessoas e animais morrem fisicamente. Se a alma é um epifenômeno da matéria, provavelmente é mortal. A imortalidade implica literalmente uma eternidade de existência, e não meramente uma vida após a morte por algum tempo; essa parece uma hipótese muito improvável, a menos que nos refiramos à tese religiosa de que a alma se origina em Deus e eventualmente retorna a Ele, ou ideias semelhantes. A questão permanece para sempre (ou seja, enquanto existirmos) em aberto, especulativa.[63]

Não tenho certeza se o judaísmo (pelo menos em sua essência bíblica) e religiões afins acreditam, em última instância, na imortalidade, embora possam acreditar em alguma transmigração, ou pelo menos na ressurreição final dos mortos. A "era messiânica" é projetada como um período de existência feliz para indivíduos diferenciados, em vez de um nirvana onde todos se fundirão com Deus. Assim como em algum momento do passado Deus estava sozinho, em algum momento futuro Ele estará sozinho novamente:

---

63 Note que minha posição a respeito do conhecimento da existência de Deus é que não podemos prová-lo nem refutá-lo; sobre esse assunto, veja meu *livro Lógica Judaica* , capítulo 14. Meus pontos de vista sobre como normalmente chegamos ao conhecimento da natureza de Deus são expostos em *Fenomenologia* , capítulo 9. Observe que não afirmo que alguém tenha alcançado o conhecimento profético, embora eu mantenha a mente aberta em relação a essa noção.

somente Ele (ou Sua Alma, pronome e substantivo tendo o mesmo referente) é Eterno. Mas, por outro lado, logicamente, assim como viemos de Deus antes de chegarmos ao Éden, talvez depois da era messiânica nós de fato retornemos a Ele.

> A posição filosófica sobre a alma adotada neste volume é a de que ela é ou diretamente intuída por si mesma, ou pelo menos implícita em suas funções de cognição, volição e valoração, algumas das quais são certamente intuídas diretamente (isto é, experimentadas, embora não como fenômenos concretos). Poderíamos referir essa posição ao " *cogito, ergo sum* " cartesiano (penso, logo existo), se entendermos o termo "pensamento" em um sentido amplo o suficiente, referindo-se às três funções. Epistemologicamente, infiro que existo, por ter experiências, usando a lógica e formando conceitos (cognição), intencionando ou realizando ações (volição) e expressando preferências (valoração). A ontologia inverte essa ordem, reconhecendo o eu como logicamente anterior a todos esses "pensamentos", como seu sujeito ou agente implícito.

A noção de alma, sem dúvida, tem uma história. Não afirmo conhecê-la completamente, apenas posso fazer algumas suposições. A ideia de uma alma pessoal é considerada pelos historiadores como relativamente recente – aparentemente datando da época em que os humanos começaram a enterrar seus mortos ou a se desfazer deles ritualmente. Muito mais tarde, filósofos (notavelmente Aristóteles [64]) desenvolveram

---

64 Essa distinção foi posteriormente adotada por místicos judeus, que usaram os termos *ruach, nefesh e neshamah* (embora pareçam interpretá-los de maneiras muito divergentes,

a distinção hierárquica entre alma vegetal, alma animal e alma humana. O primeiro nível de alma (envolvendo nascimento, nutrição, reprodução, crescimento, decomposição e morte) foi encontrado em plantas, animais e humanos; o segundo nível (envolvendo locomoção e sensação), apenas nos dois últimos; e o terceiro nível (envolvendo razão e liberdade excepcional), apenas no último.

O budismo (ou pelo menos algumas de suas correntes), distintamente, negava a existência real de uma alma, considerando o "eu" aparentemente central na consciência do indivíduo como uma ilusão [65]. De acordo com a escola

---

por mais convenientes que sejam – provavelmente porque os termos não são claramente definidos e parecem intercambiáveis na Bíblia, da qual foram extraídos). Ideias semelhantes são encontradas em outras culturas, mas, novamente, só posso especular sobre a história.

[65] Contudo, se examinarmos alguns dos argumentos apresentados em defesa da afirmação da inexistência de um eu, sua ilógica é gritante! Isso é particularmente verdadeiro no caso do pseudo-raciocínio do principal filósofo da escola Madhyamika, o indiano Nagarjuna (século II d.C.). Para dar um exemplo que encontrei recentemente em um livro do Dalai Lama (pp. 54-55): "Os Vaibhashikas, portanto, entendem o nirvana final em termos da cessação total do indivíduo. Uma objeção bem conhecida de Nagarjuna... [se assim for] ninguém jamais atinge o nirvana, porque quando o nirvana é atingido, o indivíduo deixa de existir." Nagarjuna é um brincalhão, que gosta de jogar com as palavras (veja meu artigo *sobre a Ilógica Budista* para muitos outros exemplos). Ele sugere aqui que a "conquista" só é concebível por meio da alteração (onde o sujeito permanece essencialmente o mesmo, enquanto muda superficialmente). Mas é logicamente bastante concebível que o indivíduo desapareça ao atingir o nirvana: isso seria simplesmente um caso de mutação (onde o sujeito de outrora se torna algo completamente diferente em um momento posterior). Não há nada de absurdo na referida posição

mentalista (Yogacara), o eu aparente se baseia em oito modos de consciência: os cinco decorrentes das percepções sensoriais; a faculdade mental que as correlaciona e interpreta (como o "senso comum" de Aristóteles); e dois outros. O sétimo modo (chamado *manas*) refere-se à impressão ilusória de possuir um eu separado, dando origem à presunção, ao egoísmo e aflições semelhantes. O oitavo modo (chamado *citta* ou *alayavijnana*) é considerado o repositório do "karma", possibilitando o atraso nas consequências das ações.

Assim, a 'sétima consciência' pode ser equiparada, em linhas gerais, ao conceito comum de alma presente, embora seja declarada ilusória [66]; e a 'oitava consciência' pode ser comparada, em última instância, ao conceito religioso de uma alma que transita de corpo para corpo, embora implique uma transferência de potencialidade em vez da perpetuação da existência atual. Essa série poderia ser completada pela noção de 'fundamento original' ou 'fundamento causal' da consciência e da existência, o Nirvana da mente única e da não-mente – que poderia ser considerado relacionado ao nosso conceito de Deus. Embora os budistas provavelmente neguem, a analogia parece pertinente, pois demonstra a recorrência e a uniformidade de certos conceitos em todas as culturas humanas.

Outra cultura indiana, o hinduísmo, assim como outros povos e filosofias, considera Deus mais abertamente como a

---

Vaibhashika. (Note-se, aliás, que essa posição é análoga à ideia teísta de fusão com Deus, mencionada anteriormente.)

66 A acusação de ilusão se deve ao fato de considerarem a noção de si mesmo como um produto da concepção *a partir de percepções mentais e sensoriais* (ou seja, *dharmas* , fenômenos), em vez de, como proponho, como algo conhecido por autointuição direta (ou seja, experiência com conteúdo *não* fenomênico).

Alma do universo, a raiz comum de todas as almas particulares. No judaísmo e em religiões afins, Deus é projetado como uma Presença consciente que supervisiona (em um sentido cognitivo e volitivo, e no sentido avaliativo de legislador) o mundo inteiro, assim como cada um de nós tem uma alma que reina sobre seu próprio pequeno mundo. Alguns sugerem, como já mencionado, que nossa própria alma é apenas uma faísca [67]da alma de Deus.

Alguns consideram Deus transcendente, outros imanente. Estes últimos acabam por equiparar Deus à Natureza, à maneira do panteísmo (Baruch Spinoza vem à mente, aqui). A crença humana em Deus pode ter-se desenvolvido historicamente a partir do animismo, que por sua vez é provavelmente uma generalização da vaga noção de uma alma pessoal.

Os povos que viviam em estreita relação com a natureza (os indígenas da América do Norte, por exemplo) tendiam a perceber uma divindade *indiferenciada* em toda a vida e, de fato, em toda a natureza. Tudo tinha uma alma — um riacho borbulhante ou um oceano rugindo, uma montanha majestosamente imóvel, um seixo rolando ladeira abaixo, o Sol, a Lua, o vasto céu, um dia azul, outro cinzento e chuvoso, nuvens carregadas e trovões no céu, o vento soprando pela floresta, um botão desabrochando, uma águia planando, uma onça-parda vagando, ratos-do-campo se dispersando, um peixe saltando. Deus estava em toda parte, para ser visto e encontrado.

Essas ideias podem ter se concretizado com o tempo, com a noção de "espíritos" *distintos* residindo em uma pedra, árvore, rio ou montanha. Acreditava-se que cada coisa

---

[67] A ideia de uma 'faísca' é inspirada na filosofia cabalística luriana.

possuía consciência e vontade própria, assim como as pessoas intuíam esses poderes dentro de si (provavelmente muito antes de lhes darem um nome). As pessoas poderiam então tentar se comunicar com corpos de matéria inanimada como se fossem animais; por exemplo, para pedir respeitosamente permissão para interagir com eles de alguma forma. Ou poderiam ter que enganá-los ou lutar com eles para que fizessem o que desejavam. Eventualmente, esses pequenos "deuses" dispersos foram levados para casa ou, pelo menos, representados em ídolos de pedra ou madeira (como aparentemente na África).

Alguns deuses, como talvez os dos povos nórdicos, podem ter evoluído a partir de figuras históricas – reis ou heróis que foram lembrados em histórias e que eventualmente se tornaram mitos grandiosos. Mais tarde, como na Grécia e em Roma, surgiram deuses mais abstratos, que representavam amplos domínios do mundo (como os céus ou o mar) ou da atividade humana (como o amor ou a guerra).

Eventualmente, aparentemente graças aos hebreus, nasceu *o monoteísmo* , ou seja, a crença em um único Deus espiritual universal. Fundado pelo patriarca Abraão, o judaísmo tornou-se uma religião nacional mais organizada alguns séculos depois [68]. Por fim, através do cristianismo e do islamismo, ambos ramos muito posteriores do judaísmo, o monoteísmo abstrato ganhou ascendência em grande parte do mundo. O cristianismo é mais próximo do judaísmo do que do islamismo em alguns aspectos, e mais distante em outros.

---

68 Uma religião 'monoteísta' mais concreta, consistindo exclusivamente na adoração do Sol, surgiu brevemente no Egito por volta dessa época. Mas a questão é: quem inspirou quem? Certamente é igualmente concebível que um pequeno contingente estrangeiro (escravos hebreus) tenha influenciado culturalmente a maioria (alguns egípcios).

O primeiro está mais explicitamente enraizado em detalhes textuais judaicos, enquanto o segundo os utiliza mais como um ponto de partida tácito. O cristianismo retém algumas ideias e imagens concretas relativas ao seu fundador, Jesus, enquanto o islamismo, assim como o judaísmo, rejeita toda e qualquer deificação ou representação desse tipo.

Ainda hoje, na Índia, por exemplo, o panteão de deuses e a onipresença de suas imagens são impressionantes. Embora o hinduísmo também tenha alcançado há muito tempo a ideia de monoteísmo abstrato, não a tornou exclusiva. O budismo, por sua vez, atingiu um alto nível de abstração, mas sem personalizá-lo como Deus (pelo menos não originalmente, embora muitas vertentes do budismo tenham, na prática, identificado o Buda fundador com Deus). Isso é consistente com a doutrina budista de que até mesmo a alma humana é, em última análise, "vazia" de personalidade. No entanto, os budistas permaneceram influenciados pela idolatria antiga, em vista das estátuas de Buda que veneram (e, portanto, nas quais projetam mentalmente a "alma", observe-se) [69].

O monoteísmo judaico não se baseia na ideia de que Deus é a Alma da Natureza. A Natureza (*hateva*) é por vezes considerada um dos "nomes" de Deus, mas isso é interpretado (por exemplo, por Maimônides) como

---

69 Para ser justo, pode ser que, na mente de alguns praticantes de meditação, estátuas e imagens planas não sejam objetos de adoração, mas meros auxílios para alcançar a quietude, o silêncio e a concentração ali representados. Seria preciso perguntar a cada praticante quais são suas reais intenções. Mesmo assim, parece provável que alguém que comece com a intenção de imitar acabe desenvolvendo um apego emocional ao objeto representativo e termine personificando-o e curvando-se diante dele. O que, a meu ver, é, no mínimo, absurdo.

significando que a Natureza está sob o poder de Deus. No judaísmo, Deus é *absolutamente abstrato e sem qualquer manifestação concreta* – nenhuma encarnação em forma humana ou qualquer outra, e nada que possa ser representado por uma imagem. Ou, mais precisamente, Deus é puramente espiritual e jamais material. Ele é, contudo, o Criador do mundo natural e permanece onisciente e onipotente nele. Onisciente – não apenas no sentido de conhecer generalidades (como sugeriu Aristóteles), mas também no sentido de conhecer cada detalhe; e, portanto, capaz de exercer a providência até o último pormenor – como convém à onipotência.

Isso é análogo à alma humana, que não possui aspectos fenomênicos [70]próprios, embora seja capaz de conhecer e interagir com o mundo fenomênico. Contudo, a analogia não é total, visto que o judaísmo ensina que o mundo não é o corpo de Deus e, além disso, que os humanos não criaram seus próprios corpos, mas Deus criou tanto seus corpos quanto suas almas (Gênesis 2:7).

> *"Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem se tornou alma vivente."*

Assim, para os judeus, é concebível que, enquanto Deus é eterno, os humanos não o sejam; e também é concebível que o 'soprar de vida' de Deus em nós tenha animado nossos corpos com um pouco de Sua Alma eterna.

---

[70] Nesse aspecto, o judaísmo apresenta semelhanças com o budismo; embora, diferentemente deste último, o primeiro reconheça uma substância 'espiritual' não fenomenal para a alma. Outra possível analogia é entre o "Ayin" (não existência, nada) da Cabala judaica e o "Shunyata" (vazio) do budismo.

Como demonstram essas reflexões, as histórias da noção de alma e da noção de Deus estão intimamente interligadas. Uma das funções da religião e/ou da metafísica é propor origens para a alma e para Deus, e explicar como elas são conhecidas.

Os cristãos católicos, em graus variados, utilizam representações *materiais* de Jesus em suas casas, igrejas e procissões. Isso pode ser historicamente uma herança da representação e adoração dos imperadores romanos, prática difundida e considerada normal no mundo que o cristianismo conquistou. Os protestantes, posteriormente e por diversas razões (políticas e espirituais), em sua maioria, evitaram esculturas e bonecos tridimensionais, mas ainda recorrem a representações *mentais* , bem como a imagens bidimensionais. O hinduísmo e algumas formas de budismo também recorrem a encarnações de diversas divindades, dando-lhes forma corporal ou concebendo-as concretamente.

Essas são ideias *perceptivas* sobre a divindade. O judaísmo, e posteriormente o islamismo, com base nas narrativas de suas escrituras (a Torá e o Alcorão, respectivamente), atribuem a Deus *um comportamento perceptível* , na forma de milagres manifestos (ainda que apenas o envio de um anjo ou uma visão profética, ou o decreto de um sistema legal), mas excluem qualquer representação física ou mental de Deus, que reprovam como "idólatra". A(s) ideia(s) de Deus transmitida(s) por seus livros sagrados, e posteriormente reforçada(s) por comentários interpretativos, são essencialmente *conceituais* .

Como filósofos, podemos nos perguntar: qual a lógica por trás da adoração de estátuas ou outras representações? O adorador considera que o próprio objeto material (ou mental) é o que ele ou ela está adorando (fetichismo), ou que ele

contém a divindade almejada, ou que é uma emanação dela, ou um canal para ela – ou será que o objeto concreto em questão serve meramente como um recurso mnemônico ou como um meio conveniente de concentrar a atenção pessoal em uma divindade que está muito além dele?

Seria preciso adentrar a mente das pessoas para descobrir com certeza (pois suas próprias introspecções e relatos orais nem sempre são confiáveis). Suspeito que haja uma ampla gama de atitudes entre as pessoas, algumas imaginando uma interpretação mais literal, outras estando mais conscientes das possíveis distinções. A questão espiritual é: será que essa prática "pesa" a alma, impedindo-a de "ascender" ao informe?[71]

> Devo acrescentar que, pessoalmente, suspeito que pessoas que acreditam em alguma(s) encarnação(ões) de Deus, ou em deuses restritos ou ídolos, e até mesmo ateus ou agnósticos, *frequentemente, ou pelo menos ocasionalmente,* elevam seus olhos e orações aos céus, com a intenção de apelar a Deus ou agradecer-lhe. Ou seja, a adesão, em princípio, a alguma doutrina não monoteísta ou quase monoteísta não exclui a intuição e a prática ocasionais do monoteísmo. A questão aqui não é o nome

---

[71] O propósito essencial da idolatria, eu diria, é *imprimir* na mente das pessoas supostas representações de deuses ou de Deus. É uma forma poderosa de propaganda, que produz dependência psíquica do ídolo, de modo que ele é voluntária ou involuntariamente lembrado e invocado em diversas circunstâncias. Isso beneficia, incidentalmente, a classe clerical que cuida e serve ao ídolo; embora, para ser justo, os membros dessa classe raramente sejam hipócritas, sendo eles próprios verdadeiros (na verdade, geralmente ainda mais verdadeiros) crentes.

> culturalmente específico dado à Divindade, ou as construções teóricas geralmente associadas a esse nome, mas a intenção real da alma que ora no momento em questão. Creio que todos, ou quase todos, os seres humanos compartilham essa compreensão e essa reação.

O teísmo filosófico ou a teologia não oferecem narrativas, nem histórias, sobre Deus; portanto, é claro, estão livres de quaisquer representações concretas. Consistem em *especulações francas e mutáveis* de caráter geral, sobre se, *no contexto das faculdades cognitivas humanas comuns,* um Deus abstrato pode ser definitivamente conhecido como existente – ou, aliás, como não existente.

Formas extraordinárias de conhecimento (supostamente alcançadas, por exemplo, por meio de profecia ou meditação) não são inconcebíveis, mas difíceis de comprovar para nós, pessoas comuns; portanto, permanecem especulações. Filósofos honestos não têm preconceitos sobre o assunto e admitem livremente espaço para dúvidas. Mesmo assim, consideram possível formular teorias consistentes, que *podem* ser verdadeiras a respeito de Deus e da alma. Com base nisso, embora nenhum dogma seja permitido, diversas *crenças pessoais* são possíveis.

Dessa forma, sem impor qualquer doutrina religiosa específica, a filosofia pode ainda salvar a realidade da religião da aniquilação por pseudo-pensadores. Aqui, a religião é despojada de todo material externo (aquilo que a tornou desonrosa) e limitada a certas proposições essenciais que ganham credibilidade por meio do discurso filosófico. A dimensão espiritual da existência humana é, assim, confirmada e reafirmada.

6. CAPÍTULO SEIS

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulos 8 e 9.

1. O Eu Individual no Monismo

Admitindo a tese monista [brevemente descrita nos capítulos anteriores], podemos entender que nossos respectivos eus individuais aparentes, sejam eles vistos como almas (entidades com uma substância espiritual distinta da mente e da matéria) ou como algo totalmente não substancial (como sugere o budismo), têm um modo de existência relativo em comparação com a Alma de Deus (nas religiões monoteístas), ou com o Fundamento Original subjacente a tal ser ou o Tao (em doutrinas concorrentes).

Se o nosso eu for relativo a um Eu absoluto (ou um "Não-eu", no budismo), ele é *ilusório* . Em que sentido, ilusório? Poderíamos dizer que a ilusão consiste em diferenciar artificialmente o particular do Universal – ou seja, consiste em um ato paracognitivo, de certa forma arbitrário, de ***individuação*** . Aparentemente, então, pequenas frações da Totalidade original criaram a si mesmas a falsa impressão de estarem separadas de sua Fonte comum. Elas (isto é, todos nós) perderam o contato com sua verdadeira Identidade e, confundidas por sua perspectiva limitada,

passaram a acreditar que possuem uma *identidade separada*.[72]

Para ilustrar o ilusão de No que diz respeito à individuação, podemos apontar para as ondas em uma massa de água. Uma onda é evidentemente uma só com a massa de água, contudo, nós a delimitamos mentalmente de forma artificial e a distinguimos convencionalmente, dando-lhe o nome de "a onda" e tratando-a como algo diferente da água. *Há, de fato, uma ondulação na água; mas, na realidade, os limites que lhe atribuímos são arbitrários.* Da mesma forma, argumenta-se, com todas as coisas materiais, mentais ou espirituais.

A tese **budista** sobre este tema geralmente diverge um pouco, considerando que todas as manifestações empíricas da individualidade são fenomênicas, e nada mais que fenomênicas. E como os fenômenos são impermanentes como fios de fumaça – surgindo (não sabemos de onde – portanto, do nada), permanecendo apenas temporariamente, mudando de diversas maneiras e finalmente desaparecendo (não sabemos como se dissipam – portanto, para lugar nenhum) – não podemos presumir qualquer constância por trás ou abaixo deles. Nosso eu particular é, portanto, vazio de qualquer substância; e, da mesma forma, não existe uma Alma universal.

---

72 Em vez de sugerir, como o Bispo Berkeley, que somos ideias na mente de Deus, o ponto de vista aqui defendido é que somos, por assim dizer, ideias em nossas próprias mentes. Deus nos criou, sim, e permitiu nossa aparente individuação; mas Ele não tem ilusões sobre nossa separação. Somos nós, em nossa perspectiva limitada e, portanto, distorcida, que nos percebemos erroneamente como indivíduos.

Esta tese é, naturalmente, suficientemente empírica no que diz respeito ao fato da impermanência dos fenômenos; mas (na minha opinião) existe nela uma lacuna conceitual. Podemos apontar que ela rejeita qualquer ideia de constância subjacente sem justificativa suficiente (isto é, por meio de uma *falácia de não sequitur*); e podemos, em vez disso, defender uma substância subjacente (material, mental ou espiritual), com justificativa igualmente insuficiente, ou talvez com mais justificativa (a saber, que isso ajuda a explicar mais coisas).[73]

Além disso, podemos, e creio que logicamente devemos, admitir que temos consciência de nós mesmos não apenas pela percepção de fenômenos externos e internos, mas também por meio de outro tipo de cognição direta, que podemos chamar de "intuição", de aspectos *não fenomênicos* . Não há razão para supor de imediato que apenas aspectos fenomênicos existam e sejam diretamente cognoscíveis. De fato, devemos admitir a intuição para explicar como sabemos o que percebemos, desejamos ou valorizamos *em casos particulares* . Os meios conceituais *não podem* explicar completamente tais particularidades; eles só podem fornecer generalidades.

Assim, embora compreenda e respeite a doutrina budista do não-eu, pessoalmente prefiro acreditar na espiritualidade do eu individual e em Deus. Posso ainda apresentar os seguintes argumentos. Para começar, essas ideias (de alma e Deus) não excluem logicamente, mas *incluem* a noção de "vazio"; ou seja, permanece verdade que as almas particulares e a Alma universal *não podem* ser reduzidas a experiências fenomênicas.

---

73 Discutiremos mais a fundo a questão da impermanência posteriormente.

Além disso, o monoteísmo é logicamente mais convincente, porque a tese budista parte do pressuposto, sem maiores questionamentos, de algo que a tese de Deus se esforça para explicar. Os fatos manifestos da consciência, da vontade e da valoração em nós, ou seja, em indivíduos aparentemente finitos, permanecem inexplicados no budismo, enquanto na tese monoteísta acredita-se que os poderes pessoais dos indivíduos derivam dos mesmos poderes de Deus. Isto é, como as almas finitas são frações (em última análise, ilusórias) de Deus, seus poderes de cognição, livre-arbítrio e valoração (embora proporcionalmente finitos) derivam dos mesmos poderes (em uma escala infinitamente maior) da Alma universal, ou seja, de Deus.

Na verdade, os budistas poderiam retrucar que, embora esse argumento *reduza* os três poderes humanos aos poderes correspondentes (maiores) de Deus, ele deixa sem explicação a existência desses mesmos poderes nEle. Eles são derivados nos humanos, sem dúvida, mas ainda assim primários em Deus.

Sim, mas uma distinção permanece. O monoteísmo considera a Fonte última como tendo uma personalidade, enquanto para o budismo, o Fundamento Original é impessoal. Para o primeiro, existe um "Quem", enquanto para o segundo, apenas um "O quê", se é que existe algo. Parece improvável (para mim, pelo menos) que uma pessoa derive de uma não-pessoa. Em vez disso, a alma particular precisa ter esse senso de identidade pessoal como um reflexo da personalidade da alma universal.

Mas, na verdade, ainda podemos reconciliar intelectualmente as duas doutrinas, se admitirmos que tais argumentos são, em última análise, apenas diferenciações verbais e que devemos,

em vez disso, enfatizar suas convergências e complementaridades.[74]

Em todo caso, o aparente sucesso meditativo dos budistas não exclui logicamente a possibilidade de que sua doutrina, que nega a alma e Deus, possa ser um erro de interpretação – visto que outras religiões também relatam sucessos meditativos, embora tenham recorrido a outras interpretações. Se aceitarmos generosamente todas ou a maioria dessas afirmações humanas pelo seu valor aparente, teremos que concluir logicamente que ***a interpretação correta não é necessária para o sucesso meditativo*** .

Isso sugere que a meditação é, em última análise, independente de disputas doutrinárias. Doutrinas concorrentes, até mesmo conflitantes, podem ser igualmente úteis – dependendo do contexto cultural ou pessoal. Portanto, a meditação é, em última análise, uma questão pragmática; ela não precisa de dogmas específicos para produzir resultados. Seja qual for sua preferência religiosa, ou a falta dela, basta adicionar um ingrediente – a meditação; essa simples medida, com o tempo, naturalmente fará maravilhas.

secularista moderna da substância espiritual (uma alma nos humanos e em Deus) pode ser descrita da seguinte forma. Estamos lidando, neste caso, com uma filosofia materialista

---

[74] É desnecessário dizer que não pretendo que esta declaração seja uma aprovação irrestrita, que endosse todas as crenças e práticas incluídas no âmbito do Budismo. Em trabalhos anteriores, por exemplo, já expressei minhas reservas em relação à adoração de estátuas (idolatria). Mesmo do ponto de vista budista, essa é uma prática estranha e espiritualmente prejudicial (já que envolve a projeção mental da "individualidade" em corpos puramente físicos). Além disso, não vejo como isso possa ser uma melhoria em relação à adoração a Deus. Se a devoção é algo bom, certamente esta última é a sua melhor expressão.

que concede realidade concreta apenas ao fenomênico (e às inferências conceituais dele derivadas). O fenômeno material é considerado exclusivo de qualquer outro, embora, se pressionados, os secularistas reconheçam algum tipo de substância mental adicional, imaginada como uma espécie de nuvem de "consciência" pairando sobre as cabeças de certas entidades materiais (isto é, pelo menos os humanos e possivelmente os animais superiores).

Essa substância é concebida como uma espécie de epifenômeno de combinações específicas de matéria (nomeadamente, aquelas que compõem um corpo humano vivo e, em particular, seu sistema neurológico). Consideram, efetivamente, a mente como uma espécie de matéria rarefeita. Os proponentes dessa tese não fazem distinção clara entre a matéria das memórias, sonhos e imaginações, por um lado, e aquele que experimenta esses fenômenos internos e, de fato (através dos sentidos), os fenômenos externos, por outro. E, portanto, rejeitam toda a noção de uma substância espiritual adicional ou alma como a essência do eu.

Essa filosofia pode, portanto, ser questionada por dois motivos. Primeiro, ela falha em analisar a experiência mental de forma clara e honesta, e em extrair as conclusões necessárias dessa análise. Notavelmente, falta a distinção entre o "eu consciente, desejoso e valorizado" intuitivo e suas "experiências mentais (e sensoriais) percebidas", ou seja, a distinção entre alma e mente dentro da psique. Segundo, embora o secularismo tenda ao monismo em relação à matéria, ele recusa uma extrapolação monista semelhante em relação às almas, negando, assim, a existência de Deus.

Os secularistas de hoje, é claro, se apresentam como "cientistas" [75]e, dessa forma, conferem prestígio à sua doutrina entre não-filósofos e filósofos superficiais. Mas essa postura não é científica, no sentido estrito do termo. *A ciência física, até o momento, não produziu uma única fórmula matemática que demonstre a redutibilidade da vida, da mente, da consciência ou do espírito/alma à matéria.* Os materialistas simplesmente *presumem* que tal fórmula redutiva universal "algum dia" será demonstrada como possível. Talvez seja; mas, até que esse dia chegue, eles não podem logicamente se basear em sua presunção como se fosse um fato comprovado.

Eles *acreditam* que seu materialismo "certamente" será comprovado como abrangente no futuro – mas essa expectativa e esperança, por ora, repito, não possui qualquer justificativa científica! É apenas fruto da imaginação, um ato de fé, um mero postulado hipotético. O secularismo, portanto, é *apenas mais uma religião* , não uma inferência exclusiva da Ciência.

A "ciência" é definida inteiramente pelo rigor no método cognitivo, sem preconceitos. Ela exige que todos os dados disponíveis sejam levados em consideração por nossas teorias e devidamente explicados por elas . Os verdadeiros filósofos não se intimidam com a arrogância intelectual

---

[75] Alguns são de fato cientistas – em seus campos específicos, como a Física. Mas isso não lhes dá o direito de se esquivar de qualquer responsabilidade no campo geral da Filosofia. Penso aqui em Hubert Reeves, que aparece na TV afirmando que o ateísmo é um fato incontestável, como se qualquer outra visão fosse simplesmente impensável. Leigos não devem confundir seu prestígio e presença na mídia com confirmação lógica de seu ponto de vista. A falácia subjacente é o argumento *ad hominem* .

daqueles que fingem que a ciência é exclusivamente materialista.

No caso da teoria materialista, os dados evidentes sobre a vida, a mente, a consciência e o espírito ou a alma mal foram reconhecidos por seus defensores, muito menos levados em consideração. Foram simplesmente ignorados, varridos para debaixo do tapete. Isso não é ciência – é sofisma. O que é especulativo deve ser admitido como tal. E duas especulações que se encaixam igualmente nos dados disponíveis estão em pé de igualdade no que diz respeito ao julgamento da ciência.

2. A Impressão de Si Mesmo

O que queremos dizer com " **o eu** "? Esse termo se refere principalmente àquilo ***que parece Reconhecer, querer e valorizar*** em qualquer dado momento. Ou seja, essas funções parecem emanar, a qualquer momento, de um único ponto ou lugar, no âmago das próprias experiências corporais e mentais, que cada um de nós chama de "eu", "mim" ou "próprio".

O eu é aquele que tem consciência, aquele que experimenta, aquele que sente, aquele que imagina, aquele que concebe e pensa, aquele que gosta ou deseja, aquele que almeja ou espera, aquele que age, etc., ou aquele que se abstém de tais funções. Assim, o eu é o sujeito da consciência, o agente [76]dos atos volitivos e o avaliador dos juízos de valor.

---

[76] Note bem que a palavra "Agente", como usada aqui, refere-se simplesmente a "aquele que age" – o agente da ação, o executor do feito. "Agência", neste contexto, implica volição – uma máquina (ou qualquer outra entidade determinística) não é considerada agente de suas ações, exceto de forma metafórica.

É um erro de observação afirmar que cognições, volições e valorações podem ocorrer sem que uma 'pessoa' realize o ato de cognição, vontade ou valoração. A observação clara e honesta reconhece que a natureza distintiva desses eventos reside em ser relativa a um eu.

O eu é um objeto de experiência direta e subjetiva, ou autointuição, que não deve ser confundido com os fenômenos decorrentes da sensação da matéria ou da experiência mental. Não se trata de algo meramente inferido conceitualmente a partir de tais fenômenos experimentados, mas de algo *não fenomenal* que é ele próprio experimentado.

Observe bem: nosso "eu" não é um fenômeno único, nem um agregado de fenômenos, nem mesmo uma mera abstração de experiências fenomênicas; é uma experiência não fenomênica contínua. (Pode muito bem ser, no entanto, que o eu fosse transparente para si mesmo, se não estivesse sujeito a experiências fenomênicas que precisa conhecer e lidar por meio da consciência, da vontade e da avaliação [77].)

O eu, conforme definido tecnicamente aqui, *existe por pelo menos um instante de tempo* . Logicamente, não se segue necessariamente, a partir de dados pontuais como esses, que os eus intuídos em diferentes momentos, mesmo contíguos, sejam um mesmo eu. Ou seja, a *continuidade* do eu é uma ideia adicional, talvez mais conceitual – embora geralmente (todos, exceto os budistas) acreditemos nessa subsistência.

Além disso, a conotação coloquial de agência como "agir em nome de outrem" *não é* a pretendida aqui, embora tal instrumentalidade esteja logicamente subsumida à ação volitiva.

[77] Nesse sentido, pode-se dizer que o eu é 'relativo' – não significando que (uma vez e enquanto ocorrer) sua existência não seja 'independente', mas sim que *sua própria consciência de sua existência* depende de estímulos externos.

Isso, por sua vez, observe bem, não implica necessariamente uma eternidade desde o início ou até o fim dos tempos – embora, novamente, muitas pessoas (mas longe de todas) compartilhem dessa ideia adicional. Além de nossas concepções pontuais e contínuas de nós mesmos, note também que pensamos no eu como algo *cumulativo* – nossos eus momentâneos passados parecem se acumular ao longo do tempo, tornando-nos mais sobrecarregados de responsabilidades à medida que envelhecemos.

A autoconsciência, aqui, observe bem, significa simplesmente "consciência de si" – ou seja, com referência a qualquer ato reflexivo de consciência, no qual o eu é tanto o sujeito quanto o objeto, o que presumivelmente é um ato cognitivo (intuitivo) direto e imediato. A autoconsciência também pode significar a consciência (ou seja, intuição, aqui novamente) de qualquer uma das três funções do eu, a saber, cognição, volição e valoração.[78]

---

78 A expressão "autoconsciência" também é usada, por vezes, em filosofia e ciência, para se referir à consciência de que se está consciente de algum outro objeto – ou seja, à "consciência da consciência". Esta última pode ser um evento instantâneo, possibilitado pela divisão da atenção do sujeito, em parte em algum objeto e em parte na sua consciência desse objeto; ou pode envolver uma defasagem temporal, assumindo que o sujeito primeiro está consciente de algum objeto e, um pouco mais tarde, retrospectivamente consciente dessa primeira consciência (seja diretamente, enquanto ela ainda "ecoa" em sua mente, seja indiretamente, através da memória de longo prazo). Outro sentido, mais coloquial e pejorativo, do termo "autoconsciência" refere-se à consciência que podemos ter de alguma outra pessoa (ou pessoas) nos observando, o que nos leva a comportarmo-nos de maneira mais desajeitada, ou seja, sem a nossa espontaneidade ou naturalidade habituais, porque usamos a nossa vontade para garantir que o observador forme uma certa imagem "favorável" (em qualquer sentido) de nós.

Essas três funções, ou formas de expressão, do eu não operam independentemente umas das outras, mas estão inter-relacionadas de várias maneiras. Elas podem ocorrer simultaneamente ou em cadeias complexas. A cognição é a função primária, mas também pode ocorrer após a volição (por exemplo, atos de pesquisa) e a valoração (por exemplo, decidir o que pesquisar). A volição geralmente implica cognição prévia, mas às vezes é "cega" (caprichosa). A valoração é um tipo particular de volição, pois implica escolha; e sempre implica cognição, mesmo que seja apenas a consciência de algo a ser avaliado (mas geralmente também a consciência de várias considerações).

A definição de eu proposta acima refere-se à essência da individualidade. Em relação a esse eu essencial, tudo o mais é "o mundo lá fora", "Objeto", "outro". É o nosso interior mais profundo, mais profundo até do que a mente e o corpo. Aspectos da mente e do corpo também são frequentemente chamados coloquialmente de eu, mas isso é um termo impróprio. O eu, como aqui entendido, pode, portanto, ser equiparado ao que comumente chamamos de " **alma** ", sem prejudicar a questão de como essa suposta entidade poderia ser interpretada.

Uma teoria difundida é a de que a alma é composta de alguma substância não material, que podemos chamar de "espiritual". Essa substância pode ser hipotetizada como tendo localização e extensão tanto espacial quanto temporal, ou como estando de alguma forma localizada e estendida no tempo, mas não no espaço [79]. Outra maneira possível de vê-la é como um tipo especial de "nó" no tecido do espaço-tempo, um nó com propriedades diferentes das chamadas entidades

---

79 Ou ainda, poderíamos, como o poeta Khalil Gibran, considerar a alma como "um mar sem limites e imensurável".

materiais. Alguns filósofos (notadamente budistas e materialistas) negam completamente a existência da alma [80].

Independentemente das diferenças teóricas entre as diferentes tradições a respeito da existência e da natureza do eu, elas geralmente concordam com o valor e a necessidade prática – ou seja, durante a meditação – de esquecer, ou mesmo apagar, a si mesmo. É claro que essa não é uma tarefa fácil. Certamente, nos estágios iniciais da meditação, quando nos assustamos ao descobrir as tempestades mentais que nossas preocupações egóicas constantemente produzem, parece uma missão impossível. Mas existem maneiras de facilitar gradualmente o resultado desejado.

No nível mais profundo, eventualmente é preciso *desistir. A divisão Sujeito-Objeto ou eu-outro* . Se o Monismo é considerado a verdade filosófica última, então deve haver, de fato, um plano da realidade onde essa dualidade se dissolve visivelmente. Em um nível prático, sem dúvida não se pode esperar logicamente alcançar a experiência da unidade até que se consiga abandonar o apego à impressão comum de dualidade entre eu e outro, ou Sujeito e Objeto.

Tal entrega não é uma impossibilidade psicológica nem uma acrobacia mental artificial. Isso fica claro se refletirmos sobre o fato de que a divisão Sujeito-Objeto ou eu-outro constitui *o raciocínio* , ou seja, um ato racional [81].

Assim como nossa 'razão' divide as experiências externas em diferentes modalidades sensoriais, ou cada modalidade em diferentes qualidades e medidas (por exemplo, no campo visual: cores e intensidades, formas e tamanhos); ou ainda,

---

80 Mas, na minha opinião, elas não conseguem explicar adequadamente as peculiaridades da cognição, da vontade e da valoração.

81 Veja minhas *Reflexões* , capítulo 9.

assim como distingue entre experiências externas e internas (por exemplo, entre visões físicas e visões mentais) – da mesma forma, nossa faculdade racional é responsável pela impressão de eu e outro. Isso não significa necessariamente que nossa razão esteja inventando uma divisão falsa, produzindo uma ilusão; significa, porém, que sem a consideração de um Sujeito racional, tal distinção jamais surgiria no universo.

Essas percepções implicam que não há *necessidade* de invalidar epistemologicamente a distinção Sujeito-Objeto [82]para perceber que ainda podemos, eventualmente (mesmo que apenas no decorrer da meditação), esperar nos libertar na prática dessa reação automática. Desejamos, em algum momento, abandonar a distinção, não porque ela seja intrinsecamente errada ou ruim, mas porque desejamos ir além dela, em direção ao repouso mental ou à paz da consciência não discriminativa.

Ao meditar, o "eu" geralmente parece ser uma experiência sempre presente e significativa, distinta das experiências mentais e materiais relativamente externas. Mas se alguém percebe que essa experiência do eu é um produto racional (ou seja, raciocinativo), uma subdivisão mental da unidade natural de toda a experiência em qualquer dado momento, pode de fato se livrar — ou, mais precisamente,

---

82 Os budistas consideram isso inválido – mas eu argumentaria, no mínimo, que possui alguma credibilidade, como qualquer aparência tem até que se descubra que leva à antinomia. Aliás, eu iria mais longe e argumentaria que qualquer tentativa de invalidação é injustificável e até mesmo logicamente impossível.

simplesmente abandonar — essa sensação de eu e *vivenciar toda a sua experiência como uma unidade* .[83]

Observe bem: a tarefa em questão não é desconstruir *a posteriori* o ato racional de divisão, nem reconstruir a unidade perdida entre o eu e o outro, unindo-os ou fundindo-os mentalmente, ou fingir que o Sujeito ou o Objeto não existem de fato. Em vez disso, o meditador deve colocar sua alma na posição pré-raciocinativa, onde a fragmentação da experiência *ainda não* ocorreu. Não se trata de um lugar de contra-argumentos, mas de um lugar de ausência de comentários (verbais ou não verbais). É a posição da experiência imaculada, onde o reflexo mental de organizar os dados ainda nem sequer começou.

Todas as coisas são aceitas como se apresentam. Surge uma impressão de si mesmo em contraste com a impressão do outro? Ótimo – não precisa ser enfatizada nem mencionada de forma alguma. Simplesmente é vivenciada. Se não há distinções, não há distinções. Permanecemos observadores, só isso. Apreciamos a paisagem. Nossa consciência é fenomenológica.

Na experiência pura, aquilo que chamamos de "multiplicidade" pode muito bem se manifestar, mas é parte integrante da "unidade" essencial. Aqui, essência e manifestação são uma só coisa. Aqui, Sujeito e Objeto formam um continuum natural. A totalidade está em harmonia, fervilhando de vida. É o que é, seja lá o que for.

---

83 Isso seria, naturalmente, um aspecto da "integração" geral (o que é chamado de *Samadhi* em sânscrito, *Wu* em chinês e *Satori* em japonês).

Antes de chegar a esse estágio de experiência integral, é claro que pode ser necessário "trabalhar em si mesmo" por um longo e árduo tempo.

7. Capítulo Sete

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulos 11, 12 e 13.

1. Não uma Essência, mas uma Entidade

Os filósofos budistas enfatizaram a ideia de impermanência, com o objetivo de negar a existência de "essências" tanto no domínio objetivo quanto no subjetivo. No entanto, uma essência impermanente não é uma contradição em termos. Isso significa que a questão das essências é mais complexa do que simplesmente uma questão de impermanência. Diversas questões epistemológicas e ontológicas estão envolvidas nessa questão. Indicamos algumas dessas questões nos capítulos anteriores.

Com relação ao domínio objetivo, que compreende os objetos materiais e mentais da experiência, ou seja, os fenômenos aparentemente experimentados pelos sentidos ou pela mente, seu raciocínio é que nunca percebemos "essências" firmes, mas apenas fenômenos em constante mudança; daí, concluem, os objetos aos quais nos referimos são "vazios".

Em resposta, eu diria que é verdade que muitas pessoas parecem imaginar que as "entidades" às quais nos referimos em pensamento (por exemplo, um cachorro) têm um núcleo imutável (chamemos de "caninidade"), que permanece constante enquanto ocorrem as mudanças e movimentos superficiais que observamos, e que nos permite classificar

uma série de particularidades sob um título comum (ou seja, todos os cachorros particulares como "cachorros").

Mas, é claro, se examinarmos nossos processos de pensamento com mais cuidado, teremos que modificar um pouco esse ponto de vista. De fato, "definimos" um objeto específico ao nos referirmos a alguma propriedade aparentemente constante (ou conjunto de propriedades) nele – que é preferencialmente atual e estática, embora (aliás) possa até ser uma ação habitual, um movimento repetitivo ou uma mera possibilidade.

Note também que pode haver mais de uma propriedade elegível para uso como definição – desde que cada propriedade seja constante ao longo da existência desse objeto e seja exclusiva dele. A propriedade definidora não se destaca como especial de alguma forma; e, em alguns casos, podemos escolher arbitrariamente uma candidata entre várias.

Contudo, definir nunca é uma percepção tão direta e simples quanto possa parecer às vezes. Requer uma atividade racional complexa, envolvendo comparação e contraste entre diferentes aspectos e fases do objeto individual, e entre esse objeto e outros que lhe parecem semelhantes em alguns aspectos, embora diferentes em outros, e entre essa classe de objetos e todas as outras. Assim, a propriedade usada como definição só pode ser conhecida por meio de meios conceituais complexos.

Portanto, nossa separação mental de uma propriedade do objeto ou conjunto de objetos como um todo é um artifício. Além disso, o fato de nos referirmos a todas as ocorrências aparentemente semelhantes dessa propriedade como "uma" propriedade dá a impressão de unidade objetiva, quando, na verdade, a unicidade existe apenas na mente de quem

observa (embora isso não a torne irreal). Em suma, a definição é apenas uma abstração. De fato, ela existe, em certo sentido, no objeto como um todo, mas só se distingue do todo por meio da cognição e do raciocínio.

Os objetos materiais e mentais que percebemos são, portanto, na verdade, nada mais do que coleções mais ou menos arbitrárias de fenômenos, dentre os quais um ou mais são selecionados por nós, por diversos motivos, como "essenciais". A "essência" é uma potencialidade que só pode ser atualizada em relação a um observador racional; ela não possui existência real independente quando nenhum observador está presente. A definição nos fornece uma "ferramenta" mental para lidar com os objetos, mas não os substitui.

Uma entidade não é *apenas* a sua definição. Uma entidade é a soma total de inúmeras qualidades e eventos a ela relacionados; alguns destes são aplicáveis a ela durante toda a sua existência (seja ela transitória ou eterna) e outros são aplicáveis apenas durante parte(s) da sua existência (ou seja, têm uma duração mais curta). Embora a propriedade definidora deva ser geral (e exclusiva) ao objeto definido, isso não implica que as propriedades que não são ou não podem ser usadas para a definição deixem de "pertencer" igualmente ao objeto.

É inexcusavelmente ingênuo imaginar a essência de uma entidade como uma espécie de fantasma do objeto que a ela coincide. Na verdade, a entidade é uma só – qualquer que seja o conjunto de circunstâncias que a constituem. A distinção de uma essência nela é uma medida pragmática necessária para fins de conhecimento – não implica que a propriedade em questão tenha uma existência separada de fato. A propriedade selecionada é necessariamente um

aspecto entre muitos; pode ser apenas uma pequena fração da entidade como um todo.

Podemos, portanto, concordar facilmente com os budistas que os objetos nomeados ou pensados são “vazios”; ou seja, que é impreciso considerar que cada objeto realmente possui um núcleo constante definidor, seja ele fenomênico ou não fenomênico. Mas os budistas vão além e aplicam o mesmo raciocínio ao Sujeito (ou alma) – e é aqui que podemos discordar de forma mais radical.

Eles insinuam que o Sujeito das cognições é ele próprio cognoscível por meio de fenômenos, ou seja, como qualquer outro objeto. Essa ideia deles possui alguma credibilidade aparente devido ao fato de confundirem o Sujeito com seus fenômenos mentais "internos" [84]. Mas, embora tais fenômenos sejam de fato internos *em comparação com* os fenômenos físicos sentidos no corpo ou além dele, eles são, estritamente falando, externos em comparação com a "alma".

---

84 Veja a doutrina budista dos Cinco Grupos Componentes. Nessa doutrina, o quarto e o quinto grupos, que compreendem os “determinantes” e a “faculdade cognitiva”, são particularmente enganosos, visto que a cognição, a volição e a valoração, as três funções do eu, são apresentadas sem menção ao eu, como eventos fenomênicos comuns. Ou seja, a doutrina comete uma *petitio principii* , ao descrever eventos psíquicos de uma maneira que omite deliberadamente o reconhecimento verbal do eu subjacente, de modo a parecer chegar à conclusão (previsível) de que não existe um eu. Não é dada nenhuma explicação, por exemplo, sobre como diferenciar duas ações fenomenalmente idênticas, considerando uma como realmente desejada por si mesmo e a outra como um evento reativo ou acidental – pois tal diferenciação (necessária para avaliar graus de responsabilidade) só é possível por meio do autoconhecimento, ou seja, da introspecção no próprio eu não fenomenal, e eles resolveram dogmaticamente de antemão não aceitar a existência de um eu consciente, desejoso e que valoriza.

Quem reflete um pouco não consideraria, por exemplo, a essência de um sonho como sendo a si mesmo. Sua autoconsciência é a consciência de algo ainda mais interior do que a essência da imaginação. É ele quem experimenta e gera as imaginações. A alma não é um fenômeno – não tem cheiro, sabor, solidez, melodia ou cor; é algo *não* fenomenal.

O eu não é percebido como um objeto no sentido dos fenômenos mentais (como sugerem os budistas), mas é intuído diretamente como um Sujeito que se percebe (pelo menos quando percebe outras coisas, ou quando se expressa por meio da vontade ou da valoração). Nossa alma não é uma suposta "essência" de nossas experiências *fenomênicas mentais* ; trata-se de um tipo de experiência completamente diferente.

Claro, ainda se poderia argumentar que – mesmo admitindo que os atos de cognição, volição e valoração sejam eventos não fenomenais, conhecidos por autointuição – tais atos são meros eventos momentâneos, que não implicam necessariamente uma continuidade não fenomenal subjacente (um eu permanente). Admitidamente, o fato de não podermos ver, ouvir, cheirar, saborear ou tocar física ou mentalmente os atos do eu não implica logicamente que o eu seja permanente.

Contudo, note-se que este último argumento é a favor da possibilidade de o eu ser impermanente – não constitui um argumento contra a existência de um eu (seja ele duradouro ou efêmero) subjacente a cada ato de cognição, volição ou valoração. Ou seja, essas funções são inconcebíveis sem que *alguém* experimente, queira e escolha, mesmo que seja

concebível que aquele que o faz não permaneça por mais tempo do que aquele momento.[85]

Negar que a cognição, a vontade e a valoração envolvam necessariamente um eu é colocar esses eventos aparentes sob um regime etiológico de determinismo natural ou espontaneidade. Isso subordina a vontade à causalidade mecanicista ou ao acaso — ou seja, nega efetivamente a existência do livre-arbítrio.

Da mesma forma, implica que o conhecimento se resume ao armazenamento de símbolos em uma máquina (como se a "informação" armazenada em um computador tivesse algum valor de conhecimento sem que os humanos a reconhecessem e compreendessem, ou seja, como se um computador pudesse de fato *conhecer*). E, novamente, implica que valorizar ou desvalorizar não é mais relevante para um ser vivo (e, em particular, senciente) do que para uma pedra.

A eliminação efetiva dessas três categorias (ou seja, conhecer, querer e valorizar) pelos budistas (e pelos materialistas radicais, aliás) não tem justificativa lógica, pois está em total desacordo com a experiência comum.

A confusão pode ser em parte causada ou perpetuada por ambiguidade. Como frequentemente usamos a palavra "mente" – ou, alternativamente, às vezes, "consciência" – em um sentido amplo e vago, incluindo a alma, pode-se

---

85 Note bem que tenho o cuidado de mencionar a *possibilidade* de o eu ser impermanente; o que não exclui a possibilidade equivalente de o eu ser permanente. O mero fato de as cognições, volições e valorações do eu serem impermanentes não nos permite, por si só, tirar qualquer conclusão sobre a permanência ou impermanência do eu. São necessárias considerações adicionais para chegar a esta última conclusão.

presumir que a alma seja semelhante aos fenômenos mentais em sua substância. Mas a alma e a mente são próximas apenas em um sentido espacial, se é que o são. A alma não é feita de matéria mental ou de consciência – a alma usa a consciência para observar eventos mentais e físicos (e, de fato, seu eu íntimo).

O eu ou a alma não é uma abstração dos fenômenos mentais ou físicos. Ele recebe e percebe informações mentais e materiais (e indiretamente escolhe e deseja eventos mentais e materiais) – mas não é idêntico a essas informações (ou eventos).

Somente os eventos intuídos de cognição, volição e valoração podem ser considerados como verdadeiramente partes da alma e responsabilidades diretas dela. E mesmo aqui, seria impreciso equiparar necessariamente a alma a essas funções. Tal abordagem positivista é uma hipótese a ser adotada indutivamente apenas se não encontrarmos uma boa razão para adotar a hipótese alternativa de que a alma é mais do que a evidência de seu funcionamento.

Assim, a inevitável impermanência do mundo fenomênico não pode ser interpretada como implicando necessariamente uma impermanência semelhante para o eu. Mesmo admitindo que os objetos materiais e mentais sejam "vazios", isso não se segue que o eu seja uma não-entidade, ou seja, inexistente como uma unidade distinta. O eu não é uma substância ou entidade material ou mental – mas sim uma substância e entidade não fenomênica. Podemos legitimamente denominar essa substância distinta de "espiritual" e essa entidade de "alma".

Note-se que essa classificação não exclui a ideia, apresentada anteriormente, de que a individuação da alma individual a partir da substância espiritual universal ou alma universal é,

em última análise, ilusória. Podemos, portanto, considerar a alma como impermanente em sua individualidade, enquanto consideramos sua substância espiritual como eterna.

Refletindo sobre isso, é praticamente assim que também vemos o reino fenomênico – como constituído por entidades individuais ilusórias e impermanentes que emergem em um substrato universal real e permanente. Sua ilusoriedade se deve principalmente à convencionalidade de seus limites individuais.

Neste ponto, então, nos encontramos com dois domínios 'monísticos' – um que dá origem aos fenômenos materiais e mentais e o outro que dá origem às entidades espirituais (almas). Obviamente, esse duplo 'monismo' não é logicamente coerente! Portanto, devemos assumir que esses dois domínios aparentemente sobrepostos são, em última análise, de alguma forma, um só.

Então, talvez tenhamos completado o ciclo e nossas opiniões acabem coincidindo bastante com as dos budistas, afinal. Talvez devêssemos enfatizar, em vez disso, nossa diferença em relação à *continuidade* .

De acordo com a teoria budista, o eu não possui continuidade, ou seja, o nosso eu de hoje não é a mesma pessoa que o nosso eu de ontem ou de amanhã. Nessa perspectiva, eles estão causalmente *conectados* , no sentido de que aglomerados anteriores de fenômenos que constituem um eu 'causam' os posteriores – mas não há *um fio condutor de constância* que possa ser identificado como a entidade subjacente e a mesma. Não se trata de uma mera sucessão de eventos totalmente distintos; mas também não há uma identidade essencial entre os eventos.

No entanto, muitos (eu inclusive) contestam essa teoria por diversos motivos. Embora possamos admitir que se pode logicamente considerar a condição de indivíduo (isto é, ser um Sujeito e um Agente) como pontual em cada instante, sem ter que pressupor sua extensão ao longo da vida, devemos reconhecer que tal pressuposição elimina toda a possibilidade lógica de um conceito de responsabilidade moral por ações passadas.

Se alguém deixa de ser a mesma pessoa que cometeu um ato virtuoso ou vicioso no passado, então ninguém pode reivindicar ou recompensar uma boa ação, e ninguém pode ser imputado ou punido por um crime. Ex post facto, em termos estritos, o autor de qualquer ato deixa de existir. Da mesma forma, olhando para o futuro, não há nada a ganhar ou a perder para um agente ao fazer qualquer coisa, visto que, quando surgem as consequências da ação, o agente já desapareceu.

Nesse contexto, toda a moralidade pessoal e a harmonia social seriam completamente destruídas. Não haveria justificativa para se abster do vício ou para buscar a virtude. Até mesmo a busca pela realização espiritual seria absurda. É claro que algumas pessoas não se importam com essa perspectiva, que as liberta de todas as obrigações ou responsabilidades morais e lhes permite agir sem limites.

É muito duvidoso que o budismo (dadas as suas preocupações e objetivos gerais) apoie uma tese tão niilista [86]. Em todo caso, tal ponto de vista não pode ser considerado credível, à luz de todas as observações e argumentos acima.

---

86 Embora o filósofo budista Nagarjuna pareça apreciá-lo bastante.

2. Distinguindo o Ego

O eu foi definido acima – de uma perspectiva filosófica – como *o Sujeito aparente da cognição e o Agente da vontade e da valoração* . Mas – na linguagem comum – a maioria das pessoas se identifica com muito mais do que essa definição mínima. Para esclarecer as coisas, é útil, portanto, distinguir dois significados do termo.

Em seu sentido mais puro, o termo "eu" refere-se ao que geralmente chamamos de alma ou pessoa. Em um sentido coloquial, o termo é mais amplo, incluindo o que os intelectuais chamam de " **ego** ". Este último termo – novamente do ponto de vista filosófico – refere-se aos fenômenos materiais e mentais que, de fato, parecem estar corretamente *associados ao* nosso eu, mas que tendemos erroneamente a *identificar com* ele. Assim, pelo termo "ego", entenderemos todos os aspectos do nosso eu mais amplo, *além* da alma; ou seja, todos os aspectos externos da experiência, comumente classificados erroneamente como parte de nós mesmos.

Esta é apenas uma forma de reconhecer e enfatizar que frequentemente cometemos erros de identificação quanto ao que constitui o eu [87]. Se tentarmos desenvolver um sistema

---

87 A palavra "ego", originalmente em latim, significava "eu". Hoje em dia, em inglês, é comumente entendida no sentido pejorativo que utilizo neste ensaio. Não concordo com o sentido empregado na teoria psicanalítica, que apresenta o ego como um segmento da psique "mediando entre a pessoa e a realidade". Tal noção me parece conceitualmente incoerente, pois atribui uma personalidade separada (isto é, uma individualidade) a esse suposto segmento, uma vez que "mediar" algo implica possuir poderes cognitivos, volitivos e avaliativos. O ego dos psicanalistas envolve uma circularidade, pois levanta a questão: quem ou o que está mediando entre a pessoa e a realidade, e com base em quê?

filosófico coerente, analisando as questões com um olhar fenomenológico, devemos admitir o eu no sentido de alma (ou seja, Sujeito/Agente) como o sentido central do termo. Este último é uma entidade não fenomenológica, bastante distinta de quaisquer fenômenos materiais e mentais que as pessoas geralmente consideram como sendo elas mesmas.

Tendemos a considerar nosso corpo, incluindo suas faculdades sensoriais e motoras, como parte de nós mesmos, ou pelo menos como parte dele. Mas muitas partes do nosso corpo podem estar incapacitadas ou separadas, e ainda assim permanecemos presentes. E, inversamente, nosso sistema nervoso pode estar vivo e funcionando bem, mas estarmos ausentes dele. Portanto, é impreciso identificar nosso eu com nosso corpo.

No entanto, temos justificativa para associar nosso eu ao nosso corpo, pois evidentemente possuímos uma relação especial com ele: recebemos mais influência dele e temos mais poder sobre ele do que em relação a qualquer outro corpo. Nossa vida se molda no contexto desse corpo. Por essa razão, o chamamos de "nosso" corpo, o que implica posse ou delimitação.

Com relação à mente, uma análise semelhante leva à mesma conclusão. Por "mente", observem bem, refiro-me apenas aos *fenômenos mentais aparentes* da memória e da imaginação (reorganizações de memórias), que parecem assemelhar-se e emergir dos fenômenos materiais aparentemente experimentados através do corpo (incluindo o próprio corpo, é claro). A mente não é um Sujeito, mas um mero Objeto (não físico); uma mente não tem consciência própria, apenas um Sujeito tem consciência.

O sentido comum de "ego" é, a meu ver, semanticamente mais próximo do "id" da psicanálise.

Este sentido limitado de mente não deve ser confundido com um sentido mais amplo comumente atribuído ao termo, que incluiria o que aqui chamamos de alma. Considero este esclarecimento da palavra mente muito importante, porque filosofias "da mente" nas quais este termo é usado de forma vaga e ambígua certamente serão incoerentes [88].

O termo que uso para a junção de alma e mente é "psique". É claro que, abaixo da psique, em um nível inconsciente, encontra-se o cérebro ou sistema nervoso central, que desempenha um papel importante na produção de eventos mentais, embora não seja classificado como parte da psique, mas sim como *parte do corpo* . Alguns dos elementos que chamamos de "mente" deveriam ser propriamente chamados de cérebro.

O termo "mente inconsciente", observem bem, refere-se a *itens potenciais* (mas não atualmente reais) da consciência. *Armazenados no cérebro* (e possivelmente em todo o sistema nervoso); por exemplo, memórias potenciais. Tais itens são chamados de mente apenas na medida em que possam eventualmente aparecer como objetos mentais da consciência; mas, estritamente falando, não deveriam ser chamados de mente. O termo "mente inconsciente" é, além disso, uma imprecisão linguística, visto que a mente nunca está consciente de nada – somos nós, os Sujeitos, que estamos conscientes dos itens mentais (equivalentes mentais de fenômenos sensoriais, bem como ideias e emoções).

Assim, a mente refere-se a uma coleção de fenômenos evanescentes, sem conexão direta entre si, que se sucedem

---

88 O uso equívoco do termo "mente" leva alguns filósofos a um raciocínio silogístico que envolve a Falácia dos Quatro Termos, na qual o termo do meio tem sentidos diferentes nas premissas maior e menor, de modo que a conclusão é inválida.

em nossa "visão mental" (e/ou "audição mental"), mas que carecem de continuidade mental, sendo sua única continuidade presumivelmente sua emergência do mesmo cérebro material subjacente. A mente não pode ser identificada com o eu, simplesmente porque os eventos mentais são experimentados como meros objetos da consciência e da vontade, e não como o Sujeito e Agente de tais eventos psíquicos. Além disso, a mente pode momentaneamente deixar de exibir imagens ou sons sem que nossa sensação de identidade desapareça.

Contudo, nossa mente é exclusivamente nossa. Somente nós experimentamos diretamente o que se passa nela e somente nós temos poder direto sobre suas fantasias. Mesmo que algum dia os cientistas consigam penetrar na mente privada de outras pessoas e encontrar maneiras de influenciar seu conteúdo, cada indivíduo permanece em uma relação privilegiada com cada mente. Portanto, é correto chamar nossas mentes de "nossas", assim como chamamos nossos corpos de "nossos".

Assim, o eu, no sentido coloquial, é um conjunto de três coisas: alma, mente e corpo – ou seja, experiências espirituais, mentais e materiais. Mas, refletindo sobre o assunto, apenas a alma é considerada o eu propriamente dito – o ego, que compreende mente e corpo, está de fato, durante toda a nossa vida, “associado” ao nosso eu estrito (isto é, à alma), mas não deve ser “identificado” com esse eu. O ego é meramente um apêndice do eu ou da alma, algo “acidental” (ou, na melhor das hipóteses, “incidental”) a ele.

Contudo, isso não significa que a alma não tenha participação no ego. Muitas das características físicas e mentais que compõem o ego são, pelo menos em parte, resultado de escolhas e ações passadas da alma. A alma é,

portanto, em certa medida responsável por grande parte do ego; este, na verdade, é uma expressão cumulativa daquela. Algumas pessoas têm egos grandes e cruéis, para seu próprio prejuízo; outras têm egos menores e mais benevolentes, para seu benefício. Além disso, a alma tende a funcionar no contexto do ego ou daquilo que ela percebe como ego.

Em termos psicológicos mais restritos, o ego é uma autoimagem particular que a pessoa constrói e à qual se apega. É uma construção mental composta por imagens selecionadas do próprio corpo e mente – algumas baseadas em fatos, outras imaginárias. Comparada à realidade, essa autoimagem pode ser inflacionária (lisonjeira, pretensiosa) ou depreciativa (pouco exigente, autopiedosa). Idealmente, é claro, a autoimagem deveria ser realista; ou seja, a pessoa deve sempre se esforçar para ser lúcida.

3. Dispensando o ego

Em termos práticos, essas percepções significam que o que consideramos nossa "identidade pessoal" precisa ser esclarecido gradualmente. Aos poucos, especialmente com o auxílio da meditação, percebemos a atenção desproporcional que nossas experiências materiais e mentais recebem e as manipulações às quais as submetemos.

Devido à multiplicidade e intensidade de nossas impressões sensoriais e mentais, desde o nascimento nos confundimos com os fenômenos que nos afetam. Como eles gritam tão alto, dançam ao nosso redor de forma tão vistosa, nos oprimem com tanto peso, pensamos que nossas experiências corporais e mentais são tudo o que existe e nos identificamos com elas. Para complicar ainda mais as coisas, essa autoidentificação é seletiva e frequentemente ilusória.

É preciso um esforço para dar um passo atrás e perceber que os fenômenos corporais e mentais são apenas aparências passageiras, e que o nosso eu não é o fenômeno em si, mas sim aquele que o experimenta. Mesmo que esse eu não seja fenomenal (chame-o de alma, ou como quiser), ele precisa ser reintegrado à equação. *Podemos nos associar aos nossos fenômenos corporais e mentais, mas não devemos nos identificar com eles* . É inegável que nossa identidade está, no momento, intimamente ligada a um determinado corpo, mente, meio social, etc. – mas isso não faz com que essas coisas sejam uma só e nós.

Gradualmente, torna-se claro que nossa confusão pessoal com esses fatores relativamente externos da nossa existência é a causa de muitas das dificuldades em nossa relação com a vida. Apegamo-nos à nossa corporeidade ou psicologia, ou a questões vãs de posição social, e nos tornamos ignorantes quanto a quem (e, mais profundamente, Quem) realmente somos.

Para combater essas ilusões prejudiciais e enxergar as coisas como realmente são, é preciso "trabalhar em si mesmo". É necessário tentar diminuir a influência do ego.

Especificamente, é preciso superar as tendências do egoísmo e do egocentrismo. O egoísmo refere-se ao lado estético do ego, ou seja, às nossas preocupações narcisistas com a aparência e a posição, ao nosso anseio por admiração e superioridade e ao nosso medo do desprezo e da inferioridade. O egocentrismo refere-se ao lado ético do ego, ou seja, à nossa avidez material e intelectual e ao nosso protecionismo.

A questão reside no grau. Um mínimo de amor-próprio e egoísmo pode ser biologicamente necessário e normal, mas o excesso dessas características é certamente muito prejudicial

para si mesmo e para os outros. Muito sofrimento diário resulta de preocupações egoístas descontroladas. O egoísmo produz irritação e ressentimento constantes, enquanto o egoísmo leva a todo tipo de ansiedades e tristezas.

Neste ponto, todas as tradições concordam: nenhuma grande conquista espiritual é possível sem a superação do egocentrismo. Autoestima e autoconfiança são qualidades valiosas, mas é preciso substituir a presunção pela modéstia e a arrogância pela humildade. A meditação pode nos ajudar enormemente nessa tarefa desafiadora.

É claro *que o egocentrismo reside justamente no próprio eu (ou seja, na alma)!* O ego não é uma entidade em competição com a alma em um eu dividido, um "vilão" a quem atribuir a culpa. Não temos a quem culpar por nossas falhas psicológicas senão a nossa alma, cuja vontade é essencialmente livre. ***O ego não possui consciência ou vontade própria: não tem individualidade.***

O ego *parece, de fato* , ser um eu concorrente, porque – e somente enquanto e na medida em que – nós (nosso eu ou alma) nos identificamos com ele. É como uma máscara inanimada, à qual é dada a ilusão de vida quando confundimos nosso rosto real com ela. Mas não devemos nos iludir: somos nós que estamos vivos, não a máscara.

Na verdade, o corpo e a mente (isto é, os fatores que compõem o ego) são domínios mecanicistas que *influenciam fortemente* a alma, por vezes de forma negativa. Produzem inclinações naturais como a fome, o desejo sexual ou a necessidade de afiliação social, que por vezes são contrárias aos interesses superiores da alma. Por essa razão, costumamos encarar a nossa vida espiritual como uma luta contra as inclinações do ego.

Nem todas as inclinações do ego são naturais. Muitas das coisas que achamos que precisamos são, na verdade, bastante fáceis de dispensar. Como costumamos dizer: "Tudo está na mente". No mundo atual, poderíamos acrescentar: "É apenas sensacionalismo da mídia" com fins, em última análise, comerciais ou políticos. As pessoas fazem tempestade em copo d'água. Por exemplo, alguns acham que não conseguem passar o dia sem fumar ou beber, quando, na verdade, não só é fácil ficar sem essas substâncias, como também nos sentimos muito melhor sem elas.

Frequentemente, inclinações naturais são usadas como pretextos para inclinações antinaturais. Por exemplo, se alguém distingue entre as sensações naturais de fome no estômago e o desejo mental de satisfazer as papilas gustativas, pode reduzir consideravelmente a ingestão de calorias e evitar o ganho de peso doloroso. Da mesma forma, o desejo natural por sexo para fins reprodutivos e como expressão de amor não deve ser confundido com a luxúria física incentivada pela indústria pornográfica, que tem consequências espirituais devastadoras.

Assim, a luta contra as inclinações do ego não deve ser apresentada como uma luta contra a natureza – é, sobretudo, uma luta contra ilusões de valor, contra a insensatez. São especialmente as tendências não naturais que as pessoas adotam ou são levadas a adotar que representam um problema. É esse aspecto artificial do ego que é mais problemático. E a primeira vitória nessa batalha é a constatação: “isto não sou eu, não me pertenço a mim”.

Quando deixamos de nos confundir com o ego, quando deixamos de considerar suas inclinações nocivas como nossas, torna-se muito mais fácil neutralizá-lo. Quase não há necessidade de "lutar" contra influências negativas –

podemos simplesmente ignorá-las como perturbações impotentes para afetar o curso de ação escolhido. O ego não precisa ser suprimido – ele é simplesmente visto como irrelevante. É derrotado pela mera revelação de sua fraqueza essencial.

A meditação ensina essa poderosa atitude de *equanimidade* . Sentamo-nos (e, eventualmente, vivemos a vida inteira) observando as perturbações virem e irem, imperturbáveis, livres de toda a sua influência. A alma permanece desapegada, confortável em sua nobreza, não encontrando valor em forças impuras e, portanto, completamente imune à sua influência.

É claro que isso não deve ser mais uma "viagem do ego". Não é um papel que se deva desempenhar, alimentando a própria vaidade de forma enganosa. Pelo contrário, experimenta-se essa meditação como "auto-apagamento" ou "auto-abnegação", como se a pessoa se tornasse transparente às perturbações, como se não estivesse mais ali para ser afetada por elas.

Isso é, mais precisamente, o desapego do ego, uma vez que se deixa de identificar-se com as forças inerentes ao ego. Tal desapego não deve, obviamente, ser confundido com evasão. Trata-se do abandono das tolices psicológicas – mas isso implica estar muito vigilante, de modo a detectá-las e observá-las quando ocorrerem.

Não há necessidade de práticas ascéticas difíceis. Basta tornar-se mais consciente e sinceramente comprometido; então, pode-se esquivar-se habilmente ou desviar suavemente as tendências negativas que possam surgir. Estando em profunda paz, não nos deixamos impressionar por elas e não temos interesse pessoal nelas.

Muitas pessoas dedicam muito tempo e esforço a ajudar outras pessoas materialmente ou educacionalmente. Isso é considerado, com razão, uma maneira eficaz de combater o egocentrismo, embora se deva sempre permanecer atento às oportunidades para o egoísmo oculto que tais atividades oferecem.

Admitindo o Monismo como a verdadeira filosofia, pareceria lógico defender o 'altruísmo' como o comportamento ético supremo. No entanto, esse padrão moral é frequentemente mal interpretado como a preocupação com os interesses dos outros em detrimento dos próprios. Tal posição seria simplista, senão desonesta. Se somos todos um, esse "todo-um" inclui e não exclui a nós mesmos.

Assim, eu diria que, embora o comportamento altruísta seja altamente louvável e admirável, trabalhar em si mesmo em primeiro lugar parece ser um complemento e uma condição essencial. É possível que, ao atingir a plena realização, a pessoa possa praticamente se esquecer de si mesma e se dedicar inteiramente aos outros – mas, até lá, é preciso dar atenção às próprias necessidades legítimas, mesmo que seja apenas porque é a pessoa mais indicada para fazê-lo.

8. Capítulo Oito

Extraído de *Reflexões Lógicas e Espirituais* (2008),
Livro 1, Capítulos 5 e 11;
Livro 3, Capítulo 16.

1. O Eu ou a Alma

Como vimos nos exemplos das teorias psicológicas de Hume sobre a generalização como hábito e a causalidade como associação de ideias, ele tendia, na prática, a usar induções falhas (e, claro, deduções falhas).

Ele sintetizava a partir de poucos dados ou de uma análise superficial, sem dar atenção a informações ou argumentos que pudessem delimitar ou refutar suas conclusões preestabelecidas. Ele se concentrava ou selecionava os aspectos positivos de uma questão, aqueles que confirmavam suas teses, e ignorava ou descartava alegremente os aspectos negativos, aqueles que enfraqueciam suas posições.

Tais práticas falhas de sua parte não são surpreendentes, tendo em vista sua oposição teórica à indução, ou seja, sua crença de que a indução possui um problema intrínseco. Se alguém apresenta uma falha geral na compreensão lógica, isso inevitavelmente se traduzirá em erros práticos. Por outro lado, o erro teórico decorre de uma falha prática. É claro que tal erro nunca é onipresente; caso contrário, a pessoa que o comete não seria capaz de dialogar.

A mesma tendência de indução falaciosa pode ser encontrada no tratamento dado por Hume à alma humana e ao

livre-arbítrio. Rejeitando sumariamente a inferência cartesiana " *cogito, ergo sum* ", Hume negou a existência ou a cognoscibilidade de um eu ou alma humana, concebendo nossa crença comum em tal coisa como devida apenas ao "agrupamento ou coleção" de nossas diversas percepções:

> *"Deve haver uma única impressão que dê origem a toda ideia real. Mas o eu, ou a pessoa, não é uma única impressão, mas sim aquilo a que se supõe que nossas diversas impressões e ideias se refiram. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão deve permanecer invariavelmente a mesma ao longo de toda a nossa vida, visto que se supõe que o eu exista dessa maneira. Mas não existe uma impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações se sucedem, e nunca coexistem. Portanto, a ideia de eu não pode derivar de nenhuma dessas impressões, nem de qualquer outra; e, consequentemente, tal ideia não existe."*[89]

Embora seu pensamento sobre essa importante questão, assim como sobre muitas outras, seja claramente baseado em observação e percepção pessoais, demonstrando que Hume era um verdadeiro filósofo, digno de considerável respeito, seu raciocínio aqui é novamente falho. Ele argumenta que precisaríamos experimentar uma única "impressão", que permeasse toda a nossa experiência, para justificar a ideia de um eu. Com isso, ele parece se referir a um fenômeno mental concreto de algum tipo distinto. Não encontrando tal experiência central, ele reduz nossa identidade pessoal, na melhor das hipóteses, à soma total da massa de impressões

---

89 *Tratado* , Livro I, Parte IV, Seção VI.

fugazes de todos os tipos que obviamente temos. Mas podemos discordar desse ponto de vista em vários aspectos.

Em primeiro lugar, com que fundamento Hume exige, desde o início, que o eu seja configurado como uma única "impressão" permanente subjacente a toda experiência interna? Isso deve ser visto como uma hipótese sua, que precisa ser comprovada indutivamente, e não necessariamente como ele pressupõe ser a única maneira possível de conceber a questão. O eu pode não ser uma entidade tão fenomênica quanto ele projeta (isto é, uma impressão), e talvez seja mais sensato defini-lo referindo-se às suas funções (cognição, volição e valoração) em vez de à sua substância.

Com relação à condição de singularidade da impressão de Hume: não seria indutivamente errôneo afirmar que o eu é a soma total de todas as impressões. Isso poderia ser interpretado como significando que todas as nossas impressões são indicativas de, ou mesmo causam, uma entidade subjacente que, embora nunca perceptível, presume-se perdurar ao longo do tempo. Em outras palavras, o todo é mais do que as partes. Tal pressuposto constituiria simplesmente uma hipótese conceitual, como, por exemplo, a hipótese dos elétrons na física como entidades subjacentes aos fenômenos elétricos. Uma abstração não precisa ser idêntica aos dados experienciais que a sustentam.

Com relação à condição de permanência da impressão de Hume: exigir, como ele faz, que estejamos conscientes do eu em tempo integral, ou mesmo parcial, antes de acreditarmos nele, não está de acordo com a lógica indutiva. Esta última nos permite extrapolar de uma aparente autoconsciência ocasional para a suposição da presença permanente de um eu real – o que seria mera generalização. Poderíamos até

postular um eu sem qualquer impressão direta dele, a título de hipótese adutiva a ser sustentada por diversas outras experiências e considerações. Qualquer uma das abordagens estaria de acordo com a lógica indutiva, desde que obedecêssemos às regras usuais da indução (especialmente, que nenhuma evidência contrária ou inconsistência fosse encontrada).

Em segundo lugar, Hume argumenta de forma circular quando afirma (na citação acima): "Não pode, portanto, ser de nenhuma dessas impressões, *ou de qualquer outra* , que a ideia de si mesmo seja derivada". Mesmo que aceitássemos (o que não aceito, como acabei de explicar) sua afirmação de que o eu não pode ser inferido de impressões que não sejam do próprio eu, isso não significa que não tenhamos, de fato, impressões do eu. Quando ele diz: "ou de qualquer outra", ele pretende excluir categoricamente essa experiência especial, que ele alega nunca ter tido.

Precisamos considerar seriamente o estatuto empírico e indutivo da afirmação de Hume de não possuir autoconsciência. É importante notar que essa afirmação é *negativa* , o que significa que relata uma busca infrutífera por algo (uma impressão com a qual ele possa se identificar). *Em que medida essa afirmação se baseia, de fato, em observação introspectiva?* Ele teria meditado com grande esforço uma hora por dia durante cinco anos, digamos, em busca de si mesmo? Ou teria, como suspeito, dado uma olhada superficial em sua mente por cinco segundos ou dois, algumas vezes, e concluído o que já havia decidido afirmar como verdade, ou seja, que não possuía um eu?[90]

[90] Não quero dizer que, se Hume tivesse meditado o suficiente, ele necessariamente teria afirmado a existência do eu. Muitos meditadores supostamente importantes negam a

Além disso, seja ela proposta de forma preconceituosa ou casual, ou após uma investigação muito conscienciosa, uma afirmação negativa como essa *sempre envolve, necessariamente, uma generalização* . Generalizamos de "Procurei em mim por todo o meu ser durante muito tempo e não encontrei o que procurava" para "Não existe tal coisa como aquilo que se procura, nem em mim nem em ninguém". Isso, repetindo, é uma generalização, e não há outra maneira de chegarmos a uma afirmação negativa empírica.

Hume generaliza: desde os poucos momentos em que não percebeu um eu, até toda a sua existência temporal; e desde a sua própria vida interior até a mesma condição em todas as outras pessoas. No entanto, Hume não acredita oficialmente em generalizações! Será que ele está isento? Devemos supor que lhe é permitido generalizar (e, de fato, fazê-lo a partir de dados muito tênues, da sua duvidosa introspecção), mas a mais ninguém? Isto é claramente um duplo padrão ou uma autocontradição da parte de Hume. Ele se apresenta como

---

existência do eu (por exemplo, a doutrina budista *do anatman*), ou pelo menos a sua cognoscibilidade (por exemplo, no *Brihadaranyaka Upanishad* : "Ninguém pode conhecer o atman, visto que o atman é o conhecedor de todas as coisas") – não que eu sempre concorde com a lógica deles. Mas a palavra de um observador casual como Hume não é comparável à de tais meditadores. Em todo caso, ainda estamos diante de meros boatos, que devem ser avaliados empiricamente e racionalmente. Os referidos meditadores podem muito bem estar certos, mas outras pessoas não podem simplesmente aceitá-los sem questionar e se abster da meditação. Para reivindicar o conhecimento para si mesmo, é preciso meditar pessoalmente como esses meditadores fizeram. Depois disso, é preciso também avaliar suas afirmações teóricas e não apenas presumir que eram gênios infalíveis.

empirista [91], e é amplamente considerado como tal, mas o seu empirismo é claramente muito superficial e ilusório.

Em terceiro lugar, existe uma posição alternativa (à qual aderi), que está totalmente de acordo com os princípios da lógica indutiva. É a de que todos nós experimentamos nosso próprio eu com bastante frequência, embora essa experiência possa variar em grau e depender das circunstâncias. O eu está sempre implícito e presente, em cada momento de cognição, volição ou valoração. Mas para estarmos conscientes dele, ou suficientemente conscientes para declará-lo presente com certeza, é necessário um esforço de "autoconsciência".

Além disso, essa autoconsciência não é uma percepção, mas uma intuição, porque o eu não é uma entidade fenomênica (isto é, uma entidade com qualidades visíveis, audíveis ou outras qualidades sensíveis), mas sim *não fenomênica* . Para experimentá-la, é preciso direcionar a atenção "para dentro", ou seja, para o sujeito buscado, e não para fora, na direção de objetos mentais ou físicos.

É necessária muita prática de meditação para pacificar, silenciar e aquietar a mente o suficiente para contemplar o eu com alguma clareza e confiança. Se existe um estágio em que o eu efetivamente desaparece, ou é visto como "vazio", como alguns meditadores avançados afirmam, esse estágio é muito mais profundo do que Hume evidentemente jamais alcançou. Portanto, a filosofia oriental não pode ser invocada em apoio a Hume.

Se alguém espera encontrar o eu em "impressões" sensoriais ou mentais grosseiras, do tipo que Hume tinha em mente,

---

91 Mesmo sendo um empirista extremo, no sentido do "positivismo lógico" moderno.

certamente ficará desapontado. Mas se alguém perceber que o eu é uma aparência muito mais *sutil* do que essas, para ser apercebida em vez de percebida, poderá afirmar com propriedade que experimenta a alma diretamente.[92]

Aparece mais facilmente como uma 'presença' inerente a todas as intenções e atos de consciência, vontade e valoração, do que como um objeto isolado. Mas há indícios de que, em um nível mais profundo, o eu pode ser contemplado 'em si mesmo' e, mais adiante (de forma mais mística), como parte ou aspecto de um Eu universal.

Além disso, temos um *conceito justificável* de si mesmo. Poderíamos aceitar o eu como nada mais do que uma construção conceitual – o que seria logicamente aceitável. É logicamente permitido e até mesmo recomendado que proponhamos hipóteses que *unifiquem e expliquem* dados empíricos.

Poderíamos argumentar que eventos como consciência, volição e valoração implicam um eu. São incompreensíveis sem a pressuposição de um eu. Ser consciente é ter um eu; querer é ter um eu; desejar ou detestar é ter um eu. O cérebro e outros órgãos sensoriais e motores não são conscientes em si mesmos nem possuem o poder da vontade; não são um sujeito ou agente, mas meros canais ou instrumentos.

---

92 Se tentarmos explicar a um cego o que é uma cor, ele poderá perguntar se é vibrante, se tem um cheiro agradável, se tem um sabor bom ou se é áspera ao toque. Mas não podemos responder à sua pergunta com base nessas qualidades fenomenológicas, porque a resposta envolve uma experiência completamente diferente. Ele poderá então dizer: "Cor não existe!". Mas isso acontece simplesmente porque *ele* não consegue vê-la. De forma semelhante, para experienciar o eu, é preciso intuí-lo – não se pode percebê-lo, pois ele não possui características fenomenológicas.

Mas, a meu ver, essa posição construtivista restrita *não* explicaria todos os fatos da experiência. Pois como poderíamos então afirmar conhecer *detalhes específicos* sobre o nosso próprio funcionamento mental individual a partir de uma abstração tão geral? Para superar essa dificuldade, precisamos aderir a um postulado intuicionista.

Por exemplo, se tenho um pensamento agora, consigo perceber com clareza se esse pensamento é fruto da minha própria vontade ou se está ocorrendo sem ou contra a minha vontade. Sou perfeitamente capaz de distinguir entre as minhas próprias crenças, vontades e valores – e aqueles que me são impostos pelo meu cérebro ou por influências externas. Se eu não tivesse uma intuição direta de mim mesmo, ou pelo menos dos meus próprios atos internos, tal distinção não seria possível.

Nenhum conhecimento teórico do eu pode produzir certezas tão íntimas. Portanto, devemos admitir que experimentamos o próprio eu – ainda que apenas ocasionalmente, por exemplo, quando nos esforçamos especificamente para isso. Não é meramente um conceito para nós, mas também uma experiência direta.

A dificuldade na autoconsciência talvez se deva à nossa incapacidade, exceto possivelmente em meditação profunda, de detectar o eu como tal. Normalmente, experimentamos o nosso eu através do seu funcionamento real, isto é, quando estamos envolvidos em atos específicos de cognição, volição ou valoração. Quando o eu não se "expressa" em tais atos, ele é transparente como o espaço é para os nossos olhos, exceto talvez (repito) na meditação. Embora a intuição do eu também seja um ato do eu, parece haver uma necessidade de que o eu primeiro se expresse de outra forma que não através da intuição, antes que a intuição possa detectá-lo!

Hume recusou-se a reconhecer tais manifestações de autoconsciência como dados válidos. Ele se dedicou à introspecção, mas claramente não o suficiente; talvez fosse impaciente demais e tenha chegado a uma conclusão prematura. Generalizou — de sua própria não-experiência do eu em algum(ns) momento(s) para todas as pessoas para sempre. Por essas razões, sua conclusão negativa não pode ser considerada um fato inegável (como muitos a consideram). É apenas uma teoria, com poucas e inconclusivas evidências a seu favor.

Por minha parte, insisto: existem *dados* experienciais não fenomenais a partir dos quais uma ideia concreta de si mesmo pode ser legitimamente extraída. Esse eu momentâneo pode então ser generalizado e razoavelmente considerado mais permanente, pelo menos durante a vida terrena do indivíduo. Podemos ainda especular que o eu existe antes e depois da morte; mas essa é outra questão, muito mais difícil de estabelecer indutivamente, se é que isso é possível.

Além disso , com base nos referidos dados sutis, bem como com referência às impressões fenomênicas, podemos postular adutivamente um conceito de si mesmo, um eu abstrato. Tal adução é possível mesmo sem referência aos dados intuitivos, mas apenas com base nos dados mais grosseiros que Hume reconhece. A abstração assim iniciada fornece suporte aos dados intuitivos, e estes, por sua vez, servem para confirmar e ampliar ainda mais a abstração.

Assim, concluindo, a postura cética de Hume em relação ao eu deve-se principalmente às suas dificuldades pessoais com a introspecção e com o procedimento indutivo. Ele estabelece padrões teóricos errôneos de observação e de

julgamento e, além disso, falha na prática em aderir às suas próprias regras e restrições.

2. A dicotomia mente-corpo de Descartes

O ceticismo de David Hume devia-se em parte ao dualismo "mente *versus* corpo" que a filosofia de Descartes produziu no pensamento ocidental mais de um século antes. De fato, suas raízes são muito mais profundas, remontando ao pensamento cristão e, ainda antes, ao pensamento grego. Mas, dentro da filosofia moderna, Descartes foi certamente uma fonte de muita confusão (não intencional) e contenda, bem como de esclarecimento (intencional) em um verdadeiro sentido.

René Descartes [93]considerava sua mente a mais cognoscível de suas crenças e buscava inferir um mundo externo, incluindo a matéria, a partir dessa introspecção. Utilizando um raciocínio semelhante ao argumento ontológico de Santo Anselmo, ele primeiro inferiu Deus a partir de sua própria existência mental; e então inferiu o restante do mundo aparente a partir de Deus. Deus, sendo necessariamente um intermediário honesto, seria o garante de que o conhecimento humano poderia se estender ao mundo material externo.

A motivação de Descartes nessa construção tortuosa era primordialmente epistemológica: ele desejava estabelecer a validade, em princípio, da cognição humana. Contudo, essa maneira particular de ver as coisas tornou-se um problema para filósofos posteriores, pois parecia implicar um abismo ontológico radical entre mente e corpo. Poder-se-ia conhecer a mente direta e seguramente, mas o corpo apenas

---

93 França, 1596-1650.

indiretamente e incertamente. Alguns filósofos começaram a duvidar que se pudesse afirmar que mente e corpo tivessem qualquer relação causal. "Sendo tão substancialmente diferentes, como se poderia dizer que um domínio causa mudanças no outro?", argumentavam eles.

Ora, todo esse problema, ou conjunto de problemas, é fruto da imaginação desses filósofos. É uma mistificação, uma complicação fantasiosa. Pode-se afirmar com segurança que não era intenção de Descartes estabelecer uma dicotomia entre mente e corpo; pelo contrário, ele buscava harmonizá-los, primeiro epistemologicamente e depois ontologicamente. Sua apresentação das questões não foi perfeita, mas foi uma tentativa honesta que pode ser aprimorada.

Fenomenologia . O primeiro erro de Descartes foi... *Comecemos,* de forma eficaz, pela distinção óbvia entre mente e corpo, ou entre um domínio mental e um corporal. A distinção mente-corpo não pode ser usada como ponto de partida, pois é apenas uma suposição, uma construção social. Munidos dessa consciência, a aparente dificuldade se resolve facilmente…

Se adotarmos uma abordagem fenomenológica para as questões envolvidas, perceberemos que, para começar, temos uma massa de aparências, algumas das quais podem *parecer* essencialmente diferentes de outras. Podemos então, como uma forma hipotética de ordenar os dados, assumir que a diferença aparente é significativa e rotular um conjunto de aparências como "mental" e o outro como "material" (ou "físico").

Isso não é feito arbitrariamente, mas sim para organizar nossas experiências e explicar por que algumas são mais claras do que outras, ou por que algumas se comportam de

maneira um pouco mais errática do que outras, ou por que algumas nos parecem mais controláveis do que outras, e assim por diante. Enquanto essa hipótese de diferença substancial cumprir seus propósitos úteis, ela será mantida; mas, caso se mostrasse logicamente ou empiricamente inadequada, seria logo substituída.

Tal comportamento cognitivo está de acordo com o *princípio da indução* , que nos permite, e de fato nos obriga, a confiar nas sugestões da aparência, a menos que ou até que se demonstre especificamente que são ilusórias.

Se Descartes tivesse procededo dessa maneira, de um modo mais fenomenológico, não teria dado precedência *ab initio* à mente sobre a matéria, ou vice-versa, à matéria sobre a mente, mas teria tratado ambos os domínios como aparências de igual status inicial a serem posteriormente resolvidas, e nenhuma dicotomia teria surgido em primeiro lugar. Descartes estava, de fato, tentando proceder de maneira fenomenológica; porém, sua reflexão não começou suficientemente no passado.

Não fosse por essa abordagem natural e *indutiva* , os oponentes de Descartes teriam dificuldade em explicar como conseguem discutir tanto a mente quanto o corpo. Como aqueles que acreditam apenas na mente conhecem ou compreendem as afirmações sobre o corpo? Como aqueles que acreditam apenas no corpo conhecem ou compreendem as afirmações sobre a mente? Obviamente, ambos os grupos partem das *aparências do* corpo e da mente, e é por meio disso que conseguem se comunicar e debater.

O eu . Além disso, falar de uma dicotomia mente-corpo é impreciso e enganoso em outros aspectos. Nossa experiência aparentemente abrange *três* domínios, não dois. Além dos fenômenos físicos que parecemos perceber externamente

através dos sentidos, e dos fenômenos mentais que parecemos perceber internamente, que chamamos de memórias e imaginações (estas últimas sendo memórias reorganizadas), acreditamos em um terceiro fator.

Este é o eu – aquilo dentro de nós que percebe e pensa sobre os outros dois domínios. Este eu – com o qual mais nos identificamos, em vez dos fenômenos mentais e físicos que o cercam – também é experienciado. Ele é conhecido não apenas por meios conceituais, mas principalmente por um meio cognitivo direto que chamamos de *intuição* (ou autoconhecimento – isto é, conhecimento de si mesmo pelo próprio eu).

O eu (ou alma ou espírito) pode ser definido como aquilo que é consciente de diversas maneiras, exerce vontade e emite juízos de valor. Tais atos ou funções do eu também são conhecidos pela intuição. A diferença entre os objetos da intuição (isto é, o eu e suas funções) e todos os objetos mentais e materiais da percepção reside no fato de que estes últimos são fenomênicos (possuem aparências fenomênicas como cor, forma, som, tato, cheiro, sabor), enquanto os primeiros são não fenomênicos.

Costumamos agrupar coloquialmente a alma e suas funções (aparências espirituais [94]), os fenômenos mentais (memórias, imaginações – e, por consequência, construções conceituais) e alguns fenômenos corporais (o sistema nervoso, incluindo

---

94 Uso a palavra "espiritual" num sentido muito simples, significando "pertencente ao espírito". Note-se também que os termos eu, alma e espírito são para mim idênticos – embora algumas pessoas acreditem num eu sem alma ou espírito, nomeadamente os budistas (por um lado, que consideram o eu como "vazio") e os behavioristas (por outro lado, que identificam o eu inteiramente com os fenómenos percetíveis que a maioria das pessoas considera como meros efeitos).

o cérebro e todas as funções sensoriais e motoras) como “a mente” (ou, prefiro dizer: “a psique”). Mas essa unificação é uma simplificação e não deve ser interpretada literalmente no presente contexto.

De fato, se retornarmos à afirmação de Descartes "Penso, logo existo", encontraremos nela três fatores: "eu" (o eu), "pensar" (fenômenos mentais, supostamente observados pelo eu) e "ser" (a existência inferida). Logicamente, o "ser" inferido é justamente o do eu (e, embora ele não o diga explicitamente, o dos fenômenos mentais do pensamento); mas a implicação tácita de Descartes é que existe um substrato físico para tal existência, isto é, um corpo e, de forma mais ampla, um mundo físico.

De qualquer forma, é assim que o argumento geralmente é entendido, como uma inferência de corpo e matéria a partir do eu e do pensamento (mente). A razão é que apenas essa existência física é considerada existência "verdadeira", enquanto a existência mental e, sobretudo, a espiritual são consideradas meramente "virtuais". Pelo menos, essa é a opinião implícita dos proponentes de uma dicotomia entre mente e corpo que têm uma preferência materialista.

Aqueles com propensões mais mentalistas ou espirituais interpretam a dicotomia como uma refutação da existência de um mundo material. Ou seja, apontam que a premissa de Descartes (“Eu penso”) não implica logicamente nenhuma conclusão além de “Eu e meu pensamento existimos” – de modo que a inferência usual de que corpo e matéria, portanto, existem é uma *falácia* (não se segue). Seu erro, é claro, consiste em aceitar a abordagem de Descartes – enquanto, como já demonstrado acima, o procedimento fenomenológico correto não é exatamente como ele propôs.

Causalidade . Quanto à "lei da causalidade" que alguns críticos propõem, segundo a qual os domínios da mente e do corpo são tão 'substancialmente' diferentes que não podem, de forma alguma, influenciar um ao outro – isso também é fruto de uma imaginação tendenciosa. Em que se baseiam essa suposta lei da causalidade? Se considerarmos os conceitos de causação (causalidade determinística) e volição (causalidade por meio da vontade) [95], não encontramos fundamento para uma 'lei' que determine que as substâncias de causa e efeito devam ser as mesmas. Tal lei poderia, concebivelmente, ser proposta como uma hipótese; mas por que fazê-lo, se tal hipótese gera dificuldades insolúveis?

A causalidade pode ser formalmente definida com referência a termos de substância não especificada. Por exemplo, a forma mais forte de causalidade entre dois itens C e E pode ser definida como "se C, então E; e se não C, então não E". Tal afirmação formal pode ser aplicada a qualquer par de itens, mesmo que um seja mental e o outro material, ou vice-versa. Não há justificativa para recusar a aplicação da definição a casos em que os termos se referem a substâncias diferentes.

No que diz respeito à volição, é importante esclarecer as questões e não generalizar. Podemos (pelo menos numa primeira fase) recorrer às nossas crenças de senso comum para nos orientarmos, novamente com base no princípio da indução mencionado anteriormente.

Isso inclui o fato de que o eu (alma) pode desejar alguns eventos mentais (por exemplo, algumas imaginações) e alguns eventos materiais (por exemplo, alguns movimentos

---

95 Consulte minhas obras *"A Lógica da Causalidade"* e *"Volição e Conceitos Causais Afins"* para análises detalhadas desses conceitos.

físicos do corpo) [96]. Ele pode fazer isso (como se evidencia introspectivamente) em sua própria mente e corpo – e também indiretamente, em outras mentes e corpos (pelo menos por meio de seus atos físicos, se não, em alguns casos, por meio de seus atos mentais).

Por outro lado, o eu pode ser *influenciado,* em tais atos mentais ou físicos de vontade, por coisas mentais e/ou físicas *das quais tem consciência* , ou pode ser afetado *causalmente* por tais coisas (isto é, elas podem limitar ou ampliar deterministicamente seu poder de agir).

Uma "influência" atua por meio da consciência e aumenta ou diminui a facilidade ou dificuldade de um ato volitivo, mas não o determina; o ato permanece livre, desde que o agente (o eu voluntário) lhe aplique energia (vontade) suficiente. Um "fator causal", por outro lado, atua mesmo que inconscientemente para o eu, e não afeta a volição em si, mas delimita ou amplia seu alcance. Tudo isso é bastante consistente, e nenhuma objeção lógica pode ser levantada contra essa hipótese etiológica.

Assim, na direção do corpo para a mente, acreditamos que os objetos mentais (como sensações e memórias) podem surgir de causas materiais; e que, seja (em alguns casos) pela influência desses objetos quando percebidos, seja (em outros casos) mais diretamente pela causalidade, os atos de vontade

---

96 Digo "alguns" eventos mentais e físicos para enfatizar que alguns (outros) eventos mentais não são causados pela vontade, mas pelo cérebro (ou qualquer outro meio), e o mesmo se aplica a alguns (outros) eventos corporais. A "mente" e o "corpo" são domínios afetados por diversas causalidades, e não apenas pela vontade ou apenas pela causalidade. Não há domínio reservado a nenhum dos dois.

do indivíduo e outros aspectos do comportamento podem ser afetados.

Em contrapartida, na direção da mente para o corpo, acreditamos que o eu possui um poder que chamamos de "vontade", capaz de afetar o corpo, seja indiretamente por meio de eventos que produz na mente e que, por sua vez, afetam o corpo causalmente, seja diretamente, produzindo mudanças no corpo. Tais efeitos da vontade podem, por sua vez, afetar outros corpos e mentes.

Certamente, dispomos de muitos dados introspectivos nos quais podemos basear essas crenças. Estes possuem o estatuto fenomenológico de aparências, ou seja, a credibilidade mínima concedida a todas as aparências inicialmente. Somos livres, segundo a lógica indutiva, de usar essa base de dados para construir uma teoria inteligente e consistente sobre o que está acontecendo, desde que não criemos, com isso, problemas insolúveis.

Por outro lado, os críticos dessa visão de senso comum dos eventos devem fornecer evidências e argumentos igualmente ou mais credíveis em apoio à sua afirmação. Eles não devem apenas, como tendem a fazer, simplesmente negar – mas também explicar por quais meios e com base em que fundamentos conseguem discutir o assunto e assumir as posições intelectuais que defendem.

Materialismo . Agora, existe um problema que alguns consideram especialmente insolúvel. É que a teoria do senso comum de um eu, com consciência e vontade, interagindo com um mundo de matéria, é inconsistente com a *tese exclusivamente materialista* de que não existe nada além de matéria no mundo e que a matéria só pode se mover dentro de uma estrutura determinística.

As pessoas que aderem a esta última tese, que se autodenominam cientistas de forma lisonjeira, estão dispostas a aceitar o indeterminismo até certo ponto, no sentido em que este é compreendido dentro da mecânica quântica ou na teoria do Big Bang – mas rejeitam qualquer possível impacto de uma alma não material sobre os processos materiais. Isso, para elas, implicaria uma violação da universalidade das leis físicas modernas.

Este problema é facilmente resolvido. A solução é simples: todas as chamadas "leis" da física são conhecidas por meios indutivos – por meio de generalizações ou por meio de teorias baseadas em argumentos adutivos. Tais proposições ou ideias gerais são, sem dúvida, baseadas em observações empíricas; mas também *acrescentam informações a* essas observações, e tais acréscimos podem, com o tempo, revelar-se injustificados por observações posteriores. As verdadeiras proposições científicas não são exclusivamente empíricas – elas também dependem do raciocínio.

Sendo assim, é absurdo argumentar que, como essas "leis" não permitem que coisas não físicas tenham qualquer impacto sobre coisas físicas, qualquer sugestão de vontade seja inválida. Isso é simplesmente *um argumento circular – uma petição de princípio* . Elas não provam de forma alguma que entidades espirituais (nosso eu ou alma) não possam afetar (nem mesmo por meio de eventos mentais) eventos físicos; elas *apenas afirmam* que é assim.

Não se trata de uma conclusão deles; é uma premissa. Não é a conclusão de nenhuma prova experimental ou matemática, mas um preconceito (proposto para simplificar o mundo para suas mentes simplistas). É um dogma moderno, tão fechado quanto os dogmas religiosos do passado que a ciência supostamente deveria substituir.

O que fica evidente para qualquer observador lúcido e pensador honesto é que a aparente universalidade de todas essas leis físicas só é possível porque seus defensores *não levam em consideração* os dados introspectivos. Eles ignoram (ou seja, descartam, recusam-se até mesmo a considerar) os dados que não se encaixam em sua visão materialista do mundo, e chamam isso de "ciência".

Mas ciência, em sentido estrito, significa *usar uma metodologia cognitiva rigorosa* : isto é, lógica, indutiva e dedutiva; não se limita a uma tese materialista. Nenhuma reserva dogmática desse tipo é filosoficamente justificada ou justificável.

3. Negação budista da alma

A mesma análise… [para fenômenos em geral] pode ser aplicada aos seres humanos, mas apenas até certo ponto. Se nos identificarmos com nossas experiências corporais e mentais, chegamos à conclusão de que também somos compostos vazios de essência! A maioria dos budistas para por aí e declara que, portanto, não temos um eu. Mas aqui eles cometem um erro, pois é errado limitar nossa experiência dos seres humanos às suas manifestações materiais e mentais [97]; evidentemente, temos consciência de mais do que isso. Nossas experiências espirituais também devem ser levadas em consideração – e, nesse caso, devemos

---

97 Como já foi mencionado: em *Fenomenologia* , capítulo V, e em *Meditações* , capítulo 12, os termos “eu”, “consciência” e “mente” são, no budismo, por vezes tratados como equivalentes, e outras vezes usados com sentidos ligeiramente diferentes. Como resultado dessa imprecisão, teorias errôneas são propostas e muitas inconsistências permanecem invisíveis.

admitir que podemos nos tornar (por um modo de experiência que podemos chamar de apercepção ou intuição) conscientes do nosso "eu" (ou espírito ou alma).

Na verdade, os budistas concordam com esse ponto de vista quando admitem que somos, potencialmente ou em última análise, todos Budas [98]– o que equivale a admitir a existência de uma alma, embora a maioria rejeite dogmaticamente essa inferência. Alguns afirmam categoricamente que não existe alma; outros, porém, preferem ser mais enigmáticos e dizer: "existe e não existe; e não existe nem não existe" [99]. Mas, logicamente, essas duas (ou mais) posturas devem ser

---

98 Vou dar um exemplo (embora já tenha encontrado muitos). S. Suzuki escreve: "Portanto, é absolutamente necessário que todos acreditem no nada. Mas não me refiro à vacuidade… Isso se chama natureza búdica, ou o próprio Buda" (p. 117).

99 Para ser justo, veja Mu Soeng, p. 125. Segundo esse (excelente) comentador, a doutrina *do anatman* nunca foi concebida como "uma afirmação metafísica", mas sim como "um recurso terapêutico". Como ele afirma: "O Buda respondeu à formulação bramânica de uma entidade permanente, o eu ou atman, com silêncio, sem tomar posição nem a favor nem contra". Logicamente, isso implicaria que o budismo considera a questão do eu meramente *problemática* , sem afirmá-la nem negá-la. Contudo, em minhas próprias leituras de textos budistas, tenho encontrado, com mais frequência, uma *negação assertiva* do eu, ou uma mistura de "sim e não, e/ou nem sim nem não", em vez de uma mera evasão da questão do eu. Outro comentário que vale a pena fazer aqui: a ideia de um eu não deve ser identificada com a ideia bramânica de um eu *permanente* ; esta última é uma ideia mais específica do que a primeira, e a negação desta última não implica logicamente a negação da primeira. Apoio a ideia de um eu individual *impermanente* , atribuindo permanência apenas ao eu universal (isto é, o transcendente, ou Deus). Essas (e muitas outras) nuances não devem ser ignoradas.

consideradas equivalentes, pois sua intenção é simplesmente afirmar que é errado alegar a existência de uma alma.

Mas insistamos: nossos corpos e mentes são compostos e impermanentes, como carros ou sonhos, mas nos diferenciamos por termos um eu relativamente permanente. (Digo "relativamente permanente" para enfatizar que a alma individual não precisa ser considerada absolutamente eterna, embora a fonte comum de toda substância espiritual — que muitos de nós identificamos com Deus [100]— seja necessariamente absolutamente eterna.)

Por eu (ou espírito ou alma), entendemos *o Sujeito da consciência* (isto é, a "pessoa" que experiencia, cognosce, percebe, concebe, conhece, etc.) e *o Agente da vontade e da valoração* (isto é, a "pessoa" que deseja, quer, valoriza, etc.). Observe bem esta definição, que é frequentemente ignorada por aqueles que negam a existência do eu.

Uma máquina, computador ou robô não possui um eu – nós (humanos e, pelo menos, animais superiores) evidentemente temos: todos sabemos disso. Esse eu que conhecemos não é o nosso ego (um conjunto de aspectos do nosso corpo e mente), embora a maioria de nós tenda a confundir o nosso eu com o nosso ego.

O eu que conhecemos se manifesta em cada ato de cognição, volição ou valoração, como aquele que o pratica. Embora não seja fenomênico, somos perfeitamente capazes de estar conscientes dele. Apesar de não ser fenomênico, o eu se relaciona com os fenômenos (tanto os do seu próprio corpo e mente quanto os externos) como testemunha (isto é, por meio da cognição), seja sendo afetado por eles, ou (ao

---

100 Veja as razões para isso em minhas *Meditações* , capítulo 8.

conhecê-los) influenciado por eles, ou ainda os afetando (por meio da volição). Mas, embora relacionado aos fenômenos em vários graus, não é idêntico a eles e não deve ser identificado com eles.

A negação budista do eu é apresentada como empírica: a própria experiência corporal e mental é cuidadosamente examinada, e nela são observados apenas fenômenos passageiros. Mas minha argumentação é que tal análise se baseia em dados incompletos – ela não leva em conta a autoconsciência intuitiva do Sujeito e do Agente. O eu é deliberadamente ignorado por preconceito, em vez de ser negado como resultado de uma observação imparcial. O não-eu não é aqui uma conclusão, mas uma premissa – um dogma, uma ideologia.

Além disso, é preciso ressaltar que a negação de qualquer termo (seja o termo "eu" ou qualquer outro) não pode ser logicamente puramente empírica. Nunca percebemos um negativo; apenas buscamos e não conseguimos perceber o positivo correspondente, e daí inferimos *indutivamente* que a coisa negada está ausente. Essa conclusão não é necessariamente definitiva — é uma hipótese que pode ser posteriormente refutada se novos dados a contradisserem, ou mesmo se uma hipótese alternativa for encontrada com maior frequência e respaldo nas evidências.

Assim, o não-eu não pode ser – como o budismo o apresenta – um produto puramente empírico da meditação profunda; segundo a lógica, sua negatividade o torna necessariamente uma construção *racional* . Portanto, não é uma verdade absoluta de qualquer tipo, mas uma mera generalização de "Procurei diligentemente, mas até agora não encontrei um eu" para "nenhum eu foi encontrado". Não é perceptual, mas *conceitual* – é uma tese como qualquer outra, aberta à dúvida

e ao debate, e que requer comprovação (pelo menos no sentido indutivo). Se nenhuma inconsistência for encontrada em sua contra-tese, a ideia de um eu também pode ser legitimamente sustentada.

Assim, mesmo que admitamos que o corpo e a mente são desprovidos de essência(s), ainda podemos afirmar que existe uma alma. A alma não se destina a ser a essência dos fenômenos do corpo e da mente, mas uma entidade distinta, não fenomênica, que reside [101]nesses fenômenos, os interconecta ou os abriga de alguma forma. O corpo e a mente constituem meramente o campo de atuação mundano da alma, ou seja, um domínio particular do mundo sobre o qual essa alma individual [102]possui poderes especiais de consciência e vontade.

Essa visão concorda com os proponentes da vacuidade, pelo menos na percepção de que o eu não deve ser confundido com o corpo e a mente. Além disso, o fato de a alma ser não fenomenal, ou seja, não ser uma entidade material nem mental, não exclui logicamente que ela também seja "vazia" de essência, é claro. Mas, enquanto eles chegam a afirmar que o eu não existe, insistimos que, mesmo que (ou mesmo que) a alma individual seja vazia, ela evidentemente existe –

---

101 Tendemos a ver a alma como algo pequeno, algo situado em algum lugar dentro do corpo ou, na melhor das hipóteses, coextensivo a ele. Mas deveríamos ao menos conceber a possibilidade da ideia oposta – ou seja, que a alma é enorme em comparação com o corpo, isto é, que o corpo é uma pequena marca dentro da alma ou um apêndice menor dela. Nossa percepção de seu tamanho relativo é, na verdade, uma função da importância relativa que lhes atribuímos, ou seja, com que frequência concentramos nosso interesse em um ou outro.

102 Ou alma individualizada. Digo isso para enfatizar que a alma individual pode ser considerada uma subdivisão artificial da alma universal (ou Deus, em termos judaicos).

assim como o corpo e a mente evidentemente existem, independentemente do que digamos sobre eles.[103]

É, em todo caso, patentemente absurdo dizer ou insinuar, como fazem os budistas, que *um não-existente* possa pensar que existe e (após a iluminação) perceber que não existe! Um não-existente não pode pensar ou perceber nada; não é uma entidade ou uma coisa – não é nada, simplesmente não é. Um existente, por outro lado, pode muito bem (como fazem esses budistas existentes) pensar que não existe e outras bobagens do gênero! Não há lógica alguma no ponto de vista do não-eu.

A ideia do não-eu pode ser vista como um apoio ao materialismo (em um sentido amplo do termo, que inclui os fenômenos mentais como parte do domínio da matéria). É por isso que muitas pessoas hoje a consideram atraente: ansiosas por rejeitar as exigências e restrições da ética da religião monoteísta, mas desejando manter ou introduzir alguma espiritualidade em suas vidas, elas abraçam a negação da alma.

Tudo isso não pretende negar a importância crucial do *desapego* na meditação e, de forma mais ampla, no processo de desenvolvimento espiritual. Concordo plenamente com o ensinamento budista de que o eu, em algum momento, torna-se um obstáculo à iluminação e deve ser efetivamente esquecido para que se possa contemplar as coisas como elas são.[104]

---

103 Na minha opinião, tudo o que sequer aparenta existir, de fato existe (ainda que apenas na aparência). Mas será real ou ilusório? Essas caracterizações são passíveis de debate e dependem de inúmeros fatores lógicos.

104 O judaísmo concorda com essa postura epistemológica e ética, como evidenciado, por exemplo, por esta declaração do

Mas, a meu ver, a tese da não-existência do eu não precisa ser interpretada literalmente. Creio que os budistas a formularam como um *upaya* , um meio hábil [105], para facilitar o esquecimento do eu. É mais fácil esquecer aquilo que se acredita não existir do que esquecer aquilo que se acredita existir. Pelo que vejo (no meu atual estágio de desenvolvimento), embora a descrença no eu apresente algumas vantagens práticas, não há justificativa teórica suficiente para tal doutrina.

Costumamos dizer que nossa mente está "vazia" quando nosso espaço mental fica, por um tempo, sem sentimentos ou pensamentos, como ocasionalmente acontece de forma bastante natural. Nesse estado de espírito, geralmente nos distraímos menos e podemos observar tudo o que se apresenta sem interferir. Às vezes, essa sensação comum de mente vazia é vivenciada como uma espécie de distanciamento momentâneo ou até mesmo alienação do mundo ao nosso redor, como quando nossos olhos ficam desfocados e simplesmente olham para o nada sem enxergar nada.

O sentido budista da palavra vacuidade é, naturalmente, muito mais complexo do que isso, embora não seja totalmente desvinculado. Quando aplicado objetivamente, a coisas além ou dentro da mente, significa que elas são vistas sem recorrer a categorias ou hipóteses sobrepostas. Aplicado subjetivamente, a implicação do termo é que o eu é uma

---

Baal Shem Tov: “Antes de encontrar Deus, você precisa se perder”. (De *Um Tesouro de Citações Judaicas.*)

105 Em última análise, o budismo não se interessa por filosofia descritiva; o que lhe interessa é a nossa libertação espiritual. Se uma ideia se mostra eficaz como meio para esse fim, ela é ensinada.

ilusão da consciência, ou seja, que nossa apercepção de uma alma cognoscente é igualmente uma mera ideia sobreposta.

Mas será que essa afirmação budista deve ser aceita sem questionamentos, ou eles conseguem prová-la de forma irrefutável? O simples fato de essa doutrina ter sido proclamada uma vez e ser reiterada por diversas autoridades ao longo dos séculos não a torna, por si só, uma verdade absoluta. Devemos ter o direito de duvidar dela, questioná-la e levantar objeções, sem sermos acusados de hereges ou imbecis.

9. CAPÍTULO NOVE

Extraído de *Reflexões Lógicas e Espirituais* (2008),
Livro 4, Capítulos 3, 4, 7, 10 e 11;
Livro 5, Capítulo 8 (parte).

1. Consciência de si

A ideia filosófica do monismo é útil para a meditação. Quando o filósofo propõe que matéria, mente e espírito devem, em última análise, ser Um, ele o faz porque essa teoria parece uma conclusão lógica a partir de todos os dados da experiência e do pensamento. Mas para alguém que pratica meditação, essa ideia tem uma intenção mais prática: informa-o de que todas as distinções comuns são, em última análise, desnecessárias para a meditação, mesmo os impedimentos artificiais, uma vez que perturbam o repouso natural da psique, ou seja, são psicologicamente inúteis e fatigantes.

Na verdade, é mais preciso dizer que a distinção entre alma e mente-corpo é, a princípio, também valiosa psicologicamente, pois nos permite focar apenas na alma não fenomênica, considerando os fenômenos do corpo e da mente como meras distrações em relação a esse objeto de meditação. Uma vez dominado esse nível, e à medida que nos tornamos hábeis em intuir fortemente o eu em meio aos eventos da mente e do corpo, torna-se sábio

transcender toda essa separação e considerar a autoconsciência também como uma distração.

Podemos distinguir quatro sentidos, níveis ou tipos de “autoconsciência” no curso do desenvolvimento espiritual:

a. A forma mais baixa de autoconsciência é a do narcisista. Nela, a pessoa se concentra em aspectos do próprio corpo e mente, da própria vida e história, etc., que são agradáveis ou desagradáveis, confundindo essa construção do "ego" com o próprio eu. Trata-se de uma espécie de indulgência egoísta e egocêntrica desprovida de reflexão, uma existência inconsciente e pouco inteligente.

b. Num nível mais elevado de autoconsciência, a pessoa começa a olhar para o nível anterior com certo grau de criticidade. Aqui, percebe-se que o comportamento até então havia sido estúpido e inadequado, e a pessoa se esforça para melhorá-lo e corrigi-lo. Este é o início da consciência espiritual, que tende a uma compreensão mais plena de quem se é.

c. Numa fase posterior, percebe-se a distinção entre: a alma não fenomênica, por um lado, e o complexo corpo-mente fenomênico, por outro. À medida que essa percepção se desenvolve e a pessoa se dissocia cada vez mais do corpo e da mente, associando-se progressivamente mais à alma, seu sistema de valores e padrões de comportamento se transformam radicalmente.

d. Mas mesmo esta última evolução não é definitiva, porque a alma com a qual nos identificamos é a alma individualizada, enquanto que, eventualmente, precisamos realizar a alma universal; ou, como alguns preferem dizer, a não-alma (isto é, a alma não individual). Embora a alma individual já seja reconhecida como não-fenômeno, seu alcance ainda é limitador; somente quando tais limites são transcendidos é que se alcança a verdadeira autoconsciência.

Para os monoteístas, este último estágio corresponde à plena consciência de Deus; para os budistas, significa a iluminação, a realização da mente de Buda ou da vacuidade. Assim, a meditação progride através da expansão e internalização da consciência, tendendo gradualmente a uma consciência holística e a uma profunda compreensão de si mesmo.

O problema de identificar-se com o próprio eu verdadeiro pode ser visto, em certa medida, como um problema linguístico. Quando sentir pontadas de fome, não pense "Estou com fome", mas sim "Meu corpo está emitindo pontadas de fome"; ou quando sentir alguma emoção, não pense "Estou triste (ou feliz)", mas sim "Minha mente está manifestando ondas de tristeza (ou felicidade)". Da mesma forma, em circunstâncias semelhantes, use a linguagem com precisão, ou pelo menos esteja perceptivelmente ciente da descrição mais precisa da experiência. Evite maus hábitos e não confunda atalhos linguísticos com formulações fenomenológicas.

2. Meditação sobre o Eu

Por que (como fica evidente durante a meditação) o silêncio e a quietude interior e exterior são tão difíceis de alcançar? Porque, ao imaginarmos fenômenos visuais ou auditivos (como sonhar acordado ou cantarolar uma melodia), ou ao nos entregarmos a emoções (como alegria e tristeza, ou sensações físicas), ou ao intencionarmos pensamentos não fenomenais (incluindo atitudes, resoluções, gostos e desgostos, e outras posturas da vontade), ou ao pensarmos verbalmente (mentalmente ou em voz alta), ou ao nos envolvermos em várias ações corporais (em busca de sensações ou outras causas de eventos mentais) – estamos constantemente *produzindo a mente* .

Essa produção compulsiva de conteúdo mental pode ser considerada a principal forma pela qual geramos e perpetuamos nosso ego (ou falso eu). Sem essa estrutura mental, o ego efetivamente desaparece, deixando um vazio imenso. Ou seja, interromper, mesmo que momentaneamente, essa produção mental, alcançando o silêncio e a quietude, é entrar em contato com o verdadeiro eu subjacente, [106]buscado na meditação.

Nessa perspectiva, toda a nossa agitação e inquietação, interna e externa, é apenas um pretexto para obter e manter o conforto e a segurança

---

106 Os budistas costumam se referir a isso como o não-eu, ou, paradoxalmente, como o eu não-existente. Mas seria mais preciso caracterizá-lo como o eu não-fenômeno, para distingui-lo do eu-fenômeno (o eu no sentido de ego).

(ilusórios) de possuir um "eu" mais substancial. A insubstancialidade e a natureza evasiva do verdadeiro eu nos parecem um tanto assustadoras, e por isso nos esforçamos para produzir uma expressão ou um substituto mais substancial e manifesto.

Meditar sobre o (verdadeiro) eu é ousar aventurar-se no vazio interior da ausência de ego. É a aventura de uma viagem pelo espaço interior, talvez mais desafiadora do que uma viagem pelo espaço exterior.

Em vez de descartar o eu por motivos ideológicos (como algumas pessoas fazem, desejando parecer profundas ou modernas), é importante meditar sobre o eu. Essa meditação consiste em observar como realmente nos vemos.

A sensação de "eu" ou "mim" é, talvez, antes de tudo fisiológica – consistindo nas sensações internas e externas que tenho do "meu" corpo, incluindo sensações táteis, olfativas, gustativas, sonoras e visuais. Inicialmente, associo-me ingenuamente a essas sensações. Não as considero objetos relativos a um eu mais central; elas simplesmente *são* eu. A princípio, não consigo me conceber como alguém diferente da pessoa associada a este corpo, este rosto, esta voz, esta maneira de me mover, e assim por diante. É somente em um estágio posterior, por meio da reflexão intelectual, que posso rejeitar essa visão instintiva como inadequada. Posso, por exemplo, argumentar que uma pessoa pode perder um braço ou uma perna e ainda assim continuar sendo a mesma pessoa.

Posso então buscar a mim mesmo em aspectos mais psicológicos da minha experiência. A maioria de nós atribui grande importância às nossas emoções e valores; sentimos que são expressões verdadeiras do nosso eu mais profundo. Nossos desejos e medos, nossas alegrias e raivas, e assim por diante, parecem nos descrever intimamente. Contudo, ao longo da vida, podemos perceber que todas essas autoexpressões não são indispensáveis; podemos mudar emoções, apetites e afetos, e ainda assim nos considerarmos, de alguma forma, a mesma pessoa.

Podemos então buscar identificar-nos mais precisamente com nossas cognições e volições. Por cognição, entende-se a relação que temos com os objetos aparentes, qualquer que seja seu status ou natureza aparente. Por volição, entende-se a força através da qual parecemos determinar ações físicas (mover braços e pernas, fazer expressões faciais, etc.) e ações mentais (imaginações, pensamentos, valorações). Mas mesmo aqui, se refletirmos filosoficamente, logo perceberemos que, embora tais atos possam ser expressões de um eu mais profundo, não podem ser equiparados a ele, pois variam notavelmente em orientação e conteúdo.

O eu efetivo deve, portanto, ser algo mais 'abstrato'. Mas essa abstração não pode se sobrepor a um conceito, **pois um conceito não seria suficiente para explicar como sei que sou o autor de ações *específicas* em um *dado* momento – um conceito só pode me declarar o autor *ocasional de certos tipos de* ações** . Portanto, essa abstração deve ser assumida e reconhecida como algo não fenomenal,

diretamente experienciado. Daí a ideia de apercepção ou intuição do eu.

Uma vez compreendida filosoficamente essa ideia, conforme explicado aqui, é possível, com um esforço de atenção, tornar-se mais consciente das próprias intuições sobre si mesmo. Essas intuições geralmente estão presentes na consciência cotidiana, mas, por serem muito sutis, exigem atenção especial. A maneira mais eficaz de aprender a perceber o foco preciso do eu é durante a meditação sentada, quando se está no mais calmo e contemplativo possível.

Preste muita atenção aqui: nosso conhecimento do eu é direto e experiencial; a análise filosófica serve apenas *para eliminar* visões inadequadas ou incoerentes sobre o eu, que interferem em nossa intuição positiva a respeito dele. Rejeitamos intelectualmente o que logicamente não pode ser o eu, de modo a abrir caminho para um discernimento refinado do eu.

Em seguida, meditando mais precisamente sobre o eu, a pessoa o identificará inicialmente como o Sujeito das cognições e o Agente das volições (incluindo as valorações); este é um eu individual. Num estágio mais elevado ou profundo, se alguém perseverar na meditação e em outras virtudes, poderá perceber e contemplar o eu universal (ou assim nos ensinam muitas tradições).

Com base nas reflexões anteriores, recomendo o seguinte como uma meditação eficaz sobre o eu [107]:

> *Volte seu olhar para si mesmo; com os olhos abertos, com os olhos fechados.*
>
> *Tudo aquilo que você vê, ouve, sente ou percebe de forma fenomenal não faz parte de você.*
>
> *Pense, sem palavras: "isso não sou eu"; siga em frente.*
>
> *O que sobrou? Procure você mesmo. Encontrou alguma coisa?*

Essa meditação pode ser caracterizada como um "método do resíduo". Consiste em eliminar da consideração as experiências sensoriais ou mentais que não podem ser propriamente identificadas com o eu (já que não são fenomenais); resta-nos, então, apenas a experiência intuitiva delas. A prática dessa técnica aumenta a sensibilidade à apercepção, ensinando-nos a estar conscientes de algo sempre presente em nós, ao qual geralmente damos pouca atenção por estarmos cegos pelas percepções fenomenais mais perceptíveis.

3. Contemple a Mente

A julgar por uma coleção de ensaios atribuídos a Bodhidharma [108], seus ensinamentos sobre a

---

107 Este exercício é comparável em efeito ao *koan da "face original"* .

108 *Os Ensinamentos Zen de Bodhidharma* , compostos por quatro ensaios. Assim como o tradutor,

meditação Zen eram bastante introspectivos. Ele enfatiza constantemente a futilidade dos atos e rituais físicos, e destaca a necessidade de " *contemplar a mente* " para alcançar a iluminação/libertação. Essa mensagem é repetida ao longo da obra em diversas palavras. Por exemplo:

> *Responder, perceber, arquear as sobrancelhas, piscar os olhos, mover as mãos e os pés, tudo isso é a sua natureza milagrosamente consciente. E essa natureza é a mente. E a mente é o Buda… Aquele que vê a sua própria natureza encontra o Caminho… é um Buda."* (P. 29.)

A implicação aqui é que o estado de Buda (a realização suprema) não é algo distante, como o pico de uma montanha alta e difícil de escalar. É algo próximo, alcançável por uma simples mudança de perspectiva. Ou seja, a separação entre samsara e nirvana é tênue: de um lado, você está em samsara e, do outro, em nirvana. Nas palavras dele:

Red Pine, presumo que seu autor seja de fato Bodhidharma; mas quem é o(s) genial(is) autor(es), em última análise, não é muito importante: algum ser humano teve este interessante ensinamento para nos transmitir. Observo que D.T. Suzuki, em sua *Primeira Série* de *Ensaios sobre o Budismo Zen* (p. 178), menciona seis (e não apenas quatro) ensaios de Bodhidharma como bastante conhecidos e populares no Japão atual. Embora reconheça o espírito Zen de todos esses ensaios, Suzuki considera apenas dois deles como provavelmente escritos pelo primeiro patriarca do Zen.

> *Enxergar além do mundano e testemunhar o sublime está a menos de um piscar de olhos de distância. A percepção é agora.* (P. 113.)

A transição não se concretiza por meio de elaborados atos externos, mas sim por meio de uma atenção aguçada. Assim, ele afirma:

> *As pessoas que buscam bênçãos concentrando-se em obras externas em vez do cultivo interno estão tentando o impossível* . (P. 95.)

Ainda assim, dada a ambiguidade da palavra "mente", o conselho de contemplar a mente permanece um tanto difícil de entender com precisão. Pois "mente" (a meu ver), em seu sentido mais amplo, abrange todos os aspectos da psique:

1. O *verdadeiro eu* (ou alma ou espírito), que se apresenta como Sujeito de todos os atos de consciência (isto é, de qualquer tipo de percepção) e como Agente de todos os atos de volição (vontade) e valoração (valorizar ou desvalorizar algo). Essa 'entidade' não possui características fenomênicas ("vazia", na terminologia budista) e, portanto, é intuída (apercebida) em vez de percebida, observe bem.
2. As *faculdades ou atos internos* desse eu – a saber, consciência, volição e valoração. Essas expressões intencionais do eu real também são, em si mesmas, desprovidas de quaisquer aspectos fenomênicos, sendo, portanto, intuídas em vez de percebidas.

Aqui, devemos distinguir cuidadosamente entre o *fato* (ou relação) da consciência e o *conteúdo* (ou objeto) da consciência [109], bem como distinguir o Sujeito que é consciente do ato particular da consciência. E distinções semelhantes se aplicam à volição e à valoração.

3. O *eu ilusório* (ou ego) é um conjunto de fenômenos corporais e mentais com os quais o eu real, habitualmente (ou pelo menos em parte) identifica-se de forma ilusória. Essa "entidade" composta inclui uma multiplicidade de fenômenos mentais mutáveis (ou seja, projeções mentais, memórias, imaginações, conceitos, descrições verbais, emoções) e fenômenos físicos (sensações, percepções sensoriais, sensações físicas), e é normalmente confundida com o eu real. O ego está constantemente se cristalizando em nossa perspectiva mental, caso não nos esforcemos para contrariar essa tendência aparentemente natural [110].

---

109 Não existe consciência sem conteúdo (ou seja, objeto); aqui, toma-se consciência de outro ato de consciência cujo conteúdo, por sua vez, é algo diferente.

110 A meditação é precisamente a ferramenta mais eficaz para superar nossa tendência inata à formação do ego. Mesmo assim, podemos recair a qualquer momento em velhos hábitos egocêntricos; por exemplo, outro dia uma jovem me olhou de um jeito específico, e eu me senti lisonjeado e cativado.

4. A *infraestrutura física* da psique e seu funcionamento; ou seja, o sistema nervoso, incluindo o cérebro, a coluna vertebral e os nervos, as características fisiológicas dos seres humanos envolvidas nas funções sensoriais, motoras e emocionais. Este é um sentido ou aspecto do termo "mente" no uso coloquial; às vezes, é a intenção do termo mais específico "mente inconsciente". É apropriado referir-se a essas estruturas e eventos físicos como pertencentes à mente, na medida em que aparentemente constituem a interface entre os domínios material, mental e espiritual; a mente é sustentada e alimentada por elas e age sobre o corpo e o mundo além dele por meio delas.

Note a diferença entre os dois últimos fatores da psique. O terceiro refere-se a fenômenos internos, uma autopercepção subjetiva privada (que posteriormente pode ter ramificações sociais), enquanto o quarto refere-se a fenômenos objetivos (cognoscíveis apenas externamente, mesmo para o dono do corpo).[111]

---

111 Nesse sentido, é importante não confundir essa "objetividade" com um padrão exclusivo de verdade, como fazem certos "cientistas" modernos. Tal behaviorismo, defendido sob o pretexto de positivismo ou empirismo radical, é uma postura ideológica não científica que seria mais precisamente descrita como estreita ou extremamente materialista. É epistemologicamente falacioso, porque seus proponentes ignoram deliberadamente uma grande parte da experiência pessoal comum (ou seja, dados introspectivos) e formulam suas teorias com base em

Ora, quando ele recomenda que "contemplemos a mente", Bodhidharma obviamente não está se referindo ao terceiro aspecto da psique, o aspecto percebido (fenomenológico); o ego é (com razão) o *grande inimigo* do budista.

Ele parece, por vezes, estar se referindo ao quarto aspecto da mente, o mistério do poder silencioso da mente sobre o corpo; por exemplo, quando afirma que nenhuma pessoa iludida "compreende o movimento de suas próprias mãos e pés", ou, mais explicitamente:

> *...cada movimento ou estado é tudo sua mente. Em cada momento, onde a linguagem não consegue chegar, ali está sua mente* [112].

Mas, principalmente, Bodhidharma parece estar se referindo ao primeiro ou ao segundo dos fatores listados acima – ou seja, aos aspectos intuídos (não fenomenais) da psique.

> *Se você simplesmente concentrar a luz interior da sua mente e contemplar sua*

---

uma seleção arbitrária de dados experienciais (ou seja, fenômenos físicos). Na verdade, o que essa doutrina antifenomenológica significa é que a conveniência de certos técnicos de laboratório de baixo escalão é ser elevada ao status de filósofos da mente! O motivo psicológico por trás dessa doutrina é um mal que aflige cada vez mais pessoas hoje em dia: um profundo *medo pessoal da introspecção* – isto é, de confrontar os aspectos mentais e espirituais da própria psique.

[112] Pág. 23. Isso me faz pensar no Tai Chi, que é uma meditação sobre o movimento, sobre a relação entre a mente e o movimento físico. Da mesma forma no Yoga.

> *iluminação exterior, dissipará os três venenos e afastará os seis ladrões de uma vez por todas. E sem esforço, você obterá posse de um número infinito de virtudes, perfeições e portas para a verdade.* (P. 113.)

Por vezes, a sua ênfase parece estar no eu real; como quando escreve: "Nenhum karma pode restringir este corpo real" (p. 21), "Desperte para o seu corpo e mente originais" (p. 31); "O seu corpo real não tem sensações, etc." (p. 39), ou ainda (enfatizando a natureza não fenomênica do eu real):

> *O Buda é o seu corpo real, a sua mente original. Essa mente não tem forma nem características, nem causa nem efeito, nem tendões nem ossos… Mas essa mente não está fora do corpo material… Sem essa mente, não podemos nos mover. O corpo não tem consciência.* (P. 43.)

Às vezes, parece estar relacionado aos atos de consciência e aos atos correlatos de vontade e valoração desse eu real; por exemplo:

> *A linguagem e o comportamento, a percepção e a concepção são todas funções da mente em movimento. Todo movimento é o movimento da mente. O movimento é a sua função... Mesmo assim, a mente não se move nem funciona, porque a essência do seu funcionamento é o vazio e o vazio é essencialmente imóvel.* (Págs. 43-44.)

Tudo isso me dá a ideia de uma meditação que consiste na "consciência da consciência". Nessa

meditação, a pessoa se concentra naquele *que está consciente* (si mesma) e/ou no *fato da consciência* (em contraposição ao seu conteúdo). Quaisquer [113]objetos fenomênicos, materiais ou mentais, que cheguem à nossa atenção, simplesmente os ignoramos e, em vez disso, prestamos atenção à *nossa consciência* deles. Os objetos vêm e vão durante a meditação, mas o Sujeito e a consciência permanecem e são o foco constante.

Pode-se sugerir que a ênfase deva ser na consciência, e não no consciente, pois neste último caso corre-se o risco de fixarmo-nos numa representação egoica do eu, em vez do eu real. Além disso, minha experiência demonstra que a percepção meditativa atinge seu ápice quando a impressão do eu parece desaparecer; a pessoa parece encarar o mundo ao redor sem o peso de uma presença externa. Assim, mesmo que o eu não esteja realmente ausente (já que é a própria consciência), é melhor comportar-se *como se* ele não existisse. Por essa razão, devemos descrever este exercício mais especificamente como meditação sobre a consciência.

Esteja atento ao milagre de sua consciência, ou da sua consciência em si, seja ela direcionada para fora ou para dentro. Bodhidharma diz: " *Buda* é sânscrito para o que vocês chamam de *consciente,*

---

113 No sentido mais estrito de "mente" – referindo-se apenas a eventos *fenomênicos* (memórias, imaginações, sonhos, pensamentos verbais, etc.). Observe-se, de passagem, que o termo "mente" também costuma se referir ao *espaço mental* , a extensão presumida *na qual* os fenômenos mentais ocorrem.

milagrosamente consciente ” [114]. A sensação de admiração ao observar a consciência é, como ele claramente sugere, essencial para a iluminação [115]. Cultive essa admiração. Não considere a consciência como algo garantido, tornando-a invisível para si mesma. Perceba a maravilha de que uma coisa (você) pode ver outra (qualquer coisa que você olhe, inclusive você mesmo). Uau! Como isso é possível?

---

114 Transcrição literal da presente tradução; na pág. 29.

115 É interessante notar, de passagem, o quão distante essa perspectiva está da visão de alguns budistas (talvez mais "Hinayana"), que consideram a Iluminação como a *extinção* da consciência (e da vontade e de todos os outros aspectos da individualidade). Para Bodhidharma (um mestre "Mahayana"), o propósito de tudo é alcançar um ápice de consciência, não *a* inconsciência. A diferença talvez se deva a uma interpretação distinta da doutrina dos doze *nidanas* (sobre a cadeia de causação da existência samsárica). Segundo essa doutrina, as três primeiras causas na cadeia são a ignorância, as ações e a consciência; estas se referem, respectivamente, à falta de compreensão espiritual, ao agir de acordo com essa incompreensão e à consciência estreita e ilusória que emerge dessa ação. Não é a consciência *em si* o problema (como alguns parecem pensar), mas a consciência *limitada e limitadora* da existência ordinária. A solução, portanto, não é a aniquilação da consciência, mas sua máxima intensificação e expansão. Assim, a consciência em si não é um desvalor, mas um valor. (De acordo com essa divergência de interpretação, o ramo Hinayana tende a considerar o Vazio como o nada, literalmente um negativo, enquanto o ramo Mahayana enfatiza seu significado positivo, como a “natureza de Buda” subjacente a todas as coisas.)

Inicialmente, essa meditação exige esforço; mas, eventualmente, pode-se alcançar um nível de concentração sem esforço que pode ser caracterizado como contemplação. Observe bem que o verdadeiro objeto dessa meditação sobre a própria consciência não é fenomênico – não possui qualidades visuais, auditivas, táteis, gustativas ou olfativas. É verdadeiramente espiritual e puramente imaterial, e por essa razão é comparado a um espaço vazio e transparente.

É claro que não adianta muito observar a própria consciência apenas momentaneamente; é preciso perseverar nesse esforço por algum tempo. Ao mesmo tempo, deve-se ter cuidado para não transformar isso em uma "ideia de ganho" [116], ou seja, para não deixar que tal esforço se torne uma distração em si mesmo. Não se pode agarrar aos resultados na meditação, mas sim proceder com suavidade e certo desapego.

Ultimamente, tenho praticado repetidamente essa meditação sobre a atenção plena, e parece ser uma maneira eficaz de descartar percepções, fantasias e pensamentos passageiros, e alcançar um estado de espírito mais expandido e contemplativo. Embora ainda não possa afirmar ter tido a experiência sublime de contemplar a mente que Bodhidharma descreve, considero-a proveitosa.

---

116 Conselhos frequentemente dados em seus livros por um discípulo moderno de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

4. A Teoria Budista da Ausência de Alma

Uma das principais e distintivas teses do budismo é a teoria da "não-alma" (ou *anatta* em páli, *anatman* em sânscrito). Esta teoria faz parte de uma tese mais ampla de que nada possui uma essência real, sendo a alma individual ou o eu concebido aqui como um caso especial do conceito de essência, ou seja, como a essência de uma pessoa.

A doutrina budista da ausência de essências surgiu como reação a uma tese, denominada "eternalismo", aparentemente normativa na filosofia indiana da época, *segundo a qual as "coisas" consistem em "essências" eternas e imutáveis, entidades substanciais e causalmente independentes* . De maneira semelhante, no que diz respeito ao caso específico das almas.

A doutrina budista da ausência de essências baseava-se na premissa de que a crença em tais "essências", incluindo em particular a crença em almas (como essências de nossa existência corporal e mental), é a causa fundamental de nosso aprisionamento no samsara (ou seja, nossa ignorância e sofrimento fundamentais), de modo que seu abandono nos levaria ao nirvana (ou seja, nos iluminaria e libertaria).

Na filosofia ocidental, existiu uma teoria muito semelhante ao Eternalismo, a saber, a "Monadologia" de Gottfried Leibniz. Esta era, naturalmente, uma ideia ontológica extremista, devido a uma leitura simplista da predicação, que afirmava que o predicado está literalmente "contido no" sujeito. Ou seja, que tudo o que é predicável de

algo deve ser "parte de sua natureza" e, portanto, inextricavelmente intrínseco e peculiar a ele – de modo que o mundo é composto de uma multiplicidade de substâncias eternas, cada uma das quais é uma ilha em si mesma.

Em contraposição a essa filosofia imprecisa, a contra-teoria budista pareceria, *à primeira vista,* uma melhoria louvável. No entanto, a meu ver, a teoria eternalista serve ao budismo como uma conveniente cortina de fumaça filosófica. Certamente não se trata da visão de mundo do senso comum ou da ciência (que são efetivamente ignoradas pelo budismo); e a refutação budista constitui outra posição extremista (na direção oposta), que nega completamente a realidade de qualquer essência, supostamente reduzindo tudo no mundo a uma infinita interdependência (a teoria da codependência ou interdependência).

Embora os budistas protestem que sua tese não representa o extremo oposto, ou seja, o niilismo, mas sim um caminho intermediário entre esses dois extremos, é difícil entender como poderíamos razoavelmente não julgá-la como uma visão extremista. É verdade que existem duas, ou melhor, três posições budistas nesse contexto. Uma, atribuída à vertente Theravada, defende um vazio total (extinção na meditação); outra, atribuída à vertente Mahayana, defende um fundamento original último (uma substância espiritual universal subjacente, embora piedosamente declarada como "vazia" ou "inerte"); e uma terceira, defendida pelos adeptos do Zen, que não se encaixa em nenhuma das duas posições anteriores, ou seja, uma posição

neutra entre as duas anteriores (portanto, mais "caminho intermediário" do que elas).

Dentre essas três opções, a principal, a Mahayana, parece ser a menos niilista, pois admite algum tipo de existência real – a saber, a existência do "fundamento original". Logicamente, porém, essa tese monista (à qual eu pessoalmente tendo a aderir) deveria ser classificada como uma filosofia eternalista, já que o fundamento original transcende a impermanência. Aparências impermanentes brotam continuamente dele, mas ele é, em toda parte e sempre, uma mesma plenitude serena. Assim, as outras duas teses budistas, que são mais claramente antieternalistas, podem ser razoavelmente vistas como niilistas, e não como um caminho intermediário.

A visão do senso comum (à qual a maioria de nós adere, consciente ou inconscientemente) é bastante neutra em relação a essas questões. É verdadeiramente um caminho do meio, sem preconceitos. Não tira conclusões gerais precipitadas. Não reduz tudo a substâncias independentes, nem a não-substâncias mutuamente dependentes, mas permanece aberta à possibilidade de haver um pouco de ambos os cenários extremos presentes no mundo real, além de outras opções. Em um nível mais científico, essa visão comum se torna a abordagem das "leis da natureza" – a ideia de que existem vários graus de existência e formas de dependência que (no domínio físico, pelo menos, e possivelmente no domínio mental em certa medida) são melhor expressas por meio de fórmulas quantitativas.

Nessa perspectiva comum, parece haver alguma "substância" concreta no mundo, mas nem tudo se reduz a esse conceito. Além disso, as coisas substanciais não precisam ser individualmente permanentes, podendo mudar de uma forma para outra. Contudo, a Física assume como uma de suas premissas básicas a lei da conservação da matéria e da energia – ou seja, que a quantidade total de substância física é constante. Ademais, aquilo que é impermanente dura por um tempo. As coisas que existem devem existir por algum tempo (algumas mais, outras menos) – elas não podem, logicamente, ser tão impermanentes a ponto de "existirem" por tempo algum.

De qualquer forma, o conceito de essência certamente não é, em nossa visão comum, equiparado ao de substância. Essências raramente são substâncias, mas geralmente estruturas ou processos que parecem estar geral e exclusivamente presentes nos fenômenos em questão, e por isso são usados para defini-los. Essências são geralmente *abstrações* , isto é, insights ou conceitos racionais, em vez de percepções concretas ou objetos de percepção. A abstração reivindica a validade do insight sem afirmar estar literalmente dentro da realidade; embora dependa de um Sujeito para ocorrer, em princípio interpreta corretamente o Objeto. Não se pode negar a abstração como tal sem recorrer a abstrações – portanto, tal posição cética seria logicamente insustentável.

Na visão budista, em contrapartida, as essências aparentes ou alegadas das coisas são *convencionais* , ou mesmo *puramente nominais* , e as almas não são

exceção a essa regra. Por "convencional" (e ainda mais por "nominal") entende-se aqui que nós, as pessoas que acreditam em essências ou almas, projetamos essa ideia na realidade, quando, na verdade, a realidade não contém nada disso. Na epistemologia budista, as pessoas geralmente usam a mente de forma convencional (ou sob a má influência das palavras) dessa maneira, projetando na realidade coisas que nela estão ausentes.

Como (podemos perguntar) sabemos que a realidade não é como aparece à mente comum? Sabemos disso, segundo essa teoria, por meio da consciência iluminada. Assim, a epistemologia budista, embora invalide a consciência comum, afirma a ideia otimista de que podemos transcendê-la e ver as coisas como elas são. Isso pode, aliás, ser comparado e contrastado com a epistemologia kantiana, que também afirma que nosso conhecimento fenomênico é imperfeito, mas coloca distintamente a perfeição do conhecimento 'noumenal' além do nosso alcance. Enquanto essa teoria de Immanuel Kant é inconsistente consigo mesma, a teoria budista não o é nesse aspecto.

Contudo, observe bem a diferença entre o 'abstracionismo' comum e o convencionalismo ou nominalismo budista. Para os budistas, assim como para Kant, nossas mentes *inventam* abstrações sem qualquer suporte objetivo; enquanto que na epistemologia racional comum, a abstração é *um ato de discernimento racional* – ou seja, ela registra algo objetivo, que não é mera invenção da imaginação.

Além da explicação ou racionalização epistemológica mencionada para a tese da inexistência da alma, os filósofos budistas propõem diversas afirmações e argumentos ontológicos. Segundo eles, todas as coisas, incluindo as almas aparentes, carecem de essência, pois são impermanentes e descontínuas. Afirmam que isso pode ser facilmente observado e, em todo caso, pode ser argumentado logicamente – além de ser evidente para qualquer pessoa iluminada.

Com relação à observação, eles afirmam (assim como David Hume mais tarde) ter procurado uma alma em todo o seu interior e nunca a ter encontrado. A alma é, portanto (para eles), uma ilusão das pessoas de mentalidade convencional – que são iludidas pelo seu ego (as aparências corporais e mentais da individualidade) a acreditar que existe algo (ou seja, alguém) no centro de toda a sua experiência e pensamento.

Mas devemos observar que isso não é, obviamente, uma mera constatação da ausência de alma, mas sim uma generalização resultante de uma série de tentativas frustradas de observar positivamente a existência de uma alma. A generalização da negação pode estar correta, mas não possui o mesmo status epistemológico que uma observação positiva. Não há nada de empiricamente ou logicamente necessário na afirmação da inexistência de alma. Pelo menos, não do ponto de vista de uma pessoa não esclarecida; e é difícil imaginar como uma pessoa esclarecida poderia evitar recorrer igualmente à generalização.

Além disso, podemos criticar sua inferência e argumento mais amplo, apontando que é absurdo procurar a alma no reino fenomênico (ou seja, com referência a qualidades sensíveis percebidas, como visões, sons, odores, sabores, sensações táteis, sejam mentais ou físicas), se a alma é uma entidade não fenomênica (algo intuído, que em si não possui aspectos fenomênicos).

Vale a pena esclarecer ainda que, embora nossa alma seja uma substância espiritual não material, no centro de uma infinidade de fenômenos mentais e físicos, ela não é a sua "essência" ou característica definidora. Nossa alma somos "nós", nosso eu – o sujeito de nossas cognições e o agente de nossas vontades e valorações. É um erro intelectual tentar nos identificar com coisas que estão apenas associadas a nós. Não somos um com nossas mentes e/ou corpos, nem fazemos parte deles, mas somos algo que os transcende, embora estejamos em meio a eles, percebendo-os e interagindo com eles de diversas maneiras.

Com relação à impermanência, os budistas aparentemente consideram que, como nossa alma sempre tem um início aparente (nosso nascimento) e um fim (nossa morte), ela é necessariamente ilusória. Em sua visão – refletindo, ao que parece, a suposição geral da antiga filosofia indiana –, o que é temporário (ou passageiro) é necessariamente ilusório; somente o permanente (ou eterno) é real. Além disso, em sua visão, nada é eterno – com o que certamente querem dizer que nada fenomênico é eterno; pois eles certamente acreditam na eternidade da iluminação ou da “natureza da mente” subjacente

ou “fundamento de todo o ser” – mesmo que afirmem que esse substrato universal é, em última análise, “vazio”.

Mas esse ponto de vista pode ser contestado. Ser real é ser um fato, isto é, ocorrer ou ter ocorrido. A duração desse fato, seja ela atual, passada ou futura, é certamente irrelevante para seu status como fato. Uma ilusão é algo que é ou foi considerado como tal, mas não é ou não foi. Identificar a realidade com a eternidade e a ilusão com a impermanência é confundir duas questões distintas. Nunca encontrei um argumento convincente para justificar tais equivalências. Certamente, podemos imaginar ilusões eternas e realidades transitórias. Portanto, devemos considerar que a questão da persistência da alma, ou seja, se a alma é eterna ou tão efêmera quanto o corpo e a mente evidentemente o são, nada tem a ver com sua realidade ou ilusão.

O argumento budista contra a alma também apela para a ideia geral de descontinuidade, ou seja, a ideia de que tudo muda o tempo todo e, portanto, nada pode ser apontado como "uma e a mesma coisa" de um momento para o outro. Essa ideia é apresentada como uma observação – mas é claramente uma mera hipótese, uma abstração extrapolada de uma observação. Dado o fato observado da mudança, pode-se igualmente supor que algum tipo de continuidade subjaz aos pares de momentos. Como tudo o que realmente experimentamos são os momentos sucessivos, a questão de se algum resíduo de cada momento pode ser encontrado no seguinte permanece em aberto.

Assim, falar de descontinuidade já implica *assumir* algo além da observação.

Além disso, mesmo diante de uma aparente descontinuidade, não podemos chegar a uma conclusão definitiva de que *realmente* existe uma descontinuidade – muito menos que isso seja verdade em todos os casos. A descontinuidade é uma *abstração* da experiência; não é um objeto puro da experiência. Ademais, o conceito de descontinuidade *universal* permanece sempre um tanto quanto questionável, pois é uma suposição indutiva – na melhor das hipóteses, uma mera generalização. Além disso, a consistência interna desse conceito é incerta, uma vez que implica uma *permanência* da descontinuidade ao longo do tempo. Ou seja, se considerarmos que a abstração implica necessariamente algum tipo de continuidade (seja do objeto ou do sujeito), o conceito de descontinuidade torna-se autocontraditório quando levado ao extremo.

Essa percepção é especialmente pertinente no caso da alma, que aqui é tanto sujeito quanto objeto. Não poderíamos afirmar com certeza que a alma é descontínua (ou seja, uma sucessão de almas momentâneas e discretas), porque tal afirmação exigiria da alma a capacidade de *transcender* a descontinuidade o suficiente para perceber que ela é descontínua. Ou seja, para fazer tal afirmação, a alma (como sujeito) deve estar *presente no tempo que abrange* duas ou mais de suas supostas instâncias ou segmentos meramente momentâneos (ou seja, a alma como objeto). Isso é claramente uma autocontradição. Portanto, o argumento budista

em favor da tese de que a alma não existe não resiste a uma análise lógica rigorosa.

Outra afirmação budista a respeito da alma é que ela está sujeita à "originação dependente" ou "condicionamento" – ou seja, que sua existência real, como unidade do ser, como um fato – é impossível isoladamente, sendo possível apenas em relação a todas as outras coisas (que, por sua vez, são igualmente interdependentes). No entanto, essa teoria – de que tudo no universo só poderia existir na presença de tudo o mais no universo, e que um universo menor (contendo apenas uma dessas coisas, ou algumas, mas não todas) é inconcebível – é mera especulação; não há qualquer comprovação a respeito.

Além disso, poderíamos perguntar novamente se essa teoria é consistente consigo mesma. Se ela é, como todas as coisas sublunares, algo dependente ou condicionado – e certamente o é, notadamente em relação à experiência e ao pensamento humanos – como pode ser considerada uma verdade universal e eterna? Qualquer afirmação de que o relativo é absoluto parece paradoxal e passível de dúvida. Tem que haver algo absoluto para ancorar o relativo. Afirmar que tudo depende de tudo e vice-versa ainda é afirmar que essa grande sopa de coisas interdependentes é algo independente. E se isso, por sua vez, não é um fato irredutível, algo mais deve ser. Não há como ser um relativista absoluto!

A crença de que algo pode ser "tanto A quanto não-A", ou "nem A nem não-A", parece ser a essência de todo misticismo (no sentido pejorativo).

A alegação de não fazer nenhuma alegação é, em si, uma alegação – não há como escapar dessa lógica. Afirmar que tudo é ilusório é afirmar isso como um fato – ou seja, como algo que não é ilusório. Afirmar que não há nada, nenhuma pessoa, no âmago do nosso ser pode parecer superficialmente, à primeira vista, logicamente possível, ou seja, não autocontraditório – até que nos perguntemos quem está fazendo a alegação e a quem ela se dirige. Objetos inanimados não se preocupam com tais questões. Um não-eu não pode ser iludido nem perceber sua ilusão. Qualquer ocorrência de cognição, valoração ou volição implica um eu.

5. O Eu e a Iluminação

O eu fenomênico. Quando os budistas falam da "consciência" ou da "mente", geralmente se referem ao que poderia ser descrito como a esfera de experiência de cada um em qualquer momento. Momento após momento, ao redor do ponto central onde a cognição de fato ocorre, existe uma nuvem de fenômenos: sensações e sentimentos corporais, aparências das vistas e sons circundantes, imagens e sons mentais, pensamentos verbais e não verbais e estados de espírito. É importante, durante a meditação (e, eventualmente, além dela), estar e permanecer consciente dessa totalidade de experiência variada e perceber o grande peso dessa experiência na própria vida.

Segundo os budistas, essa massa fenomênica é tudo o que realmente existe na vida de alguém – e daí

concluem que não existe um eu. Essa nuvem fenomênica, afirmam, é o que chamamos de eu, é a totalidade do eu. Além disso, de acordo com a escola Yogacara, essa nuvem é *apenas* a mente (já que, argumentam, toda experiência é necessariamente mediada pela consciência). Mas discordo dessas visões – e afirmo que devemos prestar atenção também ao *centro* dessa esfera da experiência.

No centro está o eu, aquele que experiencia. Este Sujeito que experiencia os objetos fenomênicos em constante mudança é o verdadeiro significado da palavra eu. É uma entidade não fenomênica, que não é experienciada fora de si mesma, mas é conhecida por si mesma através da intuição. Essa é a alma ou o espírito. Os filósofos budistas negam isso, mas não me convenci com seu raciocínio. Mesmo assim, estou convencido de que a Iluminação é (como eles afirmam) o objetivo central da existência humana – o sentido de tudo.

O valor fundamental do judaísmo é, naturalmente, o serviço a Deus, ou seja, o cumprimento dos mandamentos da Torá escrita e oral. Mas, a meu ver, quanto mais elevada a pessoa se torna espiritualmente, melhor ela consegue cumprir essa missão. Iluminação significa a perfeição da sabedoria. Portanto, não há contradição entre esses valores. Quanto mais perfeita a ferramenta, melhor ela desempenha a sua função.

O valor da Iluminação . A ideia budista de Iluminação (*bodhi*) é uma de suas grandes contribuições para a aspiração e inspiração humanas.

Gostaria que o judaísmo valorizasse e buscasse esse objetivo de forma mais consciente, por meio da meditação. É claro que o judaísmo jamais aceitaria a ideia de que a Iluminação transforma alguém em um "deus". Concordo com essa ressalva crucial.

Existem alguns pontos de semelhança significativos entre o grupo de religiões judaico-cristãs-islâmicas e o grupo hindu-budista. Um ponto com o qual todos (ou pelo menos algumas escolas dentro de todas elas) podem concordar é a noção de que todos nós estamos enraizados em um Deus infinito ou Fundamento Original e que um dia retornaremos a essa Fonte. De fato, essas grandes religiões podem ser vistas como ensinamentos sobre como se preparar para esse retorno ou acelerá-lo.

Agora, ambos os grupos considerariam que, quando um indivíduo humano consegue, de alguma forma, fundir-se novamente com Deus (ou qualquer que seja o nome dado à Fonte), Deus permanece inalterado, ou seja, nada lhe foi acrescentado. Do ponto de vista deste último, nunca houve separação, nenhuma quebra de unidade. Onde os dois grupos divergiriam, no entanto, é no status adquirido por um indivíduo que se funde com a Divindade. As religiões de origem indiana considerariam tal pessoa como tendo se tornado um "deus", ou mesmo identificado com o único e verdadeiro Deus; enquanto as religiões do Oriente Médio considerariam que o indivíduo deixa de existir como uma entidade distinta.

Eu me referiria à imagem tácita de uma gota d'água fluindo de volta para o oceano: certamente, essa gota

perde toda a 'personalidade' e, além disso, torna-se uma mera parte do oceano como um todo, não sendo equiparada a ele.

10. Capítulo Dez

Crítica à doutrina budista dos Cinco Skandhas

Extraído de uma obra ainda não publicada,

Este ensaio foi publicado pela primeira vez em 2016 como uma prévia.

no blog do autor.

Neste ensaio, analiso criticamente a doutrina budista dos "cinco skandhas". Essa doutrina é atribuída ao próprio Buda e considerada uma crença central do budismo [117]. Contudo, em minha humilde opinião, tendo em vista suas evidentes limitações intelectuais, essa doutrina não deveria receber um status tão elevado. O budismo e seu fundador têm ideias muito mais inteligentes a oferecer ao mundo. Sendo assim, a presente crítica à doutrina dos cinco skandhas não deve ser interpretada como uma crítica geral ao budismo ou ao seu fundador.

Embora frequentemente mencionados na literatura, os cinco skandhas raramente são definidos e explicados com clareza. A palavra sânscrita *skandha* (em páli: *khanda*) significa "agregado" – e aparentemente se refere a um elemento fundamental da mente ou talvez do mundo. Em sânscrito, os

---

117 De acordo com o artigo da Wikipédia sobre o assunto, o monge budista americano Thanissaro, em *Handful of Leaves* , Vol. 2, 2ª ed. 2006, p. 309, alega que o Buda "nunca definiu uma 'pessoa' em termos de agregados" e que essa doutrina não é pan-budista. Na minha opinião, se ele disse isso (não vi com meus próprios olhos), ele pode muito bem estar certo.

cinco skandhas listados são: *rupa, vedana, samjna, samskara, vijnana* (em páli: *rupa, vedana, sanna, sankhara, vinnana*). Nas dezenas de textos em inglês que li ao longo dos anos, vi esses termos traduzidos de várias maneiras e, com raras exceções, mal explicados. Não fica claro se esses termos são essencialmente fenomenológicos, psicológicos, metafísicos, ontológicos ou epistemológicos. Quando interpretações são propostas, elas diferem consideravelmente de um texto para outro. No entanto, sendo esta uma doutrina importante no budismo, vale a pena analisá-la e avaliá-la.

1. Minha própria leitura fenomenológica

Antes de estudar as interpretações normativas desses termos, permitam-me apresentar minhas próprias interpretações iniciais, mesmo admitindo que elas são, em grande parte, historicamente imprecisas. Dessa forma, o leitor saberá de onde parto e poderá acompanhar melhor meu raciocínio. Quando me deparei pela primeira vez com os cinco skandhas em livros budistas, interpretei-os como uma espécie de *fenomenologia* , ou seja, uma lista das diferentes categorias do ser ou da aparência, que sugere uma teoria ontológica e epistemológica na medida em que a lista distingue e inter-relaciona as categorias de certas maneiras. Considere a seguinte leitura:

- *Rupa* , geralmente traduzido como "forma", pode ser entendido como *o mundo aparentemente externo e material* , que contém os fenômenos de todas as formas e tamanhos em movimento que parecemos testemunhar através de nossos sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato. Esse campo de experiência é quantitativamente avassalador e ocupa a maior parte de nossa existência,

mas, é claro, não é toda a história, não é a totalidade do nosso mundo.

- *Vedana* , geralmente traduzido como "sensação" ou "sentimento", pode ser entendido como uma referência mais específica aos *fenômenos que experimentamos dentro do nosso próprio corpo* . Em certo sentido, essas sensações fazem parte do mundo externo e material, já que nosso corpo aparentemente faz parte dele; mas, em outro sentido, elas são mais próximas de nós (ou seja, mais internas) e menos materiais (ou seja, contêm alguns fenômenos notavelmente diferentes daqueles que experimentamos em outros lugares). Nesse contexto, nossas sensações táteis em relação a corpos além do nosso são sentimentos, assim como todas as inúmeras sensações físicas que experimentamos em nossos corpos, como sentimentos sexuais (desejo, satisfação), sensações digestivas (fome, sede, saciedade, dores de estômago, sensações ao urinar ou defecar, etc.) e sensações em outros órgãos internos (dores de cabeça, palpitações, azia, cãibras musculares, dores nervosas, etc.). Aqui também se incluem as reações emocionais experimentadas no corpo, como o amor (uma palpitação ou calor na região do coração), o medo (uma palpitação ou calor na região do estômago), etc. Em suma, todos os prazeres e dores aos quais podemos estar sujeitos em nossos corpos, sejam eles de origem física ou mental. Também se incluem sob este título as nossas sensações de volição (atos de vontade), ou seja, a sensação que temos de mover as partes do nosso corpo e o corpo todo pelo espaço; e, portanto, também as nossas sensações de velidade (pré-vontades, atitudes, intenções). Observe, contudo, que, embora as volições e intenções possam ter aspectos fenomenológicos, elas são em grande parte não

fenomenológicas; ou seja, são intuídas em vez de percebidas.

- *Samskara* , geralmente traduzido como "formações mentais" e, às vezes, como "impulsos à vontade", pode ser entendido como *os fenômenos internos que experimentamos por meio de nossas faculdades de memória e imaginação* (esta última sendo a manipulação voluntária ou involuntária de itens da memória para produzir imagens, sons etc. um tanto novos). Isso inclui as imagens das visualizações, os sons dos pensamentos verbais, os sonhos (durante o sono) e as alucinações (estas últimas sendo projeções mais fortes, aparentemente no espaço onde a matéria reside, da imaginação). Esses fenômenos se assemelham aos experimentados como externos e materiais, pois também possuem forma, cor, som etc., e ainda assim são experimentados como substancialmente diferentes, de uma "substância" diferente, tanto que lhes damos um nome diferente (são caracterizados como mentais, em oposição a materiais), mesmo que consideremos os fenômenos mentais, ou fantasmas, como derivados dos materiais (por meio da memória das experiências). Tais fenômenos mentais obviamente podem condicionar (incitar ou afetar de diversas maneiras) ações subsequentes mais manifestas.
- *Samjna* , geralmente traduzido como "percepção", mas frequentemente como "apercepção", "concepção" ou "cognição", pode ser entendido como referente aos nossos diversos *objetos de cognição* , ou seja, tudo o que intuímos (concretos não fenomenais), tudo o que percebemos aparentemente através dos sentidos físicos ou mentalmente através da memória e da imaginação (concretos fenomenais), e todas as abstrações e teorias

(baseadas nos itens precedentes) que construímos através da intuição conceitual e do raciocínio (incluindo negação, semelhança, dissimilaridade, etc.). Assim, *samjna* incluiria nossas impressões não fenomenais (apercepções), nossas experiências fenomenais (percepções) e os conceitos e pensamentos (concepções) que emergem dos itens precedentes, através dos quais não apenas experimentamos as coisas, mas também as ordenamos e inter-relacionamos, e assim as compreendemos (ou nos confundimos com elas) em vários graus. Assim, observe bem que *samjna* se concentra nos objetos no contexto de seu processo de cognição, ou seja, como conteúdos da cognição (e não como objetos à parte da cognição).

- *Vijnana* , geralmente traduzido como "consciência", pode ser entendido como *o ato de cognição* , o ato de conhecer, em contraposição ao seu objeto (conteúdo) e ao seu sujeito (o eu que aparentemente realiza o ato de conhecer). A consciência precisa ser listada separadamente porque é substancialmente diferente de qualquer outra categoria em nossa enumeração. Observe que, para garantir uma enumeração completa, este termo, em minha opinião, teria que incluir tanto a *relação de cognição* quanto *o aparente O eu ou alma* que se relaciona com o objeto. Isso se refere ao eu que todos nós intuímos rotineiramente – embora os budistas neguem a realidade deste último e o considerem ilusório. Essa compreensão não é totalmente estranha à prática budista, que tende a usar os termos "consciência" e "mente" de maneira ambígua, que às vezes (embora tipicamente sem admitir francamente) se refere ao eu (isto é, aquele que é

consciente) [118]. Além disso, deve-se enfatizar que o eu não apenas cognosce, mas também deseja e valoriza – isto é, que *a vontade e a valoração* estão entre seus poderes, assim como a cognição, e que essas três faculdades são interdependentes e não existem isoladamente.

Ou seja, em nossa perspectiva atual: enquanto *rupa* se refere a objetos externos e materiais, *vedana* a objetos mais especificamente corporais e *samskara* a objetos mentais, e enquanto *samjna* identifica essas mesmas categorias de objetos como conteúdos de atos cognitivos, *vijnana* se refere aos atos implícitos de conhecimento (e vontade e valoração) e às entidades espirituais (nós mesmos) aparentemente envolvidas neles. Disso, vemos que as várias categorias fenomenológicas aqui enumeradas se sobrepõem em certa medida: *rupa* inclui pelo menos parte de *vedana* , *samskara* é um efeito colateral de *rupa* e *vedana* , *samjna* inclui as experiências precedentes e adiciona seus produtos conceituais e racionais mais complexos, enquanto *vijnana* se concentra no sujeito e na relação de consciência (e volição e valoração) entre ele e esses vários objetos concretos e abstratos.[119]

---

118 Em meus escritos anteriores, frequentemente apontei a vagueza dos termos mente e consciência no discurso dos filósofos budistas, e expliquei como isso lhes permite recorrer a muitos raciocínios falaciosos.

119 Note que, na minha lista, *samjna* é colocado depois de *samskara* , o que não é a ordem usual. Eu também poderia ter colocado *samjna* depois *de vijnana* , já que esta última categoria adiciona objetos de cognição a serem considerados pela primeira. No entanto, *vijnana* também tem *samjna* como um de seus objetos, visto que esta última envolve consciência e um sujeito consciente; portanto, a ordem de apresentação escolhida parece a mais lógica.

A descrição fenomenológica acima é meramente, repito, minha projeção pessoal: é a maneira como, no passado, tendi a interpretar a doutrina dos cinco skandhas, considerando a terminologia usada em inglês. Esta é a maneira como eu, dada a minha formação filosófica, construiria uma teoria do conhecimento e do ser se fosse obrigado a usar esses cinco termos, mesmo ciente de que tal teoria contém algumas perspectivas não ortodoxas.

2. Uma leitura psicológica mais ortodoxa

No entanto, budistas e outros comentaristas apresentam esses termos sob uma perspectiva bastante diferente. Usarei como ponto de partida um relato interessante que encontrei sobre o assunto, escrito por Caroline Brazier em *Psicologia Budista* . Vejamos primeiro essa abordagem *psicológica* , que acredito estar próxima da intenção original da doutrina dos cinco skandhas, visto que o budismo se preocupa em "iluminar e libertar" as pessoas, e não apenas em informá-las para satisfazer sua curiosidade. Ela escreve:

> “Os skandhas são os estágios de um processo pelo qual a prisão do eu é criada e mantida. Em cada estágio, a percepção é infiltrada por agendas pessoais que criam distorção. A ilusão predomina… Cada um de nós busca continuamente a afirmação de que somos aquela pessoa que presumimos ser. Situações que perturbam esse processo são evitadas ou reinterpretadas, e o eu parece se tornar mais substancial” (pp. 92-93).

A descrição que ela faz dos estágios é a seguinte (resumidamente, parafraseando-a). O primeiro estágio é *rupa* , que consiste em encontrar indícios do eu em tudo com que

entramos em contato; ou seja, agarrarmo-nos a todo tipo de coisa porque elas reforçam nossa crença em ter um eu, e de fato um eu com uma identidade específica à qual estamos apegados. Em seguida, vem *vedana* , que se refere aos nossos julgamentos de valor imediatos em relação às coisas que encontramos (pessoas, eventos, etc.); podemos achá-las atraentes, repulsivas ou confusas – mas, em qualquer caso, temos uma reação visceral a elas que afeta nossas respostas subsequentes. Em terceiro lugar, vem *samjna* , que consiste em criar novas fantasias e pensamentos em torno das coisas que já encontramos e às quais reagimos inicialmente; devido a isso, somos inconscientemente levados a certos padrões de comportamento habituais. *Samskara* refere-se a essas respostas de ação e pensamento que, por meio de escolhas passadas repetitivas, nos condicionamos a realizar quase automaticamente. Finalmente, temos *vijnana* , que se refere de forma mais ampla à mentalidade (perspectivas e políticas) que adotamos para garantir que nosso eu esteja bem dotado e protegido em todas as circunstâncias.

Essas cinco etapas constituem um círculo vicioso, visto que as etapas posteriores afetam e reforçam as anteriores. Elas garantem que entremos e permaneçamos presos no ciclo de nascimento, sofrimento e morte. O importante a notar é que o propósito dessa descrição psicológica é nos conscientizar das maneiras como normalmente operamos, para que possamos, com o tempo, aprender a controlar e mudar essas maneiras, e nos tornarmos iluminados e libertos. Como Brazier coloca: “O budismo não se trata apenas de seguir o fluxo. Trata-se de mudar de rumo” (p. 95). Nessa abordagem, a doutrina dos skandhas é prática, e não teórica. É um “meio hábil”, em vez de uma exposição acadêmica. Ela se preocupa com as maneiras como comumente formamos e mantemos nosso “eu”.

Sem dúvida, este parece ser um ensinamento muito profundo e valioso [120]. A questão que devemos nos fazer neste momento, no entanto, é se ele está inteiramente correto. Ou seja, supondo que o esboço acima seja uma representação precisa da teoria budista da psicologia humana, é assim que nós, seres humanos comuns (não iluminados, não libertados), realmente funcionamos? Brazier, sendo um budista convicto, aceita isso como certo de forma bastante acrítica. Eu responderia que, embora essa teoria pareça parcialmente correta, certamente não o é completamente. O que temos aqui, à primeira vista, é o retrato de alguém que é (em linhas gerais): muito limitado (*rupa*), instintivo (*vedana*), irracional (*samjna*), habitual (*samskara*) e egoísta (*vijnana*). Isso pode descrever completamente algumas pessoas e pode descrever parcialmente todos nós, mas certamente não é um retrato completo da psique humana comum.

O que está manifestamente ausente neste retrato são as faculdades superiores dos seres humanos – sua inteligência, sua razão e seu livre-arbítrio. Poderia-se argumentar que essas faculdades superiores estão presentes em segundo plano, na implicação de que as pessoas podem (e ocasionalmente o fazem) tomar consciência de seu comportamento psicológico inferior e se esforçar para superá-lo. Mas, se assim fosse, isso deveria ser explicitamente incluído na descrição. Ou seja, inteligência, razão e livre-arbítrio deveriam ser apresentados como skandhas adicionais. Mas não são apresentados dessa forma – não fica claro que os humanos podem funcionar com mais sabedoria, analisar os fatos de uma situação de forma

120 Uma que poderia ser, e sem dúvida é, usada na meditação.

objetiva e inteligente, decidir por meio do raciocínio consciente a melhor maneira de responder e agir com vontade consciente para fazê-lo. De qualquer forma, essas faculdades superiores são usadas rotineiramente pela maioria das pessoas, e não apenas com o propósito de alcançar a iluminação e a libertação.

Por que essas faculdades superiores, que são bastante comuns, mesmo que em graus variados, não são mencionadas no budismo como fatores integrais da psique humana? Eu diria que a principal razão é que o eu (ou alma) precisa ser dogmaticamente mantido fora disso [121]. O pilar central da teoria budista da iluminação e da libertação é que nossa crença de que temos um eu é a causa profunda de todo o nosso sofrimento, porque um eu está necessariamente ligado à sua própria existência, e a saída para esse sofrimento é perceber que, na verdade, não temos um eu e, portanto, não precisamos nos apegar a nada. Nesse contexto, a psique humana deve ser necessariamente descrita como essencialmente reativa e estúpida, como um navio sem timoneiro, à mercê de todos os ventos e correntes. O budismo considera os seres humanos capazes de transcender essas limitações, seguindo os caminhos e meios ensinados pelo Buda no Dharma; mas não esclarece completamente (na

---

[121] É interessante notar, de passagem, como físicos, biólogos, psicólogos e filósofos modernos tendem a ignorar, de forma semelhante e deliberada, a alma humana e suas funções de cognição, volição e valoração, em suas respectivas concepções do mundo, da vida e da humanidade. Mas enquanto o budismo busca proteger seu dogma da ausência de um eu, o objetivo dos "cientistas" modernos é proteger seu dogma do materialismo universal e do determinismo. O pecado intelectual envolvido em ambos os casos é o de simplificar deliberadamente as coisas para que se encaixem mais facilmente em sua teoria favorita.

minha opinião) os processos psicológicos envolvidos no autoaperfeiçoamento, sem dúvida devido à impossibilidade de descrevê-los verbalmente com precisão e generalidade.

Brazier descreve como a psicologia budista concebe a transcendência dos skandhas. Ela o faz em termos dos 'cinco fatores onipresentes' sendo transformados em 'cinco fatores raros' "através da prática espiritual". Mas, é claro, essa explicação não deixa claro *quem* pratica a espiritualidade e *quais faculdades* estão envolvidas. Ela não reconhece que o indivíduo envolvido (o eu) precisa perceber (através da inteligência e da razão) a necessidade e o caminho para tal transformação, e então proceder para concretizá-la (através de pensamentos e ações volitivas complexas). O eu e suas faculdades superiores não recebem o devido reconhecimento (porque, como já explicado, tal reconhecimento contrariaria o dogma budista do não-eu). Essa falha não é exclusiva da explicação de Brazier, mas está presente em todas as abordagens budistas ortodoxas.

Compreensivelmente, o budismo, particularmente seu ramo Zen, rejeita o intelectualismo excessivo. É inegável que a inteligência, a razão e o livre-arbítrio são, em princípio, ferramentas excelentes para o aprimoramento humano; porém, quando usados em excesso — ou simplesmente mal utilizados ou abusados —, podem exacerbar, e frequentemente o fazem, a ilusão e o sofrimento humanos. O intelecto pode ser usado compulsivamente para tecer teias complexas que distanciam a vítima da realidade, em vez de aproximá-la dela. Com tal excesso, podemos nos tornar cada vez mais artificiais e distantes de nossa verdadeira natureza. Desse perigo não há dúvida; ele é observável. Mas o intelectualismo certamente não é toda a história a respeito de nossas faculdades superiores. Sem dúvida, elas desempenham um papel importante na melhoria de nossa

compreensão e comportamento, tanto na vida cotidiana quanto em buscas espirituais mais intencionais e de longo prazo.

Além disso, precisamos questionar se a doutrina dos cinco skandhas, mesmo que considerada literalmente, é realmente consistente. Dizem-nos que *rupa* consiste em ver as coisas em relação a si mesmo, em vez de objetivamente; que *vedana* consiste em gostos ou desgostos imediatos; que *samjna* consiste em criar associações; que *samskara* consiste em condicionamento; e que *vijnana* consiste em uma mentalidade egoísta – e tudo isso é apresentado como algo simples e mecânico. Mas será mesmo? O próprio relato budista nos diz que esses eventos estão inter-relacionados, ou seja, são estágios de um processo. Portanto, por trás de cada um deles, devem existir mecanismos complexos em ação. *Rupa* deve envolver um certo senso de si e de sua identidade, para que seja possível selecionar informações de interesse. *Vedana* , por mais instantâneo que possa parecer, não pode ser imediato, pois precisa ser filtrado pela escala subconsciente de valores da pessoa em questão. *Samjna* pressupõe que existam conteúdos mentais mais antigos aos quais se associam novos conteúdos mentais. *Samskara* refere-se a hábitos, o que implica programação por repetição. E *vijnana,* por sua vez, implica armazenamento de informações e de avaliações.

Além disso, mesmo que admitamos que os cinco skandhas refletem *tendências comuns* na psique humana, é evidente, introspectivamente, que o eu pode, em cada um desses estágios, intervir por meio do livre-arbítrio, com base em considerações racionais e avaliações conscientes. Ou seja, diante do egocentrismo de *rupa* , ainda podemos optar por ver as coisas de forma mais objetiva; diante das avaliações

irrefletidas de *vedana* , ainda podemos optar por avaliar as coisas de maneira mais equilibrada; diante das associações descontroladas de *samjna* , ainda podemos optar por contextualizar as coisas com mais precisão; diante de nossos maus hábitos *de samskara* , ainda podemos optar por resistir às tentações ou superar as resistências; diante do egoísmo inato *de vijnana* , ainda podemos optar por agir com perspectivas mais amplas em mente. A psique humana não é uma boneca mecânica, movida por forças incontroláveis – existe uma alma responsável em seu centro, capaz (seja imediata ou gradualmente) de impor sua vontade sobre o restante da psique. Os budistas não podem negar tudo isso de forma consistente, já que acreditam e defendem o aprimoramento pessoal, como deixa claro o Nobre Caminho Óctuplo.

Isso nos leva ao cerne da questão: o *determinismo* tácito na doutrina dos cinco skandhas. Os budistas imaginam os skandhas como *dharmas* , ou seja, como "uma série de eventos momentâneos impessoais consecutivos", como disse Vasubandhu [122]. Ninguém os faz acontecer; eles simplesmente acontecem, cada um causado pelos anteriores e causando os seguintes. Eles também não acontecem a ninguém, mesmo que pareçam acontecer. Estão "ligados ao

---

122 Citado ou parafraseado (não está claro qual das duas opções) em *"Buddhist Scriptures"* , editado por Edward Conze. Vasubandhu foi um monge budista e importante filósofo, que viveu entre os séculos IV e V d.C. em Gandara (um reino localizado entre os atuais Paquistão e Afeganistão). Sua postura filosófica é hoje normativa, pelo menos entre os Mahayana, mas foi contestada por uma escola Hinayana chamada Personalistas, que perdurou por muitos séculos a partir de 300 a.C. e envolveu um grande número de monges (por exemplo, estima-se que 30% dos 200.000 monges da Índia no século VII) . Veja as páginas 190-197.

sofrimento", mas ninguém os sofre. Claramente, nessa concepção de processos psicológicos, não há espaço lógico para uma pessoa que realmente cognosça, compreenda, avalie, raciocine, decida, escolha e se engaje em ação. Não apenas a pessoa é removida, mas os atos de cognição, valoração e volição também são removidos. São reduzidos a meras perturbações elétricas momentâneas na nuvem mental [123], por assim dizer. Não são mais *relações especiais* entre um sujeito ou autor e outras coisas na mente ou no corpo. Essa doutrina é, na verdade, uma mera reificação de coisas que definitivamente não são entidades.

A tese dos cinco skandhas é claramente mecanicista, mesmo que seja atenuada de forma implícita pela fé budista na possibilidade de iluminação e libertação. Nessa perspectiva, logicamente, tal conquista espiritual é meramente o produto de uma cadeia de eventos mentais impessoais, sem que ninguém os inicie ou se beneficie deles [124]. Alega-se que esse estado de coisas é conhecido por meio da "meditação profunda", embora não fique claro quem medita, nem por

---

123 Os 'cientistas' modernos (uso aspas propositalmente, para expressar uma crítica) diriam praticamente a mesma coisa, mas situariam as perturbações elétricas no plano mais físico do cérebro e do sistema nervoso. A ideia de que a mente é uma espécie de computador muito sofisticado é insustentável, exatamente pelas mesmas razões que a ideia de skandhas o é.

124 Uma certa Victoria Lavorerio, em um artigo intitulado "O eu no budismo", escreveu: "Se, seguindo Descartes, dissermos que onde há um pensamento, há um pensador, o budista responderia 'onde há um pensamento, há um pensamento'". Embora bastante espirituosa, essa afirmação é, obviamente, insensata, visto que sua autora não compreende os absurdos lógicos da tese budista da inexistência da alma (e isso mesmo citando alguns argumentos meus a respeito), buscando apenas se posicionar de forma elegante. Veja o ensaio dela aqui: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

meio de quais faculdades ou com qual propósito. Claramente, objetivamente, por mais profunda que seja essa meditação, ela não pode garantir a veracidade das supostas percepções, mas necessariamente submetê-las à avaliação lógica de acordo com as leis do pensamento. O pensamento científico não pode aceitar nenhuma percepção profunda, ou qualquer revelação baseada nela, sem questionar; exige uma avaliação racional de todas as alegações.

Na verdade, mesmo admitindo que haja alguma verdade nos processos psicológicos descritos pela doutrina dos skandhas, eles devem ser vistos de forma mais restritiva como processos de construção *do ego* , e não tão radicalmente como processos de *autoinvenção* . Referem-se não às maneiras como "nós" (um sujeito gramatical nunca explicado, mas ainda repetidamente usado) imaginamos que o eu ou a alma exista, mas sim às maneiras como nós (o eu ou a alma verdadeiramente existente, nossos eus reais) construímos e mantemos uma autoimagem particular *que* consideramos lisonjeira ou reconfortante. O que fica evidente na meditação honesta e não dogmática é que, embora tais processos certamente possam *influenciar* nosso comportamento mental e físico, ou seja, tornar as coisas mais fáceis ou mais difíceis para nós, eles normalmente não o *determinam* . Uma influência, por mais forte que seja, sempre pode (com a atitude e o esforço apropriados) ser superada. Em quase todos os momentos de nossa existência, permanecemos livres para escolher resistir a essas forças mentais ou ceder a elas. Se nos esforçarmos para estar conscientes, julgar e intervir da melhor maneira possível, permanecemos ou nos tornamos mestres efetivos de nosso destino.

É somente porque existimos como indivíduos e possuímos as capacidades de cognição, valoração e vontade que podemos

observar, identificar, compreender e superar as forças impessoais descritas pela doutrina dos cinco skandhas. Portanto, na verdade, essa doutrina, longe de constituir uma lista exaustiva dos elementos básicos da psique humana, na melhor das hipóteses, retrata apenas alguns aspectos superficiais de eventos e estruturas muito mais complexos. A lista não só é incompleta por não fazer referência explícita ao eu humano e às suas faculdades superiores, como também sua apresentação das cinco faculdades inferiores (mesmo supondo que essas cinco faculdades de fato existam) é bastante superficial. Por todas as razões acima, e outras, considero a explicação dos cinco skandhas sobre a psicologia humana deficiente.

No que diz respeito à iluminação, libertação e sabedoria, estas são impossíveis sem uma alma e suas faculdades de cognição, vontade e valoração. Iluminação significa cognição perfeita pela alma, ou seja, uma consciência tão elevada, ampla, profunda e precisa quanto possível para a pessoa em questão. Libertação significa vontade perfeita pela alma, ou seja, uma vontade tão livre de obstruções e tão poderosa quanto possível para a pessoa em questão. Sabedoria significa valoração perfeita pela alma, ou seja, plena compreensão do bem e do mal, aliada a um comportamento que seja, consequentemente, totalmente virtuoso e não vicioso. Iluminação, libertação e sabedoria são conceitos aplicáveis apenas a seres sencientes (notadamente a humanos e outros animais, e talvez, em certo sentido, a plantas); são irrelevantes para entidades não espirituais (ou seja, entidades materiais e/ou mentais desprovidas de alma, como skandhas, computadores ou criaturas fantásticas).

3. Os Aspectos Metafísicos

A *Enciclopédia Britânica* (EB) define os skandhas como "os cinco elementos que resumem a totalidade da existência mental e física de um indivíduo". Ela os lista como "(1) matéria, ou corpo, a forma manifesta dos quatro elementos — terra, ar, fogo e água; (2) sensações, ou sentimentos; (3) percepções dos objetos dos sentidos; (4) formações mentais; e (5) consciência, ou percepção, dos outros três agregados mentais [ou seja, itens 2-4]".

Na maioria dos relatos que vi, essa teoria é apresentada como descritiva do que constitui uma pessoa. Alguns relatos, no entanto, aplicam-na de forma mais ampla, considerando os cinco skandhas como constituintes do mundo fenomênico. Em todo caso, essa teoria contém claramente uma tese ontológica, na medida em que reconhece dois tipos de fenômenos: o material (o primeiro skandha) e o mental (os outros quatro skandhas) [125]. Além disso, observe-se, de passagem, que, como a definição acima menciona os "quatro elementos", ela inclui uma teoria física, reconhecidamente muito vaga e, pelos padrões atuais, bastante inútil [126]. Em

---

125 Presumo que a escola Yogacara, focada apenas na mente, defenda que a matéria é uma espécie de fenômeno mental. Nesse caso, presumivelmente, eles argumentariam que a teoria dos skandhas diz respeito não apenas à personalidade, mas a todo o mundo fenomênico.

126 Vale ressaltar, é claro, que o fato de essa teoria simplista, embora antiga e difundida, da física (com referência aos 'elementos' terra, ar, fogo e água, ou conceitos semelhantes) ser defendida pelo budismo prova que essa doutrina não é produto de nenhuma 'onisciência'. Se o Buda de fato a formulou ou a aceitou, não se pode dizer que ele era 'onisciente', visto que não se trata de uma descrição precisa do mundo físico. Sendo assim, é permitido também duvidar de sua 'onisciência' em sua compreensão do mundo mental ou espiritual. Claro, pode-se

segundo lugar, a doutrina dos skandhas tem algumas implicações epistemológicas, visto que identifica sensações ou sentimentos, percepção de objetos sensoriais e assim por diante – implicando nossa capacidade de conhecer *tais* coisas, presumivelmente por meio da introspecção.

Além disso, a referida fonte (EB) explica que "O eu (ou alma) não pode ser identificado com nenhuma das partes, nem é a totalidade das partes. Todos os indivíduos estão sujeitos a mudanças constantes, pois os elementos da consciência nunca são os mesmos, e o homem pode ser comparado a um rio, que mantém uma identidade, embora as gotas de água que o compõem sejam diferentes de um momento para o outro". Esta afirmação é o elemento metafísico na doutrina dos skandhas, uma vez que envolve afirmações importantes sobre a natureza última dos indivíduos (isto é, pessoas).

Esta explicação nos lembra que *a motivação filosófica* da doutrina dos skandhas é reforçar a afirmação budista de que não temos um eu ou alma (*anatta*). De acordo com essa doutrina, somos apenas conjuntos dos cinco fenômenos materiais e mentais listados, que estão em constante fluxo, desdobrando-se como uma sucessão de eventos, cada novo evento sendo causado pelos anteriores e causando os posteriores. Ressalta-se que nenhum dos skandhas é o eu, e nem a sua soma é o eu. O eu também não é algo separado deles. O que chamamos de eu é uma mera ilusão, resultante da nossa fusão desses eventos contínuos e causalmente interligados, atribuindo-lhes um nome.

---

argumentar que ele recorreu à teoria dos quatro elementos apenas por ser comumente aceita em sua época, como um 'meio hábil', sem a intenção de endossá-la.

A ideia de não-eu é geralmente expressa dizendo que o ser humano é "vazio de si". Isso é apresentado como um aspecto de uma doutrina metafísica mais ampla de "vazio" último (*shunyata*), aplicável a todas as coisas no mundo fenomênico. Inicialmente, sugiro, o pensamento budista buscou *substituir* o eu que todos naturalmente presumimos ter pelos cinco skandhas. Como a doutrina do vazio último precisava ser aplicada ao eu aparente, uma explicação da aparente individualidade foi fornecida por meio da doutrina dos cinco skandhas. O eu não existe de fato; ele apenas aparenta existir devido à interação dos cinco skandhas. No entanto, a coerência exigia que os cinco skandhas *também fossem vazios* . Isso foi reconhecido posteriormente, por exemplo, no *Coração do Sutra Prajnaparamita* , que afirma:

> "A forma é o vazio, o vazio é a forma… O mesmo se aplica aos sentimentos, às percepções, às formações mentais e à consciência."[127]

Aqui, os cinco skandhas, graças aos quais o eu nos parece existir mesmo sendo, na verdade, vazio, são *afirmados como sendo também vazios* , observe bem. Todos os existentes fenomênicos são vazios, e isso inclui os skandhas também. A pergunta que se pode fazer então (pelo menos por mim) é: *se os skandhas são igualmente vazios, que necessidade ideológica temos deles? Por que não podemos simplesmente admitir a existência do eu ou da alma e chamá-* la *também de "vazia", diretamente?* Isso é, obviamente, uma falha significativa na doutrina dos skandhas – demonstra que a ideia deles é *logicamente redundante* . Se o objetivo era explicar a vacuidade do eu, então não só era desnecessário, como inútil, já que a vacuidade dos skandhas também

[127] Apresentado na íntegra em *The Heart of Understanding,* de Thich Nhat Hanh (Berkeley, CA: Parallax Press, 1988).

precisava ser admitida! Logicamente, longe de simplificar as coisas, a hipótese dos skandhas as complicou.

Em outras palavras, o Sutra do Coração poderia igualmente ter afirmado: "o eu é vacuidade, e a vacuidade é o eu"; ou mesmo: "a alma é vacuidade, e a vacuidade é alma". E, de fato, pode-se argumentar que a alma, sendo mais insubstancial (menos fenomênica) do que os skandhas, está mais próxima da vacuidade do que os skandhas. Obviamente, há dois conceitos aqui a serem esclarecidos: (a) alma e (b) vacuidade. Além disso, devemos (c) examinar sua inter-relação.

(a) O termo ***alma*** refere-se a uma entidade de substância espiritual, ou seja, de uma substância diferente das substâncias que as coisas materiais ou mentais parecem ter. A alma não possui características fenomênicas – não tem forma ou cor, som, sabor, odor, dureza ou maciez, calor ou frio, etc. Ou seja, não pode ser conhecida pela percepção externa (usando os cinco órgãos dos sentidos) nem pela percepção interna (usando o proverbial olho da mente e seus análogos, o ouvido da mente, etc.). Isso não significa que não possa ser conhecida por algum outro meio apropriado – que podemos chamar de *apercepção* ou *intuição* .

O simples fato de a alma não ser fenomênica *não significa* que ela não exista. Os budistas aparentemente não conseguem compreender essa linha de raciocínio. No Ocidente, David Hume (Escócia, 1711-76) evidentemente teve o mesmo problema. Ao olhar para dentro de si, ele só conseguia perceber imagens e pensamentos, mas nenhuma alma. Obviamente, se você procura algo no lugar errado ou da maneira errada, não encontrará. Se você procura algo não

fenomênico em um campo de fenômenos, não encontrará. Se você procura cores com os ouvidos ou sons com o nariz, não os encontrará. Para procurar a alma, basta ter consciência intuitiva. Todos nós estamos constantemente autoconscientes, mesmo que não consigamos identificar precisamente onde esse eu se encontra. Não há necessidade de métodos avançados de meditação para ter consciência da própria alma – é algo comum e rotineiro.

Note bem que não estou afirmando, como René Descartes (França, 1596-1650), que a alma é conhecida por meio de algum tipo de *inferência* , ou seja, o famoso *cogito ergo sum* , isto é, "Penso, logo existo". Obviamente, podemos e de fato conhecemos *a* alma por meios racionais, ou seja, por meio de teorizações abstratas – mas nossa principal fonte de conhecimento *da* alma é a *experiência pessoal direta* , que pode ser chamada de apercepção ou intuição. Portanto, minha abordagem não é exclusivamente racionalista, mas em grande parte empirista. Nesse ponto, observe bem, minha doutrina da alma difere radicalmente da cartesiana – assim como da budista.

Segundo o dogma budista, não se pode perceber a alma em meditação; se alguém observa atentamente, encontra apenas vários fenômenos mentais (os cinco skandhas, para ser exato). Mas eu respondo que a alma é manifestamente um objeto *não fenomênico* e não deve ser confundida com tais fenômenos evidentes. Todos nós temos um " *senso de si* " mais ou menos distinto na maior parte do tempo, senão em todo, sem necessidade de meditação.

Isso fica óbvio pelo simples fato de que todos entendem a palavra "eu". O budismo admite essa sensação de eu, mas, de forma absurda e bastante dogmática, a considera "ilusória". Tendo, desde o início, descartado essa importante "sensação"

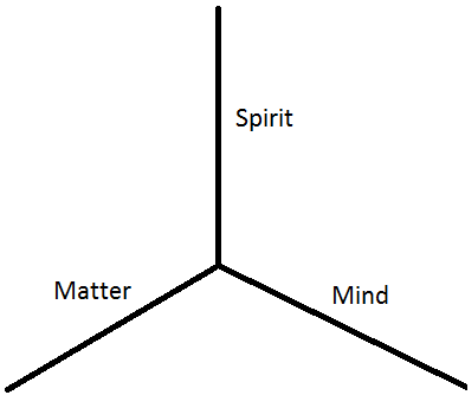
(intuição) como irrelevante, não é surpreendente que não consiga encontrar a alma (isto é, o eu humano) em meio aos fenômenos da mente (os cinco skandhas)! Observe bem: **o budismo não possui nenhum argumento crível para sustentar sua tese da inexistência da alma** . Ele *incorre em petição de princípio* , chamando a sensação de eu de ilusória porque acredita que não existe um eu, e afirmando que sabe por introspecção que não existe um eu, enquanto rejeita sumariamente a experiência comum de eu que todos temos. Como resultado desse erro manifesto de raciocínio, senão de uma desonestidade doutrinária flagrante, o budismo se vê envolvido em muitos absurdos lógicos.

Assim como não se buscariam fenômenos visuais com a audição, nem fenômenos auditivos com a visão, também é absurdo buscar coisas espirituais (a alma e seus múltiplos atos de consciência, vontade e valoração) com os sentidos ou pela observação de fenômenos mentais. Cada tipo de percepção tem seu(s) órgão(s) de conhecimento apropriado(s). Para as coisas espirituais, somente a intuição (ou apercepção) é apropriada.

Para entender como a alma pode existir aparentemente em meio ao corpo e à mente (ou seja, aos fenômenos corporais e mentais) e, ainda assim, ser invisível, inaudível etc. (ou seja, não fenomênica), basta imaginar um espaço tridimensional (veja a ilustração abaixo). Digamos que duas dimensões representem a matéria e a mente, e a terceira, o espírito. Obviamente, os fenômenos da mente não serão encontrados na dimensão da matéria, e vice-versa. Da mesma forma, a alma não pode ser encontrada nas dimensões da matéria e/ou da mente, independentemente de quanto se procure por ela ali. Por quê? Simplesmente porque seu lugar é em outro lugar – na dimensão espiritual, que é perpendicular às outras

duas. Assim, é perfeitamente legítimo afirmar a consciência da alma, mesmo admitindo que ela não possui características fenomênicas (matéria-mente).

Figura 5. Matéria, mente e espírito apresentados como três dimensões da existência.



Note-se que *a ilustração acima do espiritual como situado em outra dimensão é meramente figurativa e não deve ser interpretada literalmente, pois o próprio conceito de dimensões é um conceito material-mental baseado na percepção e projeção do espaço* . Mesmo a ideia do tempo como uma quarta dimensão em relação às três dimensões do espaço é mera analogia; muito mais ainda, a ideia do espírito como uma dimensão adicional (ou talvez um conjunto de dimensões) é um tanto artificial. A verdade é que **o espírito não pode ser expresso plenamente em termos materiais**

ou mentais, sendo tão diferente, verdadeiramente *sui generis* . Da mesma forma, poderíamos objetar à imagem da mente como uma dimensão distinta (ou conjunto delas) em comparação com a matéria, mas a mente possui algumas características fenomênicas em comum com a matéria, enquanto o espírito não pode ser considerado fenomênico. Portanto, reiterando, a análise acima desses três domínios com referência às dimensões é *meramente uma metáfora conveniente* .

Além disso, seria epistemologicamente legítimo afirmar a existência da alma com base em fundamentos puramente abstratos e conceituais. Isso se justifica com referência aos princípios da adução. Pode-se hipotetizar uma entidade se tal suposição servir para explicar diversos fenômenos concretos observáveis. No caso da alma, os "fenômenos" envolvidos são nossas experiências cotidianas de cognição, volição e valoração. Essas experiências são em grande parte intuitivas também, mas deixam sua marca manifesta nos campos da mente e do corpo. Experimentamos a cognição sempre que percebemos ou concebemos algo. Experimentamos a volição sempre que pensamos ou fazemos algo. Experimentamos a valoração sempre que gostamos ou desgostamos de algo. A alma explica todas essas experiências por meio de uma entidade central. Isso é semelhante, por exemplo, em astronomia, a descobrir um planeta invisível aos nossos telescópios observando o deslocamento de outros corpos celestes ao seu redor. Isso é lógica indutiva.

Mas, na verdade, a alma não é uma mera abstração; é algo concreto (embora espiritual) que pode ser percebido diretamente através da nossa faculdade interna de intuição, para repetir. Um erro comum entre os budistas é confundir entidade com essência. A afirmação da existência de uma

alma não se refere à essência, mas sim à entidade. A alma não é a essência do corpo, nem mesmo do complexo corpo-mente – é uma entidade distinta que reside, de alguma forma, no meio desses fenômenos, afetando-os e sendo influenciada (e talvez também afetada) por eles, mas não possuindo a mesma natureza que eles. É uma substância, mas uma substância muito diferente e insubstancial, como já foi apontado. De fato, chamar a alma de entidade ou substância é apenas *uma metáfora* – um pensamento analógico. Na verdade, a alma é tão diferente dos outros constituintes do mundo que só pode ser descrita por meio de analogia – não pode ser reduzida a nada que conheçamos.

Podemos observar o referido erro filosófico, por exemplo, no *Milinda-panha* , um texto Theravada (Pali) não canônico, mas ortodoxo [128]. Nele, Milinda questiona Nagasena, após este afirmar não existir de fato. Ele lhe faz perguntas muito pertinentes, como quem, então, come, pratica a espiritualidade, mantém a moralidade, acumula méritos, etc. Nagasena responde com o exemplo de uma carruagem, apontando que nenhuma parte da carruagem pode ser considerada como a carruagem em si, nem mesmo a combinação de todas as suas partes. Milinda, cujas perguntas eram excelentes, é facilmente enganado pelas respostas de Nagasena. Mas (a meu ver) nós não precisamos ser.

Para começar, uma carruagem não pode ser considerada análoga a uma pessoa. Não a vemos como uma pessoa, pela

---

128 Ver Conze, pp. 147-151. O diálogo é apresentado na íntegra aqui. Milinda (em grego, Menandro) foi o "governante grego de um vasto império indo-grego [nomeadamente a Báctria] no final do século II a.C.". Nagasena era um monge budista de alta patente. O texto foi, segundo EB, "composto no norte da Índia, talvez no século I ou II d.C. (e possivelmente originalmente em sânscrito) por um autor desconhecido".

simples razão de que ela não possui capacidades de cognição, vontade e valoração. Buscar o análogo de uma alma em uma carruagem é cometer a falácia da pista falsa. Além disso, embora seja verdade que uma carruagem não contenha uma "entidade central" que possa ser assim chamada, e que nenhuma parte ou combinação de suas partes possa ser usada para defini-la, ela ainda possui uma "essência". Uma carruagem, como objeto feito pelo homem, é definida por meio de seu propósito ou utilidade – como uma carruagem puxada por cavalos, usada para transporte e viagens, especialmente em guerras, caça ou corridas. Sua essência é uma *abstração* , não uma entidade concreta. Certamente, todas as partes necessárias devem estar presentes para formar uma carruagem funcional, mas essas partes podem ser trocadas à vontade por outras *semelhantes* (embora não por outras diferentes: por exemplo, não se pode substituir uma roda por uma ferradura). A única constante nisso é o referido propósito ou utilidade abstrata.[129]

O mesmo raciocínio não se aplica às pessoas, obviamente. Portanto, o argumento de Nagasena era, na verdade, irrelevante. Como já mencionado, a alma não é uma essência, mas uma entidade central (espiritual). Consequentemente, não pode ser vista como um dos cinco skandhas, nem como a soma desses skandhas, como os budistas insistem corretamente. Pode, no entanto, contrariamente ao dogma budista, ser vista como uma das partes da pessoa completa, ou seja, a parte espiritual; mas, mais precisamente, deve ser vista como a entidade central, isto é, como a parte específica que confere exclusivamente

---

129 De forma semelhante, um rio, embora não seja artificial, pode ser definido por meio de abstrações. Isso é dito em referência à analogia proposta anteriormente por EB.

ao todo uma personalidade, ou individualidade. Isso é especialmente verdadeiro se começarmos a nos perguntar de onde veio nossa alma quando nascemos, se ela continua a existir após a morte, para onde vai se de fato perdurar, se é perecível e assim por diante.

Isso nos leva à questão de saber *se a alma é eterna ou temporária* , ou (em terminologia mais ocidental) se a alma é imortal ou mortal. Eterna significaria que ela existe desde o princípio dos tempos e existirá até o fim dos tempos. Temporária significaria qualquer período de tempo mais curto, embora possa ser muito longo. Temporária poderia significar enquanto o corpo atual viver, ou poderia significar por muitas vidas – com ou sem corpos físicos.

Parece que a filosofia indiana não contemplava almas temporárias, apenas almas eternas ou a ausência de alma – em relação à alma, era tudo ou nada [130]. Contudo, essa disjunção é filosoficamente insustentável. É concebível que a alma seja um epifenômeno do corpo humano vivo (e, de forma mais ampla, do corpo animal, ou pelo menos de animais superiores), que surge com ele e deixa de existir quando ele desaparece. Ou talvez essa alma temporária dure mais tempo, transmigrando de corpo para corpo ou talvez existindo sem um corpo. Não sabemos (pelo menos, eu não sei); mas o que é certo é que essas são possibilidades conceituais que não podem ser ignoradas. Certamente, a humanidade não budista as considerou concebíveis, visto que muitas religiões se baseiam em tais crenças alternativas.

---

130 Por exemplo, no Bhagavad-Gita hindu, Krishna diz que o *atman (alma individual) é: "não nascido, imortal; sem fim, sem começo; sem morte, sem nascimento; imutável para sempre." (O Cântico de Deus: Bhagavad-Gita* .)

Quanto à alma eterna, a questão é se tal alma pode ou não ser libertada do (suposto) ciclo de nascimento e morte. A eternidade da alma implica logicamente seu aprisionamento eterno no sofrimento? Não vejo por quê. É concebível que a alma eterna tenha sido outrora feliz, e então, de alguma forma, caído no sofrimento, mas ainda assim possa se libertar dessa situação por meio de práticas espirituais. Pode até ser que sua libertação dependa de um programa espiritual como as Quatro Nobres Verdades do Budismo; ou seja, da compreensão de que se encontra em um círculo vicioso de sofrimento, que esse sofrimento é causado pelo apego e pode ser curado pelo desapego, e que tal desapego pode ser cultivado através do Nobre Caminho Óctuplo. Portanto, não há nada inerentemente contraditório ao Budismo na afirmação de uma alma eterna. Não estou defendendo isso, apenas apontando que essa ideia pode ser defendida consistentemente contrariamente ao dogma estabelecido.

O que é certo, em todo caso, é que a ideia da inexistência de alma é logicamente insustentável. Os budistas nunca enfrentaram de frente os problemas lógicos que ela levanta e nunca tentaram resolvê-los honestamente. Eles são sempre inibidos pelo medo de serem considerados por seus pares como hereges defensores de "visões falsas"; então, continuam repetindo o catecismo da inexistência de alma e tentando justificá-lo (usando meios absurdos como o tetralema, que apresenta a ideia maluca de que algo pode ser e não ser, ou que algo pode não ser e não ser). O uso da doutrina dos cinco skandhas como explicação da (suposta) ilusão da individualidade simplesmente não convence nenhum observador honesto, como demonstrado acima. Os pregadores budistas dizem que os indivíduos não devem aceitar o budismo por fé, mas sim refletir sobre as questões por si mesmos, e perceberão a lógica por trás disso. Mas

quando alguém faz isso e chega a uma conclusão diferente, rejeitando um de seus clichês, eles ficam perplexos, senão hostis.

A verdade é que é impossível formular uma teoria crível da psique humana sem admitir a existência de uma alma em seu centro. *Alguém* precisa estar sofrendo e desejando escapar do sofrimento. Uma entidade mecânica não pode sofrer e não pode se engajar em práticas espirituais para superar o sofrimento. Prática espiritual significa, e só pode significar, prática por uma entidade espiritual, ou seja, uma alma com poderes de cognição, volição e valoração. Esses poderes não podem ser equiparados a sinais elétricos no cérebro, nem a eventos nos skandhas. São *sui generis* , coisas muito miraculosas e misteriosas, não redutíveis a processos mecânicos. Cognição sem consciência *por um sujeito* (uma entidade cognoscente) é uma contradição em termos; volição sem um *agente de livre vontade* (um ator ou executor) é uma contradição em termos; valoração sem *alguém em risco* (que tem algo a ganhar ou a perder) é uma contradição em termos. Isso não é mera gramática; é lógica.

Uma questão importante a respeito da alma é se ela permanece a mesma ao longo de sua existência ou se, alternativamente, se transforma espiritualmente (para melhor ou para pior) com o tempo. Essa questão é importante, pois pode afetar a responsabilidade e a recompensa ou punição (carma, no budismo). Admitindo que a alma seja responsável por seus atos de vontade *no momento* em que os pratica, é justo que ela receba as consequências desses atos *posteriormente* ? Devo pagar na velhice pelos vícios da minha juventude que não pratico mais, ou receber recompensas tardias pelas minhas virtudes juvenis, mesmo que já não as possua? Se a alma permanece imutável ao longo do tempo, a resposta seria obviamente sim. Mas se a

alma evolui ou involui com o tempo, a resposta pode, à primeira vista, parecer negativa. Pode-se dizer que *a mesma pessoa* envolvida nesse caso ainda é responsável?

Diferentes soluções podem ser propostas para esse problema. Primeiramente, devemos enfatizar que grande parte da carga cármica (boa ou ruim) de nossas vidas se concentra em nossas dimensões mental e corporal, nossa mente e nosso corpo. A questão aqui levantada é se parte dessa carga cármica se concentra em nossa dimensão espiritual, nossa alma. Se afirmarmos que a alma é constante, devemos situar todas as mudanças espirituais aparentes relacionadas a ela em seu ambiente mental e físico. Assim, a mesma alma, quando bebê, possui capacidades mais limitadas para andar, falar, etc.; como adulto, suas capacidades intelectuais e corporais atingem o ápice; na velhice, elas se deterioram gradualmente.

Além disso, se alguém pensa e age de maneira virtuosa, provavelmente terá uma vida interior agradável e, possivelmente, também uma vida exterior agradável; por outro lado, se alguém pensa e age de maneira depravada, provavelmente terá uma vida interior desagradável e, possivelmente, também uma vida exterior desagradável. Mas e quanto a uma suposta vida após a morte, quando a alma está sem corpo ou mente? As escolhas que uma pessoa faz em qualquer momento refletem suas circunstâncias totais naquele instante. Se eu sou o mesmo ao longo do tempo, então, em princípio, se eu fosse colocado de volta nas mesmas circunstâncias, reagiria da mesma maneira. Isso pareceria contrário ao princípio do livre-arbítrio, que afirma que, independentemente das influências externas, a alma permanece livre para escolher – e, portanto, é, em última análise, imprevisível.

Uma posição melhor a adotar talvez seja a proposta pelo budismo no contexto da doutrina dos cinco skandhas. Refiro-me ao 'Sutra do Fardo' exposto por Vasubandhu [131]:

> "Os processos que ocorreram no passado causam sofrimento naqueles que os sucedem. Os Skandhas precedentes são, portanto, chamados de 'fardo', e os subsequentes, de 'portadores' [do fardo]."

Poderíamos adaptar a mesma ideia à alma (em vez dos skandhas) e dizer que, como sua existência presente é causada por sua existência passada, ela é, em um sentido real, em todos os momentos uma continuação de seu passado, carregando não apenas sua existência, mas também seu karma bom e ruim. Dessa forma, mesmo que a alma (o "portador") tenha sofrido mudanças internas, ela permanece responsável por seus atos passados (o "fardo"). O passado se torna cumulativamente incorporado ao presente e ao futuro. Nesse caso, devemos nos perguntar: que mudanças são possíveis dentro de uma alma? Ela não é uma entidade única? Pode concebivelmente ter partes? Isso nos levaria de volta ao ponto de partida, a uma descrição psicológica, como a proposta na teoria dos cinco skandhas!

Contudo, eu diria que tais perguntas não são apropriadas no âmbito espiritual, que não é exatamente comparável aos âmbitos material e mental. A alma, por não ser fenomênica, não pode ser concebida como tendo tamanho, forma ou mesmo localização exata, ou como aumentando ou diminuindo em conteúdo – esses conceitos e outros semelhantes são derivados dos âmbitos fenomênicos. Devemos, antes, aceitar que não podemos descrever a alma, assim como não podemos compreender verdadeiramente seu

131 Em Conze, novamente (p. 195).

funcionamento último. Assim como a cognição, a vontade e a valoração são eventos mundanos *sui generis , a alma é especial demais para se encaixar em quaisquer analogias simplistas.*

Deve-se acrescentar que a visão da alma aqui proposta não está muito distante, em muitos aspectos, da noção budista de natureza búdica. Considere as seguintes declarações brilhantes do Mestre Filho Chinul [132]:

> "O corpo material é temporal, tendo nascimento e morte. A verdadeira mente é como o espaço, infinita e imutável…".
>
> O corpo material é composto de quatro elementos: terra, água, fogo e ar. Sua substância é insensível; como pode perceber ou conhecer? Aquilo que pode perceber e conhecer deve ser a sua natureza búdica…
>
> Nos olhos, chama-se visão. Nos ouvidos, chama-se audição… Nas mãos, agarra e segura. Nos pés, caminha e corre… Os perceptivos sabem que esta é a natureza búdica, a essência da iluminação. Aqueles que não sabem chamam-lhe alma…
>
> Já que não tem forma, poderia ter tamanho? Já que não tem tamanho, poderia ter limites? Como não tem limites, não tem interior nem exterior. Não tendo interior nem exterior, não tem longe nem perto. Sem longe nem perto, não há lá nem aqui. Como não há lá nem aqui, não há ir nem vir. Como não há ir nem vir, não há nascimento nem morte. Não tendo nascimento nem morte, não tem passado nem presente…[133]

---

132 Coreia, 1158-1210.

133 *Clássicos do Budismo e Zen* , vol. 1. Trad. Thomas Cleary. Págs. 417-419, 424.

Claramente, a “mente verdadeira”, que é “como o espaço”, a “natureza búdica”, a única que pode “perceber e cognizar”, aquilo que vê, ouve, agarra e caminha, ou seja, aquilo que é o Sujeito dos atos de consciência e o Autor dos atos volitivos, corresponde ao que comumente chamamos de alma, mesmo que o referido autor se recuse a “chamá-la de alma”. É notável que, apesar do dogma budista de que os atos cognitivos e volitivos não implicam um eu, este autor parece defender que sim (mesmo negando virtuosamente a individualidade). Seria então a diferença entre esses conceitos meramente verbal? Eu diria que não. A ideia de alma sugere individuação (em algum sentido realista), enquanto a de natureza búdica tem uma conotação mais universal (com a individualidade aparente considerada totalmente ilusória).

(b) Examinemos agora o conceito budista de ***Vacuidade*** . Observe, desde já, que não reivindico nenhuma consciência superior e não tenho interesse em me envolver em especulações metafísicas fantasiosas usando palavras rebuscadas. Escrevo como um filósofo lógico, um homem comum e honesto, empenhado em encontrar a verdade sem floreios. Por "vacuidade", a maioria dos budistas não se refere à vacuidade literal ou ao vazio (não existência). Pode ser que alguns pensadores Hinayana tenham entendido o termo dessa forma, mas creio que os pensadores Mahayana o viam de maneira mais positiva (ou ambígua), referindo-se a "nem existência nem não existência". Esta última expressão visa rejeitar tanto a crença excessiva na existência do mundo fenomênico (eternalismo) quanto a crença excessiva na não existência do mundo fenomênico (niilismo). Ela é concebida como um meio-termo – um "caminho do meio".

No entanto, no que diz respeito a esse conceito de "caminho do meio", é impreciso (na verdade, bastante confuso) dizer, como fazem os budistas, que esse vazio é "não dualista", sugerindo que ele *inclui literalmente* todos os opostos, ou seja, permite a contradição efetiva. Tudo o que se pode dizer é que o vazio abrange tudo o que é positivamente *atual* , seja no passado, presente ou futuro. Assim como os atuais nunca são contraditórios, ou seja, assim como a contradição nunca ocorre na realidade em nenhum tempo ou lugar (nem mesmo, após reflexão, na mente), o vazio não admite contradições. A contradição é certamente ilusória, e qualquer alegação de contradição é necessariamente falsa. "Não dualista" deve ser entendido como (mais precisamente) unitário, indiferenciado. Refere-se ao positivo atual, não a qualquer negativo imaginado.

Frequentemente, subentende-se que o Vazio corresponde ao Absoluto, ao Infinito, à Realidade Última, ao fundamento Original ou Primordial do Ser, ou da Mente, ao Uno, ao Nada, ao Númeno, e assim por diante. Esse conceito, e parte da terminologia usada para descrevê-lo, não são, naturalmente, totalmente estranhos a outras filosofias e religiões.

Desde suas origens pré-socráticas, a filosofia grega busca a unidade subjacente da multiplicidade, o que reside abaixo do mundo fenomênico variegado, o fundamento comum de todas as coisas que experimentamos coletivamente, de onde as coisas presumivelmente vêm e para onde presumivelmente vão (por assim dizer). Essas ideias culminaram no neoplatonismo na Antiguidade Tardia e retornaram à filosofia ocidental no final da Idade Média e no Renascimento em diversos contextos. Noções comparáveis também são encontradas no judaísmo, cristianismo e

islamismo e, naturalmente, em outras religiões indianas, notadamente o hinduísmo – especialmente em suas respectivas vertentes mais místicas. A filosofia grega, sem dúvida, influenciou essas diversas religiões, e elas também influenciaram-se mutuamente nesse aspecto. Também houve, sem dúvida, influências do budismo para o budismo, como atesta o já mencionado *Milinda-panha* , um diálogo entre um rei grego e um monge budista.

Com relação aos nossos corpos, ou à matéria em geral, costuma-se argumentar que, embora aparentem ter diferentes graus de "substancialidade" (incluindo gases e líquidos com sólidos), se analisarmos mais profundamente sua composição, como podemos fazer hoje em dia, encontraremos principalmente espaço vazio, com apenas raríssimas partículas de massa, que, no fim das contas, são apenas bolsões de energia conectados por campos de força insubstanciais. Mas a resposta óbvia a isso é que ainda assim não seria um vazio total; ou seja, mesmo que a matéria não seja tão completa e substancial quanto parece à primeira vista, isso não significa que não haja *absolutamente nada nela* .

Contudo, não creio que o conceito budista de vacuidade aplicado à matéria se refira a esse espaço vazio com substancialidade tão rara. Penso, antes, que se refere ao pressuposto universal e unitário de todas as coisas, concebível como *pura existência, anterior a qualquer diferenciação* em entidades, características ou eventos distintos. Essa existência primordial não pode ser descrita ou localizada, pois fazê-lo seria atribuir-lhe um caráter ou localização específica, excluindo outras.

Com relação aos fenômenos mentais, ou seja, à matéria das memórias e dos fantasmas derivados que aparentemente

ocorrem em nossas mentes, eles parecem muito menos substanciais do que os materiais, mas, ainda assim, são *fenomenais* na medida em que os percebemos como tendo cores, formas, sons e talvez também (embora eu não possa afirmar com certeza) odores, sabores e sensações táteis. Devemos também, neste contexto, prestar atenção às sensações e emoções concretas que parecem ocorrer em nossos corpos ou mentes, as quais classificaríamos coletivamente como sensações táteis.

Vale ressaltar a importância das sensações táteis em nossa concepção da matéria: a "solidez" que atribuímos à matéria é definida em termos da resistência que experimentamos *ao* empurrá-la, puxá-la ou apertá-la, bem como em relação à duração *relativa evidente* do objeto em questão. Não importa quanto espaço vazio a matéria possa de fato conter, a experiência de solidez (em vários graus) permanece e determina fortemente nossa percepção de "materialidade". Os fenômenos mentais, nesse contexto, parecem muito menos "sólidos" do que os materiais, sendo capazes de se dissolver mais rapidamente e de serem relativamente mais maleáveis (e, em alguns aspectos, menos). O adjetivo budista "vazio" não deve ser interpretado como "desprovido de solidez", pois a solidez (como acabamos de explicar) é um dado *fenomenológico* e, portanto, não pode ser negada.

Além disso, em minha opinião, devemos levar em consideração, como 'fenômenos' mentais em um sentido expandido (mais precisamente, 'aparências'), objetos da intuição como o eu, a consciência, a vontade e a valoração, mesmo que sejam bastante *não fenomenais* , ou seja, desprovidos de cor, forma, som etc. Todos esses existentes podem também, e com mais razão, ser considerados vazios,

se entendermos corretamente o conceito conforme sugerido acima.

Segundo o budismo, essa raiz e fundamento de toda a existência, que é em parte imanente e também transcendental, pode ser conhecida através da meditação, ou pelo menos quando tal meditação atinge seu objetivo de iluminação. Nisso, o budismo difere da filosofia kantiana, que considera o reino noumenal como, em princípio, inatingível pelo aparato cognitivo humano (embora Kant [134]evidentemente tenha afirmado, ao formular sua teoria, paradoxalmente, que ao menos *o conhecia*).

Contudo, ambos concordam em muitos pontos, como a caracterização do reino fenomênico como ilusório, enquanto o noumenal é real. O que fica claro é que o vazio se refere a um substrato universal e unitário, eminentemente calmo e silencioso, e que, de alguma forma, abriga e até produz toda a multiplicidade e movimento que percebemos em nosso plano superficial. O mundo dos fenômenos se apoia no noumenal como as ondas do oceano se apoiam no oceano. Água e ondas são essencialmente uma só coisa, mas se distinguem pela abstração; o mesmo ocorre com relação ao noumenal e ao fenomênico.

Cabe aqui mencionar a teoria budista da *codependência ou interdependência de todos os dharmas* . Segundo essa teoria, tudo é causado por tudo o mais; nada é capaz de existir isoladamente. É precisamente por isso que tudo (isto é, todas as coisas no mundo dos fenômenos) pode ser considerado vazio – porque não possui um "ser próprio" (*svabhaha*). Isso significa que não apenas nós, humanos, e todos os seres sencientes, somos vazios de si mesmos, mas até mesmo as

134 Immanuel Kant (Alemanha, 1724-1804).

plantas e entidades inanimadas são vazias. Isso pode parecer concebível à primeira vista, mas a noção de interdependência não resiste a uma análise lógica rigorosa. A afirmação de que tudo é causa de tudo é uma afirmação de que existe, pelo menos, uma relação causal parcial e contingente entre literalmente *quaisquer duas* coisas. Mas tal relação causal precisa ser, de certa forma, exclusiva para existir [135]. Portanto, a ideia apresentada pelos filósofos budistas é, na verdade, falaciosa, um "conceito roubado".

Deve-se também dizer que o termo "vazio", na medida em que é usado negativamente, ou seja, como indicativo de *privação da* existência, é necessariamente *conceitual* . Podemos dizer que o ser vem do não-ser e retorna a ele, mas é preciso reconhecer que isso é algo que não pode ser conhecido pela experiência direta, seja ela ordinária ou meditativa, mas apenas pela percepção conceitual. A razão simples para isso é que a negação não pode ser um objeto de percepção ou intuição, mas só pode ser conhecida por *inferência indutiva* a partir de uma busca infrutífera por algo positivo [136]. Somente os positivos podem ser experimentados. Todos os termos negativos são, logicamente, necessariamente conceituais; de fato, a negação é um dos fundamentos do pensamento conceitual. Assim, qualquer alegação de que alguém tenha *experimentado puramente* , nos níveis mais profundos de contemplação, o Nada na raiz da Existência, não é crível: o raciocínio (mesmo que sem palavras) certamente esteve envolvido.

Para o budismo, o fundamento original é algo impessoal, embora alguns possam considerá-lo uma espécie de

---

135 Veja meu livro *"A Lógica da Causalidade"* , capítulo 16.3, para uma refutação completa.

136 Veja minhas *Reflexões* , capítulo 9.

panteísmo. Para as principais religiões mencionadas acima, o fundamento original é identificado com Deus. Na minha opinião, essa identificação é mais plausível, pois não vejo como a alma individual consciente, volitiva e valorizativa poderia emergir de algo maior que não seja essencialmente consciente, volitiva e valorizativa. Sendo essas faculdades superiores à natureza impessoal, sua fonte última deve potencialmente possuí-las também. Na Cabala judaica, por exemplo, a alma humana é vista como uma centelha da Alma Divina (um fragmento do bloco original, por assim dizer). Somos feitos à imagem e semelhança de Deus, pois, como Ele, temos alma, cognição, volição e valoração, embora em grau infinitesimal em comparação com Sua onisciência, onipotência e bondade infinita. Mas, em todo caso, é evidente que existe uma considerável concordância entre as diversas filosofias e religiões.

(c) Consideremos agora a alma *no contexto da* vacuidade. O conceito de eu ou alma é logicamente compatível, ou (como afirmam os budistas) incompatível, com o de vacuidade? Pode uma alma encontrar a libertação de suas limitações e sofrimento, ou está necessariamente presa em um cativeiro eterno de nascimento e morte, iludida por um apego incessante a coisas que não existem? A libertação só é possível ao abandonarmos nossa crença na alma? Se a resposta a essas perguntas estiver de acordo com o budismo, a doutrina dos cinco skandhas pareceria útil; mas se uma alma pode (por meio de quaisquer esforços heroicos da prática espiritual) se libertar do fenomênico e alcançar o noumênico, então essa doutrina pareceria, no mínimo, redundante, senão ridícula.

Consideremos, em primeiro lugar, uma alma temporária (seja sua existência limitada a uma única vida ou abrangendo várias vidas, seja em um corpo ou desencarnada). Tal alma, necessariamente, como todos os outros seres impermanentes que têm um começo e um fim, veio do vazio e retornará ao vazio; ela é criada e condicionada pelo Uno incriado e incondicionado. Além disso, uma alma temporária pode até ser considerada eterna, no sentido de que participa da eternidade, não apenas quando existe temporariamente de forma manifesta como uma entidade distinta, mas mesmo antes de sua criação e depois de sua aparente destruição, quando ainda é ou volta a ser uma parte indiferenciada do fundamento original. Portanto, não há problema algum, a não ser descobrir precisamente como libertá-la (uma tarefa nada fácil, é claro).

Um problema pode ser encontrado em relação à alma eterna, e isso sem dúvida explica a desconfiança dos budistas em relação à própria ideia de um eu (que eles consideravam necessariamente eterno, lembre-se). O problema é: se a alma individual (ou qualquer outra coisa, aliás) coexiste com a realidade última por toda a eternidade, como pode ela se fundir com ela? Nenhum caminho para a libertação parece concebível para uma alma que, por definição, é eternamente separada do vazio. Mas mesmo aqui, poderíamos argumentar que a separação da alma distinta da matriz unitária universal é apenas ilusória; ou seja, que por toda a eternidade essa alma indestrutível é, na verdade, uma emanação constante do abismo e está sempre imersa nele. O que torna uma ilusão (por exemplo, uma miragem ou um reflexo) ilusória não é sua duração (uma fração de segundo ou um bilhão de anos), mas sua relatividade (uma miragem é causada pela refração da luz em um oásis, uma imagem espelhada da lua é causada pela reflexão da luz da lua). Portanto, na verdade, até mesmo

uma alma eterna pode, concebivelmente, ser reconciliada com o vazio. Não estou afirmando que a alma seja necessariamente eterna nesse sentido, mas apenas apontando que ela poderia, possivelmente, sê-lo.

Em conclusão, a ideia de skandhas não serve a nenhum propósito em relação à exigência de vacuidade. Na verdade, é altamente enganosa, pois se baseia em falsas premissas sobre outras possibilidades doutrinárias. Os budistas se apegam a essa ideia com unhas e dentes, mas sem verdadeira justificativa. Claramente, a posição que defendo aqui é que, logicamente, podemos afirmar que as pessoas têm uma alma e rejeitar a crença budista ortodoxa de que aquilo que chamamos de nosso eu nada mais é do que um conjunto de eventos impessoais passageiros, sem renunciar à doutrina mais metafísica de que na raiz da existência espiritual (ou seja, de cada alma) existe a "vacuidade", conforme aqui entendida.

Assim como podemos afirmar que fenômenos materiais aparentemente substanciais, ou fenômenos mentais concretos, são em última análise vazios, também podemos dizer que a alma que compõe cada um de nós é 'substancial' à sua maneira rarefeita e espiritual e, ao mesmo tempo, em última análise vazia, ou seja, em sua essência, apenas parte do fundamento universal e unitário de todo o ser. Em outras palavras, ao contrário do que os filósofos budistas imaginavam, não é necessário negar a existência da alma para afirmar sua 'vacuidade', assim como não é necessário negar a existência do corpo ou da mente para afirmar sua 'vacuidade'. Ou seja, não há necessidade lógica de adotar a ideia dos cinco skandhas, se o propósito de tal posição for simplesmente afirmar a 'vacuidade'.

4. Para concluir

A verdade é que a tese da inexistência da alma está repleta de contradições. Os budistas nos dizem que podemos encontrar a libertação, mas, ao mesmo tempo, afirmam que sequer *existimos* . Dizem-nos para sermos conscientes, mas, ao mesmo tempo, negam-nos o poder da cognição – ou seja, que a alma é o *sujeito* dos eventos cognitivos. Dizem-nos para nos esforçarmos para encontrar a libertação, mas, ao mesmo tempo, negam-nos a posse da vontade – ou seja, que a alma é o *agente livre* dos atos de vontade. Dizem-nos para fazermos escolhas sábias na vida, mas, ao mesmo tempo, negam-nos o privilégio do juízo de valor – ou seja, que a alma é capaz de julgamentos *independentes. e* avaliação objetiva.

A tese da inexistência da alma é mantida apesar desses paradoxos, que eram bem conhecidos pelos filósofos budistas desde o início. Qual o significado da espiritualidade sem um espírito (alma, eu)? Quem pode ser libertado se não há ninguém para libertar? Por que e como se engajar na prática espiritual se não apenas não existimos, mas também não temos poder de consciência, vontade ou valoração? Por que se preocupar em encontrar a libertação do sofrimento se não sofremos de fato? Quem está escrevendo tudo isso e quem está lendo? A tese da inexistência da alma simplesmente não pode ser sustentada. Pode-se afirmar que a alma é, em última análise, "vazia" no sentido mencionado, mas a tese dos cinco skandhas em vez de uma alma é logicamente insustentável.

Vimos que a doutrina dos cinco skandhas não pode ser considerada uma descrição precisa da psique humana em sua totalidade. Não se trata de uma explicação fenomenológica completa, pois ignora as principais faculdades superiores da

humanidade – inteligência, racionalidade e livre-arbítrio. Ela se concentra exclusivamente em alguns aspectos insignificantes da psicologia humana, os cinco skandhas, sem reconhecer abertamente o lado mais nobre da humanidade, que torna possível a libertação de tais mesquinharias. Possui pretensões metafísicas, com implicações ontológicas e epistemológicas – notadamente, a ideia de que somos vazios de alma, desprovidos de personalidade –, mas verifica-se que essa ideia não resiste ao escrutínio lógico, baseando-se em argumentos circulares e conclusões predeterminadas.

Assim, embora a tese dos cinco skandhas possa ter parecido inicialmente uma observação e ideia importante, que aplicava e reforçava a tese budista mais geral da vacuidade, e ao mesmo tempo fornecia uma descrição espiritualmente útil da psicologia humana, ela acaba por se revelar um credo bastante limitado e pouco elaborado. Isso não significa que não tenha valor algum, mas sim que é muito menos importante do que se imagina.

Dito isto, apresso-me a acrescentar que a presente crítica a esta doutrina específica dentro da psicologia e filosofia budistas não pretende ser uma depreciação ou rejeição generalizada da psicologia e filosofia budistas. Certamente, a psicologia e a filosofia budistas têm muito mais a oferecer ao buscador da sabedoria do que esta doutrina isolada. Elas são ricas em profundas percepções sobre a psique e a condição humana, das quais todo ser humano pode se beneficiar. Isso já se evidencia no primeiro capítulo do pensamento budista, as Quatro Nobres Verdades, que reconhecem a condição humana de sofrimento e identificam a fonte psicológica desse sofrimento no apego a todo tipo de coisas vãs, e que declaram a possibilidade de alívio do sofrimento por meio de um programa definido de práticas espirituais.

Na concepção budista da vida humana, nossas mentes são envenenadas por inúmeros problemas cognitivos, volitivos e emocionais. Na raiz do sofrimento humano reside uma massa de ignorância e ilusão sobre si mesmo e sobre o mundo em que nos encontramos repentina e inexplicavelmente. Essas ilusões dão origem a todos os tipos de desejos insensatos, incluindo a ganância (por comida, por bens materiais) e a luxúria (por gratificação sexual, por poder), além de aversões (medos, ódios). Estas últimas impelem as pessoas a agir com egoísmo (no sentido mais patológico do termo) e, em alguns casos, com desonestidade ou mesmo violência (frieza e crueldade), e geralmente com estupidez. Mas o budismo propõe maneiras de curar essas doenças, portanto, sua perspectiva é essencialmente positiva.

É evidente que o budismo tem uma abordagem particularmente "psicológica" da vida. Distingue-se também pela sua abordagem pragmática e "sem culpa" da espiritualidade, razão pela qual muitas pessoas no Ocidente se sentem atraídas por ele atualmente. Ao contrário da maioria das outras grandes religiões, nomeadamente o judaísmo e as suas vertentes cristã e islâmica, o budismo não tenta fazer com que as pessoas se sintam culpadas pelos seus pecados, mas sim encoraja-as a lidar com os seus problemas com base no seu próprio interesse racional. É, portanto, menos emocional e mais racional em muitos aspetos.

O judaísmo também inclui ensinamentos psicológicos, embora talvez em menor grau. Uma das principais características da psicologia judaica é a ideia de que os seres humanos possuem duas tendências inatas: uma inclinação para o bem (*yetzer tov*) e uma inclinação para o mal (*yetzer*

ra') [137]. Essas duas inclinações *influenciam* a pessoa para o bem ou para o mal ao longo da vida (física e espiritual), mas nunca a *controlam* , pois os seres humanos são dotados de livre-arbítrio. Isso significa que, aconteça o que acontecer, um homem ou uma mulher é sempre (pelo menos, depois de adulto) responsável por suas escolhas. Essa crença ética na liberdade de escolha e na responsabilidade pessoal está presente no judaísmo desde sua origem, como deixa claro o seguinte versículo bíblico: " *O pecado está à porta, e o seu desejo é teu; mas tu podes dominá-lo* " (Gênesis 4:7) [138].

---

137 Essa tese psicológica das duas inclinações, naturalmente, contrasta com outras três teses: a de que os seres humanos possuem apenas uma boa inclinação (otimismo), ou apenas uma má inclinação (pessimismo), ou nenhuma inclinação natural (neutralidade). Essa é uma questão interessante que merece uma discussão mais aprofundada. A diferença entre essas quatro teses é irrelevante se considerarmos que tudo isso diz respeito às *influências* sobre a alma, e não ao determinismo ou fatalismo; a alma permanece livre para escolher se será influenciada de uma forma ou de outra, em maior ou menor grau. Creio que o objetivo da doutrina judaica é simplesmente este: conscientizar o indivíduo de que ele está constantemente sob a pressão de influências de vários tipos, algumas boas e outras más, e que é sábio identificar-se sempre *com* as positivas e *evitar identificar-se com* as negativas; ou seja, considerar o verdadeiro desejo último de sua alma como o bem e considerar o mal como um disparate ilusório.

138 A ideia de "inclinação para o mal" também pode ser encontrada na Bíblia, mais especificamente em Gênesis 8:21, que cita Deus afirmando que "a inclinação do coração do homem é má desde a sua mocidade". (Isso é dito após o Dilúvio; anteriormente, em Gênesis 6:5, é dito de forma mais pessimista que "toda inclinação dos pensamentos do seu [do homem] coração é má durante todo o dia". Comentaristas explicam a diferença sugerindo que o Dilúvio tornou o homem mais sábio. Talvez a diferença entre os termos "a inclinação do coração do homem" e

Sabendo disso, que de fato se possui livre-arbítrio, é possível superar todas as más influências e seguir em direção à vida eterna.

No budismo, podemos vislumbrar uma possibilidade semelhante de assumir total responsabilidade pela própria vida já no primeiro capítulo do *Dhammapada* (1:1-2): " *Se um homem fala ou age com a mente impura, o sofrimento o segue… Se um homem age com a mente pura, a alegria o segue* ". Embora a doutrina dos cinco skandhas dê às pessoas a impressão (como demonstrado acima) de que elas não são responsáveis por seus atos, vemos aqui que essa não é realmente a mensagem do budismo, que geralmente preconiza um forte esforço espiritual na direção da autolibertação e, consequentemente, da libertação de todos os seres sencientes.

"a inclinação dos *pensamentos do* coração do homem" tenha algum significado.)

Principais referências

Uma coletânea de citações judaicas. Editado por Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Bodhidharma. *Os ensinamentos Zen de Bodhidharma* . Tradução de Red Pine. Nova York: North Point, 1989.

Brazier, Caroline. *Psicologia Budista.* Londres: Robinson, 2003 .

Bhagavad-Gita, O Canto de Deus . Markham, Ont., Canadá: Mentor, 1972.

Cheng, Hsueh-li. *Lógica Vazia : Budismo Madhyamika de Fontes Chinesas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Cleary, Thomas, Trad. *Meditação Taoísta* . Boston: Shambhala, 2000.

Cleary, Thomas, Trad. *Clássicos do Budismo e Zen* , vol. 1. Boston: Shambhala, 2005.

Conze, Edward, ed. *Escrituras Budistas*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1959.

Dalai Lama, Sua Santidade. *Transformando a Mente* . Londres: Thorsons , 2000.

Enciclopédia Britânica . Edição de Luxo 2004 (CD-ROM).

Gibran, Khalil. *O Profeta* . Londres: Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *Filosofia Budista: Teoria e Prática.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hume, David. *Um Tratado da Natureza Humana* . Texto eletrônico do Projeto Gutenberg (Internet).

Hsing , Yun. *Lótus em um Riacho.* Trad. Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill , 2000.

Mu Soeng. *O Sutra do Diamante: transformando a maneira como percebemos o mundo* . Boston: Wisdom, 2000.

Nhat Hanh, Thich. *O Coração da Compreensão.* Berkeley, CA: Parallax, 1988.

Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nova Iorque: Weatherhill , 1970.

Obras de Avi Sion

Avi Sion é autor de diversas obras sobre lógica e filosofia: *Future Logic* (1990); *Judaic Logic* (1995); *Buddhist Illogic* (2002); *Phenomenology* (2003); *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010); *Volition and Allied Causal Concepts* (2004); *Ruminations* (2005); *Meditations* (2006); *Logical and Spiritual Reflections* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Essas obras podem ser estudadas gratuitamente em: www.TheLogician.net.

O livro "The Self" pode ser lido gratuitamente online em: www.avisiontheself.bravesites.com.

Para perguntas ou comentários, entre em contato com Avi Sion pelo endereço: avi-sion@thelogician.net

ISBN: 978-1495972089