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.

Em Defesa das Leis do Pensamento de Aristóteles

Avi Sion , Ph.D.

© **Avi Sion , 2008.**

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 permissão
expressa do autor-editor.
exceto em caso de citações breves com a devida menção da fonte.

Publicado pela primeira vez em 2008.
Por Avi Sion em Genebra, Suíça.

ISBN: 978-1495939303

Resumo

Em Defesa das Leis do Pensamento de Aristóteles , o livro aborda, de um ponto de vista fenomenológico, inúmeras objeções e concepções errôneas modernas e budistas a respeito dos princípios básicos da lógica aristotélica.

Muitas pessoas parecem estar atacando as Leis do Pensamento de Aristóteles atualmente, algumas vindas do Ocidente e outras do Oriente. É importante revisar e refutar essas ideias à medida que surgem.

Este livro é derivado da obra maior do autor, ***Reflexões Lógicas e Espirituais*** .

Veja também, a respeito **das Leis do Pensamento** , os seguintes capítulos em outras obras de Avi Sion:

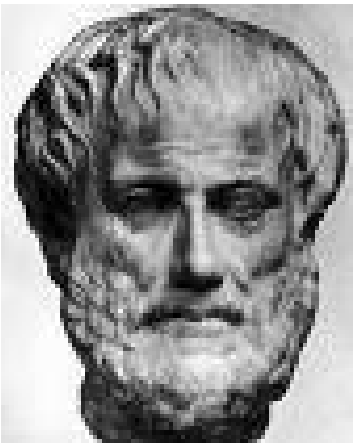
Lógica do Futuro , capítulos: 2, 3, 20, 31.

Fenomenologia , capítulo 4.2.

Ilógica budista , capítulos 1 e 2.

Ruminações , capítulos 1, 9.

Uma Lógica Fortiori , capítulo 3.1, apêndice 7.3.



Aristóteles (Grécia, 384-322 a.C.)

Conteúdo

1. Os lógicos precisam fazer uma introspecção 7
2. A primazia das leis do pensamento 17
3. O estatuto ontológico das leis 28
4. Lógica difusa 33
5. Deturpação de Aristóteles 40
6. Não no modelo geométrico 51
7. Uma poção venenosa 58
8. O jogo da superioridade 66
9. No discurso budista 72
10. Chamar as coisas pelo nome, sem rodeios. 83
11. Teoria da causalidade budista 89
12. Uma lógica formal de mudança 96
13. Crítica budista da mudança 99
14. Diferentes estratos de conhecimento 105
15. Impermanência 111
16. Negação budista da alma 121
17. O estado das percepções sensoriais 129
18. O estado dos sonhos e devaneios 138
19. O estado das concepções 146
20. As leis do pensamento na meditação 153
21. Razão e espiritualidade 161
22. Adendas (2010) 167

Referências 170

1. Os lógicos precisam fazer uma introspecção.

A tarefa dos lógicos pode ser descrita como uma tentativa de compreender se, como e em que medida o conhecimento alegado pode ser relacionado a algo que denominamos "realidade". Esse esforço é chamado de "lógica", especialmente quando focado nas formas do discurso. Em um sentido mais amplo, em associação com a "fenomenologia" (o estudo das aparências em si), torna-se "epistemologia" (a teoria do conhecimento) e/ou "ontologia" (a teoria do ser).

A lógica é, em primeiro lugar, uma ciência *descritiva* , uma observação detalhada de como pensamos e adquirimos conhecimento (ou, sendo mais cautelosos, nossa opinião). Em segundo lugar, a lógica é uma disciplina *prescritiva* – tendo observado cuidadosamente como pensamos, tornamo-nos capazes de julgar nossos processos de pensamento com mais clareza e decidir quais são credíveis e

quais não são. Em terceiro lugar, essas descobertas descritivas e prescritivas precisam ser coletadas e sistematizadas.[1]

A primeira questão a ser esclarecida é o que entendemos por " ***pensamento*** ". O pensamento não é, como alguns acreditam, um "fluxo de consciência". É, antes, um fluxo de *conteúdo da* consciência. A "consciência" é o que nos relaciona aos objetos quando os percebemos. A consciência em si é sempre a mesma, independentemente do que esteja relacionada. São os "conteúdos" da consciência que mudam com o tempo. São tudo aquilo que aparece diante de nós e do qual temos algum grau de consciência. Isso inclui percepções "sensoriais" aparentemente externas, as percepções aparentemente internas da nossa "mente e ouvido", nossas intuições sobre o eu e suas funções – e os produtos conceituais de tudo isso.

Numa perspectiva mais psicológica, o pensamento consiste em intenções não verbais e atos racionais, ideias e discursos verbais, reminiscências, antecipações, fantasias, planos, cálculos, julgamentos, decisões, explicações, acusações, justificativas, e assim por diante. Estes podem ser

[1] O termo "lógica" com "l" minúsculo pode ser coloquialmente aplicado a qualquer tipo de *discurso* , seja ele "lógico" ou "ilógico", ou seja, lógica válida ou inválida. Quando desejamos nos referir à ciência da lógica, isto é, a modos rigorosos de pensamento, podemos escrever "Lógica" com "L" maiúsculo. No entanto, usar sempre a letra maiúscula torna-se cansativo para escritores e leitores, então geralmente optamos por usar a palavra "lógica" mesmo quando queremos dizer "Lógica". O contexto deve deixar claro qual é a nossa intenção.

qualificados como úteis ou inúteis; positivos, negativos ou neutros (isto é, a favor ou contra algo ou alguém, ou indiferentes); agradáveis, desagradáveis ou sem carga emocional; e assim por diante.

O ser humano tende a refletir sobre sua experiência, em graus variados. Raramente nos contentamos em observar passivamente os detalhes da experiência, mas geralmente buscamos ativamente generalidades a respeito deles. Por quê? Porque pensar em termos de generalidades parece cognitivamente mais econômico e eficiente. Os pensamentos podem, naturalmente, estar focados tanto em detalhes quanto em generalidades.

A maior parte do pensamento é particular, no sentido de que se preocupa com *indivíduos específicos* . Esses pensamentos dizem respeito a mim, a você ou a alguma(s) outra(s) pessoa(s), ou a algum(ns) outro(s) objeto(s) individual(is) em discussão. Alguns pensamentos, contudo, são discursos em busca de princípios. Esses últimos pensamentos são compostos de afirmações aplicáveis a todas as coisas *de um determinado tipo* e/ou afirmações que negam tal generalidade. Podem incluir proposições sobre indivíduos, mas apenas incidentalmente, na medida em que estas fornecem base adutiva (isto é, evidência) para princípios ou exemplos ilustrativos.

Todos os pensamentos gerais são baseados indutivamente em, e implicam dedutivamente em, alguns pensamentos particulares. A maioria dos pensamentos particulares envolve alguns pensamentos gerais (por exemplo, um silogismo

singular precisa de uma premissa geral para produzir uma conclusão válida) e geralmente ocasionam alguns pensamentos gerais. Da mesma forma, pensamentos sobre um indivíduo podem envolver generalização e particularização, por exemplo, em relação à aparência ou aos padrões de comportamento desse indivíduo. Observe também que a negação de um particular é uma generalidade.

Os atos de pensamento mais elementares podem ser chamados de *raciocínios* . Isso se refere a atos racionais primários como afirmar e negar, comparar e contrastar, equiparar e diferenciar, isolar e reunir, conjuntar e separar, estimar medidas ou graus relativos, e assim por diante. Os pensamentos e processos de pensamento mais complexos que estudamos na lógica formal – como proposições predicativas e outras; silogismos e outras inferências dedutivas; generalização, adução e outros argumentos indutivos – são construídos a partir de inúmeros desses raciocínios. Estes últimos poderiam ser chamados de *cogitações* , para distingui-los.

Os pensamentos podem surgir sem o uso de palavras (ou seja, antes do uso de símbolos significativos de qualquer tipo) ou antes mesmo do uso delas.

O pensamento é frequentemente (mais frequentemente do que as pessoas imaginam) não verbal, ou mais precisamente, pré-verbal. Nesse pensamento não verbal, as ideias são expressas por meras intenções (que são atos de vontade do sujeito). Além disso, o pensamento verbal raramente é exclusivamente verbal; geralmente há, em segundo plano,

alguma projeção visual e/ou auditiva (diretamente da memória ou após manipulação pela imaginação), bem como alguns fenômenos emocionais e sensoriais relacionados, todos os quais fazem parte do pensamento como um todo.

Poderíamos chamar o pensamento verbal *de discurso* , porque, uma vez que expressamos um pensamento em palavras, ele adquire um caráter mais fluido [2]. Muitas vezes, um pensamento se completa bem antes de ser verbalizado; ele é finalmente expresso em palavras apenas para torná-lo mais acessível ao público. No entanto, muitas vezes a verbalização é necessária para um pensamento eficaz; as palavras, nesses casos, tornam o pensamento mais controlado, eficiente e preciso. Mas também é verdade que, se usadas em excesso, as palavras podem sobrecarregar, obscurecer e confundir o pensamento.

Quando o discurso visa à descoberta de princípios, pode ser chamado de *intelecção* (ou pensamento intelectual) [3]. Este último termo refere-se idealmente a investigações filosóficas e científicas fundamentadas; mas também pode ser aplicado a discursos pseudorracionais, como astrologia ou alquimia, na medida em que tais discursos servem ao propósito de

---

[2] Embora, por analogia, às vezes falemos de um discurso subjacente ou implícito, isto é, de implicações não declaradas do discurso explícito e de outros atos perceptíveis. A "cadeia" aqui referida pode ser uma série de imagens e sons na mente, uma série de gestos simbólicos ou uma série de sinais em papel ou algum outro meio.

[3] A intelectão se contrapõe ao discurso não intelectual, como falar sobre o almoço ou sobre o relacionamento com os vizinhos. A linha divisória nem sempre é óbvia, é claro.

compreender a vida ou o mundo através de generalidades para as pessoas envolvidas. Ou seja: a intelecção não é necessariamente correta; uma teoria política ou ética é intelectual, mas pode estar longe da verdade.

Independentemente de como se manifeste, o pensamento discursivo pode ser racional ou irracional, conforme se baseie na lógica e a apele, ou se a contrarie deliberadamente. A natureza da lógica, [4]naturalmente, não é imediatamente aparente aos pensadores lógicos, mas deve ser descoberta e estudada. Não obstante, podemos refletir a posteriori sobre essa distinção.

Um pensamento, ou parte dele, ou um aspecto dele, que afirma algo, isto é, que declara que algo é, em certa medida, verdadeiro ou falso, bom ou ruim, belo ou feio, pode ser caracterizado como um *juízo* . Alguns pensamentos, ou partes ou aspectos de pensamentos, não são juízos nesse sentido. Todo raciocínio, e sobretudo toda cogitação, é juízo de alguma forma.

Gradualmente, percebemos que a atividade lógica sempre envolve certos juízos fundamentais chamados de três "leis do pensamento" e o "princípio da indução" a ela relacionado. O termo "julgamento" sempre pretende sugerir uma espécie de "julgamento de valor". Mas, é claro, nesse contexto, ele não tem o mesmo significado que em ética ou estética. Relaciona-se aos valores de "verdade ou falsidade", não

[4] Aqui, entende-se 'lógica' em seu sentido absoluto, e não em referência a inclinações e padrões de pensamento individuais ou culturais.

(pelo menos não diretamente) aos de "bom ou mau" ou de "belo ou feio". Tais juízos de valor factuais têm sido chamados de "aléticos" [5].

O lógico, portanto, tem duas tarefas, ambas constituindo uma empreitada ampla, interminável e sem fim definido:

- Uma delas é essencialmente *observacional* – observar os processos de pensamento reais (os próprios e os de outras pessoas) e discernir os atos racionais que eles envolvem e, em seguida, as formas que assumem [6].
- A outra é mais *conceitual* – avaliar logicamente a eficácia cognitiva de tais pensamentos, ou seja, determinar o quão adequados eles são para o conhecimento da realidade, inserindo-os em um contexto mais amplo, isto é, em um sistema coerente de fenomenologia, epistemologia e ontologia.

Este é um ponto muito importante, que gostaria de enfatizar aqui: os futuros lógicos devem aprender a fazer um grande esforço de *introspecção* , literalmente 'olhar para dentro'. A

---

[5] O termo 'alético' é aqui usado, observe bem, com a conotação essencial de fato neutro (em oposição a, por exemplo, verdades éticas ou estéticas). Com essa distinção em mente, o fundamento da lógica poderia ser caracterizado como uma 'axiologia'. Este último termo (cunhado no início do século XX) é usado principalmente em relação a juízos éticos, mas pode ser igualmente aplicado ao estudo das leis do pensamento em geral. Outro termo para esse estudo é 'metalógico'.

[6] Observar as formas que os pensamentos assumem implica abstrair as 'formas' dos 'conteúdos' de inúmeros pensamentos. Por exemplo, 'Todos os X são Y' é uma forma, enquanto 'Todos os seres vivos têm genes' é um conteúdo.

lógica não é uma disciplina meramente analítica – é principalmente sintética, um produto da observação do próprio pensamento. Os pensamentos de outras pessoas, expressos em seu discurso oral e escrito, e sugeridos por seu comportamento em ação, também são fontes importantes de informação lógica, é claro.

Para ser um lógico eficaz, é preciso, antes de tudo, aprender a 'meditação', ou seja, a observação paciente, atenta, precisa e presente dos próprios processos de pensamento. Depois disso, naturalmente, deve-se observar as formas de pensar de outras pessoas. Um dos benefícios desse hábito é tornar-se mais 'autoconsciente', no sentido de ser capaz de direcionar o olhar ***de forma reflexiva*** para o próprio discurso e considerar se ele se encaixa ou não em suas próprias teorias sobre o discurso.

Com muita frequência, os lógicos (e, de modo geral, os filósofos) deixam de exercer um julgamento crítico sobre as suas próprias ideias. Estão tão ansiosos por dar a sua opinião (e ganhar importância) e, ao mesmo tempo, tão receosos de reconhecer os seus próprios erros (e, assim, perder a sua importância pessoal), que evitam compulsivamente o pensamento reflexivo. Desta forma, aliás, perdem oportunidades importantes para promover, de forma altruísta, o campo de estudo que escolheram.

Muitos lógicos se dedicaram energicamente à tarefa da conceitualização sem, previamente, dedicar tempo suficiente à tarefa da observação. Por essa razão, desenvolveram sistemas de lógica que pouco têm a ver com o pensamento

humano. Notavelmente: sistemas que são inteiramente dedutivos e ignoram completamente a natureza amplamente indutiva do pensamento humano. Ou ainda: sistemas simbólicos baseados em um mínimo de formas simples, que desconsideram completamente a imensa riqueza das formas de pensamento humano. Eu preferiria caracterizar esse tipo de "sistema lógico" como jogos pseudo-intelectuais ou demonstrações de vaidade.

Muitos lógicos [7]desenvolveram seus sistemas com base em observações muito superficiais, feitas incidentalmente no passado – observações de escopo limitado, feitas de forma relativamente inconsciente. Consequentemente, suas ideias tenderam a ser grosseiramente especulativas – e eles frequentemente erraram, estabelecendo limites artificiais ao pensamento ou tirando conclusões excessivamente céticas. Tal lógica se torna um exercício de cegos guiando cegos.

Um erro muito comum tem sido a omissão em testar as próprias teorias – ou seja, não levar em consideração como essas teorias surgiram em suas mentes e como essa gênese percebida pode afetar a avaliação das teorias. Eles se precipitam na tarefa relativamente fácil de construir teorias sem primeiro coletar dados suficientes e sem, posteriormente, verificá-las reflexivamente.

Seus métodos indutivos são deficientes. Suas observações são vagas e insuficientes. Generalizam cedo demais e de

[7] Estou disposto a citar aqui algumas figuras importantes; alguns exemplos são mencionados em outras partes deste volume e em outras obras.

forma abrangente demais, e falham em particularizar quando se deparam posteriormente com novos dados conflitantes. Formulam teorias sem os devidos mecanismos de controle e equilíbrio, e não conseguem harmonizar todas as teses conflitantes.

Diante de tal comportamento pouco profissional por parte de muitos lógicos, tanto do passado quanto do presente, fica claro que os aspirantes a lógicos devem aprender meditação desde cedo, a fim de adquirir a consciência e o domínio necessários sobre seus próprios processos de pensamento. À medida que se progride nessa meditação e, naturalmente, no conhecimento e na compreensão da teoria da lógica, chega-se ao nível em que se está sempre muito consciente dos processos de pensamento envolvidos em qualquer discurso (seja o próprio ou o de outras pessoas).

2. A PRIMAZIA DAS LEIS DO PENSAMENTO

As leis do pensamento de Aristóteles não podem ser compreendidas com alguns clichês, mas exigem muito estudo para serem desvendadas. ***As leis do pensamento*** podem ser resumidamente expressas como [8]:

1. ***Uma coisa é o que é*** (a lei da identidade).
2. ***Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo*** (lei da não contradição).
3. ***Uma coisa não pode ser nem não ser*** (lei do terceiro excluído).

---

[8] Essas são, obviamente, afirmações simples, que precisam ser elaboradas. Observe que, quando falo de uma "coisa" aqui, quero incluir não apenas termos (percepções e conceitos, ou os objetos aos quais se referem), mas também proposições (que relacionam percepções e/ou conceitos).

Esses três princípios implicam que tudo o que existe, é algo – seja lá o que for. Não é algo diferente do que é. Não é absolutamente nada. Não é simplesmente qualquer coisa. Se algo existe, possui certas características. Não se pode dizer que possui características diferentes dessas, ou nenhuma característica, ou que possui e não possui características simultaneamente.

Uma coisa é o que é, quer saibamos o que é ou não, quer gostemos dela ou não. Não são as nossas crenças ou preferências que definem o que uma coisa é. Ela é o que é independentemente delas. As nossas crenças podem estar erradas, e muitas vezes estão. Como sabemos disso? Através de crenças posteriores, baseadas em informações e/ou argumentos melhores.

Contudo, uma coisa pode apresentar características conflitantes em diferentes partes ou aspectos de sua essência. Notavelmente, uma coisa pode mudar ao longo do tempo. Contanto que essas diferenças sejam separadas em relação a lugar, tempo ou outras relações com outras coisas, como uma relação causal, a contradição não é impossível. Mas se nos referirmos exatamente à mesma coisa, no mesmo lugar e tempo, e idêntica em todos os outros aspectos, a contradição é logicamente inaceitável – é indicativa de um erro de pensamento.

Além disso, podemos não ter ideia ou certeza de quais são algumas (na verdade, muitas ou a maioria) das características de uma coisa. Essas situações problemáticas são indicativas

de nossa ignorância e não devem ser interpretadas como se a coisa em questão necessariamente não possuísse as características desconhecidas, ou não as tivesse nem lhes faltasse certas características, ou ainda as tivesse e não as tivesse.

Todas essas percepções lógicas são evidentes em nossos pensamentos cotidianos e no pensamento científico. Se analisarmos nosso discurso com clareza e honestidade, veremos que nossa convicção em cada caso depende desses critérios. Ocasionalmente, as pessoas tentam fazer afirmações contrárias a esses critérios; mas, após uma análise mais aprofundada, sempre se pode demonstrar convincentemente que estão erradas.

Esses princípios lógicos gerais, e alguns outros (notadamente o princípio da indução, para citar um), nos ajudam a regular nosso pensamento, garantindo que ele se mantenha o mais próximo possível da realidade e que não nos percamos cognitivamente em um labirinto complexo de absurdos fantasiosos.

Elas não nos obrigam a ser sinceros, nem garantem o sucesso de nossos esforços em busca do conhecimento, mas nos fornecem padrões cruciais pelos quais podemos avaliar nosso progresso a todo momento. (Mais será dito sobre esses princípios neste volume, além do que já foi dito anteriormente.)

Se os papéis epistemológicos e ontológicos cruciais das três leis do pensamento de Aristóteles no conhecimento humano não forem buscados e cuidadosamente estudados, há pouca

esperança de que essas pequenas joias da compreensão humana sejam valorizadas. É preciso uma vida inteira de reflexão sobre questões lógicas e filosóficas para perceber plenamente seu impacto e importância.

Fico perplexo com pessoas que pensam poder demonstrar que a razão é irracional. Apoiando-se em sofistas pós-modernos da moda, como Wittgenstein ou Heidegger, ou em outros mais antigos, como Nagarjuna, argumentam com convicção que os fundamentos da racionalidade são arbitrários, circulares ou de regressão infinita. Não percebem que seus antecessores intelectuais, na verdade, ou ignoravam a lógica ou eram intencionalmente ilógicos.

Muitos críticos das leis do pensamento simplesmente não as compreendem; não é de admirar, portanto, que sejam críticos. Eles têm visões muito limitadas e superficiais sobre as leis do pensamento; não as estudaram com amplitude ou profundidade. Por exemplo, para algumas pessoas, criadas sob a lógica simbólica "moderna", as leis do pensamento são simplesmente X=X, ~(X+~X) e ~(~X+~~X). Diante de afirmações tão simplistas e superficiais, não é de admirar que as leis lhes pareçam arbitrárias e descartáveis.

As leis não são um preconceito sobre o mundo, como alguns críticos tentam sugerir. A lei da identidade não nos diz respeito a uma identidade específica, mas apenas nos alerta para como e o que as coisas são, ou mesmo aparentam ser. A lei da não contradição não favorece a tese de que algo é X, nem a tese de que não é X; ela nos permite, por vezes, enfrentar dilemas, proibindo-nos apenas de nos apegarmos às

contradições implícitas como definitivas. A lei do terceiro excluído não nega a possibilidade da incerteza, mas apenas nos impele a continuar buscando soluções para os problemas.

Se nada fosse conhecido, ou sequer cognoscível, como alguns afirmam, isso não constituiria uma boa razão para descartar as leis do pensamento – pois essas leis não fazem afirmações sobre o conteúdo específico do mundo da matéria, da mente ou do espírito. Elas não fazem nenhuma exigência *a priori* a respeito desta ou daquela tese. Servem apenas para regular nossa relação cognitiva com o mundo, seja ele como for ou como nos pareça. Mostram-nos como evitar e eliminar erros de raciocínio.

Essas leis podem, para começar, nos ensinar que afirmar que "nada é conhecido ou cognoscível" é uma contradição em si mesma e, portanto, ilógico e insustentável.

Tal alegação, sobre a inexistência ou impossibilidade do conhecimento como tal, deve ser admitida como uma alegação de conhecimento (sendo tal admissão uma exigência da lei da identidade). Portanto, é impensável que qualquer sujeito possa alcançar tal suposto conhecimento de sua ignorância total (pois tal obtenção seria contrária à lei da não contradição). Não poderíamos sequer adotar uma postura negativa de negar tanto o conhecimento quanto o conhecimento da ignorância (numa tentativa de contornar a lei do terceiro excluído), pois isso também é uma afirmação, uma reivindicação de fato estabelecido, uma reivindicação de conhecimento.

Todas essas observações racionais não estão abertas a debate.

O antagonismo às leis do pensamento é uma prova segura e incontestável de que alguém está errando em seu raciocínio. Como tal antagonismo poderia ser *sistematicamente* justificado sem recorrer a essas mesmas leis? Não se poderia alegar generalização ou dedução a partir da experiência, pois isso invocaria a lei da generalização ou o princípio da adução, que se baseiam nas próprias leis do pensamento. Não se poderia alegar chegar a algum tipo de conclusão silogística ou dedutiva, pela mesma razão. Tal antagonismo só pode se basear em afirmações arbitrárias, sem qualquer suporte racional concebível.

Argumentos como este, em defesa das leis do pensamento, são considerados pelos seus oponentes como "circulares" ou "infinitamente regressivos" – isto é, arbitrários. Mas apontar a falácia da circularidade ou da regressão infinita é apelar para a necessidade de fundamentar as próprias crenças na experiência ou no raciocínio – que é precisamente a mensagem das leis do pensamento. Portanto, aqueles que nos acusam de circularidade ou infinitude estão fazendo pior do que serem circulares ou infinitos: estão apelando para aquilo que procuram combater; estão sendo autocontraditórios, além de arbitrários!

É a nossa faculdade de raciocínio lógico ou racionalidade que nos ensina a desconfiar de proposições arbitrárias, às quais, por vezes, se atribui uma ilusão de prova através de argumentos circulares ou infinitos. Não se pode negar essa mesma faculdade de raciocínio lógico alegando que ela só pode ser provada por argumentos circulares ou infinitos. Isso

a voltaria contra si mesma, usando-a para justificar a sua própria negação. Constituiria outra falácia – a do "roubo de conceito".

A proposição "se P, então P" não é circular nem infinita – ela é verdadeira para todas as proposições. Tal proposição não "prova" a verdade de P, mas apenas reconhece P como uma afirmação que pode se revelar verdadeira ou falsa. Se alguém propõe "se P, então P" como uma prova de P, está, obviamente, incorrendo em circularidade ou regressão infinita; mas, fora isso, não há pecado lógico em afirmá-la. Por outro lado, a proposição paradoxal "se P, então não P" implica que P é falsa. Afirmar P como verdadeira nesse caso *é* um pecado lógico, pois P é definitivamente implicada como *falsa* .

As leis do pensamento não são circulares nem infinitas – são simplesmente consistentes entre si. São seus oponentes que incorrem em falácia – na incapacidade de pensar reflexivamente e de perceber as implicações do que dizem sobre o que dizem. Negar *todas* as alegações de conhecimento é negar também *essa* mesma alegação – é ser autoinconsistente. É preciso, logicamente, olhar para trás e verificar se se é autoconsistente; isso não é circularidade, mas sim reflexão sábia.

As leis do pensamento não se baseiam em nenhum argumento específico, mas na própria base de todos os processos de raciocínio. Este não é um ponto de partida arbitrário; é uma percepção baseada na observação de todos os atos de raciocínio, uma admissão daquilo que

evidentemente nos convence a todos. Essas leis não podem ser desconsideradas ou descartadas, simplesmente por serem tão universais. O fato de essas leis não conduzirem a nenhum paradoxo aumenta a força de sua convicção; mas isso também é apenas uma aplicação de sua universalidade. Elas sintetizam aquilo que naturalmente consideramos convincente na prática, desde que não estejamos tentando, desonestamente, fingir o contrário na teoria.

As leis do pensamento podem ser vistas como leis específicas da natureza: elas expressam a natureza do pensamento racional, ou seja, do discurso lógico. Por lógica, entende-se aqui simplesmente uma massa de experiências – a saber, todos os 'eventos que têm a forma expressa pelas leis do pensamento'. Isto é, a lógica se refere às ocorrências concretas subjacentes às abstrações que denominamos 'leis do pensamento'. Trata-se de um dado primário para o qual nenhuma outra razão é necessária. Não é arbitrário, pois é a fonte de toda convicção. Pedir uma razão adicional é pedir uma fonte de convicção que não seja a única fonte natural de convicção! É exigir o impossível, sem razão e contra toda razão. É estúpido e injusto.

Ao examinarmos os motivos dos críticos das leis do pensamento, frequentemente encontramos um anseio imaturo e irracional por absolutos. Buscam um atalho para a onisciência, uma fórmula mágica de algum tipo, e consideram as leis do pensamento obstáculos a essa ilusão, abandonando-as em busca da verdade por meios menos restritivos.

Nosso conhecimento comum é muito prosaico: progride passo a passo; avança meticulosamente por tentativa e erro; raramente é totalmente seguro e certamente nunca é completo e definitivo. Essa relatividade do conhecimento comum incomoda e desagrada algumas pessoas. Para elas, tais esforços indutivos são inúteis – o conhecimento que não é onisciente não é bom o suficiente; é tão ruim quanto nenhum conhecimento. Assim, elas rejeitam a razão. Essa é uma atitude doentia, uma falha do 'realismo'.

Sejamos francos: nosso conhecimento como um todo não é definitivo até que tudo sobre tudo seja conhecido. E como, por qual sinal, saberíamos que sabemos tudo? Pergunte-se isso. Não existe tal sinal concebível. Nosso conhecimento é necessariamente contextual; depende de quanta experiência acumulamos e de quão bem processamos os dados. Não há fim para isso.

Ainda assim, em qualquer etapa do processo, um conjunto de conhecimentos pode ser considerado *superior* a outro, tendo em conta a experiência e o raciocínio acumulados até então. *Ser melhor não significa necessariamente ser o melhor, mas ainda assim é melhor do que ser pior ou igual.* Essa é uma postura realista e uma fonte de segurança e satisfação suficientes.

Uma abordagem fenomenológica para o problema do conhecimento é necessária para evitar visões errôneas. Ela começa com a mera *aparência* , seja de fenômenos aparentemente materiais ou mentais (corpos e ideias), seja de intuições espirituais (do eu e suas cognições, volições e

valorações) [9]. O conteúdo da consciência de alguém é, *ab initio* , aparências; esta é uma caracterização neutra daquilo de que temos consciência, os dados brutos e o ponto de partida do conhecimento. Nossa primeira tarefa cognitiva é reconhecer essas aparências, tão aparentes e exatamente como se apresentam, observando-as friamente, sem interferência ou comentário, antes de qualquer outra reflexão.

É igualmente ingênuo assumir como dados primários a matéria, a mente ou o espírito; o que certamente se observa na experiência é a aparência dessas coisas. Muito trabalho lógico é necessário antes que possamos, *ad terminatio* , estabelecer com razoável certeza o status final dessas aparências como matéria, mente ou espírito. Podemos, de fato, começar assumindo que todas essas aparências são reais; mas em alguns casos específicos, devido à descoberta de contradições entre as aparências ou a insuficiências em nossas teorias sobre elas, teremos que admitir que estávamos errados e que certas aparências são ilusórias.

---

[9] Note bem que não considero a percepção em si como o ponto de partida do conhecimento, como alguns fazem. Percepção é um conceito relacional – é a percepção de algo por alguém. Antes de nos tornarmos conscientes de nossa capacidade perceptiva, precisamos exercitá-la – ou seja, percebemos algo (além do próprio ato de perceber). A base empírica do nosso conceito de percepção é a nossa experiência comum de conteúdo fenomenológico sensorial e mental. Quando você e eu éramos crianças, percebíamos esses fenômenos – somente mais tarde, quando crescemos, formamos um conceito de percepção. Portanto, a percepção em si não pode ser considerada primária na ordem das coisas.

Existe uma ordem no desenvolvimento do conhecimento que deve ser respeitada. Tudo o que está além das aparências é "teoria" – o que não significa que seja necessariamente falsa, apenas que deve ser considerada com mais criticidade. A teoria envolve a faculdade racional de uma forma ou de outra. O que é teoria precisa ser organizado, mantido consistente e tornado o mais completo possível. É aqui que as leis do pensamento se tornam essenciais. Mas essas leis não fazem milagres; elas apenas podem nos ajudar (com o auxílio de nossa inteligência e capacidade imaginativa) a formular e selecionar a melhor teoria no contexto atual do conhecimento.[10]

O conhecimento humano é, portanto, essencialmente indutivo e probabilístico, dependendo do alcance e da qualidade da experiência, e, em seguida, de generalizações e particularizações sucessivas, ou de hipóteses mais amplas e concorrentes que exigem confirmação ou refutação comparativa contínua. As leis do pensamento estão

---

[10] Observe bem: as leis do pensamento não podem, por si só, dizer imediatamente se o que você aparentemente percebeu é verdadeiro ou falso – mas podem dizer que você deve prestar atenção ao que percebeu (sua configuração, as modalidades fenomênicas, ou seja, as imagens, os sons etc., os tempos e lugares aparentes e assim por diante). O mesmo se aplica aos dados introspectivos da intuição. A questão da verdade e da falsidade de qualquer item individual da experiência só pode ser resolvida progressivamente, por meio da consideração holística de todos os outros itens experienciais, bem como por considerações lógicas (incluindo consistência e completude). Este é o processo indutivo.

envolvidas em todas as etapas desse processo, regulando nossos julgamentos para minimizar as chances de erro.

3. O estatuto ontológico das leis

A discussão sobre as leis do pensamento inevitavelmente chega à seguinte questão: são leis ontológicas ou epistemológicas, ou ambas? E, se ambas, em que ordem? Além disso, qual é o seu estatuto ontológico – ou seja, onde elas "residem", por assim dizer? Estão "lá fora", de alguma forma, ou apenas "em nossas mentes"?

À medida que meu pensamento sobre o assunto evoluiu ao longo dos anos [11], estou agora convencido de que o termo tradicional "leis do pensamento" é preciso, visto que essas afirmações são, primordialmente, *imperativos* para nós, humanos, sobre como pensar a realidade, ou seja, como garantir que tratemos cognitivamente os dados da aparência corretamente, para que nossas ideias permaneçam expressões razoavelmente críveis da realidade e não degenerem em delírios.

---

[11] Veja especialmente minhas *Ruminações* , capítulo 9 (“Sobre a Negação”).

Por quê? Porque a Natureza só pode postular; e, portanto, 'negar' depende do Homem. Ou seja, o processo mundial é sempre positivo; a negação envolve uma relação particular entre um ser consciente e essa apresentação. Para que a negação ocorra, um ser consciente precisa projetar e buscar algo positivo e não encontrá-lo; caso contrário, tudo o que ocorre é positivo.

Assim, quando enunciamos as leis da não contradição e do terceiro excluído, formalmente como “X e não X não podem ser ambos verdadeiros” e “X e não X não podem ser ambos falsos”, queremos dizer que tais *afirmações* (isto é, 'ambos verdadeiros' ou 'ambos falsos') não podem ser razoavelmente feitas no discurso. Queremos dizer que 'X e não-X', respectivamente 'não-X e não-não-X', não podem ser corretamente considerados como conhecidos ou mesmo como razoavelmente opinados.

Conjunções de contraditórios (positivos ou negativos) estão, portanto, *fora dos limites do discurso logicamente aceitável* . Essas duas leis do pensamento, juntas e inseparavelmente, *definem efetivamente* o que naturalmente entendemos por negação. Observe bem: "meios" entre contraditórios são tão impensáveis quanto a coexistência de contraditórios.

Note-se que a lei da identidade também está tacitamente envolvida nessa definição de negação, uma vez que, antes de podermos compreender o ato lógico de negar, devemos apreender o fato da presença positiva. Portanto, não são apenas a segunda e a terceira leis que definem a negação, mas, a rigor, também a primeira.

Tal definição, obviamente, não é arbitrária nem hipotética. Se alguém propusesse alguma outra definição de negação (por exemplo, usando apenas a lei da não contradição, ou alguma outra afirmação completamente diferente), isso só produziria uma ambiguidade – a definição natural com referência às três leis do pensamento ainda seria necessária e implícita em todo discurso, por mais que fosse deliberadamente suprimida.

Disso decorre, *por extrapolação* do pensamento logicamente legítimo para a realidade além do pensamento, que essas leis do pensamento (ou, identicamente, da lógica – sendo 'lógica' o 'discurso' de um pensador) são também necessariamente leis da realidade.

As palavras são símbolos, e os símbolos podem ser manipulados para fazer o que se deseja, porque, por si só, não estão sujeitos às leis do pensamento. Ou seja, acrobacias mentais como colocar o símbolo X ao lado do símbolo não-X são de fato possíveis, mas isso não significa que as coisas que os símbolos simbolizam possam ser igualmente combinadas.

Rotular uma ilusão observada ou uma fantasia deliberada como "real" não a torna de fato real. Podemos facilmente *imaginar verbalmente* uma "realidade" com não-identidade, contradições e inclusões do meio-termo, mas não podemos *realmente evocá* -la.

Quanto ao estatuto das próprias leis do pensamento: sendo produtos da razão, sua existência depende da de um sujeito consciente – aliás, racional. Todos os atos particulares de

raciocínio – como negação, abstração, mensuração, classificação, predicação, generalização, etc. – dependem, para sua existência, de algum sujeito racional (por exemplo, um ser humano).

Remova todos esses sujeitos do universo, e somente coisas ou eventos *particulares positivos* permanecerão. Sem um ato de negação, nenhuma mistura ou intermediário entre contraditórios ocorre no pensamento; muito menos podem ocorrer fora do pensamento. Da mesma forma, com relação à abstração e outros atos do sujeito racional.

Conceitos como semelhança, diferença, uniformidade, variedade, continuidade, mudança, harmonia, contradição e princípios como as leis do pensamento, sendo todos resultados de tais atos racionais, dependem igualmente, para sua existência, da presença de um ou mais sujeitos devidamente conscientes.

Poderíamos dizer que esses conceitos e princípios são inerentes ao mundo como uma potencialidade; mas sem o envolvimento de tal sujeito, essa potencialidade jamais poderá ser concretizada.

Esses conceitos e princípios dependem, *para sua existência,* da presença de sujeitos conscientes que os formulem – mas sua *verdade ou falsidade* não é função desses sujeitos. Sua ocorrência é dependente, mas a precisão de seu conteúdo quando ocorre é uma questão diferente. Não é subjetiva e relativa, mas, ao contrário, objetiva e absoluta.

É importante não tirar conclusões errôneas da referida dependência existencial e não pensar que ela implica algum tipo de relativismo e subjetivismo (nos sentidos mais pejorativos desses termos) no que diz respeito a questões de verdade e falsidade.

Não: a "razoabilidade" de nossos conceitos e princípios básicos é a garantia de sua verdade. Sugerir algum outro padrão de julgamento, ou a equivalência de todos os padrões de julgamento, é afirmar tacitamente que esse(s) outro(s) padrão(ões) seja(m) de alguma forma "razoável(eis)". Há uma contradição envolvida nessa atitude. Claro, você é livre para propor e aceitar contradições, mas terá que arcar com as consequências cognitivas e de outras naturezas. Quanto a mim, prefiro me manter firme e confiar no que é evidentemente razoável.

4. LÓGICA DIFUSA

Em alguns casos, X e não-X são considerados não contraditórios, porque o termo ou proposição X é muito *vago* . Se a que coisas X se refere precisamente não estiver claro, ou se os limites exatos de alguma coisa individual rotulada como X forem incertos, então obviamente o mesmo pode ser dito para o complemento negativo 'não-X' (veja o diagrama adiante). Nesses casos, os termos ou proposições envolvidos são simplesmente problemáticos.[12]

---

[12] Note também que, em alguns casos, nos deparamos com uma gama de coisas, ou diferentes graus de algo, e erroneamente chamamos os extremos de X e não-X – quando, na verdade, se X é usado para um extremo, então não-X deve se referir a todos os outros graus; e vice-versa, se não-X é usado para um extremo, então X deve se referir a todos os outros graus; caso contrário, ficaríamos com alguns referentes intermediários sem nome (ou seja, nem X nem não-X). Acontece também que X e não-X são sobrepostos em nosso pensamento, de modo que X e não-X parecem compatíveis. Esses são simplesmente erros comuns de formação de conceitos; eles não justificam nenhuma negação das leis do pensamento.

É fácil perceber como tal constatação pode levar a uma crítica geral do ato racional humano de nomear e a uma filosofia do Nominalismo. Pois, se observarmos nossos conceitos com atenção, devemos admitir que eles estão sempre em processo – nunca estão totalmente formados, nunca finalizados. Nosso conhecimento ordinário é predominantemente *conceitual* , tendendo à concepção precisa, mas nunca a alcançando por completo. Assim, o significado das palavras (ou mesmo das intenções não verbais) está em fluxo – está em constante transformação, em vez de estar em processo de ser.

Esta não é uma crítica meramente epistemológica, mas sim uma crítica com significado ontológico. O que se afirma aqui é que as coisas, os objetos da nossa consciência (sejam elas objetivas ou subjetivas), são difíceis, senão impossíveis, de definir e delimitar com precisão. Isso se aplica tanto a indivíduos concretos quanto a classes abstratas. Aplica-se à matéria (por exemplo, onde termina o corpo de um homem: se eu inspiro ou expiro ar, ou engulo ou cuspo água, em que momento a matéria que entra ou sai se torna ou deixa de fazer parte do 'meu corpo'?), e aplica-se à mente e à alma (quem sabe onde estão seus respectivos limites?).

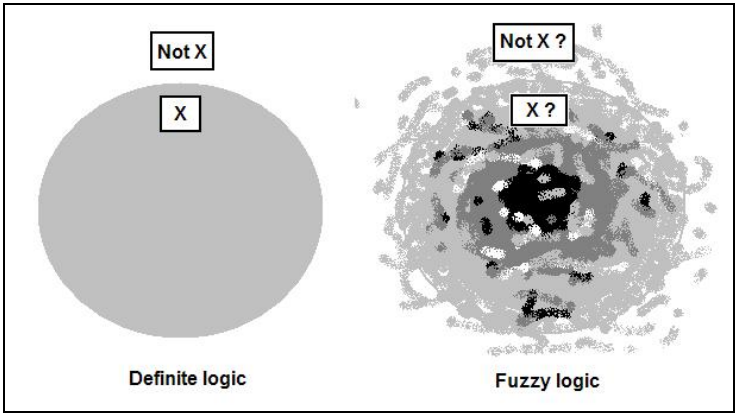
Em última análise, percebemos que tudo é um continuum, e as divisões que presumimos entre as coisas ou classes são interposições racionais e intelectuais. Não conseguimos sequer *imaginar* uma linha tênue, uma separação desprovida de espessura; então, como podemos afirmar que conseguimos separar *mentalmente* uma coisa da outra com

precisão? Muito mais no reino físico, tal divisão é impossível, visto que tudo é composto de campos contínuos e infinitos.

Outra abordagem crítica consiste em afirmar que toda a nossa experiência (e, consequentemente, todo o nosso conhecimento conceitual) é ilusória, da mesma forma que um sonho é ilusório (em comparação com a experiência da vigília). No mundo dos sonhos, X e não-X aparentemente *podem* coexistir sem infringir a lei da não-contradição. As distinções desaparecem; os opostos se fundem.

Mas esta é apenas uma crítica superficial ao nosso conhecimento comum. Pois o que se diz coexistir aqui é 'a aparência de X' e 'a aparência de não-X' – e não 'X' e 'não-X' em si. Temos símbolos, ou substitutos, ou efeitos, em vez dos próprios objetos. Portanto, isso não coloca a lei em dúvida, mas sim um ponto de vista que, por sua própria terminologia (referência à ilusão), confirma a adesão, em princípio, a essa lei.

Essas reflexões nos levam à ideia de lógica difusa, em oposição à lógica definida. A diferença é ilustrada no diagrama a seguir:



Terminologia definida e indefinida.

As três leis do pensamento de Aristóteles visam um modelo de "lógica definida" – nesse modelo, os termos e teses são, em princípio, *claramente* definíveis e cognoscíveis; ou, pelo menos, essa é a suposição na maioria dos casos, embora em uma minoria de casos possa haver alguma medida de vagueza e dúvida temporárias. Mas esse ideal raramente é alcançado na prática, e devemos nos referir a um modelo de "lógica difusa" – no qual a suposição, na maioria dos casos, é que os limites são cronicamente imprecisos e difíceis de estabelecer com certeza, embora as exceções a essa regra devam ser reconhecidas por uma questão de consistência.

Normalmente, nossa razão funciona de maneira autoconfiante, de convicção em convicção, imperturbável pelas mudanças em nossas "convicções absolutas" que, de fato, ocorrem ao longo do tempo. Em outras palavras, enfatizamos o que (pensamos que) sabemos e minimizamos

o que consideramos ainda desconhecido ou os erros que cometemos no passado. Essa é a abordagem da lógica definida, uma abordagem essencialmente "dedutiva". A ideia da lógica difusa é que, ao contrário, devemos reconhecer desde o início nossas limitações cognitivas e o fluxo contínuo do conhecimento, optando mais rigorosamente por uma abordagem "indutiva".

Segundo essa perspectiva, a perfeição lógica pressuposta por Aristóteles é em grande parte mítica. Nossos conceitos, proposições e argumentos são, na prática, geralmente exploratórios, provisórios, aproximados, abertos em relação aos referentes, sujeitos a mudanças, de pertinência e verdade incertas, e assim por diante. Nossa faculdade racional funciona por tentativa e erro, constantemente experimentando diferentes interpretações que possam se ajustar a uma realidade momentaneamente vislumbrada, percebendo então uma aparente incompatibilidade e experimentando uma interpretação mais ajustada, e assim por diante, indefinidamente.

As coisas raramente são exatamente como as imaginamos, e ainda assim, nossa concepção delas não está totalmente errada. Portanto, poderíamos dizer que não é correto afirmar que os referentes de X se encaixam exatamente no que entendemos por 'X'; e também não é correto dizer que eles não se encaixam totalmente. Assim, poderíamos dizer que certas coisas são X e não X, e nem X nem não X – sem realmente pretender insinuar qualquer contradição, mas

apenas como um lembrete de que estamos navegando em águas turbulentas.

Essa postura lógica não constitui, na verdade, uma negação das leis do pensamento. Elas continuam a nos ajudar a dar sentido às coisas. Sua precisão nos ajuda a discernir a vagueza e a incerteza que de fato enfrentamos na prática. Elas nos fornecem um ideal ontológico e epistemológico ao qual podemos tender, mesmo que jamais possamos esperar alcançá-lo de forma plena e permanente.

Diante das dificuldades mencionadas, alguns lógicos e filósofos são tentados a abandonar todo o conhecimento racional, e mais especificamente as leis do pensamento. Contudo – e este é o ponto que estou tentando destacar aqui – isso seria um erro trágico. O erro reside em pensar que nós, humanos, podemos navegar no mar de fenômenos e intuições sem a estrela-guia das leis do pensamento. Mesmo que, em casos particulares, essas leis sejam muitas vezes difíceis de *aplicar* de forma decisiva, elas nos ajudam a dar o nosso melhor para compreender o mundo das aparências que enfrentamos.

Temos que nos apegar à lógica. Ela nos proporciona um mínimo de firmeza em meio às areias movediças da experiência e da concepção. Mesmo que seja apenas um ideal, uma norma teórica, sua importância é crucial. Sem lógica, não temos como organizar as impressões mutáveis e lidar com os desafios práticos da nossa existência. Não é essa a própria definição de loucura, de insanidade?

Contudo, apegar-se à lógica não deve ser interpretado como rigidez convencional, medo, mente fechada ou outros excessos de "racionalismo". Apegar-se à lógica não exclui a consciência esclarecida, o fluir com a corrente da vida, a fé e outras atitudes libertadoras. A lógica é uma ferramenta, não um fim em si mesma. Abandonar uma ferramenta útil é estúpido; mas também é estúpido não saber quando largar a ferramenta.

Há uma fase na vida do espírito em que os "ses" e "mas" lógicos se tornam irrelevantes, ou até mesmo perturbadores, e é sábio simplesmente ser.

5. DETURPAÇÃO DE ARISTÓTELES

As três leis do pensamento de Aristóteles são frequentemente deturpadas, a serviço de alguma doutrina. Muitas vezes, hoje em dia, o motivo é o desejo de defender antinomias budistas; algumas décadas atrás, o motivo poderia ter sido defender contradições marxistas; antes disso, talvez contradições hegelianas. Geralmente, a leitura proposta de Aristóteles é injusta para com ele, uma deturpação de suas intenções evidentes.

Durante o final da Idade Média na Europa, a autoridade da filosofia aristotélica era inigualável. Isso se devia ao fato de que, antes desse período, muitas das obras de Aristóteles (384-322 a.C.) haviam se perdido para a Europa cristã; quando foram redescobertas, a superioridade do conhecimento que continham era tamanha que sua influência

se tornou imensa [13]. Contudo, em consequência dessa crença avassaladora em tudo o que era aristotélico, os cientistas do Renascimento e posteriores frequentemente tiveram que lutar arduamente para superar o que se tornara um viés acadêmico.

Paradoxalmente, pode-se argumentar que a influência de Aristóteles na mentalidade cristã europeia foi um dos fatores que levaram ao Renascimento intelectual; contudo, assim como os estudantes precisam se rebelar contra os professores até certo ponto para inovar e progredir, uma reação antiaristotélica também era necessária. Muitos historiadores, portanto, consideram o aristotelismo o ímpeto do Renascimento e, consequentemente, da ciência moderna.

Note-se, além disso, que o próprio Aristóteles não era um ideólogo rígido; sua abordagem era aberta e adaptativa, o que hoje chamamos de "científica". Embora muitas de suas opiniões sobre o materialismo [14]tenham se revelado falsas, elas eram bastante razoáveis para seu período histórico – e para a Idade Média. Se ele ainda estivesse vivo na era moderna, sem dúvida teria ajustado seus pontos de vista.

---

13 A redescoberta ocorreu principalmente por meio da tradução para o latim (a partir do árabe, às vezes via hebraico) de textos clássicos gregos presentes nas bibliotecas da Espanha muçulmana. Entre eles, obras de Aristóteles sobre física, metafísica e ética. O pensamento de Aristóteles também chegou ao Ocidente indiretamente por meio de comentadores como Avicena (Pérsia, século XI) e Averróis (Espanha muçulmana, século XII) . Sua influência atingiu o ápice talvez com os escritos de Tomás de Aquino (Itália, século XIII) .

14 Por exemplo, suas visões cosmológicas, que levaram ao modelo ptolomaico que Copérnico e Galileu tiveram que superar.

A oposição ao aristotelismo abrangia as ciências específicas, questões mais filosóficas e aspectos lógicos, sem uma ordem específica. No que diz respeito à sua obra lógica, a maior ênfase que Francis Bacon deu à indução representou, de fato, um avanço significativo; enquanto que as tentativas, no final do século XIX e início do século XX, de substituir a lógica formal de Aristóteles por abordagens dedutivas mais sistemáticas parecem (pelo menos para mim) bastante pretensiosas. As tentativas, recentes, de menosprezar ou eliminar as leis do pensamento de Aristóteles enquadram-se na mesma categoria (novamente, na minha opinião).

Em muitos casos, as críticas ao pensamento de Aristóteles eram e são, sem dúvida, justificadas. Mas, em muitos outros casos, os críticos estavam e estão apenas (suspeito eu) buscando um atalho para a notoriedade acadêmica, aproveitando-se da onda atual (em alguns círculos) de "ataques a Aristóteles". É muito fácil criticar alguém que não pode se defender; ouso dizer que , se esse gênio ainda estivesse entre nós, eles não ousariam fazê-lo.

Um exemplo disso (escolhido aleatoriamente) é a seguinte apresentação, extraída de um site da Internet [15]. Cito:

---

[15] *Curso de História e Teoria da Psicologia* , por Paul F. Ballantyne, Ph.D. “Lógica Aristotélica e Dialética”, publicado em maio de 2003 em http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm.
(Recentemente, fui direcionado a este site por um correspondente budista que argumentava contra a lógica aristotélica; foi assim que o encontrei.)

> *As três leis da "lógica formal" que Aristóteles estabeleceu em seus Analíticos Posteriores são as seguintes: (1) Lei da Identidade: Cada existência é idêntica a si mesma; (2) Lei da Não Contradição: Cada existência não é diferente de si mesma; (3) Lei do Terceiro Excluído: Nenhuma existência pode ser ao mesmo tempo ela mesma e diferente de si mesma.*

É claro que em nenhum lugar dos *Analíticos Posteriores* , ou em qualquer outro lugar nos escritos conhecidos de Aristóteles, encontram-se formulações tão insensatas de suas leis do pensamento. Qualquer pessoa que tenha lido Aristóteles sabe que essa não é sua linguagem ou terminologia, nem seu pensamento ou intenção. Ele não fala de "existências" e não se preocupa se elas são "idênticas a" ou "diferentes de" si mesmas.

É verdade que essas afirmações não são apresentadas como citações literais; mas também não são declaradas como meras leituras ou interpretações; são apresentadas como paráfrases fiéis. Contudo, não representam adequadamente o que é a lógica aristotélica. Não se trata de tautologia ou da sua ausência, nem mesmo em um sentido ontológico.

Analíticos Posteriores de Aristóteles , encontramos as seguintes afirmações sobre a lei da não contradição: "é impossível afirmar e negar simultaneamente o mesmo predicado do mesmo sujeito", e sobre a lei do terceiro excluído: "todo predicado pode ser verdadeiramente

afirmado ou verdadeiramente negado em relação a todo sujeito".[16]

Mas o autor acima parece basear suas formulações em afirmações comuns das leis do pensamento, como "A é A", "A não pode ser não-A" e "Ou A ou não-A" [17]. Tais afirmações, contudo, não pretendem ser expressões abrangentes, mas fórmulas abreviadas; são mais como títulos, substitutos para afirmações mais completas que englobam tudo o que pode ser dito sobre essas leis. A maneira mais simples de lê-las é a seguinte:

1. Algo que é evidentemente A deve ser admitido como sendo A.
2. Algo que se admite ser A não pode também ser considerado como não sendo A (ou seja, nada pode ser considerado simultaneamente como sendo A e não sendo A).
3. E nada pode ser considerado nem A nem não A.

Nesta leitura primária, observe bem que o termo "A" é sempre um predicado, como Aristóteles o apresenta, e não um sujeito, como poderia parecer. Nos três casos, o sujeito tácito da proposição é " alguma coisa ", uma coisa individual

---

16 Ambas as afirmações são referidas (no Livro 11) como leis, e a última é especificamente chamada de lei do terceiro excluído. Tradução de GRG Mure. Veja http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt

17 Ou pelo menos as duas primeiras; quanto à terceira lei, ele a interpreta de forma completamente equivocada. Veja mais adiante.

em consideração, ou seja, qualquer objeto aparente de cognição. Além disso, todas as três proposições são, primordialmente, afirmações lógicas ou epistemológicas, e não ontológicas. Elas nos dizem *como nos comportar* em nosso discurso ou cognição.

Numa segunda fase, podemos atribuir a "A" o papel de sujeito que superficialmente desempenha nas expressões "A é A", "A não pode ser não-A" e "Ou A ou não-A". Tal perspectiva sugere uma leitura mais ontológica dessas leis, a saber, que todo existente possui uma identidade particular, isto é, uma "natureza", seja ela qual for.

Cada coisa é algo específico (digamos, "A"), não apenas qualquer coisa ("A e não A"), nem nada ("nem A nem não A"). Inclui alguns aspectos distinguíveis e exclui outros: não é infinitamente elástica em sua aparência. Não inclui nem exclui tudo. Não pode incluir coisas incompatíveis com ela ("contradições" dela). Sua negação pode substituí-la, mas nada intermediário (nenhum "meio") pode substituir tanto ela quanto sua negação.

> Note-se o seguinte: a lei do terceiro excluído poderia, por analogia à lei da não contradição, ser igualmente chamada de lei da não neutralidade. Essas leis nos dizem, respectivamente, que *não há terreno comum nem terreno neutro* entre A e não-A. Ontologicamente, elas separam firmemente A e não-A, não permitindo qualquer tipo de convivência ambígua ou possibilidade futura. Contudo, elas não excluem epistemologicamente a possibilidade de que

> possamos (ocasionalmente, embora não invariavelmente) nos deparar com contradição ou incerteza em nosso pensamento.

Mesmo essas interpretações não devem, em hipótese alguma, ser tratadas como a totalidade do significado das leis do pensamento, mas, mais modestamente, como um início de explicação [18]. Elas deixam claro, de qualquer forma, que essas leis não tratam da equação ou não equação de coisas ou símbolos consigo mesmos, como sugerem erroneamente as formulações do autor já mencionado.

Além disso, a formulação que ele propõe para a lei do terceiro excluído — "Nenhuma existência pode ser *simultaneamente* ela mesma *e* diferente de si mesma" — está *formalmente* incorreta. Isso poderia ser interpretado como uma declaração da lei da não contradição, talvez, mas a lei do terceiro excluído teria que ser (usando o mesmo tipo de linguagem) ser enunciada como "Nenhuma existência pode ser *nem* ela mesma *nem* diferente de si mesma".[19]

---

[18] Muitas outras questões surgem a partir delas, tais como: o que queremos dizer ao predicar "A" de algo? Qual a relação entre um rótulo como "A" e o que ele representa? Em que estágio podemos considerar "A" o rótulo exclusivo dessa coisa? Além disso: até agora, as leis foram expressas em termos de uma coisa individual; mas e quanto à sua aplicação a tipos de coisas? Claramente, essas leis do pensamento são inerentes a toda a empreitada filosófica!

[19] Uma formulação formal tão flagrantemente errônea da lei discutida revela muito sobre a consciência lógica do crítico, ou a falta dela! Quando o alertei por e-mail sobre esse erro formal, sua resposta foi inicialmente desdenhosa, depois ele fez uma pequena demonstração de abertura, mas, por fim, não se deu ao trabalho de corrigir sua afirmação. (Observação: recentemente,

Claramente, a preocupação de Aristóteles era se as ideias que formamos sobre o mundo são compatíveis com os dados da experiência e entre si. Ou seja, poderíamos dizer, um interesse na interseção entre aparência e crença, ou entre a realidade aparente e o conhecimento alegado. Os dois componentes da consistência com a experiência e com outras ideias correspondem, em linhas gerais, às tarefas da lógica indutiva e dedutiva, respectivamente.

Em outra parte do mesmo site [20], o referido autor aparentemente defende, em vez de suas leis pseudoaristotélicas, algo chamado "dialética materialista ″, que "sustenta que as regras básicas do pensamento correto devem refletir um universo no qual o estático e imutável não está no centro, mas sim no qual a mudança está no centro". Ele prossegue propondo três "leis" alternativas questionáveis, que colocam a mudança no centro das coisas.

Assim, a apresentação discutível das leis do pensamento citada acima é usada para transmitir a ideia de que Aristóteles tinha uma visão estática da existência e para propor, em vez disso, um conjunto alternativo de leis mais

---

consultei novamente seu site e constatei que, para seu crédito, ele agora parece ter corrigido esse e outros erros.)

[20] Em http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm, ele cita afirmações como "O que Aristóteles considera a característica mais básica da existência é a autoidentidade estática", de J. Somerville, p. 45 em "A Natureza da Realidade: Materialismo Dialético", em *A Filosofia do Marxismo: Uma Exposição* (Minneapolis: Marxist Educational Press, 1967/1983).

dinâmicas. Trata-se de uma reescrita tendenciosa da história.[21]

Na verdade, Aristóteles, *ao longo de toda a sua obra, preocupa-se tanto* com o devir dinâmico quanto com o ser estático. Suas leis do pensamento visam precisamente ajudar o intelecto a lidar com a variedade e a mudança, e a permanecer lúcido e equilibrado em meio à cacofonia de impressões sensoriais e ideias.

Considere, por exemplo, a seguinte afirmação extraída de sua Metafísica [22]:

> *Pois um princípio que todos que compreendem algo devem possuir não é uma hipótese; e aquilo que todos que sabem algo devem saber, já deve possuir ao iniciar um estudo específico. Evidentemente, então, tal princípio é o mais certo de todos; qual princípio é esse, digamos a seguir. É o de que o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito e sob o mesmo aspecto.*

Com sua característica precisão intelectual, Aristóteles expressa a lei da não contradição dizendo que nada (isto é, nenhum sujeito de uma proposição verdadeira) pode ser e

---

21 Para uma compreensão da **lógica da mudança** em termos formais, veja em minhas obras: **Future Logic** , capítulo 17, e **Volition and Allied Causal Concepts** , capítulo 14. Veja também * *Buddhist Illogic* *, capítulo 6.

22 Livro 4, Parte 3. (Traduzido por WD Ross.) Publicado no site Internet Classics em http://classics.mit.edu/Aristóteles/metafísica.4.iv.html

não ser a mesma coisa (isto é, ter e não ter o mesmo predicado) *no mesmo aspecto e ao mesmo tempo* .

Essas últimas palavras são cruciais para sua afirmação, mas frequentemente ignoradas por críticos desonestos como o citado acima. Com essas palavras, Aristóteles insinuou que algo pode estar sujeito tanto a um predicado quanto à sua negação – em aspectos diferentes ao mesmo tempo, ou no mesmo aspecto em momentos diferentes, ou em aspectos diferentes em momentos diferentes.[23]

Ele não está ignorando que uma determinada coisa pode ter vários aspectos simultaneamente, ou que pode mudar de diversas maneiras ao longo do tempo. Ele está simplesmente nos lembrando que, *em um dado local e momento de sua existência* , uma coisa não pode se contradizer. Sua intenção, portanto, claramente não é negar a existência de variedade e mudança, mas afirmar a consistência que as coisas, *ainda assim,* exibem em qualquer lugar e tempo.

Evidentemente, a tentativa de reformulação das leis do pensamento citada anteriormente, como "Cada existência é idêntica a si mesma; não é diferente de si mesma; e não pode ser simultaneamente ela mesma e diferente de si mesma",

---

23 A grama pode ser verde e amarela, mas não exatamente nos mesmos lugares e épocas. Grama pode significar o que as vacas comem ou o que os hippies fumam, mas essas duas palavras não se referem à mesma coisa. Se tais diferenças de perspectiva são ignoradas impulsivamente ou dogmaticamente, isso não prova que as contradições existam. Afirmar uma contradição é carecer de profundidade.

não é apenas uma interpretação imprecisa de Aristóteles, mas também extremamente superficial [24].

Aristóteles merece o crédito, o respeito e a gratidão que lhe são devidos por uma conquista atemporal e insubstituível.

[24] Sem dúvida, isso se deve à influência da lógica simbólica moderna, obtusa, que se esforça ao máximo para reduzir e limitar essas leis complexas à sua expressão mais simples possível, ocultando assim grande parte de sua riqueza e profundidade filosóficas. Por que desejam simplificar tanto? *Para encaixar* a lógica em suas simplistas "linguagens formais", concebidas por pessoas (como Gottlob Frege) com mentes irremediavelmente burocráticas, que acreditam que padronizar os processos de pensamento os torna mais "científicos". Mas a ciência não é uma empreitada dedutiva e cartesiana; é um processo indutivo e evolutivo. Alegam ir além da "intuição" comum; mas, na verdade, tudo o que fazem é impor permanentemente *suas próprias* ideias e, assim, inibir novas descobertas na área. O desenvolvimento da ciência da lógica depende de atenção e flexibilidade, e não de institucionalização e rigidez.

6. NÃO NO MODELO GEOMÉTRICO

Visto que (ou na medida em que) o "modelo geométrico" de justificação teórica envolve axiomas arbitrários, ele é, em última análise, convencional. Se os primeiros princípios ("axiomas") de um corpo de suposto conhecimento aparentemente não podem ser justificados pela experiência, mas precisam ser baseados em mera especulação ("arbitrários"), tais princípios devem ser admitidos como não comprovados ("convencionais"). Se os axiomas não são comprovados, então, logicamente, todas as afirmações baseadas neles também o são.

Isso é admitido livremente no caso da geometria (onde, por exemplo, o quinto postulado de Euclides pode ser substituído por hipóteses alternativas), e de forma semelhante em outras disciplinas matemáticas. Aqui, a aparente convencionalidade de certos axiomas dá origem à possibilidade de sistemas alternativos, todos os quais podem eventualmente se mostrar úteis em contextos empíricos específicos. Mas tal atitude liberal é impossível em relação à ciência da Lógica.

Se aceitarmos o modelo geométrico para a Lógica, então a afirmação de Wittgenstein de que "As proposições da lógica são tautologias… [e] portanto nada dizem" [25]parece verdadeira. Mas se o seguirmos e admitirmos que a lógica é um balbucio sem sentido, então devemos considerar sua própria afirmação como sem sentido – pois, certamente, ela própria se apresenta como uma "proposição da lógica", aliás, como o princípio supremo da metalógica! Admitindo isso, é como se ele não tivesse dito nada, e podemos simplesmente ignorá-lo e seguir em frente.

De forma semelhante, alguns críticos acusaram Aristóteles de "petição de princípio" em sua defesa [26]das leis da não contradição e do terceiro excluído, ou seja, de argumentar de maneira circular usando a(s) conclusão(ões) pretendida(s) como premissa(s). Aqui, novamente, podemos perguntar de forma mais reflexiva: isso significa que a falácia de tal *petição de princípio* é um axioma incontestável da lógica? Se o orador está convencido por esse princípio racional como um princípio primário irredutível, por que não também – ou até mais – pela segunda e terceira leis do pensamento? Pode ele justificar sua antipatia à circularidade sem cometê-la?

Se a Lógica não estiver solidamente ancorada na realidade por meio de um processo de validação mais rigoroso, então *todo o* conhecimento é posto em dúvida e, portanto, efetivamente invalidado. Se todo o conhecimento é inválido, então até mesmo esta afirmação de invalidade é inválida.

---

25 Em *Tractatus* , 6 (citado em Um Dicionário de Filosofia).

26 Por exemplo, no Capítulo IV de sua *Metafísica* , Gama.

Esta última constatação implica que esta afirmação cética é inválida em si mesma, como todas as outras, observe bem. Portanto, como esta afirmação cética é paradoxal, isto é, autonegativa, a afirmação oposta (que não é inerentemente paradoxal) deve ser admitida como necessariamente verdadeira. Ou seja, devemos admitir que a Lógica possui validade inegável. Somente com essa admissão mínima é que se torna possível admitir qualquer outra coisa como verdadeira ou falsa.

Já disse tudo isso inúmeras vezes, mas preciso repetir devido à frequência com que encontro, em debates atuais, afirmações de que as três Leis do Pensamento de Aristóteles são meras convenções. Fazer tal afirmação implica possuir um conhecimento privilegiado da realidade – e, ao mesmo tempo, sugere explicitamente que tal conhecimento sequer é concebível. Portanto, qualquer afirmação desse tipo é autocontraditória, e quem a profere é tolo ou patife, enganando a si mesmo e/ou aos outros.

As referidas leis do pensamento não devem ser vistas como axiomas do conhecimento dentro de um modelo geométrico. A própria ideia de tal modelo é um desdobramento da lógica de Aristóteles – notadamente seu silogismo de primeira figura, onde um princípio amplo ou proposição geral (a premissa maior) é usado para derivar um princípio mais restrito ou proposição particular (a conclusão). Segue-se que tal modelo não pode ser usado para justificar a Lógica, pois, nesse caso, estaríamos raciocinando em círculos e,

obviamente, falhando em ancorar nossas verdades na realidade.

A única saída para esse dilema é perceber e compreender a natureza indutiva de todo conhecimento, inclusive o dedutivo. O *fundamento* de todo conhecimento é a experiência, ou seja, o conhecimento das aparências (aparências materiais, mentais e espirituais de todos os tipos). Sem a cognição desses dados, sem algum tipo de dado dado, seja qual for seu estado final (como realidade ou ilusão), nenhum conhecimento, verdadeiro ou falso, sequer surge.

Não existe conhecimento "puramente teórico": na melhor das hipóteses, consistiria em palavras sem conteúdo; mas, refletindo bem, falar até mesmo de palavras seria admiti-las como fenômenos experimentados. Tentar se referir, em vez disso, a intenções sem palavras também não resolve o paradoxo – pois intenções que não pretendem nada não o são. Deve haver alguma base *experiencial* para qualquer alegação de conhecimento. Se o conhecimento assim fundamentado é de fato verdadeiro, ou se o oposto dele é verdadeiro, é outra questão, a ser resolvida a seguir.

A lógica entra em jogo nesta etapa, quando precisamos discernir entre conhecimento *teórico verdadeiro e falso* . Estamos sempre tentando ir além das aparências – e é aí que podemos errar (o que não significa que não possamos estar certos às vezes). Se permanecêssemos no nível da pura aparência – o nível fenomenológico – nunca estaríamos em erro. Mas, como precisamos existencialmente ultrapassar

esse estágio e entrar no nível racional da consciência, ocasionalmente estamos sujeitos a erros.

Além disso, é muito difícil para nós permanecermos no nível puramente fenomenológico: parece que estamos biologicamente programados para raciocinar, conceituar e argumentar; portanto, temos pouca escolha a não ser confrontar as questões lógicas de frente. Os princípios da Lógica, ou seja, as leis do pensamento e as técnicas lógicas específicas derivadas delas, são nossas ferramentas para discernir o que é verdadeiro e o que é falso. Não inferimos a verdade a partir desses princípios, como se fossem axiomas que contêm toda a verdade de antemão. Em vez disso, esses princípios nos ajudam a discernir a verdade da falsidade na massa de aparências. Sem alguma aparência com a qual trabalhar, a lógica não produziria nenhuma conclusão – ela sequer surgiria.

A validade da Lógica é, portanto, em si mesma uma verdade indutiva, e não um axioma arbitrário. A Lógica é credível porque descreve como de fato procedemos para distinguir a verdade da falsidade no conhecimento derivado da experiência. Nenhuma outra lógica além da lógica padrão das três leis do pensamento é possível, pois qualquer tentativa de propor fantasiosamente outra lógica será inevitavelmente julgada pela lógica padrão. As três leis do pensamento são sempre nossas normas últimas de conduta discursiva e julgamento. Elas nos apontam para um ideal de conhecimento que constantemente buscamos emular.

Essa compulsão lógica não é uma força determinística que controla nosso cérebro ou mente. Ela se baseia na própria natureza do raciocínio que impulsiona nossa derivação de conhecimento abstrato a partir de aparências concretas. O ato primordial do raciocínio é **a negação** : pensar " *não* isto" ao lado do "isto" dos dados empíricos. Esse ato é o início de todo conhecimento que transcende a experiência, e nele reside o segredo das leis do pensamento, ou seja, a explicação de por que elas são como são e não de outra forma.

Pois, enquanto a lei da identidade (A é A) é um reconhecimento da experiência tal como ela se apresenta, a lei da não contradição (nada pode ser A e não A ao mesmo tempo) e a lei do terceiro excluído (nada pode ser nem A nem não A) relacionam-se com as coisas tal como elas não *se* apresentam. Essas duas leis definem para nós o que significa *a negação* de A – elas estabelecem o padrão para a nossa imaginação de algo *não* presente na experiência no momento em questão. Observem bem isso, pois ninguém antes o havia notado com tanta clareza.

A negação é o início do " big bang " do conhecimento conceitual e argumentativo, a forma como passamos da mera experiência para conceitos e princípios; e *a única maneira* de testar e garantir que nossa estrutura racional permaneça em razoável consonância com os dados da experiência é aplicar as leis do pensamento. As negações nunca são experimentadas diretamente de forma positiva: são apenas expressões de que não experimentamos algo que antes

imaginávamos ser possível. Não existe bipolaridade na existência concreta; a bipolaridade é uma construção racional.[27]

O conceito ou termo "não X" pode ser interpretado como "qualquer coisa, exceto X" (quer X aqui se refira a uma coisa individual ou a um grupo de coisas). Negar a lei da não contradição é dizer que esse "exceto" não se destina a ser exclusivo – isto é, que "não X" pode, por vezes, incluir "X" (e, similarmente, vice-versa). Novamente, negar a lei do terceiro excluído é dizer que esse "qualquer coisa" não se destina a ser geral – isto é, que, além de "X", podem existir outras coisas excluídas de "não X". Assim, negar essas leis do pensamento é dizer: "Não quero dizer o que digo; não levem minhas palavras a sério; estou disposto a mentir".

---

[27] Isso fica claro se considerarmos o que queremos dizer quando afirmamos, por exemplo, que nem o cachorro nem o gato estão na sala em que nos encontramos. A ausência do cachorro e a ausência do gato não nos parecem diferentes; o que realmente vemos são apenas os fenômenos positivos, ou seja, o tapete, a escrivaninha, as cadeiras, etc. Não vemos um não-cachorro e um não-gato, ou qualquer outra coisa que "esteja ausente" desta sala, como se isso fosse algum outro tipo de "presença". (No entanto, isso não significa que não-cachorro e não-gato sejam conceitos equivalentes – pois o gato pode estar presente quando o cachorro está ausente e vice-versa.)

7. UMA POÇÃO VENENOSA

Apesar do nome, a teoria moderna do conhecimento chamada Intuicionismo, desenvolvida por L.E.J. Brouwer [28], pode ser classificada como uma abordagem excessivamente dedutiva. Significativamente, foi originalmente concebida e projetada para a matemática, sendo posteriormente, por extrapolação, aplicada a todo o conhecimento [29]. Equiparando, para todos os efeitos, a modalidade lógica da prova à dos fatos, a "lógica intuicionista" rejeita a lei do terceiro excluído (e, portanto, a inferência de uma afirmação positiva a partir de uma dupla negação).

---

28 Holanda, 1881-1966.

29 Essas extrapolações são infelizes: como a matemática lida com classes especiais de conceitos (notadamente numéricos e geométricos), as percepções a ela relativas nem sempre podem ser generalizadas para todos os outros conceitos. Inversamente, comentários sobre lógica em geral, como os feitos aqui, não excluem a possibilidade de princípios específicos para o campo da matemática. Não sou matemático e não pretendo discutir esse assunto aqui.

Argumentando que nada pode ser considerado verdadeiro se não for *provado* como tal, o intuicionismo afirma aceitar a lei da não contradição (já que não podemos provar A e provar que não é A simultaneamente), mas nega a lei do terceiro excluído (já que podemos tanto falhar em provar A quanto falhar em provar que não é A). Assim, enquanto Aristóteles originalmente formulou essas leis com referência a fatos (pois nada pode ser A e não é A, e nada pode ser nem A nem não é A), Brouwer focou-se apenas na prova.

Muitos erros estão envolvidos nessa mudança de perspectiva. Para começar, podemos refutá-la formalmente: assim como não podemos provar A e provar não-A simultaneamente, não podemos *refutar* A (= provar não-A) e *refutar* não-A (= provar A) simultaneamente. O fato de podermos ignorar tanto A quanto não-A, ou seja, não saber qual é verdadeiro e qual é falso, não altera o fato de que A e não-A não podem ser ambos verdadeiros ou, igualmente, ambos falsos. As duas leis são simétricas e não podem ser consideradas separadamente.

Note-se que a abordagem de Aristóteles consistia em estabelecer padrões ontológicos que serviriam como guias epistemológicos, enquanto Brouwer procurou colocar a epistemologia diretamente antes da ontologia. O primeiro admitia implicitamente a existência de conhecimento não dependente de processos racionais, ou seja, conhecimento proveniente da experiência, enquanto o segundo considerava todo o conhecimento como dependente do raciocínio, isto é, como uma construção puramente mental.

Para a lógica clássica, a prova é uma fusão de dados empíricos e construções conceituais. Ancorar conceitos na experiência envolve métodos dedutivos, mas o resultado é sempre indutivo. Se rastrearmos precisamente o desenvolvimento do nosso conhecimento, sempre encontraremos uma dependência fundamental de dados empíricos, generalização e adução. *Não existe uma verdade puramente dedutiva* que corresponda à noção intuicionista de conhecimento "provado". A ideia intuicionista de prova é equivocada; não é prova.

Mesmo um sistema supostamente “puramente dedutivo” precisaria se basear em *nossa experiência* com seus símbolos, axiomas e regras. Portanto, ele não pode logicamente afirmar ser puramente dedutivo (ou *a priori* ou analítico, em termos kantianos), isto é, totalmente independente de qualquer experiência. Além disso, *nossa A compreensão* da importância do sistema é crucial. Uma máquina pode executar operações que programamos nela, mas estas são insignificantes sem um ser humano inteligente para interpretar os resultados. As premissas de Brouwer estão repletas de problemas ignorados ou ocultos.

Note-se também que Brouwer considera "provado" e "não provado" como exaustivos e mutuamente exclusivos. Isso demonstra que ele se baseia implicitamente na lei do terceiro excluído (e na dupla negação), mesmo negando-a explicitamente. Certamente, devemos compreendê-lo dessa forma – caso contrário, se os termos "provado" e " *não* provado" (atenção: não confundir com *"desprovado* ")

admitissem uma terceira possibilidade, sua teoria perderia toda a sua força. Ou seja, algo entre "provado" e "não provado" (novamente, não confundir com "provado não") teria que ser levado em consideração e ganhar significado!

A negação da lei do terceiro excluído por Brouwer nada mais é do que o reconhecimento de que algum conhecimento precisa ser classificado como *problemático* . Isso já era sabido, e não precisávamos esperar que o Sr. Brouwer percebesse. A lei do terceiro excluído não exclui a possibilidade de problematalidade, ou seja, que os humanos às vezes não saibam com certeza se devem classificar algo como A ou não-A. Pelo contrário, a lei do terceiro excluído é formulada justamente sobre essa premissa, para nos dizer que, quando tal problematalidade ocorre (como frequentemente acontece), devemos *continuar buscando* uma solução para o problema, de uma forma ou de outra.

A lei da não contradição baseia-se de forma semelhante na falha humana, ou seja, no fato de que contradições ocorrem ocasionalmente no conhecimento humano; e sua função é, similarmente, nos lembrar de tentar encontrar alguma resolução para o aparente conflito. Observe aqui o fato empírico de que, às vezes, parecemos provar A de um ângulo e parecer provar o contrário de outro. Em outras palavras, se seguirmos a formulação de Brouwer da lei da não contradição, essa lei do pensamento também deveria ser negada!

A verdade é que o que comumente chamamos de prova é algo provisório, que pode se revelar errado. A genialidade da

lógica clássica reside em sua capacidade de lidar até mesmo com tais erros de prova e nos conduzir a uma possível resolução. É uma lógica de realismo e adaptação, não de dogmas rígidos.

De fato, se existe algo próximo da verdade puramente dedutiva no conhecimento humano, é a verdade das leis do pensamento. Tanto é assim que podemos afirmar, antecipadamente, que se qualquer teoria do conhecimento postula ou conclui que alguma lei do pensamento é falsa, é a teoria que deve ser questionada, e não essas leis. Tal antinomia é prova inequívoca de que a teoria está de alguma forma equivocada (assim como quando uma teoria está em desacordo com os fatos empíricos, ela é posta em dúvida por esses fatos).

No caso do intuicionismo, a confusão reside numa deturpação do que constitui "prova". Apenas pessoas ignorantes em lógica são enganadas por tal artifício. Por que raios seríamos tentados a aceitar a ideia de "prova" de Brouwer em detrimento da lei do terceiro excluído (que esta ideia nega)? Será que ele de alguma forma "provou" sua ideia, ou ao menos a tornou menos arbitrária, mais crível ou logicamente mais robusta do que a ideia da lei do terceiro excluído? Sua visão de prova sequer é "provada" segundo seus próprios critérios – e certamente não é provada (na verdade, é refutada) pela verdadeira lógica.

Considere as implicações da negação da segunda e da terceira leis do pensamento em um nível formal. Negar apenas a lei da não contradição é desejar tratar logicamente

X e não-X como subcontrários em vez de contraditórios. Negar apenas a lei do terceiro excluído é desejar tratar logicamente X e não-X como contrários em vez de contraditórios. Negar ambas as leis é dizer que não existe negação. Enquanto isso, o defensor de tais ideias afirma inconscientemente algumas coisas e nega outras.

Reflita e questione-se. Se X e não-X não podem ser contraditórios, por que deveriam ser contrários ou subcontrários? Com que base concebível poderíamos afirmar que a incompatibilidade (como a entre X e não-X) é possível, mas a exaustividade não; ou vice-versa? E se nada pode ser incompatível e nada pode ser exaustivo – a que se referiria a negação? É evidente que todo esse discurso antinomial proposto é absurdo, desprovido de qualquer coerência ou inteligência. Trata-se apenas de uma manipulação de símbolos esvaziados de significado.

A raiz mais profunda da lógica intuicionista é, naturalmente, *a incapacidade de compreender a natureza da negação* . O que significa "não", de fato? Como chegamos a conhecer os termos negativos e o que eles nos revelam? Como a negação se encaixa nas leis do pensamento? Não me aprofundarei aqui neste campo tão importante, pois já o abordei detalhadamente no passado [30]; contudo, os comentários a seguir se fazem necessários.

Outra fraqueza relacionada do intuicionismo é *a ignorância da lógica indutiva* . Como já foi dito, Brouwer trabalhava em

---

30 No Capítulo 9 do meu livro *Ruminações* , recomendo vivamente a leitura desse ensaio crucial.

um plano essencialmente dedutivo; ele não levou suficientemente em consideração a indução ao formular suas ideias. De certa forma, essas ideias representaram uma tentativa de ir além da lógica dedutiva; porém, sua análise não foi abrangente o suficiente.

Isso pode ser ilustrado com referência à **dupla negação** . Em um plano dedutivo, a negação da negação é equivalente à afirmação. Esta é uma implicação e uma exigência das leis do pensamento. No entanto, em um plano indutivo, a questão não é tão simples, porque a negação é sempre um produto de generalização ou adução. Ou seja, 'não' sempre significa: 'até agora, não'; isto é, é sempre relativo ao contexto atual do conhecimento.

O que distingue a lógica dedutiva da indutiva é que, na primeira, as premissas são tomadas como certas ao se chegar à conclusão, enquanto na segunda, a incerteza das premissas e, portanto, da conclusão, é levada em consideração. Assim, dedutivamente: 'não não X' significa exatamente o mesmo que 'X' e é intercambiável com 'X'; mas indutivamente: a premissa 'não não X' tende para uma conclusão 'X', mas não a garante.

Como "não X" significa, na verdade, "procuramos X, mas ainda não o encontramos", permanece sempre (com algumas exceções notáveis) um tanto incerto. Por outro lado, uma afirmação positiva, ou seja, "X" neste caso, pode ser certa na medida em que pode ser percebida ou intuída diretamente (e, neste contexto, a experiência de "não encontrado" deve ser considerada positiva, para garantir a consistência teórica).

Se 'não X' é sempre incerto em algum grau, segue-se que 'não não X' é *ainda mais* incerto e não pode ser equiparado em status à certeza inerente a 'X' (se este último for experimentado e não meramente um produto conceitual). A dupla negação envolve duas generalizações ou aduções e, portanto, é essencialmente uma abstração e não uma experiência pura.

Além disso, a expressão 'não (não X)' significa indutivamente 'buscamos a negação de X e não a encontramos'. Mas, como 'não X' já significa 'buscamos X e não o encontramos', podemos razoavelmente perguntar: o caminho de 'não não X' é a maneira de encontrar 'X' na experiência? Obviamente que não! Se buscarmos X, o buscaremos diretamente – e não indiretamente através da negação de sua negação.

Note-se também que, tendo encontrado 'X' na experiência, consideraríamos que 'não não X' decorre com força dedutiva, embora a relação inversa seja (como já mencionado) muito mais fraca.

Assim, o problema da dupla negação proposto por Brouwer é bastante artificial, com pouca ou nenhuma relação com a prática cognitiva real. Não só as leis do pensamento não são postas em dúvida por esse problema em nenhum momento – se tivermos o cuidado de distinguir indução de dedução –, como também não se trata de um problema que surgiria no curso normal do pensamento. É uma provocação sofística moderna.

8. O JOGO DA SUPERIORIDADE

As pessoas que pensam que a lei da não contradição e/ou a lei do terceiro excluído são dispensáveis simplesmente não observaram e analisaram suficientemente a formação do conhecimento dentro de si mesmas. Pensam que é apenas uma questão de brincar com as palavras e sentem-se livres para afirmar que algumas coisas podem ser "A e não A" e/ou "nem A nem não A". Mas não prestam atenção em como esse juízo surge e como ele próprio é julgado.

Eles consideram "A é A", etc. [31], como afirmações verbais como quaisquer outras, e pensam que podem negar tais afirmações como todas as outras, dizendo "A não é A", etc. Mas, na verdade, a negação não é possível como um ato racional sem a aceitação do *significado da negação inerente à segunda e à terceira leis do pensamento* , em comparação

[31] Aliás, tenho notado que hoje em dia as pessoas na internet estão chamando as três leis do pensamento (LOT) de LOI, LNC e LEM, por uma questão de brevidade. Claro, por que não?

com a primeira lei do pensamento. Para dizer "não" de forma significativa, devo primeiro aceitar que " A não pode ser não A" e que "não existe uma terceira alternativa para A e não A".[32]

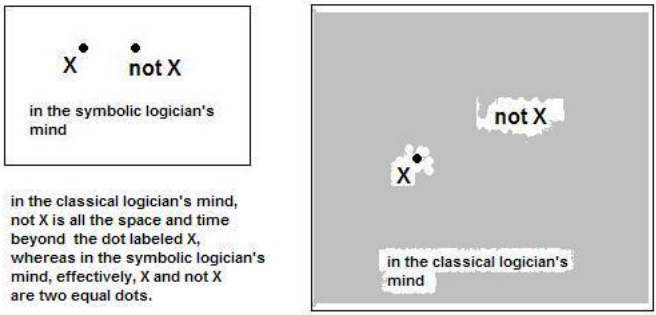
Tentar introduzir alguma outra definição (menos exigente) de negação é impossível, pois a verdadeira negação ainda teria que ser pensada (de forma implícita ou usando outras palavras). Inventar uma "lógica multivalorada" ou uma "lógica difusa" não elimina a lógica bivalorada padrão – esta última continua operando, mesmo que sem palavras, em um nível subconsciente. Não temos como pensar conceitualmente sem afirmação e negação; só podemos fingir que o fazemos.

Muitos lógicos "modernos" estão tão presos à lógica simbólica que perderam o contato com os significados pretendidos de seus símbolos. Por essa razão, os símbolos 'X' e 'não X' parecem equivalentes para eles, como 'X' e 'Y'. Mas para os lógicos clássicos, um termo e sua negação têm uma relação especial. A negação de X refere-se a *tudo, exceto* X,

---

[32] Alguns lógicos aceitam a lei da não contradição como inevitável, mas consideram a lei do terceiro excluído como dispensável: essa noção moderna é bastante tola. *Ambas* as leis são necessárias e invocadas tanto na lógica dedutiva quanto na lógica indutiva. Elas não servem apenas para validação (por exemplo, de silogismos ou de induções fatoriais), mas também geram perguntas e pesquisas (por exemplo, o que isso implica? ou que relação causal pode ser induzida a partir disso?). Além disso, elas são imagens espelhadas uma da outra, destinadas a se complementarem para esgotar todas as possibilidades, e, em última análise, implicam-se mutuamente, e ambas implicam e são implicadas pela lei da identidade.

ou seja, tudo o que é ou poderia ser em todo o universo, exceto X.[33]



Visualizações da negação.

O diagrama acima ilustra como essas pessoas visualizam a negação de maneiras diferentes:

Obviamente, se uma pessoa considera mentalmente 'X' e 'não X' como equivalentes, não entenderá por que ambos não podem ser afirmados ou ambos negados simultaneamente; a

---

[33] Note que diferença não implica incompatibilidade. Duas coisas, digamos X e Y, podem ser diferentes, mas compatíveis — ou até mesmo implicar uma na outra. Somos perfeitamente capazes de distinguir duas coisas (ou características de alguma(s) coisa(s)), mesmo que elas sempre ocorram em conjunto e nunca sejam encontradas separadamente. Sua coincidência invariável não impede que elas tenham alguma diferença empírica ou intelectual que nos permita e nos incite a nomeá-las de forma diferente, e dizer que X não é a mesma coisa que Y. Nesse caso, X, por si só, excluirá Y, e não X, por si só, incluirá Y, embora possamos dizer que X implica Y, e não X implica não Y.

segunda e a terceira leis do pensamento lhe parecerão prejudiciais e convencionais. Para retornar a um ponto de vista racional, essa pessoa precisa tomar consciência da intenção radical do ato de negação; ele não deixa espaço para misturas ou invenções adicionais.

A lógica bipolar não é uma mera "convenção", pela simples razão de que criar uma convenção pressupõe que tenhamos duas ou mais alternativas à nossa disposição, enquanto a bipolaridade é a única forma pela qual o pensamento racional pode prosseguir. Não concordamos arbitrariamente com a bipolaridade, pois ela é inerente ao próprio ato de formular a pergunta. Afirmar que algo é convencional já implica reconhecer o conflito entre ele e sua negação, e a ausência de algo inteligível entre os dois.

O motivo por trás das tentativas de alguns pensadores de negar as leis do pensamento (isto é, as leis da afirmação e da negação adequadas) é simplesmente uma ambição egocêntrica de "vencer o sistema", ou mais especificamente (no caso dos filósofos ocidentais) de superar Aristóteles (aquele que primeiro tornou essas leis objetos explícitos de estudo). "Você diz X? Eu 'aumento a aposta' e digo Não X (etc.) – e assim mostro que sou o maior!"

Isso não é mera perversidade, mas uma espécie de instinto natural de negação levado ao extremo. Pois, curiosamente, negar alguma sugestão (incluindo a sugestão de que existem três leis do pensamento) está na própria natureza do conhecimento conceitual, um mecanismo de proteção para garantir que todas as interpretações alternativas dos fatos

sejam levadas em consideração. Essa é precisamente a faculdade da negação – a mesma que dá origem à necessidade das leis do pensamento! O problema aqui é que ela está sendo usada contra si mesma – está sendo aplicada em excesso, de forma absurda.

Isso pode continuar indefinidamente. Suponha que eu diga "A" (significando "A, mas não não-A"), você responda "não A" (significando "não-A, mas não-A") [34]; eu respondo "tanto A quanto não-A", você se opõe a "nem A nem não-A"; o que dissemos ou conseguimos? Talvez eu diga agora: "todas essas quatro alternativas"; e você responda: "nenhuma dessas quatro alternativas". Então eu o surpreendo, afirmando: "ambas essas duas últimas alternativas" e você responde: "nenhuma delas". E assim por diante. Para onde e com que propósito?

Uma versão mais complexa desse mesmo jogo de superioridade pode ser jogada com referência às leis do pensamento:

1. A é A (afirmando a lei da identidade).
2. A não é A (negando a lei da identidade).

---

[34] Note que, se começarmos a admitir a possibilidade lógica de “A e não A” (ou de “não A e não não A”), então não podemos mais mencionar “A” (ou “não A”) isoladamente, pois não fica claro se queremos dizer “A com não A” ou “A sem não A” (etc.). Isso apenas demonstra que, normalmente, quando pensamos em “A”, queremos dizer “ *em oposição* a não A” – não consideramos termos contraditórios como compatíveis.

3. Ambos (1) e (2). A é A e A não é A. (desconsiderando a lei da não contradição).
4. Nem (1) nem (2). A não é A, e A não é não A (desconsiderando a lei do terceiro excluído).
5. Ambos (3) e (4).
6. Nem (3) nem (4).
7. Ambos (5) e (6).
8. Nem (5) nem (6).
9. E assim por diante.

Assim, para a primeira lei do pensamento; e similarmente para as outras duas. Não temos apenas uma escolha entre quatro alternativas (as quatro primeiras da lista acima), o chamado 'tetralema', mas uma escolha infinita de negações de negações de negações... *Como poderíamos avaliar o significado de todas essas alternativas sem usar as leis do pensamento? Todas seriam sem sentido, porque cada interpretação proposta seria, por sua vez, negável.*

Assim, a tentativa de propor uma lógica radicalmente "alternativa", em vez da lógica padrão (aristotélica), é na verdade *o fim de toda lógica inteligível* , a dissolução de toda racionalidade. Não se trata de uma opção significativa, mas de uma manipulação inútil de símbolos sem sentido. Nada disso faz sentido; é apenas um amontoado de palavras para criar uma ilusão de profundidade. Pessoas que se envolvem em jogos tão imbecis claramente não deveriam receber o título de "lógicos".

9. NO DISCURSO BUDISTA

A oposição de alguns lógicos ocidentais a (uma ou mais das) leis do pensamento consiste, em grande parte, em jogos simbólicos ingênuos, sem qualquer reflexão epistemológica ou ontológica profunda; de calibre bem diferente é a oposição a essas leis encontrada em algumas obras budistas [35]. Mas podemos, com um pouco de esforço de reflexão, explicar as aparentes antinomias em seu discurso.

Quando filósofos budistas fazem afirmações do tipo "nem X nem não X ", elas não devem (ou nem sempre) ser vistas como se estivessem se engajando em antinomia ou rejeitando as leis do pensamento. Em vez disso, tais afirmações são expressões abreviadas que significam: "não procure por X e não procure por não X", ou "não pense em X e não pense em

[35] É claro que estou generalizando um pouco aqui, para enfatizar. Existem, obviamente, lógicos ocidentais mais experientes e lógicos orientais (incluindo budistas) menos experientes. Um exemplo deste último, que tratei com algum detalhe em trabalhos anteriores, é o de Nagarjuna.

não X", ou " não diga X e não diga não X", ou "não se apegue a X e não se apegue a não X", ou algo semelhante.[36]

Quando esclarecidas dessa forma, afirmações superficiais do tipo "nem X nem não X" (ou, similarmente, em alguns casos, "tanto X quanto não X") mostram-se perfeitamente coerentes com a lógica. Pois as leis do pensamento não negam que não se possa *buscar por* 'X' e por 'não X', ou, aliás, por 'tanto X quanto não X', ou mesmo 'nem X nem não X'. Da mesma forma, o mesmo se aplica a *pensar* isto ou aquilo, ou a *afirmar* isto ou aquilo, ou a *se apegar* a isto ou aquilo, etc.

As leis da lógica apenas diriam que você não pode, ao mesmo tempo, 'procurar por X' e ' *não* procurar por X', e assim por diante. Não dizem que você não pode, ao mesmo tempo, 'procurar por X' e ' *não procurar por* X', e assim por diante. Esta última situação simplesmente afirma que a questão de X ou não X deve permanecer *problemática* . Um problema não resolvido não é uma antinomia. O máximo que podemos dizer é que, enquanto o budismo pode ser interpretado como um convite a aceitar tal incerteza como definitiva, a lógica ocidental recomendaria persistir na busca por algum tipo de solução.

Assim, em alguns casos, as aparentes contradições e inclusões de termos intermediários na filosofia budista (e similarmente em alguns outros textos) são meramente

---

[36] Por exemplo, segue uma recomendação para evitar fazer afirmações de verdade ou falsidade: "Nem afirme nem negue… e você já estará tão iluminado quanto um." *Sutra da Suprema Sabedoria* , v. 30 – em Jean Eracle (minha tradução do francês).

verbais. Devem-se à *imprecisão na expressão verbal* , omitindo aspectos implícitos significativos do que realmente se quer dizer. A razão para tal brevidade verbal é que o foco dessas afirmações é *heurístico* , e não *existencial* . Elas são meramente concebidas como "meios hábeis" (para o fim da Realização), não como descrições factuais. Ou seja, são afirmações que dizem ao sujeito *como* proceder (cognitivamente, volitivamente ou em termos de valoração), em vez de lhe dizer como as coisas *são* .

Para dar um exemplo concreto da literatura budista, cito a seguinte passagem do *Sermão do Despertar,* atribuído a Bodhidharma:

> " *Os mortais continuam criando a mente, afirmando que ela existe. E os arhats continuam negando a mente, afirmando que ela não existe. Mas os bodhisattvas e budas não criam nem negam a mente. É isso que significa a mente que não existe nem não existe… chamada de Caminho do Meio.* "[37]

Quando nos deparamos com uma contradição não resolvida ou um problema de qualquer tipo sem solução, do ponto de vista do conhecimento, estamos diante de um vazio. Esse "vazio" pode ser encarado com ansiedade, como um precipício, como uma falta de recursos para lidar com os desafios da vida. Ou pode ser visto como algo repleto de

[37] Pág. 53. Esta passagem é particularmente clara na sua explicação de "nem existe nem não existe", sendo mais precisamente "nem é criado nem negado". Enquanto o primeiro é logicamente contraditório, o segundo não o é. O que se defende aqui é, simplesmente, a não interferência.

significado, uma oportunidade bem-vinda para mergulhar destemidamente no infinito. A primeira atitude dá origem à ciência ocidental, a segunda à meditação Zen.

Ou, ainda, considere a seguinte citação dos ensinamentos de Huang Po:

> *"Se você evitar os conceitos de existência e não existência em relação a absolutamente tudo, então perceberá o Dharma."* (P. 43.)

Aqui, novamente, o significado é claro. O mestre zen não está negando a existência ou a não existência, ou ambas; ele está apenas nos dizendo para não nos envolvermos em julgamentos como "isto existe" ou "isto não existe", que são inerentes a toda conceitualização. Ele se refere a tais julgamentos como "dualismo", porque exigem uma decisão entre duas alternativas. Claramente, a afirmação de Huang Po não é uma proposição ontológica formalmente contraditória, mas uma injunção epistemológica coerente *à primeira vista* para não nos preocuparmos em julgar se o que experimentamos é real ou irreal.

É verdade que alguns budistas [38]interpretam tal afirmação como implicando que a existência não existe, ou que existe e não existe simultaneamente, ou que nem existe nem não existe. Mas, no que diz respeito à lógica do senso comum, a existência existe – ou seja, tudo o que é, é (lei da identidade de Aristóteles). Qualquer negação clara dessa verdade fundamental seria simplesmente contraditória – ignoraria deliberadamente o fato e as implicações de sua própria afirmação (isto é, que uma declaração foi feita, alegando uma verdade, por alguém para alguém, etc.).

Mais precisamente, no presente contexto, devemos reconhecer que ***tudo aquilo que aparenta, certamente existe.*** – se, eventualmente, for julgado como real ou ilusório. Com base nisso, podemos interpretar razoavelmente o Huang Po (pelo menos na citação acima) como simplesmente dizendo: "não pergunte se alguma coisa em particular (ou em geral) existe ou não, ou se é real ou não, porque esse questionamento desvia sua atenção de uma compreensão muito mais importante da natureza do ser".

Deve-se acrescentar que, embora eu admita acima que a posição de Huang Po seja à primeira vista coerente, ela não

---

[38] Na verdade, Huang Po está entre eles, pois em outro lugar ele afirma piedosamente: " *do princípio ao fim, nem mesmo o menor grão de algo perceptível jamais existiu ou jamais existirá* " (p. 127). Isso é uma negação de toda aparência, mesmo enquanto tal. É claro que tal posição é insustentável, pois a existência da mera aparência é logicamente inegável – caso contrário, o que ele estaria discutindo? Antes de se poder negar algo, é preciso ser capaz de afirmar algo. Além disso, o ato de negar é em si mesmo um ser existente.

se mostra tão coerente após uma análise mais aprofundada. Ele não pode, estritamente falando, proferir uma declaração sem usar conceitos, e não podemos compreendê-lo sem o uso de nossa faculdade conceitual. Todo discurso é conceitual, até mesmo o discurso anticonceitual. Ou seja, no próprio ato de pregar a abstinência de conceitos, *ele, na verdade, não está praticando o que prega* .

Isso demonstra que mesmo pessoas consideradas iluminadas precisam de conceitos para se comunicar, e também que tal conceitualização aparentemente (a julgar pelas afirmações daqueles que a praticam) não afeta seu estado de iluminação. Portanto, os conceitos não podem ser intrinsecamente prejudiciais à iluminação, e a afirmação de que devem ser evitados é internamente inconsistente! Não se trata de um jogo de palavras (como alguns poderiam argumentar) – é uma constatação lógica que não pode ser descartada. No máximo, pode-se argumentar contra a conceitualização excessiva.

Em todo caso, é preciso entender que a filosofia anticonceitual budista visa ao desenvolvimento psicológico: ela é primordialmente um "caminho" ou "via". Seu foco é como reagir às experiências cotidianas, de modo a vislumbrar a realidade última que transcende essas experiências. Refere-se ao objeto (X ou não X), não de forma independente (como na maior parte da lógica ocidental), mas como um objeto *do Sujeito* (isto é, buscado, pensado, reivindicado ou ao qual se apega pelo sujeito-agente). Essa "subjetividade" (isto é, a dependência

do sujeito-agente) muitas vezes permanece implícita, simplesmente por ser tão difundida. Não obstante, existem contextos nos quais a intenção é mais "objetiva" do que essa [39].

Deve-se notar também que muitas das contradições ou paradoxos que os filósofos budistas produzem em seus discursos devem-se à sua tendência de fazer afirmações aparentemente gerais que, em última análise, revelam-se incompletas. Mesmo acreditando que o mundo como um todo é mais complexo do que aquilo que é geralmente evidente, eles formulam suas ideias sobre o mundo fenomênico como *proposições universais absolutas* . Há muitos exemplos dessa tendência.

"Tudo é irreal", diz o *Dhammapada* (v. 279). Chamar tudo de irreal ou ilusório é, naturalmente, possível *na imaginação, isto é, verbalmente* – tomando o predicado "irreal" ou "ilusório" de seus legítimos sujeitos de aplicação originais e aplicando-o a "todos" os sujeitos. Implícita nessa manipulação está *uma analogia* – ou seja, uma afirmação de que, assim como no reino da aparência alguns itens são considerados irreais e rotulados como ilusórios, também podemos projetar um reino maior no qual todo o reino atual da aparência pareceria irreal.

Isso explica como as pessoas assimilam essa afirmação budista tão repetida, ou seja, por que ela parece pensável e potencialmente plausível. Mas isso não constitui uma

39 Para começar, afirmar que um meio é hábil é uma espécie de descrição factual.

justificativa lógica para ela. A única justificativa possível seria a experiência pessoal de um reino além da experiência ordinária. Mesmo assim, a maneira logicamente consistente de formular a afirmação seria "toda experiência ordinária é irreal" (porque dizer apenas "toda" teria, logicamente, que incluir a experiência extraordinária).

Outro exemplo frequente é "existir é sofrer [40]". Essa afirmação é verdadeira, muito verdadeira, sobre o mundo que comumente experimentamos, ou seja, o mundo dos fenômenos materiais e mentais. Se formos observadores, perceberemos que sempre sentimos algum desconforto no pano de fundo da nossa existência. Nenhuma felicidade terrena é completa, até porque é tênue. Mesmo o prazer sexual ou o orgasmo – que cada vez mais contemporâneos parecem considerar o êxtase supremo e o objetivo da existência – é, de certa forma, uma dor [41].

O budismo demonstrou extrema sabedoria ao enfatizar a existência do sofrimento, pois, uma vez que o compreendemos, já estamos, por essa simples constatação, bem encaminhados para a libertação do sofrimento. Se alguém estivesse visitando o inferno, não esperaria encontrar

---

40 A tradução usual do termo sânscrito é *dukkha* . Este termo denota não apenas dor física e emocional, mas, de forma mais ampla, deficiências e perturbações mentais, falta de plena satisfação e contentamento, infelicidade, ausência de paz de espírito perfeita.

41 Se estivermos suficientemente atentos, notaremos a dor envolvida nas sensações sexuais. Não apenas uma dor causada pela frustração, mas um componente de dor física em meio ao aparente prazer.

o paraíso lá; da mesma forma, é natural, neste mundo intermediário, experimentar algum sofrimento. Eu costumava sofrer muito ao ver pessoas se safando de injustiças ou outros atos repugnantes; mas ultimamente simplesmente digo a mim mesmo: "Bem, estou no samsara e esse é o comportamento normal no samsara [42]– enquanto eu estiver aqui, tenho que esperar esse tipo de experiência desagradável e aceitá-la com serenidade!"

Mas a afirmação "a existência é sofrimento" está formulada de maneira errônea do ponto de vista lógico e, por essa razão, inevitavelmente leva a paradoxos. Pois, se acreditamos (como os budistas) que o sofrimento pode ser superado (especificamente, quando o nirvana é alcançado), então a verdade sobre o sofrimento deve ser formulada de maneira menos universal como: " a existência *mundana* é sofrimento". A formulação usual da primeira Nobre Verdade, "a existência é sofrimento", não pretende ser tão abrangente quanto parece – pois o sofrimento desaparece, de acordo com a terceira Nobre Verdade, quando nos iluminamos. Portanto, para que a primeira seja consistente com a segunda, ela precisa ser reformulada de maneira mais restritiva.

Outro exemplo da tendência de recusar artificialmente a experiência da iluminação como parte do mundo em sua totalidade é a ideia de que a iluminação nos leva "além do bem e do mal". Isso é logicamente incorreto – se

[42] Ou, usando a terminologia judaica: "Estou em *galut* (exílio, em hebraico), e tais situações desagradáveis são de se esperar aqui". Observe, de passagem, a estreita analogia entre o conceito budista de samsara e o conceito cabalístico de galut.

considerarmos a iluminação como o *summum bonum* , o bem supremo (o que fazemos, se incentivamos as pessoas a preferi-la a todas as outras buscas).

A expressão “além do bem e do mal” visa enfatizar o problema prático de que buscar o bem é tanto uma forma de apego quanto evitar o mal. A busca por bens materiais é, em última análise, má, porque nos prende a este mundo e nos sujeita ao mal que nele existe. E, de fato, até mesmo a busca pela libertação deste mundo, ou seja, por um bem transcendental, é problemática, pois envolve uma atitude equivocada, uma atitude de apego ou possessividade que não leva ao sucesso. Tudo isso é verdade, mas tende ao paradoxo.

Para evitar confusão, devemos simplesmente reformular nosso objetivo como "além *da busca do* bem e da evitação do mal". Ou seja, devemos admitir que o nirvana é "bom" no sentido mais preciso do termo, enquanto o que chamamos de "bom" no mundo do samsara (isto é, riqueza, posição, poder, prazer sensual, etc.) não é muito melhor do que o que chamamos de "mau". Alternativamente, devemos distinguir o bem em um sentido absoluto (o bem do nirvana) e o bem em um sentido relativo (os bens dentro do samsara). Os bens relativos seriam então classificados como não tão bons do ponto de vista absoluto.

O resultado dessa mudança de perspectiva é que, em vez de vermos a existência como fundamentalmente má (devido ao sofrimento), podemos agora vê-la como fundamentalmente boa (já que o nirvana subjaz a toda existência samsárica). Nossa visão e modo de existência comuns são apenas uma

espécie de erro, que nos causa muito sofrimento; se retornarmos à cognição e ao comportamento corretos, experimentaremos o bem natural que está no âmago de todas as coisas. Aqui, o bem e o mal ilusórios do cotidiano são irrelevantes, e estamos totalmente imersos no bem verdadeiro.[43]

Em conclusão, o discurso budista frequentemente leva a paradoxos ou contradições porque insiste em usar termos de maneira convencional e em proferir generalidades que se aplicam apenas a uma parte da totalidade da experiência (ou seja, à parte mundana, excluindo a parte supramundana). Para evitar os problemas doutrinários causados por essas práticas discursivas, devemos especificar claramente os termos usados, atribuindo-lhes tais e tais sentidos convencionais, ou particularizar as afirmações formuladas de maneira muito geral (isto é, que não levaram explicitamente em consideração os dados da iluminação).

---

43 Poderíamos interpretar S. Suzuki como dizendo algo muito semelhante, quando afirma: “Como não somos bons agora, queremos ser melhores, mas quando atingimos a mente transcendental, vamos além das coisas como elas são e como deveriam ser. No vazio de nossa mente original, elas são uma só, e lá encontramos a perfeita serenidade” (p. 130).

10. CHAMAR AS COISAS PELOS SEUS NOMES, SEM USAR PALAVRAS.

O budismo, sem dúvida desde sua origem, apresenta uma mistura de lógica e ilógica em seu discurso. Observando suas quatro principais escolas filosóficas – Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika e Yogacara – a que mais tendeu a descartar as três leis do pensamento (identidade, não contradição e exclusão do meio) foi a Madhyamika [44].

[44] Veja meu trabalho *"Ilógica Budista"* sobre este tópico, bem como comentários sobre o discurso de Nagarjuna em minhas *"Ruminações"* , Parte I, capítulo 5. Devo ressaltar que minha preocupação, ao longo dessas críticas anteriores e da presente, não é rejeitar o budismo em si, mas mostrar que ele pode ser harmonizado com a razão. Considero desnecessária e contraproducente a atitude de muitos filósofos budistas que aparentemente consideram a Realização (isto é, iluminação, libertação, sabedoria) impossível sem a rejeição da lógica. Meu princípio orientador é que ambas são perfeitamente compatíveis e, de fato, que a razão é um meio essencial (juntamente com a moralidade e a meditação) para esse fim desejável.

Mas essa tendência teve início na Prajnaparamita, como demonstram os exemplos do *Sutra do Diamante* [45].

Neste sutra encontramos exemplos de argumentos lógicos válidos. Por exemplo, há um argumento a fortiori bem formulado na Seção 12 [46]: "onde quer que este sutra, ou mesmo quatro linhas dele, sejam pregados, esse lugar será respeitado por todos os seres… Quanto mais [digna de respeito] será a pessoa que puder memorizar e recitar este sutra…!" Mas também encontramos antinomias claras, como "o Dharma… não é apreensível nem elusivo" (dito mesmo que não apreensível signifique elusivo, e não elusivo signifique apreensível).

Mas o *Sutra do Diamante* usa repetidamente uma forma de argumento que, como lógico, eu classificaria como mais uma reviravolta no panóplia da ilógica budista. Afirma: " **O que é chamado de X não é de fato X; portanto, é chamado de X** " (ou, às vezes: " **O que é chamado de X não é verdadeiramente X; trata-se apenas de um nome, razão pela qual é chamado de X** ").

---

45 A julgar pela sua linguagem sânscrita, pela centralidade do ideal do bodhisattva e por outras ênfases presentes, este sutra é um texto Mahayana. Acredita-se que tenha sido composto e escrito na Índia por volta de 350 d.C., embora pelo menos uma autoridade sugira uma data talvez tão antiga quanto 150 d.C. Para efeito de comparação, Nagarjuna, o fundador da filosofia Madhyamika, esteve ativo por volta de 150-200 d.C.; portanto, este texto Prajnaparamita foi escrito aproximadamente no mesmo período, senão muito depois.

46 Mu Soeng, pág. 111.

Existem mais de vinte exemplos desse argumento no referido sutra. Aqui está um: "O que o Tathagata chamou de Prajnaparamita, a sabedoria transcendental suprema, não é, na verdade, a Prajnaparamita e, portanto, é chamada de Prajnaparamita. " Aqui está outro: "… o que é chamado de seres não são verdadeiramente seres. Isso é meramente um nome. É por isso que o Tathagata falou deles como seres."[47]

O que questiono ou contesto aqui, em relação a esse tipo de discurso, é apenas a conjunção " [48]*portanto* " ou " *eis por isso* " . Não nego que se possa chamar algo por um nome inadequado, ou mesmo que as palavras nunca possam mais do que se aproximar do que realmente se quer dizer. Mas dizer que se está nomeando algo como X *porque* não é X — isso certamente é absurdo e insustentável.

Isso não é simplesmente "não chamar as coisas pelo nome" – é chamar algo pelo nome mesmo acreditando que não o seja! Isso é, pelo menos à primeira vista, contrário à lógica. Se o rótulo não se aplica, por que usá-lo? Além disso, por que se vangloriar dessa inversão inconcebível, dizendo "portanto"?

---

47 Em Mu Soeng: pp. 145 e 151, respectivamente. Encontrei um argumento semelhante em outro texto Mahayana: "E é porque para eles [os bodhisattvas] o treinamento consiste em não treinar que se diz que eles estão treinando" (minha tradução de uma tradução francesa) – encontrado no capítulo 2, v. 33 do "Sutra das palavras do Buda sobre a Suprema Sabedoria" (ver Eracle, p. 61).

48 Partindo do pressuposto de que a tradução desta edição esteja correta, é claro (e parece bastante respeitável; veja p. ix do Prefácio), meu argumento é que nenhum lógico jamais validou formalmente tal argumento; e, de fato, ele é formalmente inválido, visto que a conclusão contradiz efetivamente uma premissa.

Dizer que algo "não é de fato ou verdadeiramente X" implica que a palavra X possui um sentido no qual a coisa em questão não se encaixa; nesse caso, por que chamar essa coisa de 'X', contrariando toda a lógica? Por que não simplesmente chamá-la de 'não X' (ou criar um nome mais específico para ela) e evitar o paradoxo?

Discursos como "isso é apenas um nome" são, de qualquer forma, contraditórios, já que, na verdade, utilizam nomes que transmitem algum significado. A frase sugere que nenhuma palavra possui qualquer referência válida, mas se apoia na eficácia das palavras que utiliza para comunicar suas diversas intenções. É uma afirmação que tenta se eximir das críticas que dirige a *todas* as afirmações desse tipo.

Nos exemplos acima, o argumento depende da nossa compreensão de palavras como 'Prajnaparamita' (isto é, perfeição da sabedoria) ou 'seres' – e, ao mesmo tempo, tenta invalidar qualquer compreensão desse tipo. Portanto, não se pode dizer que ele comunique algo inteligível.

Sem dúvida, não podemos expressar adequadamente a realidade última (ou Deus) em palavras. Mas continua sendo verdade que podemos expressar verbalmente o fato da inefabilidade (como acabamos de fazer na frase anterior). Não há necessidade de desvalorizar as palavras em si para admitir que elas têm suas limitações.

Além disso, é muito duvidoso que tais afirmações paradoxais (como "nomeie isto como X *porque* não é X") sejam psicologicamente úteis para alcançar a iluminação; elas apenas confundem e incapacitam a mente racional. Em vez

de silenciar a mente inquisitiva, tudo o que fazem é excitá-la com perguntas subconscientemente sem resposta. Tais afirmações sem sentido são produtos de uma moda infeliz que se desenvolveu no budismo em uma determinada época [49].

Esse tipo de perversidade intelectual passou a parecer profundo, como parece a alguns pensadores pós-modernos no Ocidente hoje, precisamente porque uma antinomia lógica não implica nada – e esse vazio de significado é (erroneamente) equiparado ao Vazio subjacente a todos os fenômenos. O abismo no conhecimento deixado pela antinomia dá a ilusão de estar repleto de significado, quando na verdade é apenas evidência de ignorância. Preste muita atenção nisso.

Cabe acrescentar que existe, de fato, uma espécie de paradoxo estrutural no ato meditativo – mas o hábito do *Sutra do Diamante* de "não chamar as coisas pelos seus nomes" não é esse paradoxo. O paradoxo reside no fato de que, se buscarmos a iluminação por meio da meditação, não poderemos alcançá-la, pois nosso ego (apegando-se a esse valor transcendental como a um objeto mundano) se mantém; contudo, a meditação é o melhor caminho para a iluminação. Portanto, devemos simplesmente "fazer" – apenas sentar e deixar que nossa iluminação inata (nossa "natureza búdica") resplandeça eventualmente.

---

49 Embora não estejam totalmente ausentes na literatura Abhidharma inicial e na literatura Yogacara posterior, elas não são incomuns em algumas obras da Prajnaparamita (incluindo o *Sutra do Diamante*) e são bastante comuns na literatura Madhyamika.

É importante lembrar também que o budismo é originalmente motivado por um forte realismo. É essencialmente uma busca pela Realidade. Nessa perspectiva, a noção budista de "tal coisa" pode ser considerada um compromisso com a Lei da Identidade. O homem iluminado é aquele que percebe as coisas, em particular e em geral, *como elas realmente são* .

Isso fica evidente, por exemplo, na seguinte troca Zen. Um monge perguntou a Li- shan : “Qual é a razão [da vinda de Bodhidharma do Ocidente, ou seja, da Índia para a China]?”, ao que o mestre Zen respondeu: “Simplesmente porque as coisas são como são”, e no comentário de D.T. Suzuki, isso se refere à “Talidade” (*Doutrina Zen da Não-mente* , p. 93).

11. TEORIA DE CAUSALIDADE BUDISTA

Enquanto céticos como Hume consideravam que *nada tem uma causa* , ou pelo menos que se algo causa algo, não podemos saber disso, a filosofia budista foi ao extremo oposto e defendeu que *tudo está interligado* , afirmando que essa verdade universal é cognoscível por meio da cognição iluminada e não meramente por indução.

Essa filosofia de "interdependência" ou "codependência" soa bem à primeira vista, pois implica que nenhum de nós é uma ilha isolada. É um ensinamento ético contra o egoísmo e a irresponsabilidade. Todos fazemos parte de uma complexa teia de relações, e ninguém pode se orgulhar de ser verdadeiramente independente dos demais. Devemos ser gratos uns aos outros e nos ajudar com amor. Para dizer de forma bem idealista: cada um é uma parte indispensável de mim.

Mas, em um nível estritamente lógico, essa visão é difícil de sustentar. Pois, se tudo estivesse causalmente interligado,

não poderíamos identificar causas e efeitos indutivamente, porque jamais poderíamos 'remover' ou 'adicionar' qualquer causa ou efeito! Seríamos, portanto, privados de uma de nossas principais técnicas científicas: a lógica causal.

Para identificar a causalidade, precisamos considerar o que acontece em torno de um fenômeno (digamos, X), tanto em sua presença quanto em sua ausência. Precisamos experimentar diferentes situações. Mas a visão de que tudo é simultaneamente causa e efeito de tudo implica que, para cada X, tanto X quanto a negação de X estejam sempre causalmente presentes, de alguma forma. Parece ser necessária uma contradição universal; isto é, todas as contradições coexistindo e atuando igualmente ao mesmo tempo.

Na melhor das hipóteses, poderíamos dizer que esta tese implica que nada tem uma relação causal completa e necessária com nada, mas todas as coisas estão causalmente inter-relacionadas por meio de causalidade parcial e contingente. A espontaneidade natural e o livre-arbítrio estão, obviamente, excluídos desta tese; ela é essencialmente determinista, observe-se. Mas será possível sequer imaginar uma causalidade parcial-contingente sem uma causalidade completa-necessária? Eu acho que não. Mas, supondo que seja discutível, não haveria maneira lógica de prová-la.

Logicamente, tal afirmação só pode ser uma suposição arbitrária. Conclui-se que a causalidade mútua universal reivindicada pelos budistas só é cognoscível, se é que é possível, por meios puramente intuitivos – nenhuma prova

científica dela é possível. Além disso, tal intuição universal exige (implica) onisciência de todas as coisas, em todos os lugares e em todos os momentos. E embora projetemos que Deus tenha tal poder cognitivo, e os budistas considerem que um ser humano pode adquiri-lo por meio da iluminação, a onisciência não é algo que normalmente encontramos ou sabemos como provar.

Em um trabalho anterior [50], explico como a doutrina budista da codependência não deve ser tomada como anuladora da lei da identidade, segundo a qual "fatos são fatos". Gostaria de reiterar isso aqui, pois essa minha percepção acertou em cheio na questão da importância da codependência. Os defensores da codependência argumentam explicitamente a seu favor por meio de exemplos *diacrônicos* (a luz solar causa o crescimento da planta, a planta causa a alimentação dos animais, etc.), ou seja, ao longo do tempo; mas, posteriormente, eles a consideram tacitamente *sincrônica* , isto é, no presente.

Esta é a mentira oculta desta doutrina: a implicação de que, de alguma forma, o presente não existe de maneira firme e definitiva, mas atualmente 'depende' de coisas externas a ele (isto é, no passado ou no futuro). Na verdade: uma vez concretizada, a existência do presente não precisa de qualquer suporte externo; simplesmente existe e ponto final. A codependência implica que até mesmo a existência concreta do presente é, de alguma forma, tênue. É claro que essa antinomia é precisamente o aspecto 'paradoxal' da

50 *Ilógica budista* , capítulo 8.

codependência que a torna tão atraente emocionalmente para os leitores pós-modernos e que distingue essa doutrina de qualquer outra filosofia causal.

Note bem que não estou dizendo que a causalidade exige mudança. Podemos estabelecer causalidade entre existências estáticas — referindo-nos a diferentes instâncias de uma classe, ou seja, com referência ao modo extensional de causalidade. O modo natural de causalidade, por outro lado, implica mudanças subjacentes nos indivíduos — mesmo quando o expressamos verbalmente como uma relação de caracteres estáticos, queremos dizer que a mudança da presença para a ausência, ou vice-versa, desses caracteres está envolvida.

O aspecto paradoxal da tese da codependência reside na sua afirmação da possibilidade de causalidade sem diferenças no espaço e no tempo, ou seja, inteiramente no aqui e agora. Trata-se de um tipo de causalidade logicamente impensável e incognoscível. Quase não seria necessário dizer que o presente, uma vez presente, é um fato consumado; não pode mais ser afetado pelo presente, pelo passado ou pelo futuro. O passado, uma vez passado, já se foi; não é mais mutável. O futuro é a única coisa potencialmente mutável [51].

---

[51] E isso só se assumirmos algum indeterminismo; caso contrário, se o futuro é inevitável, dificilmente pode ser considerado mutável. Certamente, embora os fãs de ficção científica e alguns teóricos da ciência costumem imaginar viagens no tempo, até hoje isso não foi comprovado empiricamente e, portanto, não pode ser levado a sério.

Podemos usar essas percepções lógicas para refutar a visão budista sobre o modo de existência da alma. Eles consideram que a alma "não tem existência real" (em si mesma, como essência) devido à sua interdependência com tudo o mais. Argumentam que a alma tem causas passadas reais de geração (por exemplo, pais, alimento, etc.) e possíveis causas futuras de destruição (por exemplo, se o corpo morre, a alma desaparece). Mas, na verdade, tais causalidades retrospectivas e prospectivas não alteram a realidade de que, uma vez que a alma existe, e enquanto ela existir, sua existência presente real é, e é independente de qualquer outra coisa.

Os defensores dessa ideia, de que a existência da alma é irreal, podem ser vistos como aproveitando-se da confusão entre dois termos: dependência ontológica e dependência epistemológica. Certamente, causas passadas demonstráveis são indicativas do que eles chamam de “originação dependente”, mas causas futuras não podem ser assimiladas por antecipação ao mesmo conceito. Elas poderiam, na melhor das hipóteses, ser descritas como instâncias de “obliteração dependente”! Só porque em nossas mentes atuais a existência do objeto (aqui, a alma) está no centro de uma massa de causas passadas, presentes e futuras, não se segue que todos esses itens possam ser indistinguivelmente considerados como causas presentes.

No entanto, é possível e valioso ver o mundo inteiro como um grande oceano, e todas as coisas aparentemente nele contidas como ondas e redemoinhos complexos em suas

águas, sempre em fluxo. Essa imagem é frequentemente proposta nos ensinamentos budistas, aparentemente para justificar a ideia de interdependência, bem como a ideia de impermanência e outras.

Assim como em uma grande massa de água, um mar, um lago, um rio, todas as ondas, embora girando e agitando-se, são inseparáveis do todo, também as ondas de matéria, mente e espírito no universo formam um todo contínuo. A diversidade e a constante mudança constituem, em última análise, uma harmonia. Todas as subdivisões do todo no espaço ou no tempo são ilusões ou projeções artificiais de algum observador. No que diz respeito à interdependência, uma pressão em qualquer local do todo certamente afetará, de alguma forma, todos os outros locais.

Esta imagem reconcilia as visões aparentemente conflitantes dos filósofos gregos Heráclito e Parmênides. A filosofia heraclitiana enfatiza a aparência, a materialidade, a multiplicidade e a mudança: “você não pode entrar duas vezes no mesmo rio” (ou mesmo uma vez), pois, quando o fizer, tanto você quanto ele terão mudado. Na filosofia parmênides, enfatiza-se o oposto: “tudo é um e o mesmo”. À primeira vista, essas visões parecem contraditórias – uma é pluralista e relativista, e a outra é monista e absolutista; mas, usando a imagem de um corpo d'água, elas podem ser tornadas compatíveis e complementares.

Inicialmente, essa analogia com a água parece exigir uma substância subjacente universal – um suposto “éter”. Mas, como Einstein apontou, visto que a velocidade da luz é a

mesma em todas as direções e não apresenta efeito Doppler, não pode haver éter! Assim, tudo é um e um é nada! Essa interessante descoberta da ciência moderna parece confirmar a visão budista, muito mais antiga, de que o oceano universal é um oceano de Vazio (*Shunyata*). O judaísmo também possui essa noção do Todo como originalmente Nada (*Yesh me-Ayin*).

Seja como for, ainda precisamos considerar e lidar com o mundo como ele se apresenta – em todos os seus detalhes de variedade, mudança e causalidade. E essa tarefa precisa ser cumprida com responsabilidade – ou seja, de maneira crível, empírica e lógica. Declarações vagas, coloridas e idealistas não bastam, por mais poéticas que pareçam.

Assim, no que diz respeito à interdependência, é preciso ressaltar que podemos demonstrar formalmente, com referência ao silogismo causativo, que a causa de uma causa não pode necessariamente ser considerada uma causa por sua vez – portanto, a imagem de uma pequena agitação em uma parte do oceano tendo um efeito em todas as outras é incorreta.[52]

---

[52] Para uma discussão mais aprofundada desses assuntos, veja meu livro *A Lógica da Causalidade* , especialmente os capítulos 10 e 16.

12. UMA LÓGICA FORMAL DE MUDANÇA

No passado [53], seguindo Aristóteles e Darwin, propus três formas de mudança para consideração lógica. A saber:

a) *Alteração* , expressa como "X se torna Y", significa que algo é caracterizado como X e não Y em um momento, e como X e Y em um momento posterior. Isso implica que, embora permaneça X durante todo o período considerado, o objeto em questão é sucessivamente não Y e depois Y. Isso significa uma mera mudança de atributos (de não Y para Y), sem mudança essencial (X permanece constante).

b) *Mutação* , expressa como "X torna-se Y", significa que algo é caracterizado como X (e não Y) em um momento e como Y (e não X) em um momento posterior. Isso implica que o indivíduo em questão não permanece X ou Y durante todo o período considerado, mas é

53 Veja meu livro *"Future Logic"* , capítulo 17, e *"Volition and Allied Causal Concepts"* , capítulo 14.

sucessivamente X e depois Y (sendo essas duas caracterizações diferentes ou incompatíveis). Isso significa metamorfose ou mudança essencial (X para Y), na medida em que o indivíduo em questão é definido por ser X ou Y.

c) *A evolução* , definida como " Xs evoluem para Ys", significa que *um conjunto* de coisas caracterizadas como Xs (e não Ys) em um determinado momento, *dá origem a outro conjunto* de coisas caracterizadas como Ys (e não Xs) em um momento posterior. Observe atentamente a implicação pretendida aqui de que os indivíduos englobados nas classes X e Y são entidades diferentes, embora exista uma relação causal significativa entre eles. Por exemplo, na evolução de uma espécie viva, os indivíduos mais antigos (os Xs) não estão mais presentes no estágio posterior (entre os Ys), mas são seus ancestrais biológicos.

As duas primeiras formas de mudança podem ser expressas uma em função da outra. “X torna-se Y (após não ser Y)” pode ser enunciado como “X + não-Y torna-se X + Y”; e, inversamente, “X torna-se Y” pode ser enunciado como “Algo torna-se não-X + Y (após ser X + não-Y)”. Isso é destacado para mostrar que a diferenciação entre mudanças de atributo e de essência é relativa, dependendo do que se considera como substrato da mudança: no caso da alteração, o substrato é especificamente o rótulo “X”, enquanto no caso da mutação, é mais vagamente “ algo ”.

Embora as duas primeiras formas de mudança sejam encontradas na lógica aristotélica, a terceira forma só foi plenamente formulada (na filosofia ocidental [54]) com Darwin e posteriormente. A evolução é frequentemente confundida com a mutação, mas são claramente formas lógicas muito diferentes, observe bem. Dois tipos muito diferentes de subsunção estão envolvidos.

Mutação diz respeito a uma entidade *individual* , que persiste de seu estado inicial (X) para seu estado posterior (Y); no plural (isto é, alguns ou todos os X se tornam Y), essa forma se refere a muitas entidades, mas ainda como indivíduos. Evolução, por sua vez, refere-se distintamente a grupos, de modo que os indivíduos referidos no início da mudança (Xs) *não são* os mesmos que aqueles referidos no final dela (Ys). Implícita neste último caso está, não apenas uma mudança qualitativa nos mesmos indivíduos, mas, mais profundamente, uma mudança de indivíduos. Contudo, observe bem que os dois conjuntos de indivíduos estão causalmente relacionados de alguma forma, isto é, ainda existe uma espécie de *continuidade* entre eles; é por isso que dizemos que um conjunto evoluiu para o outro.

Essas três formas de mudança parecem abranger todo o nosso discurso comum sobre mudança. Superficialmente, essa análise da mudança parece inatacável; mas, como veremos a seguir, é possível criticá-la radicalmente.

---

[54] Deixando de lado algumas breves e vagas afirmações com efeito semelhante na filosofia grega antiga.

13. CRÍTICA BUDISTA DA MUDANÇA

A análise acima sobre alteração e mutação, inspirada na lógica aristotélica, apresenta uma fragilidade, pois se refere a "algo", a alguma essência subjacente e permanente ou substrato estático em meio às formas de mudança consideradas. Assim, definimos alteração como " *algo* é caracterizado como X e não Y em um dado momento e como X e Y em um momento posterior" e mutação como " *algo* é caracterizado como X (e não Y) em um dado momento e como Y (e não X) em um momento posterior".

No caso de alteração, a coisa em questão mantém a qualificação X ao longo de todo o processo de mudança; enquanto que, no caso de mutação, a única constância implícita é a qualidade de existência da coisa. Esse “algo” relativamente constante em meio à mudança pode, à primeira vista, parecer óbvio, mas, após reflexão, torna-se passível de críticas. Trata-se, no mínimo, de um elemento em nossa análise que precisa ser discutido e, de certa forma,

justificado, supondo que não encontremos motivos para rejeitá-lo definitivamente.

A alteração é apresentada como uma mera mudança de predicado, e a mutação como uma mudança mais radical de definição, mas em ambos os casos presume-se que haja algo a que esses predicados e definições em mudança estejam sendo atribuídos, algo que seja suficientemente unitário durante tais mudanças para que possamos continuar a nomeá-lo com o mesmo rótulo (isto é, "X" em alteração ou "algo" em mutação).

O crítico budista argumentaria que é ilegítimo presumir tal constância subjacente sem antes estabelecê-la; e isso pareceria algo difícil de fazer, dada a transitoriedade de todas as coisas experimentadas. Ele argumentaria que a mudança, em geral, se encaixa mais no formato da evolução do que nos de alteração ou mutação. Pois, no modelo evolutivo, os dois termos da proposição não se referem às mesmas instâncias individuais, mas a instâncias que estiveram em constante fluxo e que se relacionam entre si por mera sucessão causal, e não por uniformidade de identidade.

Alterações e mutações estão, obviamente, envolvidas na prática, mesmo durante o processo evolutivo (por exemplo, na evolução das espécies, os indivíduos de uma espécie em qualquer estágio estão sujeitos a alterações e mutações), mas esses eventos subjacentes permanecem implícitos na apresentação formal da evolução, porque mesmo que tais mudanças individuais fossem imaginadas como totalmente

ausentes, a definição de evolução continuaria aplicável, desde que espécies anteriores gerassem espécies posteriores.

Assim, o modelo teórico evolucionista poderia ser considerado universal, se não assumirmos (como fez Aristóteles) que os próprios indivíduos mudam por alteração e mutação, mas sim (como sugerem os budistas) que nos deparamos com sucessões de aparências individuais, que podemos presumir estarem causalmente conectadas. Com base nisso, em vez de constância de identidade, um indivíduo recebe o mesmo nome ao longo do tempo.

Ou seja, meu cachorro de ontem não é, estritamente falando, o mesmo cachorro que meu cachorro de hoje ou de amanhã, mas sim cada aparição momentânea (do seu nascimento à sua morte) é causada por uma aparição anterior e causa uma posterior, e por essa razão posso me referir repetidamente a todas essas aparições aparentemente conectadas como "meu cachorro". Estritamente falando, então, um termo como "meu cachorro" é sempre usado no presente, mas diferentes instâncias do presente ao longo do tempo podem ser identificadas juntas sob certas condições lógicas (ou seja, continuidade causal) e o termo é então generalizado para toda a existência do meu cachorro como se ele fosse uma essência permanente.

Além disso, pode-se argumentar que aquilo que diz "meu cachorro" (ou seja, eu) também está em constante mudança e não permanece exatamente o mesmo ao longo do tempo. No entanto, embora envolva críticas válidas, essa perspectiva budista tem suas próprias fragilidades e até mesmo falhas.

Sua principal fragilidade conceitual reside no apelo à conexão causal entre aparições sucessivas. O que se entende aqui por causalidade – e com base em que se estabelece tal relação entre aparições? Ou seja, como reivindicamos conhecimento teórico de causalidade em si, e como reivindicamos conhecimento dela em um caso particular? Pois a causalidade (ou pelo menos, a causação) nunca é conhecida por meio de instâncias isoladas, mas sim por meio de generalizações – e para generalizar, precisamos assumir certas uniformidades.

Assim, nosso reconhecimento e conceito de causalidade parecem ser logicamente posteriores ao nosso reconhecimento e conceito de identidade, e não anteriores a eles (como exige a crítica budista). Não existe um conhecimento imediato e incontestável nem de similaridade nem de causalidade, mas ambos são raciocínios, isto é, formatos ou moldes lógicos que nós (o Sujeito cognoscente) experimentamos provisoriamente com base nas aparências, para gradualmente organizá-las racionalmente. Esses raciocínios são hipóteses indutivas, que refletem o que nos parece aplicável e verdadeiro em um dado estágio do desenvolvimento do nosso conhecimento, mas mantendo a mente aberta para possíveis adaptações e correções caso (e se) as coisas se mostrem diferentes em um estágio posterior.

Além disso, é preciso reconhecer que esse discurso do crítico budista é conceitual e verbal. A questão que se impõe é: a tese proposta pelo crítico escapa à crítica utilizada para sustentá-la? Ou seja, se aplicarmos a mesma crítica ao

discurso do crítico, não acabaremos com a mesma dúvida a seu respeito? A resposta é obviamente: sim.

Como o discurso do crítico é em si verbal, ele implica tacitamente algum tipo de uniformidade em meio à mudança, mesmo rejeitando explicitamente tal uniformidade como "mera verbal". Admitir uma uniformidade meramente verbal é admitir a uniformidade como tal. Se não pudéssemos sequer dizer de duas palavras que elas são "uma" em forma e conteúdo, nenhum discurso seria possível. Se a uniformidade verbal é possível, então outros tipos de uniformidade também podem ser postulados. Já que o crítico recorre às palavras, ele deve admitir as repercussões lógicas de tal ação [55].

Quanto à afirmação budista de que "tudo está em constante mudança", ela não deve ser aceita ingenuamente, mesmo que seja apresentada por seus defensores como a essência da sabedoria. No nível empírico, em um dado momento que nossa consciência abrange como "o presente", experimentamos fenômenos tanto mutáveis quanto imutáveis. Estes últimos podem, por sua vez, mudar no próximo momento presente ou em um momento posterior; mas a comparação envolve memória e a suposição da passagem do tempo, e, portanto, não é puramente experiencial, mas parcialmente subjetiva. Podemos, de fato,

---

55 É claro que foi isso que o filósofo indiano Nagarjuna se recusou a admitir, optando por criticar os outros por meio da lógica, enquanto reivindicava para seus próprios pontos de vista uma isenção privilegiada da lógica. Tal lógica *seletiva não pode ser propriamente chamada de lógica.*

experimentar mudanças em um dado momento, mas muitas das mudanças que "experimentamos" ocorrem ao longo do tempo e, portanto, não são puramente empíricas.

Se analisarmos a existência de todos os fenômenos ao longo do tempo, podemos concluir que tudo o que experimentamos está sujeito a mudanças. Mas devemos admitir e ter em mente que *as taxas de mudança* dos diferentes fenômenos variam amplamente. Enquanto uma coisa muda, outra permanece aparentemente estática. Enquanto uma parte de algo muda, outra permanece aparentemente estática. Não existe a anarquia total implícita na expressão "tudo muda". Podemos, portanto, reter mentalmente algo por algum tempo em um dado momento, mesmo que não possamos reter tudo.[56]

Esse algo "mantido" pode ser o sujeito subjacente de uma proposição sobre alteração ou mutação. Tais proposições são, portanto, logicamente justificáveis.

---

[56] Por exemplo, sei que meu computador acabará em chamas um dia, mas, enquanto isso, ele está aqui e posso usá-lo e confiar nele. Espero que minha vida seja mais longa do que a existência do meu computador, porque as pessoas geralmente duram mais do que as máquinas.

14. DIFERENTES ESTRATOS DE CONHECIMENTO

A verdade é que todos nós percebemos as aparências como iguais e/ou diferentes em vários aspectos. Este é um dado fundamental da nossa experiência comum, que devemos admitir, mesmo reconhecendo que não deve ser considerado necessariamente verdadeiro em todos os casos. E esta última ressalva não é um tipo de conhecimento transcendental, mas simplesmente o produto da experiência comum – ou seja, que por vezes, o que nos pareceu semelhante à primeira vista, mais tarde (após revisão ou reflexão) nos pareceu diferente, ou vice-versa.

A base da nossa ordenação racional da experiência é a própria experiência. Percebemos que ela envolve ordenação racional apenas em um estágio muito posterior, após muita reflexão filosófica; mas, inicialmente, simplesmente agimos assim instintivamente e acreditamos nela. A classificação dessa racionalidade inicial como ingênua só é possível *por*

meio dessa mesma faculdade; não existe outra faculdade superior pela qual possamos fazê-lo. A sutileza de distinguir entre experiência pura e experiência racionalmente ordenada é, *em si, um produto dessa* ordenação racional e não pode ser usada para justificá-la ou criticá-la.

Uma vez compreendida essa ordem natural das coisas, podemos começar a entender o desenvolvimento e a validação do conhecimento humano. Para evitar a adoção de teorias superficialmente lógicas, mas profundamente ilógicas, devemos sempre garantir que testamos qualquer argumento ou explicação sugerida em si mesma. Por meio desse pensamento reflexivo, economizamos muito tempo e trabalho. Isso nos leva à constatação de que o conhecimento humano é essencialmente indutivo, e não dedutivo. A lógica dedutiva pode, de fato, nos ajudar a eliminar construções absurdas e inadequadas, mas uma teoria positiva depende principalmente da indução gradual, usando a experiência para formar e desenvolver ideias por meio de tentativas e erros.

O "algo" subjacente à mudança (na visão aristotélica) é aparentemente justificado pela experiência, visto que, quando percebemos o mundo ao nosso redor ou dentro de nós, em qualquer dado momento, alguns aspectos de todo o campo da experiência (incluindo todos os órgãos dos sentidos) parecem estar em fluxo, enquanto outros parecem estáticos. Não há razão para admitirmos o fluxo como real, ao mesmo tempo que negamos a evidência dos nossos sentidos em relação aos aspectos imutáveis. Teríamos que

apresentar uma razão muito convincente para permitir tal diferença de avaliação. Na ausência de justificativa, essa diferença de tratamento seria um preconceito arbitrário. Portanto, é lógico admitir ambas as percepções como dados empíricos igualmente presentes *desde o início* .

Podemos, contudo, *num estágio muito posterior da organização* do conhecimento, à maneira de uma teoria sujeita às regras da lógica indutiva, postular uma realidade última que é intrinsecamente estática, embora dê origem a aparências mutáveis – ou, inversamente, postular que nada além da mudança existe de fato. No entanto, como a última proposição é autocontraditória (sendo ela própria, aparentemente, algo estático em certa medida), seria mais sensato buscarmos a primeira. Não obstante, a segunda ainda merece ser seriamente considerada, pois apresenta muitas vantagens como descrição do nosso mundo da experiência.

Tanto a mudança quanto a imobilidade são imediatamente perceptíveis em nossa experiência. São dados concretos e perceptivos nos campos físico e mental da experiência. Esta é uma verdade fenomenológica, independentemente das teorias conceituais que possamos construir posteriormente a respeito delas. Quando olho, escuto ou sinto fisicamente ou projeto mentalmente – às vezes vejo, ouço, etc., coisas estáticas, às vezes vejo, ouço, etc., eventos em movimento, às vezes um pouco de ambos os tipos de fenômenos, e nunca nenhum dos dois (exceto na experiência intuitiva, que não é fenomenológica).

A mudança não é uma mera construção conceitual derivada da experiência – ela própria é experimentada. Da mesma forma, a quietude não é uma mera construção conceitual derivada da experiência – ela própria é experimentada. Assim, embora quietude e mudança sejam opostos, não devemos definir nenhum deles pela negação do outro. Ambos são percepções independentes desde o princípio. A qualquer momento, posso perceber algumas coisas estáticas, algumas coisas em transformação e algumas parcialmente isto e parcialmente aquilo. Os conceitos que temos de mudança e quietude são derivados posteriores dessas percepções. É apenas em um nível conceitual que mudança e quietude se correlacionam como opostos um do outro.

Essa nuance entre percepção e conceito precisa ser compreendida para evitar análises enganosas do estático ou do mutável, que de alguma forma reduzem um ao outro ou vice-versa. Tais análises são teorias – que devem ser distinguidas dos fatos experienciais da imobilidade e da mudança. Essas teorias não são necessárias para provar a existência da imobilidade ou da mudança – sua existência já está estabelecida pela observação direta a cada instante. A mera ocorrência da imobilidade e da mudança é suficiente para justificar os respectivos conceitos de imobilidade e mudança.

Basta que a imobilidade *pareça aparente* para admitir categoricamente que ela existe; e basta que a mudança *pareça aparente* para admitir categoricamente que ela existe. Sua justificativa é pré-conceitual, fenomenológica e anterior

a quaisquer hipóteses epistemológicas ou ontológicas. Isso é verdade, mesmo que, em um estágio mais desenvolvido do conhecimento, hipotetizemos que fenômenos aparentemente estáticos são, na verdade, subjacentes à mudança e, portanto, essencialmente ilusórios, ou, alternativamente, que fenômenos aparentemente mutáveis são, na verdade, subjacentes à imobilidade e, portanto, essencialmente ilusórios.

Temos que admitir essa posição; caso contrário, não seríamos capazes de explicar por que ou como as coisas *parecem* estáticas ou em constante mudança.

Assim, embora a mesa que estou observando neste momento seja aparentemente um fenômeno bastante estático, a ciência me diz que, abaixo da superfície, em níveis cada vez mais microscópicos, essa mesa é composta de moléculas, formadas por átomos vibrantes, que por sua vez podem ser reduzidos a partículas subatômicas em movimento, etc. Mesmo aceitando a teoria científica como correta, devo admitir que, no nível da minha percepção, a mesa parece estática. O conhecimento conceitual que a ciência me proporciona sobre a mesa *não anula* (mas apenas complementa) meu conhecimento perceptivo dela.

De maneira semelhante, embora eu possa afirmar, ainda mais profundamente, que as mudanças postuladas pela ciência são apenas alguns dos movimentos de um único tecido universal do ser, essa filosofia monista fundamental não deve ser interpretada como invalidando o fato observado da mudança dos fenômenos no nível da percepção, ou o fato concebido

da mudança nas descrições científicas do que ocorre sob a superfície de fenômenos estáticos ou mutáveis. O monismo é uma filosofia, uma construção teórica, destinada a explicar [57], e não a apagar, os fatos da mudança.

Além disso, se por meio da meditação chegarmos eventualmente a uma experiência direta da unidade essencial e do repouso de todas as coisas, tal experiência mística não poderia ser considerada como anulando experiências de mudança e quietude de nível inferior, ou teorias sobre tais experiências.

Note-se também que todos os comentários acima podem ser repetidos em relação à uniformidade e à variedade, à paz e ao conflito, à eternidade e à temporalidade, e a todas as dualidades básicas desse tipo. Em nenhum nível de existência ou conhecimento os níveis acima, abaixo ou adjacentes devem ser considerados erradicados; todos coexistem. Tudo isso pode parecer um tanto paradoxal, mas é a única maneira de reconciliar as diferenças.

---

[57] Por exemplo, o monismo poderia explicar as diferenças entre matéria, mente e alma postulando diferentes graus ou formas de movimento. Considerando a estrutura fundamental da existência como semelhante a um mar – a matéria poderia ser representada por grandes ondas e correntes, a mente talvez por pequenas vibrações e a alma, digamos, por rotações. Por meio dessa analogia, podemos imaginar, de forma geral, como essas três "substâncias" podem ser bastante diferentes, mas essencialmente iguais. (Este exemplo não pretende excluir a possibilidade de outros modelos melhores.)

15. IMPERMANÊNCIA

O homem é como um sopro; seus dias são como uma sombra passageira .

(Salmo 144)

A transitoriedade [58]da existência terrena é corretamente enfatizada pelo budismo; porém, essa ideia é formulada erroneamente como "tudo é transitório" (ou alguma expressão similar), pois "tudo" inclui formalmente a própria afirmação, implicando que ela também seja transitória, enquanto a afirmação se destina a ser uma lei imutável – havendo, portanto, uma autocontradição. A contradição pode ser evitada se simplesmente qualificarmos a afirmação, dizendo: "tudo *neste mundo* é transitório", o que implica que, além do domínio dos fenômenos materiais e mentais, existe algum tipo de estabilidade.

---

58 *Anitya* em sânscrito.

Os budistas admitem a existência de uma constância subjacente ou transcendental quando falam do "fundamento original do ser" ou de termos uma "natureza búdica" – mas, ao mesmo tempo, estão doutrinariamente comprometidos com a ideia da transitoriedade universal. Este último é um dogma do qual muitos se recusam a abrir mão, embora, quando pressionados, alguns admitam que existem "duas verdades" – a verdade da transitoriedade neste mundo e a verdade da permanência no mundo além.

Ou seja, enquanto o mundo da matéria e da mente (conhecido através da percepção sensorial e mental) é de fato impermanente, o mundo do espírito (conhecido através da consciência intuitiva) é imutável.

Considere, por exemplo, um carro. Se arranharmos a pintura ou trocarmos uma das rodas, ele continua sendo outro carro ou o mesmo carro? Convencionalmente, continuaríamos a considerá-lo "o mesmo" carro, acrescentando que sua pintura foi arranhada ou que uma roda foi trocada. Mas, se isso for verdade, então, se trocássemos sucessivamente todas as suas peças, estaríamos chamando um carro completamente diferente de "o mesmo" carro, mesmo que nenhuma de suas peças estivesse presente ao final do processo!

Análises desse tipo mostram que existe certo absurdo em nomearmos objetos materiais – ou, da mesma forma, mentais – como se fossem constantes, embora nunca o sejam. Surge então a questão: onde devemos traçar a linha? Quantas mudanças são compatíveis com a ideia de chamar o carro de “o mesmo” indivíduo, e quantas nos obrigam a chamá-lo de

“um indivíduo diferente”? Qualquer resposta que pudéssemos propor seria, obviamente, bastante arbitrária!

Essa percepção foi central para a doutrina do Buda de que os objetos fenomênicos são meros compostos sem uma essência permanente. Não existe um "fantasma" de um carro subjacente a um carro individual aparente, que permaneça enquanto os componentes do carro mudam (como inevitavelmente e invariavelmente acontecem). O mesmo se aplica a qualquer parte do carro: por exemplo, uma roda é em si um mero composto de pedaços de metal e borracha. Não há nenhum fenômeno concreto que possamos apontar e chamar de "o carro" ou "a roda". O mesmo pode ser dito de objetos mentais, ou seja, memórias, imaginações, expectativas e sonhos.

Conclui-se, portanto, que nossa nomeação de objetos materiais e mentais é um ato convencional, que não resiste a uma análise crítica. O objeto individual é *aparentemente* “o mesmo” momento após momento, porque concebemos *uma semelhança* entre nossas percepções em momentos sucessivos. Mas tal semelhança é uma verdade abstrata, possibilitada por nossa capacidade de comparar percepções e encontrar algumas medidas comuns entre elas. Não é uma verdade concreta – não há uma unidade fenomenal subjacente. Assim, e nesse sentido, a aparência de igualdade é uma ilusão e não uma realidade.

Note-se, contudo, que este argumento não é inteiramente convincente. Primeiro, porque envolve uma extrapolação de uma limitação epistemológica (a nossa incapacidade de

perceber uma essência) para uma suposição ontológica (a de que não existe essência). Isto é apresentado como uma dedução, quando na verdade é uma mera hipótese – e a lógica indutiva ainda nos permite propor a contra-tese de que existe algum tipo de unidade, desde que apresentemos provas e argumentos mais favoráveis em seu apoio.

Em segundo lugar, podemos salientar que na transição de uma composição do objeto para outra (por exemplo, um carro com uma roda velha e depois com uma roda nova), existe alguma continuidade na forma de *sobreposição* (ou seja, algumas das peças do carro parecem inalteradas). Não poderíamos trocar *todas* as peças do carro *de uma só vez* e chamar a nova construção de "o mesmo" carro (isto é, o mesmo carro individual, mesmo que o tipo de carro seja o mesmo); os componentes anteriores teriam de desaparecer instantaneamente e ser "substituídos" por um novo conjunto de componentes – e mesmo assim (se pudéssemos provar que isso de fato ocorreu), hesitaríamos em chamar as duas encarnações de "o mesmo" indivíduo.

Isso é verdade, pelo menos em relação à matéria; ou seja, em nossa experiência com a matéria, não nos deparamos com coisas complexas que surgem e desaparecem instantaneamente, ou que se transformam em algo completamente diferente. Esse tipo de comportamento imprevisível, no entanto, ocorre em sonhos ou devaneios – e a razão para isso é que, no domínio mental, somos livres para *intencionar* que qualquer coisa seja "idêntica" a qualquer outra. Mesmo assim, embora os cenários mentais sejam

arbitrários, isso não significa que o que intencionamos seja realmente igual.

A próxima questão a ser feita seria: existem ou não ***elementos primários irredutíveis*** , ou seja, fenômenos (materiais ou mentais) que não são compostos por outros fenômenos? Alguns filósofos budistas (da escola Abhidharma) insistiram que deve haver alguns blocos de construção iniciais (ditos em sânscrito como tendo *svabhaha* , "ser próprio" ou "natureza própria" [59]) a partir dos quais todas as outras coisas no mundo são construídas; enquanto outros (principalmente da escola Mahayana) optaram pela ideia de que não há fim para a subdivisão da matéria e da mente em constituintes mais simples.

---

59 Acho exasperante a maneira como muitas pessoas repetem piedosamente a expressão "natureza própria" como se ela tivesse um significado claro e estabelecido. Está longe de ser algo simples, e por isso nem sequer pode ser usada como um parâmetro lógico da forma como alguns budistas a utilizam.

A primeira opinião pode ser comparada ao atomismo [60]da antiguidade e do início da ciência moderna, e a segunda às abordagens mais recentes da ciência moderna, que continuam a aprofundar-se na matéria sem encontrar um fim.

Gostaria de afirmar que, ao contrário do que alegam frequentemente seus oponentes, a chamada lógica aristotélica não depende da crença em "essências" para sua validade. O termo, para começar, é ambíguo: refere-se a particulares concretos (isto é, fenômenos primários irredutíveis) ou a abstrações (isto é, comensurabilidade concebida)? Se por essências entendermos abstrações, é evidente que a lógica seria desnecessária e impossível sem elas. Mas se entendermos constituintes primários concretos, as leis do pensamento são igualmente aplicáveis, quer sejam afirmadas, quer sejam negadas. Elas não prejudicam o

60 'Átomo' significa literalmente 'não pode ser dividido em partes menores'; a palavra está sendo usada aqui em um sentido genérico, não no sentido especificamente material pretendido por Demócrito ou Dalton. A ideia do atomismo é que existem constituintes irredutíveis da matéria (e, eventualmente, poderíamos acrescentar, da mente), cujos movimentos e combinações podem ser rastreados para explicar todas as entidades e estados do mundo material (e, analogamente, do mundo mental). Se os átomos tiveram um começo, todos surgiram juntos; e se algum dia tiverem um fim, todos desaparecerão juntos; de modo que, enquanto o mundo existir, eles são efetivamente não-nascidos, incondicionados e indestrutíveis. Isso é postulado em apoio à hipótese de que os átomos, embora possivelmente de diferentes variedades, não mudam qualitativamente, nem aumentam ou diminuem quantitativamente, mas simplesmente se movem.

resultado da subdivisão infinita, mas esclarecem algumas linhas de pensamento potencialmente absurdas.

Em primeiro lugar, a visão da subdivisão infinita parece niilista se levada ao extremo, e de fato alguns a levaram tão longe, inferindo que literalmente nada (ou "vazio") está na raiz de todo o ser. Mas tal inferência não é apenas paradoxal – ela não se justifica pelas premissas. Pois mesmo que continuemos a encontrar constituintes menores ou mais simples indefinidamente, isso não significa que os constituintes se tornem inexistentes. É uma falácia, como a suposição de que a divisibilidade infinita do espaço implica, em última análise, subdivisões sem extensão, ou que uma infinidade de zeros pode resultar em algo maior que zero.

Além disso, aqueles que afirmam que se pode subdividir as coisas indefinidamente, ou seja, que cada fenômeno pode ser reduzido a fenômenos ainda menores ad infinitum, não percebem que essa afirmação de "pode-se" é fantasia e generalização. Pois, na verdade, eles fazem a subdivisão *mentalmente* , e não fisicamente; e a fazem um *pequeno número de vezes* , e não infinitamente (o que certamente levaria uma eternidade). O vazio, nesse sentido, não é uma experiência, mas, na melhor das hipóteses, uma verdade racional; e não é sequer uma certeza dedutiva, mas uma mera generalização. Assim, o vazio é, na melhor das hipóteses, uma verdade indutiva.

Para afirmar que o vazio é um fato comprovado, seria necessário ser literalmente e comprovadamente *onisciente* , conhecendo toda a física, química, biologia, psicologia e

tudo o mais antes de qualquer esforço empírico. Não se pode subdividir algo se não se sabe em que subdividi-lo; por exemplo, para dizer que a luz branca é uma mistura de várias cores de luz, seria preciso ter experimentado com um prisma.

experiência única , pois é definido pela negação como a ausência de "essência" (ou "natureza própria"). A negação é um ato fundamental da razão; não é algo que jamais seja diretamente experimentado, não é um fenômeno positivo. Portanto, para afirmar que o que o Buda experimentou é precisamente o vazio, seria necessário atribuir um caráter positivo ao vazio; caso contrário, seria preciso admitir que sua faculdade racional esteve envolvida.

Outra falácia inerente a essa visão é a ideia de que os "relacionamentos" são de alguma forma mais reais do que as coisas (ou não-coisas) com as quais supostamente se relacionam. Afirma-se que nada existe por si só, mas que tudo existe em dependência de outras coisas ou de tudo o mais (teoria da codependência ou interdependência) – mas as relações de dependência causal aqui mencionadas parecem ter existência independente! Superficialmente, devido ao uso de palavras "sólidas", a dependência de todas as coisas umas das outras parece fornecer um suporte para sua suposta vacuidade – mas se a mesma análise for aplicada a essas suposições relacionais, tudo fica sem fundamento.

Aqueles que adotam essa visão não percebem que estão usando a palavra "coisas" de uma maneira que não engloba "dependências" – ou seja, de uma forma não tão abrangente quanto parece. Se examinarmos sua perspectiva atentamente,

perceberemos que, por "coisas", eles se referem aos objetos concretos da experiência, isto é, aos fenômenos, enquanto por "relações entre coisas" eles se referem às abstrações introduzidas pela concepção. Assim, em última análise, sua tese é que os conceitos são mais "reais" do que as percepções! Isso é exatamente o oposto da lógica indutiva, para a qual os dados fenomênicos precedem e justificam qualquer ordenação e organização racional.

Um ponto de vista mais plausível, que reconcilia as duas teses mencionadas, é assumir algum tipo de monismo – isto é, que todas as coisas são expressões de uma mesma coisa. Não precisamos considerar essa matriz última do ser como literalmente substancial, como faziam os alquimistas de outrora quando falavam de uma *prima materia* . Em um nível material, a ideia de um "éter" (um fluido cósmico de algum tipo) mostrou-se insustentável pela constância da velocidade da luz; e a ideia de "campos" que a substituiu ainda é bastante abstrata e necessita de esclarecimento ontológico.

Quanto à essência da mente, pode-se supor que seja algum tipo de matéria rarefeita, ou vice-versa, mas essa questão ainda precisa ser resolvida. Um problema ao propor esse tipo de equação é que geralmente acreditamos que a "mente" (isto é, a substância dos objetos mentais, como memórias, sonhos, imaginações e antecipações) é mais dependente da consciência e de seu Sujeito do que a "matéria".[61]

---

61 Os objetos materiais parecem ser mais independentes de seus observadores do que os objetos mentais, visto que duas ou

Em todo caso, é preciso pressupor algum tipo de unidade última de todos os fenômenos. Nesse modelo monista (em contraposição às hipóteses pluralista e niilista), a aparente variedade e variabilidade do fenomênico nada mais é do que uma "expressão" do Uno último [62]. O fenomênico é a superfície do ser, enquanto o Uno é a sua profundidade. Seja qual for o modo de existência desse Uno (seja concebido como espiritual ou energético), ele permanece constante mesmo ao gerar fenômenos variegados.

Se "tudo é de fato Um", então "todos os nomes são falsamente divisivos" e "todos os fenômenos são interdependentes" (ou pelo menos todos dependem da mesma fonte comum). Assim, o monismo deveria ser aceitável para os filósofos budistas que têm as visões

mais pessoas podem ver o mesmo objeto material (ele está no domínio público) e, quando uma delas para de observá-lo, a(s) outra(s) continuam a vê-lo; enquanto que um objeto mental é visto por apenas uma pessoa (está no domínio privado) e deixa de existir se não for visto por essa pessoa. Embora um objeto material aparentemente não seja produto de nenhum observador ou sistema nervoso, um objeto mental é considerado como produzido voluntariamente por seu observador ou, pelo menos, produzido pelo cérebro associado a esse observador. Observe, contudo, que, no caso da mente, não é correto dizer que a consciência afeta seu conteúdo – em vez disso, o conteúdo mental é produzido pouco antes de ser observado (embora tal produção possa exigir atos anteriores de consciência deliberativa). Portanto, a "subjetividade" envolvida não é extrema – existe um objeto mental de certa forma separado do Sujeito e de sua consciência dele.

62 Talvez seja esse o objetivo dos budistas em seu conceito de *dharmakaya* , embora, se pressionados, provavelmente insistiriam em equiparar esse fundamento original do ser com *sunyata* (vacuidade).

descritas acima. Também é aceitável para seus críticos – visto que podemos dizer que, no nível do Um, os nomes são falsamente divisivos e os fenômenos são co- ou interdependentes; mas no nível pluralista dos fenômenos comuns, os nomes são valiosos e a dependência extrema é enganosa.[63]

Digamos, de passagem, que a expressão espiritual da crença no monismo é a equanimidade.

63 Essa é, em linhas gerais, a doutrina budista das Duas Verdades.

16. NEGAÇÃO BUDISTA DA ALMA

A mesma análise acima 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 [64]; evidentemente, temos consciência de mais do que isso. Nossas experiências espirituais também devem ser levadas em consideração – e, nesse caso, devemos admitir que podemos nos tornar (por meio de um modo de experiência que podemos chamar de

[64] 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.

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 [65]– 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" [66]. Mas, logicamente, essas duas (ou mais) posturas devem ser

---

[65] 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).

[66] 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 [67]– 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

---

67 Veja as razões para isso em minhas *Meditações* , capítulo 8.

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 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 [68]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

[68] 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.

qual essa alma individual [69]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 – assim como o corpo e a mente evidentemente existem, independentemente do que digamos sobre eles.[70]

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.

---

69 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).

70 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.

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.[71]

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 [72], para facilitar o esquecimento do eu. É mais fácil esquecer o que se acredita não existir do que esquecer o que se acredita existir. Pelo que vejo (no meu atual estágio de desenvolvimento),

---

71 O judaísmo concorda com essa postura epistemológica e ética, como evidenciado, por exemplo, por esta declaração do Baal Shem Tov: "Antes de encontrar Deus, você precisa se perder". (De *Um Tesouro de Citações Judaicas.*)

72 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.

embora a descrença no eu tenha 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 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.

17. O estado das percepções sensoriais

Gostaria aqui de explorar mais alguns aspectos da controvérsia entre Materialismo e Mentalismo [73]. Observe que ambas as visões são consideradas como reconhecendo fenômenos mentais: a visão mentalista (ou exclusivamente mental) aceita os fenômenos mentais com exclusão dos materiais, enquanto a visão materialista (como aqui

[73] Veja também meus comentários anteriores sobre este assunto, em *Lógica Futura* (capítulos 60-62), *Ilógica Budista* (capítulos 4 e 5), *Fenomenologia* (capítulos I-IV), *Ruminações* (capítulo 2, seções 16 e 17) e *Meditações* (capítulo 32).

entendida [74]) aceita os fenômenos materiais sem excluir os mentais do mundo (embora limite sua ocorrência a "mentes" como a nossa).

A percepção sensorial é objetiva (e, portanto, válida) ou subjetiva (e, portanto, inválida)? Ou seja, o mundo que percebemos aparentemente através dos nossos órgãos sensoriais é material, ou é tão mental quanto os fenômenos que projetamos em nossa imaginação? A maioria das pessoas, incluindo a maioria dos cientistas e filósofos, aceita as coisas como elas parecem à primeira vista e opta pela tese materialista. Mas alguns filósofos, como George Berkeley no Ocidente ou a Escola Yogacara no Oriente, argumentariam que essa conclusão de "senso comum" é precipitada e preferem a alternativa mentalista.

Este último ponto sugere que toda a noção de órgãos sensoriais é falha, porque se supusermos que existe uma entidade cognoscente encerrada em um corpo físico com órgãos de sensação, através dos quais obtém informações de outros corpos físicos além desse corpo, a informação efetivamente cognoscida pela entidade não são os *objetos*

---

74 Simplesmente ignoro a hipótese da "matéria apenas", conhecida como Behaviorismo na filosofia e psicologia modernas, porque essa hipótese é claramente anticientífica, já que ignora deliberadamente todos os fenômenos mentais, tratando-os como inexistentes (e não meramente como formas rarefeitas de matéria). Os fenômenos mentais são dados fenomenológicos e não podem ser simplesmente descartados como irrelevantes. O fato de não podermos, até o momento, detectá-los e medi-los materialmente não justifica uma tese materialista, pois isso constituiria um argumento circular.

físicos supostamente em contato com os receptores sensoriais, mas sim *informações mentais. produtos* de tais objetos supostos na outra extremidade do processo de sensação, ou seja, diretamente oposta àquela que realiza o conhecimento.

Se, portanto, o que de fato percebemos não são objetos físicos, mas sim produtos mentais presumidos deles, segue-se que todos os nossos objetos reais de percepção são mentais e nenhum é material. Ou seja, mesmo o nosso corpo aparente (incluindo os órgãos dos sentidos que ele parece conter) é, na prática, um mero fenômeno mental; e também não há razão para supor que o mundo material aparentemente além dele seja algo além de mental.

Ou seja, concluindo essa linha de argumentação, a própria distinção entre mental e material deve ser abandonada como uma ideia absurda, e apenas os objetos mentais devem ser admitidos como reais. Os fenômenos normalmente classificados como materiais são tão mentais quanto as imaginações (embora talvez menos facilmente controláveis). Sua aparência é suficientemente real, mas sua materialidade é ilusória. Portanto, o materialismo é uma filosofia ingênua, e o mentalismo é a doutrina correta.

Sempre argumentei que esse argumento cético é logicamente *autocontraditório* , pois parte da premissa de que o corpo e seus órgãos sensoriais existem em um sentido material e termina com a conclusão de que não existem tais corpos e órgãos sensoriais materiais. Uma conclusão não pode

contradizer a(s) premissa(s) da(s) qual(is) é derivada – portanto, esse argumento deve ser, em si, logicamente falho.

Mas agora me ocorre que esse meu contra-argumento pode ser injusto, e gostaria de revisá-lo. Ocorre-me que é formalmente aceitável que uma conclusão contradiga sua(s) premissa(s) – é exatamente isso que significam proposições paradoxais (únicas). Uma proposição da forma "Se P, então não P" é logicamente legítima (se não for acompanhada por uma segunda proposição da forma "Se não P, então P", pois nesse caso temos um paradoxo duplo insolúvel, ou seja, uma contradição). A conclusão lógica de "Se P, então não P" (sozinha [75]) é a proposição categórica "Não P".

No caso em análise, a premissa P é "existe um corpo material com órgãos sensoriais" e a conclusão NotP é "tal coisa não existe" – e essa inferência é perfeitamente plausível, bastante legítima de acordo com as leis do pensamento. Ou seja, em vez de considerarmos o argumento apresentado pelos céticos como autodestrutivo, poderíamos sugerir que eles demonstraram que o materialismo é inerentemente paradoxal e, portanto, autocontraditório, e concluíram corretamente que o mentalismo é a única tese internamente consistente entre as duas!

Contudo, desde o início, percebi a falha nessa linha de argumentação, quando defendi, em minha *obra Lógica Futura* (capítulo 62), que a solução para esse enigma era negar a ideia de que o que percebemos, quando parece que

[75] Ou seja, somente em conjunto com "Se não P, então não-P".

percebemos objetos materiais através dos sentidos, sejam imagens mentais desses objetos. Creio que esse é o erro de concepção a respeito da natureza da percepção sensorial, que logicamente leva ao ceticismo. John Locke cometeu esse erro, e David Hume logo o identificou (embora não tenha conseguido corrigi-lo).[76]

---

[76] Aliás, na filosofia ocidental do Iluminismo (sem confundir este termo com o sentido budista de conhecimento supremo, claro), a palavra "sensação" era usada de forma muito vaga. Não se fazia grande distinção entre as sensações do tato, olfato e paladar, por um lado, e as sensações visuais e auditivas, por outro.

[Note que linguisticamente tendemos a relacionar os sentidos do tato, olfato e paladar. Assim, em inglês, 'feeling' pode se referir a sensações táteis (incluindo sabores quentes e frios), sensações de funções corporais (digestivas, sexuais, etc.), sentimentos viscerais (no corpo, de origem mental) ou emoções vagamente mentais; e 'sensing' pode se referir a sensações físicas ou vagas suspeitas mentais. Além disso, em francês, a palavra ' *sentir* ' corresponde não apenas às palavras 'to feel' e 'to sense', mas também a 'to smell' (donde a palavra inglesa 'scent').]

No entanto, as três primeiras sensações são muito mais facilmente mal interpretadas do que as duas últimas. Por exemplo, é muito mais difícil para nós, humanos, identificar alguém com base no tato, olfato ou paladar do que na visão ou audição. Com isso, quero dizer que as sensações táteis (etc.) geralmente nos informam sobre uma condição *do nosso próprio corpo. causadas por algum outro corpo externo a elas* , enquanto as imagens e os sons são *aspectos do próprio objeto externo* que nós (o Sujeito) de alguma forma percebemos. Pelo menos, é assim que as coisas nos parecem à primeira vista. Ainda precisamos, é claro, passar desse Realismo Ingênuo para um Realismo mais Sutil. Em todo caso, cada modo de sensação tem seu valor e não devem ser todos agrupados.

Aliás, outro termo vago nesta escola tem sido “ideias”. Este termo tende a ser usado indiscriminadamente, às vezes aplicado a memórias perceptivas, outras vezes a projeções visuais ou

Locke tinha boas intenções, buscando justificar o senso comum; porém, seu cenário era imperfeito e certamente levaria à conclusão radical de Berkeley. Contudo, existe uma saída lógica para essa dificuldade: conceber os órgãos dos sentidos como capazes de nos permitir perceber os *próprios objetos materiais* , ou (mais precisamente) pelo menos certos aspectos deles, em vez de apenas alguns produtos mentais que eles produzem. Se você refletir, perceberá que é isso que normalmente presumimos estar fazendo quando percebemos o mundo ao nosso redor.

Este é, sem dúvida, um cenário difícil de explicar, mas fornece uma possível justificativa para o materialismo (uma versão autoconsistente e não ingênua) e, portanto, uma defesa eficaz contra a conclusão cética do mentalismo. Dessa forma, o paradoxo inerente ao materialismo ingênuo não é ignorado nem negado, e, ainda assim, a conclusão mentalista não é extraída dele, porque uma terceira tese é proposta.

Esta terceira tese é que a sensação, em vez de implicar percepção indireta, torna possível **a percepção direta** (*talvez produzindo...). Algum tipo de estrutura física no cérebro que sirva como passagem para a consciência do sujeito entrar em contato direto com o objeto percebido* . Essa tese não é, por sua mera formulação, definitivamente

auditivas, e outras ainda a construções conceituais, verbais ou não. No entanto, essas diferentes "entidades" mentais têm significados muito distintos na formação do conhecimento. Claramente, dados relativamente empíricos têm mais peso do que produções mais abstratas. Fazer distinções entre diferentes tipos de "sensações" e "ideias" é muito importante se quisermos avaliar com precisão os constituintes do conhecimento.

comprovada , observe bem; mas ao menos serve para colocar a doutrina mentalista em dúvida.

Dessa forma, nos são apresentadas duas hipóteses concorrentes, ambas aparentemente capazes de explicar a experiência da mesma maneira; e a questão da materialidade versus mentalidade dos objetos de certas percepções é, assim, reaberta. A questão passa de uma abordagem dedutiva (que favorece o mentalismo) para uma indutiva (na qual ambas as doutrinas são, pelo menos, igualmente concebíveis).

Em seguida, apresento mais argumentos para demonstrar a razoabilidade da visão de senso comum (materialista). Como a distinção entre matéria e mente se baseia justamente nessa visão, ela não pode ser usada pelos mentalistas para declarar que todos os objetos são mentais em vez de materiais. Dada a visão deles, tal distinção sequer surgiria, e não teríamos compreensão das diferentes intenções desses dois termos.

Além disso, sugeri que a distinção poderia ser explicada fenomenologicamente, afirmando que os fenômenos mentais são meramente visuais e/ou auditivos, mas carecem de outras qualidades fenomenológicas. Os fenômenos mentais correspondem àqueles experimentados pela visão e audição, enquanto as sensações de tato, olfato e paladar parecem não ter formas equivalentes na mente. Nossas memórias podem reconhecê-las, mas aparentemente não conseguem reproduzi-las.

Em outras palavras, talvez reconheçamos a materialidade em virtude das [77]sensações de tato, olfato e paladar, admitindo que o domínio mental carece dessas modalidades fenomenológicas específicas. Os fenômenos visuais e auditivos são ambíguos, ou seja, podem ser materiais ou mentais; mas (sugiro provisoriamente) as outras modalidades são distintamente materiais.

Uma explicação para isso pode ser que os sentidos do tato, olfato e paladar sejam biologicamente mais básicos, enquanto os da visão e da audição ocorrem em um estágio mais avançado da escala evolutiva. Os primeiros são mais qualitativos e relacionados ao prazer e à dor, aplicáveis a qualquer ser senciente, enquanto os últimos são mais espaciais e temporais, implicando uma forma de vida mais complexa.

É importante notar também que os mentalistas consideram que a consciência de objetos mentais necessita de menos explicação do que a consciência de objetos materiais. Para eles, o conhecimento através dos sentidos é difícil de explicar, dada a distância do sujeito cognoscente em relação a tais objetos; enquanto que os objetos mentais são mais cognoscíveis por estarem mais próximos de nós. Ou, se para

---

[77] Especialmente o tato. Observe como um dos sentidos do termo "substancialidade" é a dureza de um objeto material em reação ao toque. Os sólidos são os mais substanciais, resistindo a toda pressão. Em contraste, devido à sua maleabilidade, os líquidos são um pouco menos substanciais, e os gases, menos ainda. Mas todos os estados da matéria também são conhecidos, em certa medida, por meio de outras sensações, como calor e frio, etc.

eles a distância não é uma questão, talvez considerem que o sujeito cognoscente seja da mesma substância que os objetos mentais.

Mas devemos perceber que a consciência de objetos mentais é tão maravilhosa, misteriosa e milagrosa quanto a consciência de objetos físicos.

Considerar os objetos mentais como sendo da mesma matéria que o eu cognoscente (porque coloquialmente agrupamos essas coisas como constituintes da 'mente' ou psique) é um erro. Objetos mentais como memórias, imaginações ou ideias não são conscientes em si mesmos: são sempre objetos, nunca sujeitos da consciência; portanto, não podem ser essencialmente equiparados à alma que os conhece.

Quanto à distância: com base em quê os objetos físicos são considerados mais distantes do que os objetos mentais? Tais considerações espaciais só são possíveis se localizarmos a alma em um continuum que inclua objetos mentais e materiais. Mas, na verdade, não acreditamos estritamente em um continuum comum a objetos mentais e materiais, embora algumas projeções mentais (alucinações) às vezes pareçam habitar o mesmo espaço que as coisas físicas. Além disso, não sabemos o "lugar" exato da alma: está no coração, no cérebro, no mesmo local que o corpo, fora dele ou em alguma outra dimensão do ser?

Deve-se acrescentar que a consciência de si mesmo, ou seja, a intuição do eu pelo eu, não difere essencialmente desses dois tipos de consciência: apenas *os objetos* diferem nos três

casos. Isto é, sejam os objetos mentais, materiais ou espirituais em sua "substância", a consciência continua sendo um e mesmo tipo de relação especial. A mesma reflexão se aplica à eventual consciência "transcendental", ou seja, à consciência de Deus ou do Fundamento Último do Ser – esta ainda é consciência. Seja qual for o tipo de objeto envolvido, a consciência permanece maravilhosa, misteriosa e miraculosa.

Assim, afirmar o mentalismo em vez do materialismo não é tão significativo para a teoria do conhecimento quanto pode parecer à primeira vista. O aparente ganho de credibilidade em tal mudança de paradigma se dissipa quando prestamos atenção à questão: mas o que é a consciência?

18. O ESTADO DOS SONHOS E DEVANEIOS

Será que, logicamente, precisamos de um referencial absoluto para comparar todos os outros, a fim de afirmar que algum referencial é relativo? Se assim fosse, a teoria da relatividade do espaço-tempo de Einstein seria impensável. Ele não poderia afirmar que todos os referenciais são relativos. Mas ele não está fazendo tal afirmação por *dedução* a partir de algum ponto de vista privilegiado. O que ele está dizendo, na verdade, é que (devido à mesma medição da velocidade da luz em todas as direções) não podemos estabelecer um referencial absoluto e, portanto, estamos condenados a considerar todos os referenciais que usamos como relativos. Este é um argumento indutivo , que envolve generalização a partir do conhecimento empírico existente.

Ainda é concebível que, em algum momento futuro, os cientistas descubram outros meios físicos para estabelecer um referencial absoluto. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao princípio de Heisenberg sobre a impossibilidade

de identificar com precisão e simultaneamente a posição e o momento de uma partícula elementar. Este também é um princípio teórico construído sobre considerações práticas. Baseia-se numa generalização da negação de "não é encontrado" para "não pode ser encontrado" – mas ainda é concebível, por mais remoto que seja, que tal regra seja revogada no futuro, caso encontremos outra maneira de realizar as medições necessárias.

Esses exemplos dentro da ciência física podem nos ajudar a esclarecer uma questão dentro da metafísica. Podemos afirmar logicamente, como fazem alguns filósofos, que “tudo é ilusório” (ou “a experiência da vigília é apenas um sonho” ou outras afirmações céticas semelhantes)? À primeira vista, uma afirmação como “tudo é ilusório” é autocontraditória e, portanto, definitivamente falsa, já que “tudo” formalmente deve incluir a própria afirmação, que é assim declarada ilusória. No entanto, vamos tentar abordar a questão em termos menos dedutivos e considerar a afirmação como um produto da indução.

Podemos chamar uma experiência de sonho porque temos alguma outra experiência à qual nos referir, que consideramos não onírica. Normalmente, percebemos isso *depois de* acordar: "Ah, eu estava apenas sonhando". Excepcionalmente, acontece de tomarmos consciência, *durante* um sonho, de que estamos sonhando, e podemos até nos forçar a despertar de dentro do sonho (certamente já experimentei isso várias vezes). Em ambos os casos, caracterizamos nossa experiência adormecida como "sonho"

apenas porque temos a lembrança de uma experiência alternativa, de vigília. O próprio conceito de sonho parece depender dessa comparação.

Ou será que não? Ao compararmos a experiência da vigília com a do sono, postulamos que a primeira é mais real do que a segunda, classificando-a, portanto, como "real" e a segunda como "ilusória". Mas qual é a base dessa discriminação? Abordando a questão sem preconceitos, poderíamos argumentar que (pelo menos inicialmente) os dois conjuntos de experiência estão em pé de igualdade (em termos da distinção entre realidade e ilusão), ou seja, que não há razão para dar precedência a um sobre o outro. Fenomenologicamente, eles têm o mesmo valor ou status. Não podemos afirmar qual é mais real ou mais ilusória do que a outra e, portanto, devemos concluir que ambas são igualmente incertas.

Um bom argumento a favor dessa visão é a observação de que a maioria dos sonhos nos parece bastante crível enquanto os temos. Isso apenas demonstra *nossa credulidade inata* , a facilidade com que tendemos a acreditar em experiências. Vendo o quão tolamente crédulos somos enquanto dormimos, podemos nos perguntar se nossa credulidade enquanto acordados é igualmente tola, e chegar à conclusão de que nossa vida aparente talvez também seja um sonho.

Talvez esse seja o significado pretendido por afirmações como "tudo é ilusão" – elas sugerem nossa incapacidade de encontrar um referencial absoluto que possamos chamar de "realidade". Mas a resposta a essa objeção seria a seguinte:

ao contrário do que alguns filósofos afirmam, na prática, não rotulamos algumas partes da experiência como "realidade" e relegamos outras ao status de "ilusão" com certeza e de forma definitiva. Tais julgamentos não são absolutos, mas passíveis de mudança por meio do raciocínio indutivo.

O princípio básico da indução é que toda aparência deve ser considerada como 'realidade' *até que* , e a menos que, conflitos entre certas aparências, ou entre certas aparências e considerações lógicas, nos obriguem a relegar a aparência em questão ao status de 'ilusão'.

Não temos como distinguir entre realidade e ilusão à primeira vista. Não atribuímos os rótulos de realidade ou ilusão a partir de um ponto de vista privilegiado e neutro, mas partimos do pressuposto de que tudo o que (parece) vivenciamos é real, e só nos referimos a algumas dessas experiências como ilusórias em último caso. Mesmo assim, evidências ou raciocínios posteriores podem nos fazer mudar de ideia e concluir que o que parecia ilusório era real e o que parecia real era ilusório.

A distinção entre essas duas caracterizações da aparência é, portanto, essencialmente uma conclusão holística e hipotética, e não uma premissa absoluta. Quanto mais dados considerarmos ao formular tais julgamentos, mais certos eles se tornarão. A suposição inicial é que uma aparência seja real. Mas a credibilidade inicial ainda é condicional, visto que precisa ser confirmada e jamais refutada posteriormente.

Isso é óbvio, pois tudo o que temos para construir nosso conhecimento são nossas experiências (físicas, mentais ou

não fenomenais) e nossa faculdade racional (para organizar as experiências). Temos dados e um método, mas ainda precisamos trilhar nosso caminho até a certeza, por meio de um processo longo e em grande parte indutivo.

Inicialmente (de forma ingênua), aparência, existência e realidade são para nós a mesma coisa. Gradualmente (com maior sutileza), distinguimos as aparências como existências que foram percebidas e as realidades como aparências que resistiram ao teste do tempo em relação à consistência com outras experiências e com questões lógicas. As ilusões são aparências que falharam em algum teste.

A comparação e o contraste são essenciais para distinguir experiências de vigília e sonhos. Como as primeiras parecem mais sólidas e regulares do que as últimas, rotulamos as primeiras como "vida real" e as últimas como "sonho". Ambos os conjuntos de experiências precisam ser considerados antes de podermos fazer essa classificação, e são justamente as características percebidas *neles* que nos levam a esse julgamento racional. Assim, o caminho permanece aberto para uma avaliação futura – por exemplo, se encontrarmos um terceiro conjunto de experiências que pareça ainda mais real do que os dois anteriores.

Essa é a afirmação do misticismo: que existe uma realidade ainda superior, em relação à qual (quando a alcançamos por meio de profecias, meditação ou outros meios) a experiência ordinária parece um mero sonho (note a linguagem da analogia). É nesse contexto que se torna perfeitamente legítimo dizer: “tudo é ilusão”, significando mais

precisamente "tudo *o que existe na experiência ordinária* é ilusório", ou seja, em comparação com tudo o que existe na experiência extraordinária. A proposição é logicamente coerente, pois não é tão geral em sua intenção quanto parece em sua breve formulação verbal.

É claro que, segundo a lógica indutiva, se alguém tivesse *apenas* a experiência que chamamos de sonho, teria que considerar essa experiência como realidade. Da mesma forma, alguém que nunca teve uma experiência mística tem a obrigação de presumir que sua experiência cotidiana de vigília é a realidade.

Conclui-se, portanto, que somente alguém que tenha vivenciado pessoalmente um terceiro conteúdo experiencial, radicalmente diferente, pode legitimamente afirmar que nossa experiência ordinária é semelhante a um sonho. Alguém que, posteriormente, repita a mesma afirmação *sem* ter tido a experiência extraordinária correspondente está apenas expressando sua fé (religiosa). O estatuto epistemológico dessa fé não é nulo, mas não é equivalente ao da experiência pessoal. Trata-se de uma crença provisória, um ato de esperança (ou medo), baseado indiretamente na experiência *relatada por outra pessoa* – mas não uma crença baseada diretamente na própria experiência.

Note que, mesmo sem recorrer a qualquer experiência mística, não é impreciso dizer que a maior parte da nossa experiência de vigília equivale a sonhar. Pois o que é sonhar enquanto dormimos? Uma série de projeções mentais; a invenção de cenários fantasiosos. E, na verdade, é

exatamente isso que a maioria de nós faz durante a maior parte do tempo acordado: projetamos imagens ou sons mentais, visualizando dados extraídos diretamente de nossos bancos de memória ou derivados indiretamente pela reorganização dessas memórias. Portanto, podemos dizer, com razão, que estamos sonhando, mesmo que chamemos isso de devaneio.

Em última análise, os únicos momentos em que *não estamos* sonhando são aqueles raros instantes em que estamos realmente absortos no *aqui e agora* da experiência direta!

Contudo, segundo aqueles que afirmam ter tido experiências místicas de alguma realidade transcendental, até mesmo este "aqui e agora" (composto por fenômenos materiais e/ou mentais) deveria ser considerado um sonho. Esta última afirmação é tão radicalmente metafísica ou transcendental quanto possível, postulando que toda experiência fenomênica seja semelhante a um sonho. Nessa perspectiva, os sonhos durante o sono são fantasmas dentro de um sonho maior, e a experiência da vigília também faz parte desse sonho maior.

As pessoas, ingenuamente, apontam para seus corpos aparentemente físicos em apoio à sua reivindicação de realidade material, mas, ao fazerem isso, deixam de considerar que, quando sonham, geralmente são representadas em seus sonhos por uma imagem mental de um corpo. Se esse corpo imaginário lhes parece crível enquanto sonham, por que o corpo aparentemente físico experimentado quando acordados não poderia, da mesma forma, parecer erroneamente crível?

A materialidade, e sua distinção da mentalidade, deve ser entendida, em última análise, como uma hipótese conceitual que podemos adotar filosoficamente porque ordena nosso mundo da experiência (qualquer que seja sua natureza ou status) de maneira inteligente e consistente. Não se trata de um axioma, um princípio ontológico primário, mas de um princípio organizador aberto à dúvida, que geralmente favorecemos devido à sua contínua utilidade e sucesso intelectual e prático.

19. O ESTADO DAS CONCEPÇÕES

O **conceito** de algo (ou algumas coisas), digamos X, é *a soma total de todas as observações, crenças, pensamentos, itens de conhecimento comprovados indutiva ou dedutivamente, opiniões e imaginações que nós (individualmente ou coletivamente) acumulamos ao longo do tempo em relação a* esse(s) objeto(s) de estudo. – chamemos esses eventos ou intenções cognitivas de: A, B, C, D, etc. Observe bem que a etiqueta "X" se refere aos objetos X, pretendidos pelo conceito de X, e não ao aparato mental ou à ideia por meio da qual conhecemos ou pensamos conhecer esses objetos.

Embora coloquialmente digamos que X "contém" A, B, C, D…, um conceito não deve ser pensado como um recipiente contendo diversas entidades mentais relevantes, como uma cesta contendo maçãs e laranjas. É melhor compreendê-lo como uma coleção de setas apontando para vários fenômenos percebidos, objetos de intuição e abstrações relacionadas, que, em conjunto, influenciam nossa ideia

geral de X. Nosso conceito de X (um indivíduo ou uma espécie) é o nosso conjunto de crenças sobre ele.

O conceito de X não deve ser considerado equivalente à sua definição (como fazem os kantianos), e muito menos ao nome "X" (como fazem os nominalistas). O nome é apenas uma etiqueta ou rótulo físico, ou pelo menos mental, que nos permite focar mais facilmente no conceito, ou mais precisamente em seu conteúdo (isto é, os objetos a que se refere). Quanto à definição, ela não representa a totalidade de X, mas consiste em alguma *(s) característica(s) exclusiva(s) e universal(is)* de X (digamos, A), entre outras (como B, C, D, etc., que podem ser distintivas e sempre presentes, ou não). Um aspecto é escolhido como definidor porque isso facilita os processos de pensamento complexos. A definição é, portanto, algo tanto empírico quanto racional.

A definição “X é A” não é, portanto, uma tautologia, mas contém informação. Duas proposições estão envolvidas: a predicação de que “X é A” e a afirmação de que “A é a definição de X”. Esta última é uma proposição *adicional* ; ela implica a primeira, mas não o contrário. Podemos saber que X é A, mesmo sem ainda pensar, ou mesmo pensando erroneamente, que A é a melhor definição de X. Nossa ideia de X seria igual a A se tudo o que soubéssemos ou pensássemos sobre X fosse A; este cenário é claramente muito improvável, embora tal escassez de informação seja teoricamente concebível. Na prática, nossa ideia de X inclui muito mais, a saber, B, C, D, etc.

Não chegamos ao conceito de homem através da definição de “animal racional”, mas sim através *da experiência acumulada* dos homens. A definição é apenas uma proposição posterior, por meio da qual tentamos encontrar a essência da masculinidade – ou, pelo menos, dos homens. A definição proposta é, em si, um produto da experiência e não uma invenção *a priori* ou arbitrária. Podemos ter, por muito tempo, um conceito vago de X, sem termos encontrado uma definição adequada para ele. Quando encontramos uma definição, ela não é necessariamente definitiva. É uma hipótese. Pode revelar-se inadequada (por exemplo, se alguns animais racionais fossem encontrados em outros planetas), caso em que seria necessário propor alguma diferenciação adicional ou uma definição inteiramente nova de homem.

Note-se, de passagem, que **a tautologia** ocorre quando o predicado já está totalmente mencionado *explicitamente* no sujeito, ou o consequente no antecedente. Assim, “X é X”, “XY é Y”, “se X, então X”, “se X + Y, então Y” são todas tautologias. Não se segue que tais proposições sejam consideradas pela lógica como necessariamente *verdadeiras* . Sua verdade depende da existência real do sujeito ou da verdade do antecedente. Pois é claro que este último pode ser meramente imaginário ou hipotético, como por exemplo em “unicórnios têm um chifre”. Portanto, a tautologia não é prova de verdade.

Claramente, uma definição como "o homem é um animal racional" não é tautológica em sentido estrito. Alguns, no

entanto, consideram a definição como uma espécie de tautologia implícita, por estender o conceito. Aqueles que o fazem o fazem porque acreditam que o conceito definido é idêntico à sua definição. Discordo disso, pelas razões já expostas. Mesmo assim, observe que, se a tautologia não é prova de verdade no caso de tautologias explícitas, como acabamos de explicar, o mesmo se aplica com ainda mais veemência no caso de tautologias implícitas.

Por meio da definição, buscamos identificar a " **essência** " das coisas. A essência de algo concreto raramente é, ou nunca é, algo concreto empiricamente evidente. Na maioria dos casos, as essências são *abstrações* . Não podemos produzir uma única imagem mental ou uma Ideia Platônica do homem que represente ou reflita todos os indivíduos. Apontamos apenas na direção geral da noção de masculinidade ao defini-la como um animal racional, mas não podemos concretizá-la. Os termos constituintes "racional" e "animal" são, por sua vez, tão ou mais abstratos. Essa importante constatação pode ser melhor compreendida em relação a conceitos geométricos.

No conceito de triângulo, estão incluídos todos os triângulos físicos ou imaginários possíveis, os já vistos e os que ainda serão vistos, com todas as suas propriedades e inter-relações aparentes. Se eu lhe perguntar qual é a essência de um triângulo, você provavelmente imaginará e desenhará um triângulo específico. Mas essa não é a essência; é *um exemplo* – uma mera instância. Não existe um único triângulo concreto que contenha todos os triângulos

possíveis. A essência da triangularidade não existe concretamente; é apenas uma abstração, um artifício verbal ou intencional. Ou seja, por "essência" de um triângulo, entendemos " ***tudo aquilo que é distintivamente comum a todos*** os triângulos" – mas sabemos que não podemos produzir mental ou fisicamente tal entidade.

A essência, nesses casos, é apenas algo apontado na distância nebulosa. Não podemos produzi-la de fato, mas, na melhor das hipóteses, um triângulo específico. Podemos, é claro, definir o triângulo em palavras como "uma figura geométrica composta por três linhas que se encontram em suas extremidades", ou algo semelhante. Mas essa definição verbal ainda oculta o conceito de "linha", que, por sua vez, não pode ser concretizado a não ser por meio de exemplos; apenas transfere a responsabilidade. Reduz o problema (da essência triangular) a outro problema (o da essência linear), mas não o resolve de fato. Talvez seja por isso que muitos lógicos e filósofos optam pelo Nominalismo. Mas não devemos permitir que isso nos leve ao ceticismo.

O conhecimento racional se baseia na premissa de que as particularidades que *nos parecem ter* "algo distintamente em comum" *de fato têm* algo distintamente em comum. Extrapolamos da aparência para a realidade, ao menos hipoteticamente – ou seja, partindo do pressuposto de que, se encontrarmos alguma observação específica ou razão lógica que o exija, reclassificaremos a aparência como uma ilusão. Essa prática nada mais é do que *uma aplicação do princípio da indução* à questão da conceitualização. É logicamente

impossível argumentar contra esse princípio sem recorrer a ele, explícita ou implicitamente, visto que todo argumento desse tipo é, em última análise, indutivo. Da mesma forma, sendo conceitual, qualquer teoria hipotética contrária à nossa crença em abstratos é facilmente desacreditada e descartada.

A essência de um indivíduo é aquilo que se concebe como inerente a ele através de todas as suas possíveis transformações; a essência de uma espécie é aquilo que se concebe como sendo compartilhado por todas as suas possíveis instâncias. Além disso, em ambos os casos, a essência deve ser encontrada nessa coisa ou espécie de coisa, e em nenhuma outra. Mas, embora geralmente não possamos, ou nunca possamos, apontar empiricamente algo que se encaixe nessa definição de essência, presumimos que cada coisa ou espécie possua tal núcleo, *pois, caso contrário, não poderíamos reconhecê-la como uma única* coisa ou espécie. Baseamo-nos nessa presunção em nossa capacidade de discernir semelhanças e diferenças. Através desse discernimento, "apontamos para" uma essência – embora não a experimentemos de fato.

Como as coisas semelhantes (o indivíduo em diferentes momentos ou os exemplos dispersos do mesmo tipo) parecem apontar *na mesma direção* , inferimos por extrapolação que apontam *para algo* em comum (a essência aparente). Isso constitui uma espécie de reificação – não em algo concreto, mas em algo "abstrato". Há, portanto, alguma verdade no que os filósofos budistas dizem, ou seja, que as essências são "vazias". Contudo, não devemos, como alguns

deles, tirar a conclusão negativa de que as essências “não existem de fato” a partir dessa vacuidade. Pois podemos, como já mencionado, confiar no princípio da indução para justificar nossa inferência. Contanto que não confundamos existência abstrata com existência concreta, não cometemos nenhum erro.

Podemos chamar esse conhecimento de essências *de concepção ou insight conceitual* . Isso implica que, assim como temos faculdades cognitivas de percepção de concretos fenomênicos e intuição de concretos não fenomênicos, também temos uma faculdade cognitiva de concepção por meio da qual "vemos" as semelhanças e diferenças entre os objetos. Observe bem, não se afirma que tal insight seja sempre verdadeiro – pode muito bem ser falso *em alguns casos* , mas não pode ser declarado sempre falso sem autocontradição. Sua veracidade em princípio é verificada pelo princípio da indução, exatamente da mesma forma que a veracidade da experiência é verificada em princípio. Ou seja, podemos assumir, em qualquer caso dado, que tal insight conceitual seja verdadeiro, a menos que haja uma causa experiencial ou racional para considerá-lo falso.

É muito importante compreender tudo isso, pois todo o conhecimento racional depende disso.

20. AS LEIS DO PENSAMENTO NA MEDITAÇÃO

As três leis do pensamento são geralmente consideradas por muitos comentaristas contemporâneos [78]como sendo (na melhor das hipóteses) relevantes apenas para o discurso racional, e irrelevantes ou mesmo antitéticas à meditação, e muito menos ao seu objetivo final de iluminação. Nada poderia estar mais longe da verdade, como será explicado a seguir.

As leis do pensamento são, principalmente, imperativos "morais" para o pensador, que o obrigam a ter certas atitudes cognitivas em todos os processos de pensamento. Elas exigem que o pensador faça um esforço para garantir a máxima eficiência e precisão de seus pensamentos. O

[78] A julgar pelas postagens e debates na internet sobre este tema.

aspecto "metafísico" das leis do pensamento é um substrato e um resultado desse aspecto prático.[79]

1. **A lei da identidade** é uma posição geral do 'realismo'.

   No *pensamento discursivo* , isso significa: encarar os fatos; observá-los e refletir sobre eles; admitir a factualidade das aparências em si e a dos argumentos lógicos a elas relacionados; aceitar as coisas como são (ou pelo menos como parecem ser por ora), que as coisas são como são, ou seja, como elas são; e assim por diante.

   Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **atenção plena** , receptividade e lucidez. Os antíteses dessas atitudes são a evasão, o preconceito e o obscurantismo, que resultam em "preguiça e torpor" [80].

   No ápice da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) consciência da "essência" (ou "tal coisa") da "realidade última".

2. **A lei da não contradição** é uma postura geral de 'coerência' (que é um aspecto do 'realismo').

   No *pensamento discursivo* , isso significa: embora se dê crédito inicial a todas as aparências consideradas individualmente, não aceitar duas aparências conflitantes como ambas verdadeiras (ou reais), mas colocar uma ou

---

79 Também se poderia dizer que os dois aspectos são 'coemergentes', mutuamente significativos e igualmente importantes. Mas aqui quero enfatizar o lado psicológico da questão.

80 Ver Kamalashila, p. 253 .

ambas na categoria de falsidade (ou ilusão); buscar resolver ou transcender todas as contradições aparentes; buscar consistência nos próprios conceitos e teorias; rejeitar ideias inconsistentes como absurdas e autocontradições como um disparate insustentável; e assim por diante.

Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **harmonia** , equilíbrio e paz de espírito. Os antíteses dessas atitudes são o conflito, a confusão e a neurose (ou loucura), resultando em "inquietação e ansiedade" [81].

No auge da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) a "unidade" (monismo ou monoteísmo) da "realidade última".

3. **A lei do terceiro excluído** é uma postura geral de 'curiosidade' (que também é um aspecto do 'realismo').

   No *pensamento discursivo* , isso significa: dedicar-se à pesquisa e ao estudo, a fim de preencher lacunas no conhecimento e expandir suas fronteiras; engajar-se na especulação e na teorização, mas sempre sob a supervisão e orientação da racionalidade; evitar fugas fantasiosas da realidade, distorcer fatos e mentir para si mesmo e/ou para os outros; aceitar a necessidade de, eventualmente, fazer escolhas definitivas e tomar decisões firmes; e assim por diante.

---

81 Ver Kamalashila, p. 249.

> Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **clareza** , discernimento e compreensão. Os antíteses dessas atitudes são a ignorância, a incerteza e a ilusão, que resultam em "dúvida e indecisão" [82].
>
> No ápice da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) a "onisciência" da "realidade última".

Assim, defendo que, em vez de abandonarmos as leis do pensamento quando passamos do pensamento ordinário para a meditação e desta para a iluminação, devemos nos ater a elas, reconhecendo que se expressam de maneira um tanto diferente em cada estágio espiritual. Enquanto no pensamento discursivo a consciência se expressa pela atividade intelectual, na meditação a abordagem é mais suave e sutil, e na iluminação alcançamos a contemplação pura.

Quando se alcança essa realização final [83], as leis do pensamento não são violadas, mas tornam-se mais evidentes. A "essência" é a essência da existência; é a camada mais profunda da identidade, não a ausência de toda identidade. A "unidade" não é a coexistência ou fusão de opostos, mas sim a dissolução ou transcendência de todas as oposições. A

---

82 Ver Kamalashila, p. 258.

83 Com base na minha própria experiência limitada, mas também na expectativa lógica de consistência entre todos os níveis do ser, acredito que muitas pessoas mais experientes do que eu concordariam com as descrições aqui apresentadas dos planos superiores.

"onisciência" não nega a experiência e o conhecimento comuns, mas busca sua expressão e compreensão plenas. O que nos planos inferiores do ser e do conhecer parece obscuro, divergente e incerto, torna-se perfeito no nível mais elevado.[84]

Aqueles professores ou comentaristas que afirmam que as leis do pensamento são anuladas quando transcendemos o discurso ordinário estão simplesmente interpretando mal suas experiências. Ou a experiência deles não é uma verdadeira "realização", ou a interpretação particular que fazem da experiência de realização é apenas um pensamento posterior errôneo que não deve ser considerado parte da experiência em si.

Em vez das leis da identidade, da não contradição e da exclusão de qualquer meio-termo, eles propõem *uma lei da não identidade, uma lei da contradição e uma lei dos meios-termo inclusos!* Segundo eles, a realidade última é que nada tem identidade, todos os contraditórios coexistem

---

84 Filósofos budistas, especialmente os Mahayana, frequentemente enfatizam que nirvana (o fundamento comum de todo o ser) e samsara (a multiplicidade de aparências mutáveis) são, em última análise, um só. Mesmo admitindo isso, devemos permanecer conscientes de sua aparente diferença. O próprio propósito da ideia filosófica de monismo (“nirvana”) é, naturalmente, resolver as contradições e lacunas inerentes à experiência da pluralidade (“samsara”). Ao mesmo tempo, a unicidade do nirvana entra em certo conflito com a multiplicidade do samsara. Devemos, de alguma forma, admitir e ignorar essa tensão. Na verdade, tudo isso permanece, em certo nível, um problema não resolvido.

harmoniosamente e podem existir outras alternativas além de uma coisa e sua negação!

Eles apresentam como provas os princípios budistas da não-individualidade, da impermanência e da interdependência.

Mas eles não podem afirmar que algo não possui "natureza" alguma, pois então o que seria esse "algo" de que estão falando? Se é realmente inexistente, por que e como estamos discutindo sobre isso e quem somos nós? Certamente essas mesmas pessoas admitem a existência de uma "realidade última" de algum tipo – ainda que apenas um substrato único, infinito e universal [85]. Chamam-no de "vazio" ou "inexistente", mas certamente tal negação não é logicamente sustentável sem a admissão de que algo positivo está sendo negado; uma negação nunca pode ser um dado primário.

---

85 O “grande eu” ou “oceano da permanência”, para usar as palavras de Dogen (p. 267). Observe que Dogen não está dizendo que tal coisa não existe, mas enfatizando que não retornamos *automaticamente* para lá após a morte – como alguns afirmam –, mas sim que estamos sujeitos a vários renascimentos de acordo com nossos respectivos karmas; ele está sugerindo que chegar lá é uma realização árdua, não algo dado *gratuitamente* a todos. Alguns identificam essa realidade última subjacente com o “ *Deus sive Natura* ” de Baruch Spinoza (Holanda, 1632-77). Mas apresso-me a acrescentar que não concordo com a equação de Spinoza entre Deus e Natureza, que implica que Deus é como a Natureza, sujeito ao determinismo. Para mim, como no judaísmo normativo, Deus é o criador livre e volitivo da Natureza. Ele a subjaz e a inclui. Ela é um mero produto Dele e apenas uma pequena parte ou aspecto Dele.

De forma semelhante, poderíamos argumentar que "impermanência" significa a impermanência *de* algo e "interdependência" significa a interdependência *de* duas ou mais coisas. Não se pode afirmar uma impermanência infinita sem admitir a existência prolongada no tempo de algo, por mais temporário que seja; e não se pode afirmar uma interdependência universal sem admitir conexões causais entre fatos reais.

Existe aqui uma tendência infeliz de usar palavras sem prestar atenção às suas implicações relacionais. Outro exemplo dessa prática é falar de “consciência” (ou percepção, pensamento ou algum outro ato cognitivo semelhante), sem admitir que isso implica a consciência *de* algo (chamado de objeto) *por* algo (chamado de sujeito).

Isso é feito deliberadamente, para se conformar ao preconceito ideológico de que não existe um eu consciente e nada a ser conhecido. Da mesma forma, para não ter que mencionar o Agente que deseja uma ação, a volição é ocultada e a ação é feita para parecer espontânea ou mecânica. Recusam-se a admitir que *alguém* esteja sofrendo, pensando, meditando ou alcançando a iluminação.

Outra afirmação frequente é que nossa experiência comum do mundo se assemelha a um sonho em comparação com a realidade última. A implicação é que as leis do pensamento não são obedecidas em um sonho. Mas, na verdade, mesmo em um sonho, embora imagens e sons surjam e desapareçam e pareçam se entrelaçar, não há contradição alguma se observarmos com atenção. Quanto à diferença entre a

experiência onírica e a experiência da vigília, não se trata estritamente de uma contradição, visto que são vivenciadas como domínios distintos do ser.

A contradição sequer é pensável, exceto em palavras (ou intenções) . Não conseguimos sequer *imaginar* uma contradição, no sentido definido por Aristóteles (ser e não ser ao mesmo tempo em todos os aspectos). Podemos apenas *dizer (ou vagamente acreditar)* que ela existe. É claro que frequentemente nos deparamos com aparentes contradições, mas isso não prova que elas de fato existam. Trata-se de uma ilusão, um conflito entre interpretações verbais ou seus equivalentes não verbais.

Formulamos teorias; elas geram contradições; corrigimos as teorias para que não gerem mais essas contradições. Adaptamos nossas construções racionais à experiência. Não inferimos a existência de contradições a partir de contradições em nosso conhecimento. Questionamos e corrigimos nosso conhecimento, em vez de impor nossas crenças à realidade. Isso é sanidade, saúde mental. É assim que o conhecimento progride, por meio dessa dialética de tese-antítese-síntese.

21. RAZÃO E ESPIRITUALIDADE

No judaísmo, os rabinos praticam conscientemente a não contradição (e as outras leis do pensamento) na maior parte de seus discursos; mas, em alguns casos, abandonam essa virtude.

Por exemplo, acontece frequentemente que comentaristas igualmente renomados apresentem interpretações divergentes do mesmo texto; contudo, ambas as posições são mantidas como tradicionais e verdadeiras, a fim de evitar qualquer sugestão de que algum rabino importante possa estar errado. Nesses casos, a justificativa é que as diferentes perspectivas, mesmo conflitantes, juntas aprofundam e enriquecem a compreensão geral do texto. Em contextos não jurídicos (*hagadá*), não há necessidade premente de decidir de uma forma ou de outra; enquanto em contextos jurídicos (*halachá*), a decisão geralmente é tomada por maioria [86].

[86] Embora, em alguns casos, séculos mais tarde, grupos dispersos de judeus possam seguir interpretações diferentes da mesma decisão.

Além disso, como demonstrei em minha *obra Lógica Judaica* , alguns dos princípios hermenêuticos utilizados no Talmud não estão em conformidade com a lógica silogística; alguns levam a uma conclusão *sem nexo* , e outros até mesmo a uma contradição. Nesses casos, o absurdo ocorre em um nível formal, dentro de uma única linha de raciocínio (e não em relação a abordagens conflitantes); contudo, a conclusão é frequentemente aceita como lei, porque a forma (errônea) de raciocínio é considerada tradicional e divinamente inspirada.

No entanto, é interessante notar, a este respeito, que existe uma lei talmúdica [87]sobre duas pessoas que encontram um xale de oração e o levam juntas ao tribunal rabínico, ambas reivindicando-o como sua propriedade (com base no princípio "achado não é roubado"); essas pessoas não têm permissão para jurar que o encontraram primeiro, uma vez que esses juramentos seriam contraditórios e isso faria com que pelo menos uma delas estivesse usando o nome de Deus em vão (um pecado grave).

Essa lei judaica demonstra que os rabinos são, em última instância, obrigados a admitir a lei lógica da não contradição como vinculativa, ou seja, como indicativa da realidade objetiva.

De forma semelhante, no budismo, muitos mestres insistem na importância de manter os pés firmemente no chão, mesmo

---

87 Infelizmente, não consigo encontrar a referência exata da Mishná neste momento, mas ouvi dois rabinos discutindo o assunto.

com a cabeça erguida nos céus. Eles ensinam que a lei cármica não deve ser ignorada ou negada [88]– o que significa que não se deve agir como se não existissem leis da natureza neste mundo e tudo fosse permitido. Agir de forma irresponsável é insensato e, por vezes, criminoso. Eu incluiria nesta categoria a adesão às leis do pensamento, pois sem a consciência, a harmonia e a clareza que elas exigem, o respeito saudável pela causalidade não seria possível.

É importante, neste momento da história da filosofia, que as pessoas compreendam o perigo de negar todas, ou quaisquer, as leis do pensamento. Devido à atual influência das filosofias orientais, e em particular do budismo, alguns aspirantes a filósofos e lógicos são tentados (talvez por leituras superficiais) a adotar posições provocativas, para parecerem modernos e inovadores. Mas, embora preveja que a filosofia ocidental será grandemente enriquecida por essa influência, eu alertaria contra a completa rendição da nossa racionalidade, que só pode ter consequências destrutivas para a humanidade.

A lógica é uma das grandes dignidades do homem, uma conquista evolutiva. Mas é verdade: a lógica sozinha, sem meditação, moralidade e outros valores humanos, não pode revelar o melhor do ser humano. Considerada isoladamente dessa forma, ela pode, e às vezes aparentemente leva, as

---

88 Dou-vos, por exemplo, Dogen, que citando Baizhang ("não ignorem causa e efeito"), Nagarjuna ([não] "neguem causa e efeito neste reino mundano... no reino da prática"), Yongjia ("a compreensão superficial do vazio ignora causas e efeitos") e outros, denuncia "aqueles que negam causa e efeito" (pp. 263-9).

pessoas a visões estreitas e estéreis, e a personalidades áridas. Mas, em última análise, pessoas desse tipo são simplesmente pobres de espírito – sua condição não é culpa da lógica em si. Na verdade, elas compreendem mal a lógica; têm uma visão distorcida dela – geralmente uma visão excessivamente dedutiva e insuficientemente indutiva.

Os males atuais da nossa sociedade não se devem a um excesso de lógica. Pelo contrário, a nossa sociedade caracteriza-se cada vez mais pela falta de lógica. Muitos meios de comunicação, políticos e educadores distorcem a verdade à vontade, e as pessoas deixam-se enganar porque lhes falta a capacidade lógica ou a formação necessária para desvendar as mentiras e manipulações. Racionalidade não significa ser inflexível, rígido ou fechado, como os seus opositores pretendem – significa, pelo contrário, esforçar-se por alcançar ou manter a saúde espiritual. Abandonar a razão é convidar a doença mental e a desintegração social. Levada ao extremo, a irracionalidade seria uma receita infalível para a insanidade e o caos social.

A resposta de Aristóteles à irracionalidade foi, na prática, treinar e aprimorar nossa razão. Não creio que essa seja a única solução completa para a condição humana, mas certamente faz *parte de* uma solução complexa. A lógica é apenas uma ferramenta que, como qualquer outra, pode ser subutilizada, mal utilizada ou abusada. A lógica só pode produzir opiniões, mas, como mencionei antes, ajuda a produzir a melhor opinião possível dentro do contexto do conhecimento disponível em determinado momento e lugar.

Não é mágica, apenas trabalho árduo, que exige muito estudo.

O racionalismo é, por vezes, erroneamente confundido com o "cientificismo", o estado de espírito rígido e o sistema de crenças limitado que conduz a humanidade ao impasse espiritual do materialismo e da amoralidade. Partindo dessa falsa premissa, algumas pessoas desejam abolir o racionalismo, imaginando-o como um obstáculo ao crescimento espiritual. Pelo contrário, a racionalidade é saúde mental e equilíbrio. É a recusa em ser enganado por desejos sensuais — ou fantasias espirituais. É manter-se lúcido e aberto em todos os momentos.

A atitude "científica", no melhor sentido do termo, deve ser enfatizada aqui. Para começar, não se deve reivindicar como dados brutos mais do que aquilo que se vivenciou de fato. Ter compreendido intelectualmente as alegações de iluminação feitas por Buda ou outras pessoas não equivale a ter vivenciado o suposto evento; tais relatos indiretos devem sempre ser recebidos com uma boa dose de cautela. Fé não deve ser confundida com ciência; muitas crenças podem, de fato, ser aceitas por fé, mesmo que estejam em consonância com a ciência, mas devem ser reconhecidas como artigos de fé.

Note bem que isso não significa que devamos nos apegar para sempre às aparências superficiais como a única e definitiva verdade. Pode muito bem existir um nível "noumenal" da realidade além da nossa experiência ordinária e das conclusões racionais que geralmente tiramos dessa

experiência. No entanto, temos a obrigação lógica de levar a sério nossa experiência e raciocínio atuais, até que entremos em contato pessoal com o que supostamente existe além. Aqueles de nós que não alcançaram o noumenal podem ser considerados basicamente "ignorantes" (como diz o budismo), mas seria tolice negar nossa experiência e lógica presentes antes de tal conquista pessoal.

A sabedoria é uma busca humilde e contínua. Um erro que muitos filósofos e místicos cometem é ansiar por uma resposta imediata e incontestável para todas as questões possíveis. Eles não conseguem aceitar a falibilidade humana e a necessidade de conviver com ela, aproximando-se da verdade ao longo do tempo. Sugiro que, mesmo na realização final, somos obrigados a avaliar nossa experiência e decidir o que ela é.

A abordagem fenomenológica e a lógica indutiva são, portanto, um método modesto e despretensioso. O importante é manter-se lúcido em todos os momentos e não se deixar levar pelas aparências, ou pior ainda, por fantasias. Mesmo que alguém tenha tido certas experiências meditativas impressionantes, não deve perder o contato com o restante da sua experiência, mas sim avaliar cuidadosamente as suas percepções num contexto mais amplo. A lógica não é um obstáculo à verdade, mas sim a melhor maneira que temos de garantir que não nos afastemos tolamente da realidade. A racionalidade é sábia.

22. ADENDA (2010)

1. Com relação ao capítulo 10, **sobre o discurso do Sutra do Diamante** . Embora sua forma seja paradoxal, parece inteligível. Como isso se explica? Qual é a lógica subjacente que leva as pessoas a aceitarem tal discurso apesar de suas falhas formais? Posso responder a isso com referência a outro exemplo de discurso semelhante, inspirado pelo referido sutra. Em " *Os Ensinamentos Zen de Huang Po"* (pp. 64-65), encontramos o seguinte discurso, traduzido por John Blofeld: “A doutrina fundamental do Dharma é que não existem dharmas, mas que essa doutrina da ausência de dharma é em si mesma um dharma; e agora que a doutrina da ausência de dharma foi transmitida, como pode a doutrina do dharma ser um dharma?” (Blofeld explica que introduziu a palavra "doutrina" em vez de "dharma" para evitar a confusão da frase original em chinês.)

Por que essa afirmação é de certa forma inteligível? Permita-me reformulá-la um pouco (colchetes meus): “A doutrina fundamental do Dharma é que não existem dharmas

[verbais], mas que essa doutrina da ausência de dharma é, em si mesma, um dharma; e agora que a doutrina da ausência de dharma foi transmitida [sem palavras], como pode a doutrina do dharma ser um dharma [verbal]?" Em outras palavras, a transmissão não verbal do dharma *não pode* ser substituída por uma transmissão verbal, como as palavras presentes. Tais palavras podem apenas falar sobre ou descrever de alguma forma a transmissão real do dharma, mas são incapazes de substituí-la. A transmissão do Dharma permanece possível *apenas* de forma não verbal. Como se pode ver, o paradoxo surge apenas devido à verbalização incompetente (se não a uma predileção por afirmações paradoxais). A ideia subjacente (de que a transmissão da mente Zen só pode ser realizada efetivamente sem palavras) não é paradoxal. É bastante inteligível (certamente não há necessidade natural de que uma mera descrição possa resolver o problema) e pode até ser verbalizada sem paradoxo (como feito aqui).

2. Com relação ao capítulo 18, sobre sonhos. Como surge **o conteúdo dos nossos sonhos** ? A maioria das pessoas acredita que os sonhos são compostos por memórias reprocessadas de sensações, sentimentos, sons, imagens e pensamentos verbais, talvez com uma interferência criativa subconsciente no momento do sonho. Em outras palavras, o conteúdo dos sonhos é em parte produzido de forma mais ou menos fortuita pelo cérebro e, ao mesmo tempo, em parte moldado pelo sonhador por meio de um esforço de sua

vontade em estado de semiconsciência. Não considero essa explicação tradicional totalmente convincente. É claro que ela é em grande parte verdadeira, mas creio que não é suficiente para explicar a complexidade dos sonhos.

Ao observar meus próprios sonhos, a variedade e a complexidade dos personagens e cenários que neles aparecem, fico perplexo com o fato de parecerem muito mais imaginativos do que qualquer coisa que eu seja capaz de produzir quando estou acordado. Minha hipótese é que deva haver *alguma influência externa adicional* – por telepatia. Durante o sono, acredito que entrelaçamos nossos pensamentos com os de outras pessoas.

REFERÊNCIAS

Dicionário de Filosofia . org. Anthony Flew. Londres: Pan, 1979.

Uma coletânea de citações judaicas. Editado por Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Blofeld, John. Trad. *Os ensinamentos zen de Huang Po: sobre a transmissão da mente* . Nova York: Grove, 1958.

Bodhidharma. *Os ensinamentos Zen de Bodhidharma* . Tradução de Red Pine. Nova York: North Point, 1989.

O Dhammapada. Tradução de Juan Mascaro. Harmondsworth, México: Penguin, 1973.

Dogen . *A Iluminação se Desdobra: Os Ensinamentos Essenciais do Mestre Zen Dogen* . Editor : Kazuaki Tanahashi . Boston: Shambala , 2000.

ERACLÉ , Jean. *Enseignements du Bouddha* . Paris: Librio , 2005.

Kamalashila (Anthony Matthews). *Meditação: O Caminho Budista da Tranquilidade e da Percepção* . Birmingham: Windhorse , 1992.

Mu Soeng. *O Sutra do Diamante: transformando a maneira como percebemos o mundo* . Boston: Wisdom, 2000.

Suzuki, DT. *A doutrina Zen da não-mente: o significado do Sutra de Hui- neng (Wei-lang)* . Boston: Weiser, 1972.

Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nova Iorque: Weatherhill , 1970.

(A lista acima não é uma bibliografia, mas simplesmente detalha os livros mencionados no texto.)

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.

ISBN: 978-1495939303