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.

Fenomenologia

Conhecimento baseado na aparência

Avi Sion , Ph.D.

© Avi Sion , 1990-2009.

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

CreateSpace Edition, 2014.

Publicado pela primeira vez em 2003.
Edição ampliada, 2005. Pequenas revisões, 2009.
Por Avi Sion em Genebra, Suíça.

Informações de catalogação da biblioteca:
Sion, Avi.
Fenomenologia: o conhecimento baseado na aparência.
Sem índice. Sem bibliografia.

ISBN 978-1495917592

Resumo

A fenomenologia é o estudo da aparência em si. É um ramo tanto da ontologia quanto da epistemologia, visto que aparecer é ser conhecido.

Por "aparência" entende-se qualquer existente que impacte a consciência, qualquer coisa cognoscível, independentemente de qualquer juízo sobre se é "real" ou "ilusória". A avaliação de uma determinada aparência como realidade ou ilusão é um processo complexo, que envolve princípios e atividades lógicas indutivas e dedutivas. A opinião precisa conquistar o status de conhecimento estrito.

O conhecimento se desenvolve a partir de aparências, que podem ser: (a) objetos de percepção, ou seja, fenômenos concretos nos domínios físico ou mental; (b) objetos de intuição, ou seja, o próprio eu subjetivo, cognições, volições e valorações (concretos não fenomenais); e/ou (c) objetos de concepção, ou seja, abstrações simples ou complexas de aparências precedentes. A abstração se baseia em apreensões de semelhança e diferença entre aparências (incluindo aparências recebidas ou projetadas e negações projetadas de aparências). A coerência no conhecimento (perceptual, intuitivo e conceitual) é

mantida por apreensões de compatibilidade ou incompatibilidade.

Graças à sua intencionalidade, as palavras facilitam a construção do conhecimento conceitual. Os conceitos abstratos que a maioria das palavras pretende expressar são características ou comportamentos comuns a entidades particulares (experiências materiais concretas, mentais ou subjetivas). Admitindo que tudo no mundo seja redutível a ondas, os "universais" seriam igualdades ou proporcionalidades nas medidas das características, movimentos e inter-relações de ondas particulares. Tal teoria dos universais elucidaria a sensação e a memória.

Ao tentar reconstituir o desenvolvimento do conhecimento conceitual a partir da experiência, podemos recorrer a certos princípios organizadores fundamentais. É também importante acompanhar a ordem dos acontecimentos nesse desenvolvimento, inter-relacionando conceitos e experiências específicos. Ao propor uma sequência precisa de eventos, evitamos certas falácias lógicas e somos desafiados a tentar responder a algumas questões cruciais com maior detalhe.

Muitos outros tópicos são discutidos nesta coletânea de ensaios, incluindo a noção de identidade, a adução e outras questões lógicas, o estatuto dos conceitos matemáticos e a teologia.

Conteúdo

1. **O quê, por quê e como 7**
    1. Fenomenologia 8
    2. O conhecimento se baseia na aparência. 13
    3. Ser ou não ser 19
    4. A abordagem fenomenológica 24
2. **Princípios Organizacionais 29**
    1. A Ordem das Coisas 30
    2. Aparência e outros conceitos amplos 35
    3. Material, Mental, Intuitivo, Abstrato 42
    4. Número, Espaço e Tempo 49
    5. Modalidade e Causalidade 60
3. **Experiências e Abstrações 75**
    1. Os Objetos da Percepção 77
    2. Os Objetos da Intuição 104
    3. Correlações entre experiências 112
    4. Objetos conceituais 115
    5. Graus de Interioridade 125
4. **Conceitualização 131**
    1. Semelhança e Diferença 133
    2. Compatibilidade ou Incompatibilidade 147
    3. Palavras e Intenções 163
    4. Uma Teoria dos Universais 170
    5. Unidade na Pluralidade 188

5. O Eu 194

1. O Eu 195
2. Fatores do “Eu” 208
3. Identificação com 217
4. Conceitos Ideais e Práticos 224
5. Críticas falaciosas à identidade. 228
6. O que poderia ser o “vazio”? 241

6. Tópicos adicionais 252

1. Aparências atuais 253
2. Os conceitos de espaço e tempo 274
3. Apreensão das Quatro Dimensões 285
4. Conteúdo dos Processos de Pensamento 302
5. Universais e Potencialidade 304
6. Conhecimento social versus conhecimento pessoal 311

7. O Papel Ativo da Lógica 313

1. Princípios da Adução 314
2. A generalização é justificável 326
3. Atitudes Lógicas 331
4. O silogismo amplia o conhecimento. 334
5. Existe uma lógica formal da mudança. 339
6. Formação de Conceitos 345
7. Classes Vazias 348
8. Context 352
9. Comunicação 357

8. Questões epistemológicas em matemática 363

1. Matemática e Lógica 365

2. Conceitos ..... geométricos têm uma base experimental . 369

3. A geometria é uma ciência fenomenológica. 374

4. Sobre “Novas Entidades Aritméticas” 388

5. Imaginando uma Arith completamente empírica. 394

9. Teologia sem preconceito 400

1. Aplicando padrões lógicos à teologia 401
2. Concebendo os Atributos Divinos 407
3. Analisando a Onisciência e a Onipotência 415
4. Harmonizando Justiça e Misericórdia 422
5. A ausência de forma de Deus 430

Ilustrações 434

Figura 1. Existência , aparência e realidade 435
Figura 2. Material , mental e espiritual 436
Figura 3. Uma classificação de aparências 437
Figura 4. Três tipos de continuidade 438
Figura 5. Significado contextual 439

Apêndices e Referências 440

Apêndice 1: Utilizando a Meditação 441
Apêndice 2: Sentimentos de Vazio 453
Apêndice 3: Projeção Mental 458
Sobre este livro 461
Referências 464
Obras de Avi Sion 465

Quando o vento sopra pelo vazio,
Na verdade, nada se move.

O Sutra da Guirlanda de Flores

1. O QUÊ, PORQUÊ E COMO?

1. Fenomenologia

A fenomenologia pode ser definida como o estudo das aparências em si. Por "aparência" entende-se qualquer existente que impacta a consciência, qualquer coisa cognoscível, independentemente de qualquer juízo sobre se é "real" ou "ilusória". A avaliação de uma aparência particular (um existente no campo da consciência) como ilusão (existente *apenas na* consciência) ou realidade (existente *não apenas na* consciência, mas também antes dela, depois dela, fora dela ou além de seu alcance) é um processo complexo, que envolve princípios e atividades lógicas indutivas e dedutivas. A opinião precisa conquistar o status de conhecimento estrito. Para começar, a aparência deve ser tomada de forma neutra, pelo seu valor aparente, como o ponto comum entre realidade e ilusão (ou seja, um elemento de uma tríade).

> A aparência *é* tudo o que *parece ser* . Nesse nível de consideração, os verbos "parecer" e "ser" são sinônimos. É somente no próximo nível, onde há uma avaliação de status, que eles precisam ser diferenciados.

Como o ato de aparecer implica o conhecimento, a fenomenologia pode ser considerada um ramo tanto da

Ontologia (o estudo do ser como tal; ou, mais restritivamente, do ser real) quanto da Epistemologia (o estudo do conhecimento como tal; ou, mais restritivamente, do conhecimento verdadeiro). A fenomenologia difere da ontologia por ser menos presunçosa quanto à natureza ou ao estatuto do objeto em questão, e por essa razão é um estudo essencial para a epistemologia. A ideia ou premissa básica da fenomenologia é que o conhecimento se desenvolve a partir da aparência neutra. A visão de senso comum sobre o conhecimento parece ser a de que ele se desenvolve a partir de dados considerados *inicialmente* como "sensoriais", mas, como veremos, essa visão envolve dificuldades lógicas. A abordagem fenomenológica é uma tentativa de superar essas dificuldades e propor uma ordem de desenvolvimento mais coerente.

> Como demonstrei em minha obra *Lógica do Futuro* , nenhum item de conhecimento aparente, nem mesmo uma percepção, é jamais imediata e definitivamente "verdadeiro" por si só. Um item pode inicialmente *parecer* verdadeiro, ou conter alguma verdade; mas é somente em relação a todos os outros itens, que também *parecem* verdadeiros, que se pode julgar se ele é *realmente* ou inteiramente verdadeiro. Mesmo os vários critérios e testes envolvidos em tais julgamentos finais são, a

> princípio, apenas aparentemente verdadeiros. A ciência da fenomenologia se baseia nessa mesma percepção fundamental.

Neste volume, entenderemos o termo "aparência" em sentido amplo, incluindo: a) objetos de percepção, ou seja, fenômenos concretos nos domínios físico ou mental; b) objetos de intuição, ou seja, o eu subjetivo, cognições, volições e valorações (concretos não fenomenais); e/ou c) objetos de concepção, ou seja, abstrações simples ou complexas de aparências precedentes. A abstração baseia-se na apreensão de semelhança e diferença entre aparências (incluindo aparências recebidas ou projetadas e negações projetadas de aparências). As abstrações são, inicialmente, simples resumos de informações e, em um estágio posterior, entidades hipotéticas mais complexas. A coerência no conhecimento (perceptual, intuitivo e conceitual) é mantida pela apreensão de compatibilidade ou incompatibilidade.

> Com relação à terminologia, recomenda-se ao leitor que tenha em mente que, em filosofia, e neste tratado filosófico em particular, usamos as palavras de maneira um tanto diferente ou mais específica do que na linguagem comum. Ao contrário da impressão transmitida pelo termo "fenomenologia", este deve ser entendido como um estudo não apenas de "fenômenos", mas de todas as aparências, incluindo particularidades

intuitivas e dados abstratos [1]. A palavra "aparência" é frequentemente confundida com "ilusão", mas aqui inclui a "realidade". Seu escopo é aproximadamente equivalente ao do termo "objeto" (conteúdo da consciência) ou "coisa" na lógica (qualquer coisa existente ou pensada). Observe bem que, aqui, "experiências" se refere não apenas aos fenômenos da percepção física, mas inclui percepções mentais e até mesmo dados intuitivos. Na linguagem comum, o termo pode ser mais restritivo (limitado a entradas sensoriais) ou até mesmo coextensivo a "aparências" (por exemplo, "minhas experiências de vida" incluem meus pensamentos abstratos). E assim por diante – todos os termos serão esclarecidos oportunamente. *Veja* ***as ilustrações*** *no final do livro.*

A fenomenologia é uma ciência baseada principalmente na observação atenta e detalhada da própria experiência e comportamento discursivo, e

---

[1] Não há necessidade de cunhar um novo termo, embora o termo fenômeno seja usado neste volume em seu sentido primário de particularidade concreta, material ou mental, em contraposição a objetos intuídos ou abstratos. Observe, porém, que na prática o termo é frequentemente usado de forma mais ampla em referência a aparências complexas como "um fenômeno social" – que incluem não apenas o concreto, mas também experiências intuitivas e até mesmo abstratos.

apenas secundariamente na análise lógica cuidadosa e na ordenação dessas observações. Assim, a prática da *meditação* é um pré-requisito para o desenvolvimento dessa disciplina filosófica, e nosso sucesso nesta última depende de nossas habilidades na primeira. Embora a consciência e o pensamento filosóficos sejam, em última análise, obstáculos à meditação (que transcende as atividades intelectuais), a primeira ainda pode, nesse ínterim, extrair lições significativas da segunda. Rotular fenômenos como "fenômenos", ou fazer distinções entre eles, ou diferenciá-los de experiências intuitivas ou de abstrações – tais atos são todos não meditativos; mas podem muito bem ocorrer e ser lembrados durante a meditação. (Ver **Apêndice 1.**)

2. O conhecimento se baseia na aparência.

Nossa principal consideração deve ser aquilo que se apresenta à nossa consciência a cada instante. Nada pode ser concedido de imediato, exceto essa primeira constatação. ***A aparência é concedida imediatamente – porque não há nada mais a discutir ou a que se referir, porque o discurso surge unicamente em reação e em relação a ela.*** A partir daí, podemos demonstrar, etapa por etapa, como o conhecimento em geral, incluindo nosso suposto conhecimento dessas etapas, se desenvolve.

A tese central da fenomenologia, portanto, é que *o conhecimento se baseia na aparência* . Isso contrasta fortemente com outras abordagens da epistemologia, que propõem que o conhecimento se baseia na "realidade externa" ou na "verdade subjetiva" ou alguma tese prematura semelhante. Além disso, a fenomenologia considera essencial que *a sequência em que o conhecimento surge e se desenvolve a partir da aparência* seja esclarecida. Uma noção ou sugestão pode ser apropriada se inteligentemente colocada na "ordem das coisas", mas muito enganosa se mal colocada.

- Considere, por exemplo, **o Realismo Ingênuo** (ou Materialismo ou Objetivismo) [2]. Essa filosofia propõe que temos um corpo com órgãos sensoriais, que, ao entrarem em contato com objetos externos, produzem sensações, as quais, por sua vez, geram ideias primárias (imagens) na mente, que são o que experimentamos e a partir das quais construímos ideias mais complexas (conceitos abstratos). À primeira vista, essa tese pode parecer óbvia e digna de crença universal. Mas, refletindo sobre ela, percebemos que leva a sérios problemas lógicos. Se, como sugere, as ideias "representam" a realidade externa, como sabemos que elas de fato "correspondem" a ela? Se, como essa teoria implica, tudo o que conhecemos são ideias (dados sensoriais e suas combinações), *como podemos sequer saber que existe uma realidade externa, muito menos um corpo com órgãos sensoriais no qual reside nossa mente?* Assim, surpreendentemente, essa abordagem do conhecimento é internamente inconsistente.

---

[2] Historicamente, pelo menos em sua versão moderna no Ocidente, devemos essa filosofia a John Locke (inglês, 1632-1704). As dificuldades inerentes a ela foram implicitamente percebidas por seu predecessor René Descartes (francês, 1596-1650) e, posteriormente, por figuras como David Hume (escocês, 1711-1776) e Immanuel Kant (alemão, 1724-1804). Não obstante, o Realismo Ingênuo permaneceu uma crença fundamental e uma fonte de considerável confusão para muitas pessoas, incluindo filósofos e cientistas.

- Em reação a esse enigma, alguns filósofos optaram pelo extremo oposto, o **Mentalismo** (ou Idealismo ou Subjetivismo) [3]. De fato, aceitaram o princípio central do Realismo Ingênuo de que aquilo que percebemos e sobre o qual construímos conhecimento são substâncias mentais chamadas ideias, simplesmente abandonando a tese de que essas ideias se originam em sensações físicas em resposta a estímulos de objetos externos. O problema dessa tese é que ela envolve um conceito roubado, já que seria difícil definir mentalidade depois de se descartar o conceito de materialidade. Além disso, ela não *explica* a enorme quantidade de dados disponíveis – apenas a descarta *como* mera coincidência ilusória. Não elucida por que parece haver um universo imenso de matéria com 15 bilhões de anos, composto por inúmeras galáxias, estrelas, átomos, quarks, incluindo, em um pequeno planeta chamado Terra, seres humanos aparentes, com corpos aparentes e órgãos sensoriais aparentes. O Mentalismo simplesmente ignora tudo isso, ou descarta como mera fantasia; não o torna compreensível. Portanto, é incompleto.

Tendo compreendido o problema inerente à primeira teoria, poderíamos ser tentados a optar pela segunda,

---

[3] Por exemplo, a escola Yogachara da filosofia budista.

por mais imperfeita que fosse, não fosse a possibilidade de uma outra abordagem, a da **Fenomenologia** , que não apresenta nem a falha da inconsistência interna nem a da incompletude. A Fenomenologia reúne o melhor de ambas as teorias, eliminando seus elementos falhos.

- A fenomenologia parte, assim como o mentalismo, do *conteúdo dado da consciência* , mas identifica esse conteúdo de forma neutra como "aparência", em vez de adotar o preconceito de que se trata de algo mental (ideia). Pois é preciso compreender que o conceito de mente foi construído em contraste com o de matéria; ele não tem significado em si mesmo e não teria surgido sem o conceito de matéria. A fenomenologia, portanto, postula um conceito de aparência, o que deixa em aberto, desde o início, a questão da mente ou da matéria, uma questão a ser respondida em um contexto mais amplo.
- A fenomenologia termina, assim como o realismo ingênuo, com a crença na matéria e na mente, mas não chega a essa tese da mesma maneira. O erro do realismo ingênuo não reside essencialmente na noção de um corpo físico que possui sensações capazes de gerar ideias, mas sim no fato de tomar essa noção como *certa* , tratando-a efetivamente como uma mera observação. A fenomenologia evita esse erro ao compreender a noção em

questão como um *modelo hipotético* , por meio do qual conseguimos *organizar* as aparências em um todo ordenado e consistente denominado conhecimento.

Nossa premissa é que o ponto de partida da epistemologia nunca é uma mente vazia em um vácuo social, mas sim a estrutura de crenças de pessoas comuns em um determinado contexto histórico, geográfico e cultural. Os pesquisadores em epistemologia são *eles próprios* essas pessoas comuns em um dado clima social, com seus pontos de vista particulares, embora, espera-se, possuam capacidades intelectuais excepcionais. Qualquer teoria proposta por esses pesquisadores deve, em última análise, explicar de forma convincente a gênese das estruturas de crenças comuns. Independentemente de estas serem totalmente justificadas ou demonstradas como aberrantes em certa medida, elas não podem ser ignoradas nem totalmente rejeitadas sem incorrer em um absurdo lógico.

Vale a pena fazer um comentário aqui, entre parênteses, sobre o contexto cultural. Um homem como eu, nascido no século XX e educado no Ocidente, normalmente toma o ponto de vista realista como certo e presume que todos os outros no mundo também o fazem naturalmente. Pessoas com uma perspectiva oposta parecem, à primeira vista, estranhas

(filosóficos meticulosos ou místicos excêntricos), senão inexistentes. Mas é preciso ter em mente que, em outras regiões do mundo e em outros períodos da história, existiram seres humanos que sinceramente sustentaram visões de mundo muito diferentes (considere o animismo ou o xamanismo, por exemplo). Devemos manter a mente aberta.

3. Ser ou não ser

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

Alguns pensadores ocidentais modernos concordariam com a posição da ausência de um eu, de uma perspectiva mais mecanicista, considerando o homem como uma máquina (um computador orgânico ou robô) desprovida de alma. René Descartes (século XVII) foi o primeiro na história da filosofia ocidental a levantar a questão da individualidade (ou a levantá-la de forma tão explícita e clara). Ele inferiu (*ergo*) a existência do eu (*sum*) a partir da existência da cognição (*cogito*). Mais precisamente, seria dizer que nós (pelo menos em parte) inferimos o Sujeito e a consciência a partir do aparecimento do Objeto. Algo aparece – *para o quê (para quem)?* Um Sujeito! *Como?* Através da consciência! Alguns filósofos considerariam esse raciocínio compulsivo, influenciado por mero hábito gramatical. Mas, a meu ver, essas caracterizações não são apenas certezas habituais ou dedutivas; são *hipóteses indutivas* [4]necessárias para resolver certas questões lógicas.

> O termo "Sujeito", aliás, é usado aqui em relação a "Objeto", na relação denominada "consciência" [5]. Na relação de "vontade", a mesma entidade é chamada de "Agente", em oposição à "vontade" (o ato de querer ou aquilo

---

[4] Hipóteses, aliás, formuladas pelo Sujeito através da consciência.

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

que é desejado). O termo " alma" refere-se ao terreno comum do Sujeito e do Agente (bem como aos papéis afetivos e outros). O termo " si mesmo" enfatiza a personalidade da alma, distinta de outras entidades que carecem de consciência, vontade e afetividade. O termo " espírito" enfatiza a substância distinta da alma, em comparação com entidades materiais ou mentais (sem excluir, de antemão, que as três possam, em última análise, ser da mesma matéria).

Na minha opinião, a questão do eu é relativamente secundária em importância na (re)construção do conhecimento a partir do zero que Descartes buscava aqui. Ele percebeu corretamente que até mesmo objetos aparentemente percebidos podem ser sonhados. Mas ele (pelo que sei) deixou passar a conclusão principal de que "quer essas aparências sejam realidade ou ilusão, é certo que o são". *Esse* deveria ter sido seu principal alicerce. Nesse caso, a segunda inferência se torna "algo parece ser (portanto, existe), logo eu e minha consciência dessa aparência também existimos", o inverso! Mas talvez eu esteja

sendo exigente. Seu " [6]Penso, logo existo" também pode ser lido, com justiça, como " ***as coisas aparecem, logo estou aqui vendo-as*** ". Observe também que o "portanto" implica que alguém está inferindo; assim, não apenas a experiência, mas também a razão estão implícitas na percepção e na afirmação.

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

---

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

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

4. A abordagem fenomenológica

A fenomenologia, portanto, é uma teoria do conhecimento que (i) enfatiza uma consideração neutra e imparcial dos elementos constitutivos do conhecimento como "aparências" – ou seja, todos os conteúdos da consciência, sem preconceito quanto à sua origem ou natureza – e (ii) busca *conceitos e princípios organizadores que, se propostos em uma sequência apropriada ,* ordenariam esse conhecimento com sucesso . Podemos, sim, propor elementos do Realismo ou do Mentalismo, desde que o façamos de maneira crítica.

Os *elementos básicos* do conhecimento incluem experiências concretas, ou seja, fenômenos materiais e mentais percebidos e intuições relacionadas ao eu, e os derivados abstratos concebidos a partir do precedente. Como procedemos das experiências para o conhecimento conceitual? Entre os *principais processos* envolvidos estão as apreensões de semelhança ou diferença (comparação e contraste) e de compatibilidade ou incompatibilidade (confronto, embate). Esses processos utilizam uma certa dose de imaginação, o que, no entanto, não diminui sua imparcialidade, como procuraremos demonstrar. A

intenção aqui é esboçar *uma abordagem fenomenológica* para esses fundamentos da epistemologia. Isto é, precisamos descrever hipóteses sobre como o abstrato deriva do fenomênico e do intuitivo, sem quaisquer pressupostos prévios quanto à natureza do fenomênico, intuitivo ou abstrato, de uma maneira que considere as aparências *ad hoc* .

As tentativas de fazer isso sob a premissa do Realismo Ingênuo têm pouca credibilidade, pois partem do pressuposto de que o observador (eu, você) possui um corpo "físico", órgãos sensoriais e um cérebro, enquanto (após uma reflexão mais crítica) essas entidades e sua substância material só podem ser justificadas *após* uma longa análise e síntese de todos os dados. A abordagem fenomenológica alternativa evita essa dificuldade lógica (circularidade), partindo sem pressupostos sobre a natureza dos fenômenos ou seu status (se são reais ou ilusórios) e procedendo de maneira ordenada do nível experiencial para o nível conceitual, com referência a processos cognitivos convincentes. Se, dessa forma, chegarmos a uma conclusão que justifique os pressupostos básicos da visão ingênua, ótimo; mas não baseamos nossa compreensão nessa visão. Ela é um efeito, não uma causa do conhecimento.

> O que nos importa aqui na fenomenologia, para começar, é *o que* é cognoscível, independentemente de *como* se chegou a ser

cognoscível. Porque o "como" é, em última análise, apenas outro "o quê". Por exemplo, a tese comum de que os fenômenos visuais que aparecem diante de mim aqui e agora são os produtos finais de algum tipo de processo envolvendo olhos físicos, constitui, neste contexto, uma *tentativa de explicação* . Tomada como um dado *ab initio* , constitui o Realismo Ingênuo. Mas dizer isso não exclui a veracidade da tese como conclusão *final* .

Note que usamos o termo "ingênuo", não para intimidar eventuais dissidentes a seguirem o mesmo caminho, mas porque há uma aceitação acrítica, uma inconsciência das questões envolvidas, que precisam ser corrigidas. Em nosso exemplo, a questão principal é (em resumo) que, assim como cada ato de ver algo requer validação, a própria visão dos olhos está sujeita a dúvidas. Não é porque nossas percepções estejam ocasionalmente erradas que elas precisam ser avaliadas, mas sim porque muito do que consideramos perceptual é, mais precisamente (pelo menos em parte), conceitual.

A fenomenologia é a organização *inteligente* das aparências em conhecimento. Por "conhecimento", entende-se, inicialmente, de forma ampla, nossas opiniões e impressões. Se estas estiverem bem

organizadas, adquirem o status de conhecimento em sentido estrito, ou conhecimento "verdadeiro". Se permanecerem dispersas e confusas, são classificadas como meras opiniões e impressões, ou conhecimento "falso". Entre os princípios metodológicos básicos da fenomenologia, podemos citar os seguintes:

(a) Atenção a todas as aparências em todos os seus detalhes. Consciência de que elas mudam e se acumulam.

(b) Construir um modelo teórico que leve em consideração todas as aparências, e não as ignore simplesmente nem (pior ainda) as contradiga.

(c) A ordem das coisas no conhecimento proposta por esse modelo deve ser coerente, pois uma sequência inadequada de eventos pode ocultar ou levar a contradições.

(d) Tal modelo epistemológico é necessariamente flexível, aberto a revisões, dependendo de sua adaptação à massa atual de dados e conhecimentos.

(e) Não se trata de um axioma, mas sim de uma construção hipotética em curso, a ser "provada" indutivamente em virtude de sua adesão aos princípios razoáveis supracitados (os quais podem, naturalmente, ser vistos como parte integrante da construção).

Muitos erros filosóficos históricos foram causados pela falha em considerar a ordem das coisas no surgimento e desenvolvimento do conhecimento. Isso é igualmente verdadeiro em questões de detalhe, assim como em grandes questões.

> Por exemplo, os paradoxos de Zenão não podem ser concebidos como provas de que o movimento é impossível, mas apenas como evidência de que nossos *conceitos iniciais (ou os de Zenão)* sobre o movimento são problemáticos; pois o movimento se manifesta *experiencialmente* antes e independentemente de qualquer deliberação conceitual a seu respeito, e toda discussão sobre o movimento surge apenas em reação a essa experiência, como uma tentativa de interpretá-lo e explicá-lo racionalmente.

Um dos principais objetivos deste ensaio será, portanto, identificar a ordem temporal e lógica dos principais itens do conhecimento, de modo a evitar tais erros.

2. PRINCÍPIOS ORGANIZACIONAIS

1. A Ordem das Coisas

A filosofia não pode responder às suas questões fundamentais de qualquer maneira; ela deve proceder em etapas, de modo que suas próprias afirmações e pressupostos implícitos sejam abordados igualmente. Se um filósofo não leva em conta *a ordem das coisas* em sua mente ou conhecimento, ele certamente desenvolverá visões errôneas. Para avaliar essa ordem, é preciso rastrear a gênese complexa de conceitos importantes. (Ver **Figuras 1** , **2** e **3.**)

Conceitos básicos como 'aparência', 'existência', 'realidade', 'ilusão', 'experiência' e muitos outros são, obviamente, praticamente *impossíveis de definir* em termos verbais. A razão é óbvia: a definição precisa ter um limite; não pode continuar indefinidamente. Tais conceitos podem, na melhor das hipóteses, ser parcialmente indicados, apontando para experiências, e parcialmente comunicados por negação. Mesmo assim, são *geralmente compreendidos* , ainda que apenas após alguns esclarecimentos verbais.

Uma das principais tarefas da filosofia é ***Identificar os principais conceitos ou princípios organizadores*** , através dos quais toda a informação que nos é dada na aparência pode ser resumida, ordenada e

compreendida. Alguns destes subdividem o mundo da aparência em domínios e classes menores, com diferentes graus de interação. Outros são conceitos numéricos, que tornam viável a medição destes vários elementos da aparência, nos âmbitos do espaço e do tempo, ou em contextos estatísticos como modalidade e causalidade, ou em outras questões mais específicas.

Nesse contexto, seria necessário formular hipóteses sobre ***como a distinção surge fenomenologicamente*** . Ou seja, existem *marcas ou eventos fenomênicos* que promovem e justificam tal distinção? Por exemplo, a matéria é simplesmente mais vividamente manifesta do que a mente, ou de alguma outra forma é evidentemente diferente qualitativamente, ou fazemos a distinção com referência a intuições de nossas próprias ações internas, como olhar na direção dos sentidos versus olhar na direção da memória ou das próprias intenções? Como veremos, minha conclusão em muitos contextos é que marcas ou eventos fenomênicos não são diferenciais suficientes, e devemos recorrer à experiência pessoal para explicar certas distinções primordiais.

Se procedêssemos segundo a ordem natural ou lógica das coisas, nossa descrição dos fundamentos e do desenvolvimento do conhecimento começaria com a meditação e a discussão da **Aparência presente** , que entendo como a totalidade da aparência, em um dado

momento ou cumulativamente ao longo do tempo. Em seguida, dissecaríamos essa totalidade em suas **aparências constituintes** , em uma ordem apropriada, e investigaríamos as várias razões e maneiras pelas quais tais distinções surgem, bem como as medidas envolvidas em sua formação. Esta é, naturalmente, uma tarefa enorme, e não pretendo realizá-la exaustivamente neste volume, mas apenas iniciá-la e, assim, ilustrá-la.

> Os temas abordados nesta obra não podem ser apresentados de forma tão estritamente ordenada sem que o leitor perca o interesse. Alguns trechos cativarão a atenção do leitor, outros poderão parecer tediosos; portanto, o autor deve avaliar o que incluir em cada seção. O importante é tentar deixar claro no texto qual seria a ordem correta das informações. Alguns tópicos serão apenas mencionados superficialmente, pois já foram ou serão tratados com considerável detalhe em outras obras minhas, e não vejo sentido em repeti-los. Contudo, alguma repetição é inevitável, ainda que apenas a título de resumo, para que meu discurso seja compreendido.

A seguir, apresentamos alguns dos *conceitos ou princípios organizadores mais importantes* , que procuraremos elucidar em certa medida nas páginas

seguintes. Este catálogo não pretende ser exaustivo ou sistemático, mas sim sugestivo e associativo.

a) Conceitos gerais:

- Distinção entre aparência, existência e realidade (e suas respectivas negações); ontologia.
- Discernimento de objeto, consciência e sujeito; epistemologia.

b) Conceitos analíticos:

- Distinção entre fenômenos (materiais ou mentais), intuitivos (o eu e suas funções imediatas), abstratos (conceitos sobre fenômenos, intuitivos e/ou abstratos); comparação, confrontação, verbalização, classificação; lógica indutiva e dedutiva.
- Distinção entre matéria, mente e espírito.
    - Matéria: mundo circundante (átomos e moléculas, quarks e estrelas, campos) e corpo próprio (órgãos sensoriais e motores, cérebro); física, fisiologia.
    - Mente: memórias, imaginações, antecipações, sentimentos; psicologia.
    - Espírito: eu/outro; alma, cognição, vontade, valoração; psicologia, ética.

c) Conceitos de relação matemática (medição):

- Discernimento de números (unidade, pluralidade, proporção); aritmética (álgebra).

- Discernimento do tempo (presente, passado e futuro), do espaço (distâncias; adjacentes, separados; internos, externos), do movimento e da mudança (tudo isso, na matéria ou na mente); cronologia, geometria.
- Discernimento de modalidade (necessária, atual, potencial e suas negações) e causalidade (espontaneidade, causação, vontade, influência), em todos os seus modos; estatística, tropologia, etiologia.

2. Aparência e outros conceitos amplos

Por " **aparência** " entende-se, antes de tudo, qualquer coisa e tudo – mas, refletindo melhor, mais especificamente qualquer coisa que "venha à mente", por qualquer meio. Isso não é uma definição, mas uma indicação. O termo "aparência" é fundamental demais para ser definido sem circularidade; podemos apenas "apontar" para suas instâncias; de fato, tudo aquilo que podemos apontar, em qualquer sentido do termo (fisicamente com o dedo, mentalmente projetando um limite, verbalmente definindo ou intencionalmente focando em algo), é uma aparência. Assim, "aparência" refere-se a qualquer objeto – da consciência (mas, é claro, a própria "consciência" é fundamental demais para ser definível – veja mais adiante).

O conceito de aparência difere do de " **existência** " quando assumimos que *as coisas existem antes ou depois de termos consciência delas* e, portanto, por extrapolação, que *existem coisas das quais nunca temos consciência* . Essa suposição de que existem coisas (existentes) das quais não temos consciência serve para explicar ou integrar, entre outras coisas, a aparência de que *as coisas desaparecem e*

reaparecem (significando a continuidade da existência nesse ínterim – conferindo confiabilidade à memória). Também expressa nossa crença de que existem *outros* eus além de nós mesmos (em oposição ao solipsismo), cada um dos quais tem consciência (e relata) de algumas coisas das quais não temos consciência, ou desconhece algumas coisas das quais temos consciência.

Assim, embora os dois conceitos possam inicialmente coincidir, em algum momento passamos a considerar *a aparência como uma subcategoria da existência* , o que implica que, embora todas as aparências existam, alguns existentes *não são* aparentes. Os existentes não aparentes são, observem bem, hipotéticos; isto é, "não aparência" é uma palavra cujo conteúdo é, por definição, desconhecido, mas não, em princípio, incognoscível. Os não existentes não existem, obviamente; o que significa que a palavra "não existência" não tem conteúdo ideacional, mas é apenas uma construção *verbal* por negação (um artifício que usamos como uma espécie de lixeira para conceitos ou proposições hipotéticas incoerentes).

> Podemos também mencionar aqui, de passagem, o conceito subsidiário de *atualidade* , ou 'existência presente', que surge no contexto específico da modalidade natural, para distinguir entre a potencialidade *com* existência presente e a *sem* existência presente.

O conceito de aparência, inicialmente, coincide com o de ' **realidade** '. Mas, ao concluirmos, como forma de explicar certas aparências ilógicas (como contradições entre experiências ou entre nossas crenças/previsões e experiências), que *algumas coisas são ilusórias* , ou seja, que a consciência *erra* ocasionalmente, postulamos que *a realidade é uma mera subcategoria da aparência e, portanto, da existência* . A subcategoria complementar da aparência, a irrealidade ou ' **ilusão** ', também possui o status de existência, observe bem. Há também aparências que, em um dado momento, somos incapazes de classificar como realidade ou ilusão; estas são temporariamente *problemáticas* .

> Não se pode afirmar que *toda* aparência é ilusão sem se contradizer, visto que tal afirmação é em si uma aparência que está sendo assumida como realidade; portanto, é logicamente evidente que *algumas aparências são realidades* .
>
> A relação *dedutiva* entre esses conceitos é, portanto, a seguinte: a aparência é o ponto em comum entre realidade e ilusão, ou seja, está *implícita em ambas, mas não implica em nenhuma* delas. Realidade e ilusão são conceitos mutuamente contraditórios – ambas não podem ser verdadeiras/aplicáveis, mas uma delas deve, em última análise, sê-lo. Assim,

todo objeto da consciência pode ser considerado como aparência de imediato, sem prejudicar a questão de ser real ou ilusório.

Contudo, aparência e realidade também estão relacionadas *indutivamente* , da seguinte forma: *toda aparência pode ser considerada realidade, a menos que (ou até que, se é que alguma vez) seja julgada (por razões lógicas, como mencionado) como uma ilusão* . Assim como os conceitos de aparência e realidade são inicialmente (em um nível acrítico e ingênuo) iguais, em todos os casos eles permanecem iguais, exceto quando a ilusão é demonstrada (ou, pelo menos, quando a dúvida é instigada). Esse princípio, de fato, fundamenta e justifica todas as induções.

Note-se que as diferenciações acima entre existência, aparência e realidade não são imediatamente óbvias, nem no desenvolvimento do conhecimento individual, nem na história do pensamento humano. Não são dados *a priori* , nem certezas dedutivas autoevidentes, nem verdades absolutas axiomáticas, mas conclusões de um processo racional (conceitual e lógico). Ou seja, expressam um conjunto de hipóteses que, *indutivamente* , ao longo do tempo, demonstraram integrar e explicar satisfatoriamente uma massa de aparências, isto é, encaixar-se em uma visão de mundo abrangente e convincente. Assim, mencionar

essas diferenciações *ab initio* , como fazemos aqui, pode ser enganoso – elas são apenas, neste estágio, noções e suposições vagas, que, a longo prazo, são mais bem definidas e confirmadas pela ausência de quaisquer hipóteses igualmente plausíveis, quaisquer outras construções conceituais que se mostrem tão coerentes e consistentes tanto internamente (como postulados teóricos) quanto externamente (em relação à aparência cumulativa e, especialmente, à experiência). O fato de serem hipóteses não as invalida por si só, pois a afirmação de que toda formulação de hipóteses é inválida é igualmente hipotética e, portanto, autoinvalidante.

Anteciparemos novamente o que entendemos por ' **consciência** ', 'percepção' ou 'cognição'. Isso pode ser definido como *a relação* entre Sujeito e Objeto, quaisquer que sejam as atividades ou estados que qualquer um deles possa vivenciar nessa relação [7]. O dado fundamental são as aparências – mas não temos razão para crer que todas as aparências se percebam mutuamente, ou seja, não parece que tenhamos um privilégio entre os existentes por estarmos conscientes de outros existentes. Supomos, portanto, que o fato da

---

[7] Enquanto 'consciência' se refere à relação, 'cognição' é concebida mais como um 'ato', e 'percepção' como um estado – mas, para os nossos propósitos, consideraremos ambos termos equivalentes. A questão é que a essência é relacional, independentemente das atividades ou estados que possam frequentemente acompanhá-la.

'aparência' é diferente da mera 'existência' e ocorre *apenas* em relação a um Sujeito consciente.

O ' **Sujeito** ' desta relação é identificado com o eu intuído (eu, no meu caso – você, no seu), mas tal intuição tem, a princípio, apenas o estatuto de uma aparência; é inicialmente uma noção vaga e incerta, em vez de um conceito plenamente desenvolvido e justificado. O outro polo na suposta relação de consciência, o ' **Objeto** ', refere-se às aparências envolvidas (que recebem aqui outro nome para enfatizar que são levadas em consideração especificamente dentro da referida relação).

Admitidamente, postular tal relação não nos revela muito sobre ela – temos apenas uma palavra para descrevê-la, referindo-nos a algo supostamente tão primordial no conhecimento que se torna indefinível. Mas a trilogia Sujeito-Consciência-Objeto é postulada por nós numa tentativa de compreender e explicar como e por que a aparência difere da existência. O significado e a validade dessa hipótese, incluindo as novas ideias de Sujeito e consciência, não são imediatos, mas estabelecidos com base no acúmulo de experiências e raciocínio, incluindo a consideração de hipóteses conflitantes. Somente após constatarmos que estas últimas são menos coerentes e consistentes do que as primeiras é que concluímos indutivamente que nossa hipótese é convincente e confiável.

Permitam-me enfatizar antecipadamente que postular que ***a aparência significa existência dentro da consciência*** não implica que a existência das aparências seja *causada pela* consciência, mas apenas *diferenciar* supostos existentes não aparentes das aparências. A relação da consciência é postulada como per se neutra, não afetando nem o Sujeito nem o Objeto. Os existentes permanecem essencialmente inalterados por ela quando entram no campo da consciência e são rotulados mais especificamente como 'aparências'. Presumir que o conteúdo da consciência seja 'subjetivo' (no sentido pejorativo do termo), implicando uma dependência (criação ou modificação) do Objeto pelo Sujeito, é uma hipótese muito diferente; uma, de fato, difícil de sustentar, já que, se a aplicarmos a si mesma, a colocamos em dúvida. Além disso, se tal hipótese subjetivista fosse considerada verdadeira, não haveria necessidade dela, pois 'aparência' e 'existência' seriam coextensivas. Portanto, nossa hipótese de consciência é inerentemente bastante 'objetivista'. Evidentemente, há muito raciocínio por trás de tais conceitos e postulados; Não se tratam de afirmações arbitrárias (como alguns filósofos defendem). Além disso, tais reflexões e esclarecimentos não são, e não precisam ser, feitos conscientemente antes de se iniciar a busca pelo conhecimento; eles florescem gradualmente em resposta a dúvidas e perguntas específicas.

3. Material, Mental, Intuitivo, Abstrato

Ora, ao que tudo indica, aqueles rotulados como " **fenômenos** " são os mais manifestos, os mais evidentemente presentes à nossa consciência. São assim chamados para enfatizar que não devemos presumir imediatamente a sua aparente realidade, tendo, com o tempo, percebido que alguns são melhor julgados como ilusórios após devida consideração. Os objetos fenomenais parecem mais direta ou imediatamente cognoscíveis do que outros – independentemente da questão da realidade ou ilusão já mencionada – por isso, atribuímos a eles um tipo especial de consciência ou cognição chamada percepção e os denominamos "perceptos".

Dentre os fenômenos, alguns são mais ostensivos e permanentes do que outros e parecem relativamente distantes e independentes de nós – a esses nos referimos como ' **materiais** ' ou 'físicos'. Os demais, denominamos ' **mentais** ' ou 'imaginários', distinguindo-os por sua relativa pobreza, transitoriedade, intimidade e dependência de nós. A maior parte do nosso 'mundo' comum (aparência cumulativa) é composta de fenômenos materiais, e todos ou a maioria dos fenômenos mentais parecem

ser réplicas derivadas deles ou de partes deles. Dentre os fenômenos materiais, alguns são considerados 'em nosso próprio corpo' ou 'fisiológicos', e outros 'fora do nosso corpo', sendo o nosso 'corpo' distinguido por sua relativa proximidade (ao observador) e pelos eventos peculiares que nele ocorrem (sensações e sentimentos). Alguns fenômenos corporais (como sentimentos e 'ações') parecem ter origens mentais e, portanto, são chamados de 'psicossomáticos'. Por outro lado, muitos fenômenos mentais são considerados como tendo causas corporais.

Além dos fenômenos mentais, devemos distinguir as aparências não fenomenais que podemos chamar de aparências " **intuitivas** ", que são nossas impressões de autoconhecimento (o próprio eu, cognições, valorações, volições). Estas diferem das imaginações, pois, em si mesmas, não possuem expressões fenomenais, embora compartilhem com os fenômenos mentais a aparência de intimidade e de estarem, em certa medida, sob nosso controle. A elas é atribuído um tipo específico de consciência chamado intuição (daí o seu nome aqui) ou apercepção.

Os fenômenos (mentais ou materiais) e os objetos intuídos têm em comum o estatuto de *evidência imediata* , que expressamos chamando-os de " **empíricos** " ou "experienciais". As experiências são "dados" de uma forma que outras aparências (nomeadamente abstratas) não conseguem igualar.

Consideradas puramente em si mesmas, sem interpretação ou inferência, são inatacáveis, não exigindo qualquer prova. Para distingui-las das abstratas, são chamadas de aparências **"concretas"** ou concretos.

' **abstratas** ' ou abstratas podem ser classificadas como as últimas, visto que parecem *derivar* , por diversos meios, das variedades precedentes, experienciais (concretas) de aparência. Esses meios são coletivamente denominados 'racionais' (implicando que procedem de uma faculdade da razão). O termo abstrato refere-se ao ato primário da razão, a saber, a abstração (que depende da identificação de semelhança ou diferença, isto é, da comparação e do contraste entre duas ou mais aparências).

As aparências abstratas compartilham com as intuitivas a falta de manifestação fenomênica; não temos nada a mostrar diretamente a respeito delas, são fenomenicamente vazias. Mas as abstratas diferem das intuitivas, pois conhecer as primeiras requer um processo (comparação e contraste), enquanto as últimas são conhecidas diretamente (na experiência pessoal). Além disso, os objetos abstratos são 'universais' e essencialmente 'externos a nós', enquanto os objetos intuitivos são 'particulares' e muito 'parte de nós'.

A consciência de conceitos abstratos é chamada de concepção, por isso também são chamados de "conceitos". Mas os processos que levam aos conceitos (nosso discurso) estão longe de ser simples e parecem estar sujeitos a muitas regras; estas últimas são denominadas "lógica". Conceitos abstratos requerem prova e, em última instância, algum tipo de fundamentação empírica. A única exceção a essa regra é o caso das proposições autoevidentes, que não podem ser logicamente negadas sem incorrer em uma autocontradição. Mas mesmo nesses casos, os conceitos envolvidos nunca são inteiramente "a priori", mas requerem alguma experiência precedente para terem surgido.

Resumindo: percepção é o conhecimento de fenômenos materiais ou mentais; intuição é o autoconhecimento; percepção e intuição são experiências, cujos objetos são particularidades concretas; concepção é o conhecimento de abstratos, derivado com o auxílio da lógica a partir de dados fenomênicos ou intuitivos. 'Conhecimento', claro, inicialmente significa simplesmente consciência ou cognição – o termo torna-se mais preciso posteriormente com referência à Aparência cumulativa. 'Pensamento' e 'ideia' são, aliás, termos abrangentes que podem incluir uma mistura de concepção (formação de conceitos, conceitualização), imaginação (visualização, verbalização, formulação de hipóteses) e

discurso lógico (indutivo e dedutivo), todos implicando, naturalmente, alguma experiência (sensorial ou intuitiva).

> Como indiquei anteriormente, não estou convencido de que diferenças qualitativas por si só sejam suficientes para distinguir fenômenos materiais de fenômenos mentais. Tendemos a pensar nos últimos como menos claros ou vívidos do que os primeiros, mas isso nem sempre é verdade. Os sonhos às vezes são extremamente vívidos e coloridos, e o mundo físico às vezes é nebuloso e impreciso. Por essa razão, sugiro que a fenomenologia deve pressupor que a introspecção está, em certa medida, envolvida na formulação dessa distinção fundamental. Presumivelmente, temos alguma consciência da *direção de entrada* dos dados concretos. Os dados materiais são "sentidos" como provenientes do corpo ou através dele, enquanto os dados mentais são "sentidos" como provenientes de uma fonte mais próxima (chamada mente). Admitindo que tais "sentimentos" da direção da fonte não sejam, em si, marcas fenomenológicas (caso contrário, estaríamos incorrendo em petição de princípio), devemos interpretá-los mais precisamente como *intuições* . Para sermos consistentes, devemos dizer que não intuímos

de onde os dados vêm, mas sim em que direção *eles se propagam. Voltar* nossa atenção para obter acesso aos dados.

Deve-se notar que, acima, distinguimos efetivamente três **substâncias** ou essências da existência: matéria, mente e espírito. Baseamos essa diferenciação em parte no fato de que algumas experiências (aquelas intuídas) não possuem características fenomênicas; e em parte (no que diz respeito à distinção entre fenômenos materiais e mentais) nas diferenças de propriedades e localizações fenomênicas, combinadas com diferenças intuídas presumidas. Todas as três substâncias podem dar origem a conceitos. Podemos também presumir a existência de almas, isto é, entidades espirituais, diferentes da nossa, por meio de seus aparentes efeitos fenomênicos e por meios conceituais.

Assim como as modalidades e qualidades fenomênicas e seus comportamentos são considerados meras variedades da matéria e da mente, também as cognições, volições e afeições da alma não precisam ser atribuídas a outra substância, podendo ser consideradas como eventos ou propriedades dessa mesma substância. Abstrações relativas a dados materiais, imaginários ou espirituais não requerem, da mesma forma, uma substância adicional, podendo ser consideradas como meras expressões dessas três substâncias. Não há nada

epistemologicamente irracional em assumir diferenças substanciais entre as referidas três classes de objetos. Permanece possível que as três substâncias sejam, em última análise, versões ou graus diferentes de uma mesma matéria.

O conceito de substância é introduzido em relação aos de atributos estáticos e movimentos dinâmicos, implicando um substrato presumido para eles. Permite-nos presumir a continuidade de algo, uma **entidade individual** , em meio ao movimento ou à mudança. Os vários atributos e movimentos são, portanto, concebidos não como meros acasos, mas como todos 'pertencentes' *a* e 'causados' *por* uma entidade permanente e unificadora [8][2] . Assumimos também que diferentes instâncias desse tipo de entidade permanecem essencialmente as mesmas (ou seja, da mesma substância), embora alguns de seus atributos e movimentos possam diferir. Observe-se que tanto 'substância' quanto 'entidade' são abstratos. Embora os fenômenos materiais e mentais tenham caráter fenomênico, enquanto a alma não o possui, esta última pode, no entanto, ser igualmente legítima e conceitualmente postulada como concreta.

Essas crenças, em substâncias e entidades, não são certezas imediatas, mas constituem *hipóteses conceituais* . Esse fato por si só não as desqualifica, ao

8

contrário do que alguns filósofos sugerem. Se uma hipótese dá origem a uma visão de mundo que é sempre, considerando todos os aspectos, consistente e confirmada, e nenhuma alternativa serve ao mesmo propósito tão bem ou melhor, então ela é indutivamente digna de adoção. Parece ser esse o caso em relação aos conceitos de substância e entidade. Sem eles, nos veríamos incapazes de dar sentido (integrar, explicar) todas as nossas experiências e intuições; ninguém, até onde sei, conseguiu construir em detalhes contra-hipóteses igualmente críveis e úteis.

4. Número, Espaço e Tempo

Como será explicado, os conceitos são *medidas* que as experiências têm em comum. Medição significa o uso de **números** , ou seja, a seleção de uma unidade (entidade ou característica distinta), a identificação e contagem de múltiplas unidades (frequências) e a comparação dessas múltiplas unidades (proporção). O número está, em particular, implícito em nossas subdivisões de tempo e espaço, e em considerações de modalidade e causalidade; mas o escopo da medição é, naturalmente, muito mais amplo. O estudo detalhado dessas questões dá origem às ciências da matemática, incluindo aritmética, geometria, álgebra e estatística. Não me aprofundarei nelas aqui, exceto por algumas observações que me parecem pertinentes.

A fenomenologia deve observar que os números implicam atos intuitivos. Para definir uma unidade de algo, precisamos delimitar mentalmente algum segmento de aparência. Essa seleção é uma intenção, um ato subjetivo. Além disso, quando contamos uma pluralidade de coisas, precisamos decidir a qual característica comum nos referiremos para agrupá-las. Ou seja, para contar as coisas, precisamos classificá-las (seja simplesmente como "quaisquer

objetos de pensamento", ou mais especificamente como "os cavalos brancos no meu campo" ou algo semelhante). Aqui, novamente, uma intenção está envolvida. O mesmo se aplica quando avançamos para os domínios abstratos da álgebra. Assim, mesmo no contexto da matemática pura, devemos reconhecer a introspecção.

Com relação ao **espaço** e conceitos afins, no campo visual (que é o primeiro domínio ao qual relacionamos o espaço), espaço se refere ao comprimento de uma linha (em comparação com alguma outra linha) entre quaisquer pontos nos quais o observador foca, e, eventualmente, à direção dessa linha (novamente em relação a alguma outra linha). O campo visual normalmente contém muitas cores, tonalidades e contornos diferentes: essas formas geralmente guiam nossa escolha de pontos para medir distâncias e ângulos entre eles. Assim, gradualmente, desenvolvemos conceitos geométricos, incluindo os conceitos de dimensão (mais sobre isso em um capítulo posterior). Conceitos como: contíguo, separado, sobreposto, dentro, fora, perto, longe, etc., derivam, naturalmente, de situações que encontramos no campo visual. Muitos desses conceitos são então transferidos para outros campos e até mesmo para a lógica geral.

É importante distinguir o conceito de " espaço *vazio* " do conceito mais geral de "espaço". Muitos filósofos

parecem se perder em dilemas por não fazerem essa distinção. Efetivamente, vemos espaço (pelo menos superfícies) sempre que vemos algo; espaço é um conceito com referentes concretos, ou seja, qualquer área do campo visual. Em contraste, espaço vazio é um conceito *hipotético* , porque nunca vemos instâncias dele. Se olharmos para o céu, vemos uma cortina azul-clara, branca ou preta – nunca vemos o vazio absoluto ali. Se olharmos para o espaço entre dois objetos, só podemos chamá-lo de vazio se ignorarmos deliberadamente tudo o que está em primeiro plano ou em segundo plano entre eles (cores, tons). É somente inventando uma "terceira dimensão" (uma abstração) que "criamos" o vazio entre os dois objetos. Assim, o espaço como receptáculo de objetos, algo em que os objetos se movem, algo à parte dos objetos – essas são construções que consideramos úteis, mas cujo status é o de hipóteses.

Outro comentário que vale a pena fazer diz respeito às diferentes modalidades fenomenológicas do espaço. Temos a impressão de que conhecemos 'analogias' do espaço através dos vários órgãos sensoriais, mas, estritamente falando, não é esse o caso. O espaço é essencialmente um fenômeno visual. Como mencionado anteriormente, projetamos mentalmente esse espaço visual e suas propriedades nos outros

modos sensoriais [9]. Isso nos permite estabelecer uma *correlação interna entre eventos sensoriais ou modalidades sensoriais* . Assim, diferentes eventos táteis ou auditivos podem ser considerados pontos em uma trajetória contínua, por meio da projeção mental de linhas (visuais) que os conectam. Ou ainda, a direção de um som ou odor pode ser hipotetizada ao situá-lo mentalmente dentro de um espaço mental (visual). Ou ainda, as sensações táteis dentro da boca podem ser usadas para formar uma imagem visual mental de objetos nela contidos (aliás, é possivelmente por isso que os bebês frequentemente obtêm informações sobre objetos colocando-os na boca).

Portanto, não devemos multiplicar 'espaços' desnecessariamente. Há, no entanto, uma importante duplicação de espaço, implícita no que acabamos de dizer. Além do espaço visual percebido pelos olhos físicos, existe um espaço visual análogo percebido pela nossa 'mente' – ou seja, no domínio mental. Esse conceito é inevitável, visto que, assim como podemos construir conceitos espaciais com um campo visual material, também podemos fazê-lo com um campo visual mental. Esses dois espaços podem ser

---

[9] Creio que devemos partir do pressuposto de que as sensações não visuais geram um fenômeno mental visual unitário, que é então inserido por nós em um "mapa" visual do nosso corpo ou do espaço circundante. Sem essa geração inicial de uma mensagem visual mínima, é difícil conceber como a interpretação posterior do quadro geral das coisas poderia ser produzida.

conhecidos independentemente um do outro. São semelhantes, mas não idênticos. Podem sobrepor-se de alguma forma, como se evidencia na experiência da alucinação e no uso do espaço mental em situações táteis, auditivas e outras semelhantes; mas aparentemente não interagem, pelo menos não diretamente.

O domínio espiritual, ou seja, a alma e suas funções, não possui (pelo que sei) características espaciais perceptíveis. Mas a alma às vezes é 'representada' por imagens visuais (por exemplo, como um fantasma que coextende um corpo). Tal 'representação' nada mais é do que simbólica ou hipotética, não baseada em fenômenos concretos. Pode, no entanto, ser útil conceitualmente, como por exemplo, supor que uma parte do eu monitora ou controla outra parte do eu.

Outro conceito organizador importante a ser considerado é o de **tempo** . Este surge como uma explicação do movimento aparente (movimento ou mudança) *dentro de* qualquer Aparência presente (versão mínima, assumida independente da memória) e da mudança aparente ou pluralidade de Aparências (versão ampliada, baseada na hipótese da memória). Observe bem isso. Um conceito de tempo é, de fato, possível dentro de uma única Aparência presente, sejam seus constituintes materiais (tempo externo) ou mentais ou intuitivos (tempo interno). Esse conceito de tempo é independente do da memória (e poderia ser

denominado "tempo objetivo" por essa razão), mas não é todo o nosso conceito de tempo. Este último *também se baseia* em comparações entre Aparências presentes sucessivas e, portanto, só é possível hipotetizando o conceito de memória (devido à necessidade de tal introspecção, isso pode ser chamado de "tempo subjetivo").

O conceito de **memória** deve, portanto, ser considerado também como um dos princípios organizadores básicos do nosso conhecimento. Trata-se de uma hipótese através da qual tentamos *ampliar* nossa concepção de tempo, para incluir não apenas eventos vivenciados no presente, mas também aqueles supostamente vivenciados em presentes "anteriores". O conceito de **antecipação** amplia ainda mais o tempo, em outra direção, sendo o tempo concebido como uma linha, uma quarta dimensão da existência, por analogia ao espaço, embora com uma irreversibilidade peculiar. Mas memória e antecipação não são concebidas como funções totalmente equivalentes, diferindo apenas na localização temporal de seus objetos. A memória é concebida como contendo (se algo) resíduos de fatos (experiências), enquanto a antecipação é normalmente concebida, na melhor das hipóteses, como uma suposição fundamentada (projeção).

Não podemos provar a memória, exceto por meio de um apelo indutivo às nossas lembranças, aceitando

suas sugestões aparentes pelo seu valor nominal, exceto nos casos em que se revelem errôneas. Aprofundando-nos, a fenomenologia agora levanta a seguinte questão: *precisamente com base em que fundamentos empíricos distinguimos as aparências não presentes das presentes e subdividimos as aparências não presentes em passadas e futuras?* Tentarei propor uma resposta a essa questão, sem pretender que seja completa e definitiva.

A porção ' **presente'** do tempo é, em primeiro lugar, a duração total da Aparência presente, o momento. Dentro da Aparência presente, distinguimos fenômenos e intuições constituintes que parecem mais nebulosos, menos intensos, do que outros, e ainda assim se assemelham a estes outros e dão a impressão de continuidade com eles. Presume-se e classifica-se que essas apresentações não sejam em si mesmas presentes, mas meras 'representações' de apresentações que ocorrem em uma extrapolação da linha do tempo presente (curta), em uma direção ou outra. Algumas dessas representações parecem se referir a Aparências presentes anteriores; estas são classificadas como memórias e localizadas em um lado da linha do tempo chamado ' **passado** '. As demais representações parecem não se referir a Aparências presentes anteriores, mas serem invenções, projeções mentais (imaginações) de coisas por vir; estas são classificadas como antecipações e

colocadas no outro lado da linha do tempo chamado ' **futuro** '.

Aqui novamente (como no caso da distinção entre fenômenos materiais e mentais), duvido que possamos distinguir entre impressões presentes de eventos presentes (o presente) e impressões presentes de eventos passados (o passado agora lembrado) ou de eventos futuros (o futuro agora projetado), *apenas* com referência a marcas. (como o grau de vivacidade). Creio que devemos assumir que *também existe* uma intuição por parte do sujeito quanto à origem de seus dados experienciais – de seus sentidos (o presente), de sua memória (o passado) ou, ainda, de sua imaginação criativa (o futuro). O recurso a uma faculdade intuitiva aqui é semelhante ao utilizado para distinguir entre o material e o mental, pois, afinal, a memória de eventos materiais implica sua conversão em eventos mentais. A memória de eventos mentais é menos problemática, visto que a recordação de imaginações passadas é simplesmente a reimaginação das mesmas; e, nesse caso, o conhecimento intuitivo da diferença é mais facilmente presumido.

> Essas considerações e reflexões, a meu ver, servem para reforçar a hipótese de que possuímos conhecimento empírico intuitivo, além do conhecimento empírico perceptivo interno e externo. Por outro lado, a hipótese da intuição reforça a hipótese da memória; elas se

sustentam mutuamente. Observe-se ainda que, embora a intuição seja inicialmente proposta como conhecimento de si mesmo, das próprias cognições, vontades e valorações, aqui expandimos ou elucidamos um pouco mais os poderes da intuição, ao assumirmos sua capacidade de avaliar a direção de dados concretos recebidos (dos sentidos, da memória ou da criatividade, ou da mente ou da matéria).

Como demonstra a discussão acima, os filósofos que desejam descartar a ideia de intuição subjetiva, ou autoconhecimento direto de alguns dos nossos mecanismos internos, encontram dificuldades em explicar alguns dos outros conceitos básicos que efetivamente aceitam, como a distinção entre matéria e mente, ou entre passado (memória), presente (sensação) e futuro (antecipação). Contudo, nada disso significa que qualquer coisa que alguém declare levianamente como intuição seja de fato uma intuição. Nossas introspecções permanecem falíveis. Logicamente, elas são admitidas como hipóteses a serem gradualmente confirmadas ou rejeitadas em cada caso, com referência à totalidade da experiência e da lógica. Isso evita todo o perigo de arbitrariedade, circularidade na justificativa ou eventual contradição.

Com relação aos constituintes *abstratos* de uma Aparência, eles são considerados permanentes, e não transitórios como fenômenos ou eventos intuídos, embora (a) sejam geralmente concebidos por meio de comparações entre aparições passadas e/ou presentes, (b) o evento de sua concepção esteja localizado no passado ou no presente e possa se estender ao longo do tempo, (c) uma vez gerados, sejam armazenados na memória e (d) por sua natureza, antecipem aparições futuras. Tudo isso relaciona o conceitual ao tempo, mas não significa que seu conteúdo seja temporal como percepções ou intuições. Os conceitos não têm existência senão como medidas de experiências; quando as experiências deixam de ocorrer, os conceitos, em certo sentido, continuam a existir na mente dos homens, visto que estes podem se lembrar ou inferir sua existência passada. Se, posteriormente, as experiências se repetirem, podemos dizer, *a posteriori,* que os conceitos permaneceram em existência potencial durante sua ausência real.

Vou parar por aqui, exceto por mais alguns comentários.

A primeira é que, embora eu tenha aqui situado a consideração do espaço e do tempo após as distinções entre aparências fenomênicas (materiais ou mentais), intuitivas (subjetivas) e abstratas, é evidente que muitas das coisas ditas sobre espaço e tempo não

dependem dessas distinções. Assim, por exemplo, podemos medir um campo visual sem especificar sua substância (material ou mental). Por outro lado, algumas questões relacionadas ao espaço ou ao tempo não são independentes dessas distinções. Por exemplo, ao discutir a memória ou o conceito de passado, tivemos que nos referir aos conceitos de matéria, mente e intuição. Com relação aos conceitos de modalidade e causalidade, os conceitos de espaço e tempo desempenham papéis importantes em seu desenvolvimento, e não o contrário. Portanto, quando surgem questões sobre a "ordem das coisas" no conhecimento, devemos estar atentos às questões específicas com as quais estamos lidando e não nos referir a conceitos em sua totalidade.

> Outro ponto que gostaria de destacar é que, embora eu não mencione aqui o conceito de espaço-tempo de Einstein, que une os dois conceitos de uma forma inovadora e muito mais sólida, não tenho dúvidas de que a Relatividade é de importância fundamental para todas as questões aqui abordadas. Gostaria particularmente de, futuramente, refletir sobre o impacto de suas ideias na teoria dos universais, visto que, presumivelmente, as ondas em um meio relativístico não possuem as mesmas propriedades que as ondas em um espaço

absoluto. Mas, por ora, pelo menos, não me sinto qualificado para comentar sobre isso.

5. Modalidade e Causalidade

Modalidade e **causalidade** também são princípios organizadores importantes em nosso conhecimento.

Tratei os conceitos de modalidade em grande detalhe na minha obra * *Future Logic** , e estou tratando os conceitos de causalidade em grande detalhe na minha obra **Casual Logic** . Portanto, não os abordarei aqui em detalhes. Basta dizer que são essencialmente conceitos *estatísticos* , relacionados entre si de diversas maneiras, através dos quais registramos, ou tentamos prever, as frequências (proporcionais ou absolutas) de ocorrência de aparições, isoladamente ou em conjunto com outras aparições. Esses conceitos, portanto, baseiam-se em conceitos numéricos; e nos ajudam a ordenar informações dentro de uma Aparência presente e, de forma mais ampla, na Aparência cumulativa.

> Os conceitos subjacentes de ***conjunção*** (indicada nas proposições pela palavra "e") e ***não conjunção*** (negação da conjunção, "não-e") são, obviamente, cruciais. A conjunção pode ser apreendida diretamente (podemos experimentar duas coisas como ambas presentes em um dado campo cognitivo), enquanto a negação da

conjunção é um objeto mais racional (buscamos uma presença projetada e não a encontramos). A conjunção, contudo, não é em si um fenômeno concreto ou uma experiência intuitiva, mas uma relação abstrata entre fenômenos, intuições ou abstrações.

Assim, tanto a conjunção quanto sua negação são objetos conceituais, embora em graus diferentes; a primeira é conhecida mais diretamente do que a segunda. Observe bem: isso não as torna artifícios; não há nada de arbitrário em sua apreensão ou julgamento. Esses conceitos são necessários para formular proposições hipotéticas e outras proposições condicionais, bem como as proposições causais construídas a partir delas.

Modalidade e causalidade são princípios muito radicais do conhecimento, porque estão envolvidos em sua organização em um nível conceitual muito antes de se tornarem conceitos claramente formulados, e porque podem ser utilizados antes mesmo de fazermos (ou seja, sem fazermos) distinções como entre concreto e abstrato, ou material e mental, por exemplo. Em um nível explícito, implicam número; mas em um nível conceitual, podem ser apreendidos e usados sem tais referências.

Identifiquei muitos 'modos' ou tipos de modalidade e causalidade. O modo principal, uma consideração ontológica aplicável aos existentes individuais, é o modo 'natural' (e seus modos subsidiários 'temporal' e 'espacial'). Outro modo importante é o 'extensional', que trata as classes como indivíduos. O modo 'lógico' é uma versão epistemológica, que se refere a contextos de conhecimento, em vez de circunstâncias de existência. Alguns modos relacionam-se à volição, como por exemplo o modo ético ou teleológico, que relaciona meios a fins.

Dentro de cada modo, existem várias categorias de modalidade e causalidade. Assim, as categorias de modalidade são: presença ou ausência; necessidade, contingência (possibilidade e possibilidade-não-possibilidade) ou impossibilidade; probabilidade ou improbabilidade. Estas são definidas de diversas maneiras: possibilidade, como presença sob certas condições; necessidade, como presença sob todas as condições; e assim por diante. Suas inter-relações se seguem: necessidade implica presença, que por sua vez implica possibilidade; e assim por diante. Em particular, os conceitos de incontinência decorrem inevitavelmente, por negação, dos de possibilidade de ser e possibilidade de não ser, de modo que não se pode logicamente sustentar o

último e negar o primeiro [10]. As categorias de modalidade podem receber nomes mais específicos em cada modo. Por exemplo: na modalidade natural, a presença é chamada de atualidade e a possibilidade é chamada de potencialidade; enquanto que, na modalidade ética, a possibilidade é chamada de permissibilidade.

> Deve-se também atentar para os derivados da modalidade, conceitos como ***aparentemente*** , ***supostamente*** , etc., que implicam modalidade em algum sentido (por exemplo, possibilidade, probabilidade), mas que adicionalmente definem a base epistemológica experimental, experiencial, baseada em relatos ou em boatos da nuance modal.

Uma abordagem fenomenológica da modalidade levantaria questões como: "onde residem, de fato, as potencialidades que não são atuais em um dado momento?" Nossa resposta a essa pergunta será (como foi em *Lógica Futura*) que a ideia comum de potencialidade como referente a alguma "qualidade ou entidade substancial" de fato residente na "natureza"

---

[10] Isso é enfatizado para evitar filosofias tolas, como a de Hume, que, embora admitam (ainda que implicitamente em seu discurso) a existência e a cognoscibilidade de 'possibilidades', pretendem invalidar o conceito de 'necessidade'. Logicamente, nenhum conceito que se refira a *uma parte* da existência (como 'possibilidade') pode ser usado sem que, com isso, também seja admitida a sua negação, de modo a dar conta e abranger *a porção restante* da existência.

da coisa que a possui, como uma presença que muda de forma quando se atualiza, parece redundante, uma violação da "Navalha de Occam" da economia conceitual; basta assumir que o potencial reside "apenas nas circunstâncias reais circundantes". [11]O potencial pode ser visto como um "grau de ser" inferior ao atual, que por sua vez é inferior ao necessário, em referência à frequência de ocorrência ao longo de toda a "existência" daquilo que o possui. Mas essa diferença entre transitoriedade e permanência, ou variabilidade e constância, não precisa ser reificada. Conceitos podem se referir a abstrações, bem como a experiências.

Uma abordagem fenomenológica da causalidade começaria com a consideração de eventos ou coisas de qualquer tipo como "acaso", antes de decidir *se e como* eles são "causados" [12]. Eu mesmo uso o termo "causalidade" em seu sentido mais amplo possível, aplicável a qualquer resposta a esta questão. Assim, aceito, como pelo menos concebíveis, a espontaneidade, a causalidade, a volição e a influência. Se esses conceitos filosóficos relacionados

---

[11] Os budistas diriam que a potencialidade é "vazia" – ou seja, não deixa vestígios naquilo que a possui, mas existe unicamente nas condições que podem, eventualmente, dada uma causa apropriada, atualizá-la.

[12] Essa atitude de "primeiro o mais importante" equivale a aceitar as aparências pelo seu valor aparente antes de decidir se são realidade ou ilusão.

à "causalidade" têm expressão em nosso mundo é uma questão aberta ao debate; mas podemos e devemos primeiro tentar elucidá-los e inter-relacioná-los. A questão deve ser resolvida sem preconceitos, mediante a devida consideração da experiência e de como organizá-la de forma convincente. Portanto, se físicos (como Niels Bohr) considerassem que alguns eventos subatômicos não poderiam ser considerados como tendo causas, poderíamos admitir a hipótese da "espontaneidade" no domínio físico nos níveis em questão como uma explicação.

A causalidade, portanto, não deve ser equiparada de antemão (como alguns fizeram no passado) à causação, entendendo-se por determinismo físico e (por extensão) psicológico. A negação da causação também pode ser considerada uma explicação "causal". Da mesma forma, a volição não pode ser simplesmente descartada, mas deve ser devidamente considerada. E, de fato, precisamos perseverar nessa atitude de mente aberta, pois, enquanto a causação e, com ela, a espontaneidade são relativamente fáceis de definir com referência às *frequências de conjunção* de eventos fenomênicos ou abstrações sobre eles, definir a volição ou o "livre-arbítrio" é muito difícil. Até onde sei, ninguém conseguiu até agora, muito menos provar que a volição existe, isto é, que pessoas e animais possuem esse poder. O conceito de influência é

subsidiário, já que podemos defini-lo como "tornar mais fácil ou mais difícil" desejar algo.

A fenomenologia pode considerar como dados empíricos o fato antropológico de que a maioria das pessoas, na prática, senão na teoria, acredita ter poder de escolha, de decisão, de iniciação de pensamentos e movimentos físicos. Tais crenças não comprovam a volição, mas constituem evidência corroborativa em uma hipótese indutiva. Outro fato do setor público a ser considerado é que o conceito de volição precede o de causalidade na história da humanidade (e ainda o precede hoje, acredito, no desenvolvimento pessoal dos indivíduos). Muito antes de compreendermos que as coisas têm "causas naturais", explicávamos os movimentos das estrelas ou das pedras, ou nosso próprio destino ou humor, com referência a "espíritos" ou "deuses" ou, mais tarde (com o advento do monoteísmo), a Deus.

Nosso conceito de 'força' é obtido por abstração das sensações físicas introspectivas de empurrar, puxar e apertar. Essa noção é então usada para nos ajudar a compreender, *por analogia,* o determinismo de eventos que (pelo menos hoje) consideramos naturais e não como envolvendo qualquer vontade. Assim, Newton concebeu a gravidade como um "campo de força", e essa terminologia permaneceu conosco em outros campos. Mesmo em nosso conceito estatístico moderno de causalidade, explicamos a conjunção

constante observada como sintomática de uma "conexão causal", ou seja, uma 'força' (natural) subjacente. Da mesma forma, imaginaríamos a geração espontânea como uma espécie de jorro 'forçado'!

O filósofo escocês do século XVIII , David Hume, reconheceu esse subtexto em sua discussão crítica sobre a suposta 'conexão' causal. Para ele, tal 'vínculo' entre eventos era duvidoso, primeiro porque nunca percebemos instâncias de conexões, mas apenas instâncias de mera conjunção.

> *"Todos os eventos parecem completamente soltos e separados. Um evento segue o outro; mas nunca conseguimos observar qualquer ligação entre eles. Parecem* estar interligados *, mas nunca* conectados *." (P. 360.)*[13]

O argumento de Hume baseia-se, aliás, numa observação relativa à vontade humana (e que pressupõe a sua existência), uma forma de causalidade mais difícil de conceber do que a própria causalidade! No domínio humano (volitivo), distinguimos entre (a) conjunções de eventos que ocorreram acidentalmente em relação à vontade humana, ou seja, coincidências, e (b) conjunções de eventos que foram deliberadamente intencionadas. É significativo que a "mera conjunção" de Hume nos seja

---

13 Em Uma Investigação sobre o Entendimento Humano, Parte II.

inteligível devido à nossa experiência com (a), enquanto é (b) que torna a sua discussão sobre a "conexão" contrastante significativa para nós. Hume não define o que seria "conexão" no domínio natural (ou seja, não volitivo) antes de a rejeitar. Na melhor das hipóteses, então, o seu argumento equivale a dizer que a noção é demasiado *vaga* para ser científica.

Além disso, Hume explica nossa crença na conexão como resultado de um hábito mental produzido em nós pela repetição.

> *"Mas não há nada em uma série de instâncias, diferente de cada instância individual, que se supõe ser exatamente semelhante; exceto apenas que, após a repetição de instâncias semelhantes, a mente é levada pelo hábito, ao surgir um evento, a esperar seu acompanhante usual e a acreditar que ele existirá. Essa conexão, portanto, que sentimos na mente, essa transição habitual da imaginação de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária." (P. 361.)*

Poderíamos, para começar, retrucar que sua tese é internamente inconsistente, se a entendermos como uma negação da validade metodológica da generalização. Pois é evidente que a própria afirmação de Hume sobre os hábitos humanos é uma

generalização a partir de suas próprias observações. Ele generaliza de alguns momentos de sua experiência para todos os momentos, e de sua própria experiência para a de todos os outros. Além disso, sua afirmação é apresentada como uma tese *explicativa* , referente ao que nos "leva" a (erroneamente, segundo ele) inferir um fato de causalidade a partir de tal associação mental. Assim, ele implicitamente reivindica algum conhecimento de algum tipo de causalidade, a da força do hábito. Seria sua tese, então, que a causalidade é mais cognoscível no domínio psicológico do que no físico? Duvido; provavelmente ele não percebeu a inconsistência.

> *"O aparecimento de uma causa sempre conduz a mente, por uma transição habitual, à ideia do efeito. Podemos, portanto, de acordo com essa experiência, formular outra definição de causa e chamá-la* de objeto seguido por outro, e cujo aparecimento sempre conduz o pensamento a esse outro. *" (P. 362.)*

Para Hume, então, o que chamamos de causalidade é apenas uma associação de ideias. Ou seja, pensamos que os eventos estão causalmente conectados porque, por acaso, estão constantemente associados em nossa memória. Daí, ele efetivamente "infere" que a causalidade é uma invenção da imaginação. Mas sua tese é resultado de seu pensamento impreciso. O que ele parece estar considerando são situações como a

seguinte: por exemplo, um homem conheceu sua futura esposa quando uma certa melodia estava tocando; desde então, sempre que ouve (ou se lembra de) essa melodia, ele se *lembra* de sua esposa [14]. Mas não consideraríamos tal situação como indicativa de causalidade, já que, na verdade, ele *não* vê fisicamente sua esposa novamente toda vez que ouve a melodia! Por essa razão, chamaríamos essa conjunção por meio da associação mental entre esposa e melodia de coincidental (embora a sequência mental da *memória* da melodia e *da memória* da esposa pudesse muito bem ser chamada de uma relação causal). Por outro lado, se toda vez que alguém tocasse a melodia, sua esposa fosse fisicamente evocada, suspeitaríamos de uma conexão causal. [15]

Se expressarmos tudo isso em uma linguagem clara e formal, qualquer dúvida será facilmente

---

[14] O inverso é improvável, ou seja, que sempre que ele vê ou se lembra da esposa, a melodia lhe venha à mente. A menos que o pobre homem seja obcecado!

[15] Eis um exemplo mais comum de associação. Digamos que eu veja rapidamente uma pessoa que me lembra vagamente a Srta. X. Mas, ao observá-la com mais atenção, percebo que não era a Srta. X que eu tinha visto. Não obstante, dada a ocasião, começo a refletir incidentalmente sobre a Srta. X, pensando em nosso último contato, no que conversamos, etc. Essas lembranças podem, por sua vez, dar origem a novos pensamentos logicamente não relacionados à Srta. X, como a presente análise filosófica de "associação". E assim por diante, até que eu consiga mudar de assunto.

dissipada. Quatro formas podem ser distinguidas:

a. X causa Y
b. X provoca *o pensamento de* Y.
c. *O pensamento de* X causa Y.
d. *O pensamento em* X provoca *o pensamento em* Y.

Essas quatro formas referem-se a relações muito diferentes, mas todas as quatro têm em comum a relação de "causas". Os termos diferem, mas a cópula permanece a mesma. Preferir (como faz Hume) uma dessas formas às outras, como a descrição apropriada dos eventos em questão, não desacredita o fator comum da causalidade, mas, ao contrário, o reforça. O raciocínio de Hume é contraditório!

Na minha opinião, as relações causais aparentes podem ser reais ou ilusórias. Ao contrário de Hume, não considero a *falibilidade* dos nossos juízos sobre a conexão causal como prova da nossa *incapacidade* de estabelecer essa conexão. Nesse contexto, como em todos os outros juízos conceituais, estão envolvidos processos de generalização e particularização. Poderíamos dizer que há *duas generalizações*

envolvidas. A primeira parte da conjunção particular observada para a conjunção geral (incluindo instâncias não observadas). A segunda é uma generalização *dessa conjunção constante de eventos para uma suposta "conexão" entre eles* (ou seja, algo mais profundo e forte do que a mera conjunção). Se admitirmos a validade (ocasional, desde que empiricamente confirmada) da primeira generalização, não podemos negá-la para o segundo processo, que, *em princípio,* não é diferente. Poderíamos, no máximo, negá-la *em casos específicos* , como uma particularização; embora eu não veja como poderíamos justificar tal discriminação ou particularização parcial.

Em outras palavras, como o próprio Hume sabe (admitindo que 'conexão' seja um termo significativo, embora difícil de definir em palavras) que 'conjunção constante' não implica alguma 'conexão' mais profunda? Ele só pode afirmar consistentemente que, *às vezes* , pode não implicar. Mas, *nesse caso, seu argumento perde toda a sua força* , que depende da generalidade . Nada nos impede de formular hipóteses sobre conjunção constante e sobre conexão causal, desde que validemos nossas teorias em cada caso de acordo com as regras da adução, testando nossas proposições com referência à consistência e à experiência, e por comparação com teses alternativas.

Além das sensações físicas já mencionadas, nossa introspecção sugere que "nós" temos *certo* grau de controle sobre *alguns* dos movimentos físicos do nosso corpo (e, por meio dele, de outros corpos) e sobre *algumas* de nossas imaginações mentais. É nesse nível, o da intuição (e não o da sensação), que surge o conceito de volição. Essa cognição interna do eu como agente no mundo mental e físico pode muito bem se revelar uma ilusão, mas deve ser considerada, pelo menos inicialmente, como dado bruto. Qualquer afirmação sincera como essa deve ser reconhecida respeitosamente, como uma aparência a ser levada em consideração na análise geral dos dados. Não há justificativa metodológica para a negação categórica (como fazem alguns mecanicistas modernos dogmáticos).

Muitas experiências e abstrações, assim como intuições, sugerem a presença da vontade. Por exemplo, certas sensações dependem do movimento, seja o movimento de um objeto na boca, da pele em contato com um objeto para sentir sua textura ou mobilidade, a torção de partes do corpo em diferentes direções, como os olhos para enxergar ou a cabeça para ouvir, de uma parte do corpo em relação às outras, como um braço, caminhar pelo espaço para experimentar profundidade ou mesmo falar para produzir som. Além disso, a atenção voltada para os fenômenos presentes, a reflexão sobre o passado ou a

tentativa de prever o futuro, tudo parece ser um ato de vontade. Da mesma forma, a imaginação, a formação de conceitos e o raciocínio lógico são frequentemente vivenciados como atividades que exigem esforço, ou pelo menos como atos de escolha. Consequentemente, pode-se dizer que os conceitos de tempo e espaço dependem da vontade. Similarmente, a vontade parece estar envolvida no pensamento verbal.

Inegavelmente, temos algum tipo de consciência pessoal de que possuímos um certo poder de ação no ambiente fenomênico. Não se trata de um poder absoluto e ilimitado, mas é "sentido" como se estivesse presente. Nenhuma qualidade sensível pode ser considerada *um* ato volitivo; porém, muitas podem ser vistas como *sinais. da* vontade. Em vez disso, 'sabemos' interna e diretamente se nossa vontade esteve envolvida ou não, pelo menos na maioria das vezes; é um objeto de intuição. De fato, essa função, juntamente com a cognição e o afeto, é considerada por nós como aspectos essenciais de nossa identidade. A vontade é certamente parte integrante de nosso discurso lógico na organização de outras experiências, como, por exemplo, quando correlacionamos diferentes modalidades sensoriais. Posso, por exemplo, formular uma proposição sobre perspectiva: 'se eu girar este objeto, ele mudará de forma assim e assim', projetando uma série volitiva

(girar o objeto) e prevendo uma certa sequência fenomênica (mudanças visuais e outras).

3. EXPERIÊNCIAS E ABSTRAÇÕES

No presente capítulo [16], tentaremos classificar as aparências de diversas maneiras (consulte as **Figuras 1** , **2** e **3** para um resumo e ilustração úteis). Os objetos do conhecimento, conteúdos da consciência ou *aparências* à cognição incluem: em primeiro lugar, os fenômenos concretos que percebemos, seja pelos sentidos ou como projeções mentais; em segundo lugar, os objetos concretos, mas não fenomenais, da intuição (autoconhecimento); e, em terceiro lugar, as aparências abstratas que concebemos por meio da lógica indutiva e dedutiva em relação às experiências mencionadas (isto é, fenômenos e intuições).

---

[16] Algumas dessas reflexões já se encontram em minha obra de 1990, **Future Logic** . Em 1998, após assistir a uma palestra da Profa. Roberta de Monticelli na Universidade de Genebra sobre a doutrina fenomenológica de Edmund Husserl, escrevi um ensaio resumindo e atualizando minhas próprias ideias. Em 2002 (quase ao mesmo tempo em que escrevia * *Buddhist Illogic*,* que foi concebido como uma obra complementar), comecei a reescrevê-lo de forma mais completa e sistemática, resultando no presente livro.

1. Os Objetos da Percepção

Os objetos perceptivos, ou seja, as 'coisas' que percebemos, também chamadas de **percepções** ou **aparências fenomênicas** , são considerados **dados experienciais** ou empíricos , isto é, dados concretos (não abstratos) e evidentes, com base nos quais o conhecimento é gradualmente construído. As percepções são de dois tipos (ou fontes): as materiais (ou sensoriais) e as mentais (ou imaginárias), que podem ser *fenomenologicamente* distinguidas da seguinte forma.

(a) **Os fenômenos materiais** (ou 'sensa') são percebidos, pelo menos *aparentemente,* pelos sentidos. Eles incluem as seguintes aparências (e alguns de seus componentes).

- **visuais** : as diferentes intensidades de luz e cores (entre as quais discernimos várias formas, tamanhos, distâncias e direções) que parecem ser percebidas através dos olhos (órgãos da visão).
- **auditivos** : sons (incluindo intensidade, altura, tonalidade, direção e outras características) e

senso de equilíbrio [17](a partir do qual se obtém a inclinação corporal) que parecem ser percebidos através dos ouvidos, órgãos da audição.

- As experiências **olfativas** e **gustativas** : odores (fragrantes, picantes, fétidos, etc.) percebidos no nariz (órgão do olfato) e sabores (salgado, doce, azedo, amargo, etc.) percebidos na boca e na língua (órgãos do paladar).[18]
- **táteis** : as sensações que experimentamos como 'dentro do corpo ou sobre ele (na pele)' – contato, resistência à pressão/empurrão e tensão/tração (duro/macio, rígido/elástico, pesado/leve), textura (áspera/lisa), temperatura (pele ou corpo quente/frio), eletricidade (choques), postura corporal (em pé, sentado, etc.), movimento (de partes ou de todo o corpo) e prazer e dor viscerais (ou sua ausência, indiferença), sejam causados fisicamente (sensorial) ou por fenômenos mentais

---

[17] O papel da audição no equilíbrio não é imediatamente evidente e, creio eu, é uma descoberta relativamente recente do ponto de vista histórico. Não se trata do órgão da audição *em si* , dizem-me, mas de outro mecanismo no ouvido, com níveis de líquido (seja lá o que for). A questão aqui é a seguinte: existe um ato *cognitivo* relacionado a esses líquidos, de modo que possamos falar da sensação de um fenômeno; ou a "informação" (essa é a palavra errada, pois sugere consciência; aqui a uso no sentido da ciência da computação) é simplesmente transmitida diretamente ao cérebro como um processo *físico ?*

[18] Alguns aspectos do sabor (no uso comum, em relação a alimentos ou bebidas) são, mais precisamente, aromas.

(sentimental), que classificamos como aspectos do sentido do tato [19].

O campo dos fenômenos materiais subdivide-se em dois espaços: um, experimentado como próximo de si (o centro da experiência ou observador) e relativamente constante (para nós, pelo menos a curto prazo), é chamado de " *corpo* "; e o outro, situado mais distante e mais variável, é chamado de " *ambiente* ". Tanto o corpo físico quanto a matéria além dele possuem manifestações visuais, auditivas, táteis, olfativas e gustativas.

Além disso, certas partes do corpo, chamadas de cinco ' *sentidos* ' ou ' *órgãos sensoriais* ', são consideradas especificamente envolvidas na percepção dessas manifestações. Esses órgãos, localizados aproximadamente nos olhos, ouvidos, nariz, língua, pele e no interior do corpo, podem ser observados com mais precisão utilizando instrumentos científicos (como

---

[19] Note que o que chamamos de sentido do tato é um conjunto heterogêneo de funções muito diferentes. O termo é efetivamente usado na filosofia ocidental como uma categoria que engloba "todos os outros". Seu uso coloquial é mais restrito; aqui, "tocar" refere-se ao ato de efetuar um contato físico entre uma parte do próprio corpo e outra parte do corpo, e "sentir" refere-se à experiência sensorial resultante. Não vejo utilidade em abordar isso aqui, seja de um jeito ou de outro. Cabe aos biólogos decidir sobre uma classificação mais precisa. Gostaria, no entanto, de enfatizar a distinção entre sensações corporais internas (nos órgãos sexuais, no sistema digestivo, etc.) e sentimentos (diversas expressões emocionais) em relação às meras sensações táteis; as primeiras são percebidas como mais químicas do que mecânicas.

um microscópio). Constatou-se que são compostos, respectivamente, por mecanorreceptores (para tato, posição e audição), quimiorreceptores (para paladar e olfato), fotorreceptores (para visão), receptores de temperatura e receptores para as sensações que reconhecemos como prazer e dor [20].

> Que os órgãos dos sentidos são *condição essencial* para a percepção material é evidente pelo fato de que, quando um desses órgãos é bloqueado temporariamente, danificado, amputado ou ausente desde o nascimento, a percepção correspondente fica comprometida ou distorcida. Mas os órgãos dos sentidos, por *si só, não são condições suficientes* para tal percepção: nossa atenção ao que eles revelam também é necessária. Portanto, a percepção sensorial não pode ser *equiparada* à posse de órgãos dos sentidos. Não são os órgãos dos sentidos que percebem. Não se pode afirmar, com razão, que são os olhos que veem ou os ouvidos que ouvem.

Os objetos materiais são, portanto, classificados como 'sensoriais', em contraste com os fenômenos 'mentais' (considerados abaixo). O corpo e os órgãos dos sentidos percebidos são, naturalmente, *meras*

---

[20] Segundo Curtis e Barnes, eles mencionam a dor, mas não o prazer. Eles também observam que eletroreceptores e magnetorreceptores são encontrados em alguns animais, embora não em humanos.

aparências, embora posteriormente lhes seja atribuído um papel preponderante na construção mental que constitui a visão de mundo ingênua. Os cinco tipos de fenômenos materiais listados acima são chamados de ***modalidades sensoriais*** [21], e suas subcategorias são chamadas de ***qualidades sensoriais*** .[22]

> Qual é a propriedade comum das diversas modalidades sensoriais e das diversas qualidades sensoriais que nos permite agrupá-las sob esses nomes comuns? Por exemplo, algo à minha frente tem forma, cor e produz um som; por que classifico a forma e a cor como visão e o som como som? Na verdade, forma e cor são tão diferentes entre si quanto visão e som! Seu caráter comum deve ser considerado meramente relacional. Ou seja, podemos classificá-las juntas não por causa de suas "naturezas" intrínsecas, mas porque nos parecem relacionadas, enquanto observadores,

---

[21] É desnecessário dizer que a palavra 'modalidade', como usada aqui para designar variedades de fenômenos sensoriais e mentais, não deve ser confundida com o outro sentido de necessário, possível ou real.

[22] São assim chamadas, em referência às suposições comuns do realismo ingênuo. Mas o uso da palavra " *sentido"* aqui é mera conveniência e não deve ser interpretado como implicação de tais suposições. "Modalidades sensoriais" são as modalidades de existência (luz, som, etc.) *que se acredita serem* percebidas pelos sentidos; "qualidades sensoriais" são as subcategorias dessas modalidades (por exemplo, para a visão: formas, intensidades de luz, cores, etc.).

pela experiência sensorial, através de certos órgãos corporais.

Note-se, porém, que o papel exato dos sentidos na percepção permanece um mistério. Pois temos que afirmar que percebemos o que nos atinge na entrada dos sentidos, e não (como muitos ingenuamente supõem) os produtos finais da transmissão sensorial. Caso contrário, deparamo-nos com *um problema lógico* : não estamos percebendo os objetos que afirmamos perceber, mas supostas imagens deles. Neste último caso, não temos como comparar tais representações às suas supostas origens, e nem mesmo o direito de supor a existência dos objetos "originais". Nesse caso, por sua vez, os órgãos dos sentidos, enquanto objetos da percepção, são postos em dúvida; o que nos leva de volta à dúvida da premissa inicial de que percebemos imagens de objetos. Mas, admitindo, portanto, que percebemos os próprios objetos, surge a questão: qual é, então, a utilidade dos sentidos?[23]

(b) **Os fenômenos mentais** são aparências semelhantes a fenômenos materiais, mas que não parecem ser percebidas pelos órgãos dos sentidos. Assim, devemos nos referir de forma mais precisa e ampla às ***modalidades fenomênicas*** (visuais, auditivas,

---

[23] Consulte o capítulo 62 *de Lógica do Futuro* para obter mais informações sobre este tópico.

etc.) e ***às qualidades fenomênicas*** (formas, intensidades de luz, cores, etc.), e considerar as chamadas modalidades e qualidades sensoriais como referentes especificamente àquelas aparentemente manifestadas pelos sentidos (as materiais).

Embora os fenômenos mentais individuais aparentemente existam independentemente dos fenômenos materiais temporalmente simultâneos, isso não exclui a possibilidade (na qual acredito [24]) de que sejam apenas representações editadas de fenômenos materiais *previamente* vivenciados (memórias consideradas como um todo de forma seletiva, ou consideradas em fragmentos e reorganizadas). Por essa razão, parece apropriado definir os fenômenos mentais negativamente (como feito acima), como não surgindo diretamente pelos sentidos, o que implica que provavelmente surgem indiretamente por meio *da projeção criativa* de memórias de fenômenos materiais.

Os fenômenos mentais são imaginações, projeções que podem ser *involuntárias ou voluntárias em vários graus* , incluindo memórias de eventos recentes ou

---

[24] Mas a questão pode ser resolvida empiricamente. Um cego de nascença tem imaginação visual ou um surdo de nascença tem imaginação auditiva? Se não, então as modalidades sensoriais mentais são, em última análise, subprodutos das materiais. (Na *revista New Scientist* , nº 2416, de 11/10/2003, p. 85, Mary Cox, do Instituto Real Nacional para Cegos, em Londres, Reino Unido, sugere que os cegos de nascença não conseguem visualizar ou sonhar. Ela não menciona em qual pesquisa específica sua afirmação se baseia.)

remotos e **fantasias** do passado e do presente. e/ou eventos futuros (estes últimos sendo antecipações). Estes podem ser evocados para fins cognitivos, para mero entretenimento ou por outros motivos psicológicos. Dentre os fenômenos mentais, então, podemos começar distinguindo o retrospectivo do prospectivo.

retrospectivos , ou **memórias** , aparecem como encarnações passadas do 'momento presente', que presumimos ter alguma unidade e continuidade com o 'momento presente' atual e terem sido trazidos para o presente por meio *da faculdade da memória .* A consciência do passado que se afirma ser possível, direta ou indiretamente por meio dessa faculdade, é chamada de *lembrar* .

> Uma confiança automática em nossa interpretação comum desses fenômenos seria ingênua, mas uma confiança renovada após a devida reflexão pode legitimamente ocorrer. O que nos importa aqui é que esses fenômenos participam *do presente* e que *parecem* nos remeter a alguma existência 'passada'. Essa dualidade de presença e ausência é uma característica distintiva da classe dos fenômenos retrospectivos. As explicações propostas para essa qualidade misteriosa de tais fenômenos (por exemplo, que possuímos uma faculdade de memória que de alguma

> forma armazena informações obtidas em outros momentos de algo chamado tempo [25]) requerem avaliação posterior.

prospectivos , ou **antecipações** , projetam cenários específicos sobre o futuro. Eles sugerem, portanto, que o que vivenciamos no momento presente terá algum tipo de prolongamento nos momentos seguintes. Mas, neste caso, não atribuímos a nós mesmos uma faculdade como a memória; apenas reivindicamos, na melhor das hipóteses, a expectativa de que as coisas continuarão a ser ou a vir a ser, e que outros "momentos presentes" substituirão o atual (pelo menos até "morrermos").

> Assim como o nosso aqui e agora é contaminado, ao menos perifericamente, pela consciência de um antes, de um passado, o mesmo ocorre com o olhar para o futuro, que não faz exatamente parte do presente, mas parece *potencial* nele. Justificado ou não, o que nos interessa aqui é que esses fenômenos prospectivos acontecem no presente e, ainda assim, se referem a outra extrapolação do que chamamos de tempo, em uma direção oposta à dos objetos da memória.

---

[25] Note-se que a falha ocasional de memória é uma das proposições *dentro* dessa estrutura interpretativa, para explicar certos detalhes.

Tanto a memória quanto a antecipação são essencialmente formas *indutivas* de consciência, observe bem, visto que o Sujeito projeta alguma interpretação com base em certos dados mínimos. Os 'dados' são os fenômenos presentes (de aparente existência passada ou potencial existência futura, conforme o caso), enquanto as 'interpretações' incluem a aceitação de que as coisas apontadas por esses fenômenos presentes possuem alguma existência além do presente (em uma hipotética parte passada ou futura de algo chamado tempo). Isso contrasta com os fenômenos sensoriais, que, em si mesmos, são desprovidos de teoria (embora sejam pontos de partida para teorias).

> A minha inclusão de fenômenos prospectivos nesta lista de componentes é uma dívida para com Husserl. Contudo, ele não percebe a natureza indutiva da antecipação, nem, aliás, da memória. Além disso, devo acrescentar que a consciência desses componentes não é uma novidade do século XX. Ela encontra-se nas tradições místicas (por exemplo, em Meister Eckhart, no misticismo cristão ou, para dar um exemplo oriental, no budismo zen), sempre que somos encorajados a “viver no eterno presente” ou a “estar aqui e agora”. O que estas últimas deixam claro é que a memória e a antecipação não são meros apêndices da consciência do

presente, que exigem um esforço; por alguma razão, são *compulsivas para a maioria dos seres humanos* e muito difíceis de evitar. Se pensarmos bem, isto é bastante surpreendente e requer uma explicação.[26]

---

[26] Por que será que vivemos normalmente em um passado glorioso ou vergonhoso, ou em um futuro esperançoso ou assustador, a ponto de perdermos quase toda a consciência do presente? Outra forma semelhante de fuga do presente se dá pela *transcendência* em pensamentos teóricos sobre o presente. Em vez de estarmos no presente, parece que quase automaticamente preferimos estar fora dele, em um fluxo constante de fantasias. Isso fica evidente na meditação, onde vemos que é necessário um esforço considerável para superar essa tendência. Mesmo quando queremos *permanecer* no aqui e agora, mesmo quando é *agradável* , tendemos a nos desvencilhar. Por quê? A fenomenologia precisa responder a essa pergunta.

Uma resposta parcial óbvia é biológica. Precisamos antecipar o futuro, pois somos animais com vontade própria. Somos chamados a fazer escolhas em relação a um ambiente em constante mudança, para proteger e melhorar nossa vida. Precisamos lembrar o passado para evitar repetir seus erros e para aplicar as lições aprendidas. O presente é interessante nesses dois aspectos, mas não fornece informações suficientes. Permanece verdade, contudo, que se não formos capazes de estar plenamente presentes no presente, nossos dados passados provavelmente serão de qualidade igualmente precária e nossas expectativas futuras também irrealistas.

Aliás, como considero que os animais superiores, pelo menos, também possuem algum grau de vontade (embora menor que a dos humanos), vejo-os (ao contrário do que muitos presumem) não estando totalmente presos ao presente. E creio que seu comportamento demonstra isso; por exemplo, nossos animais de estimação se lembram de nós e conseguem antecipar alguns eventos futuros. Eles têm essa capacidade de enxergar além do momento imediato porque também precisam circular em um ambiente em constante mudança, etc.

Os fenômenos retrospectivos e prospectivos são concebidos como projeções mentais feitas, em certa medida, pelo observador, e, portanto, têm o status inicial de **imaginações** . De fato, ambos são essencialmente hipotéticos, pois dizem respeito a coisas que não estão mais presentes ou ainda não estão presentes à percepção sensorial e, portanto (dito sem intenção pejorativa), incertas no que diz respeito a ela. Espero, no entanto, que os elementos iniciais na memória da imaginação visual e auditiva sejam produzidos (em um passado recente ou distante) pelas percepções sensoriais (visão e audição, pelo menos). Essa questão poderia ser resolvida empiricamente perguntando a pessoas que nasceram *cegas* ou *surdas* se elas, respectivamente, veem ou ouvem algo "em suas cabeças". Se, como espero, elas não conseguirem, então as modalidades fenomenológicas mentais são, em última análise, subprodutos das físicas. Se, como pode ser o caso, elas conseguirem imaginar imagens ou sons, então os fenômenos mentais têm gênese independente.

> A imaginação (a projeção de 'imagens') também poderia ser chamada de 'perceptualização'. Mais especificamente, no caso de fenômenos visuais, dizemos visualização; no caso de fenômenos auditivos, poderíamos dizer 'auditorização'; e assim por diante para os

> outros casos, embora existam dúvidas a respeito deles, como será explicado a seguir.

Note-se que memórias e antecipações são classificadas como imaginações, mesmo que seus conteúdos ou *intenções* não sejam necessariamente mentais, podendo estar relacionados a eventos materiais externos. A menos que suponhamos uma consciência *direta* de eventos lembrados ou previstos no passado ou no futuro, devemos considerá-los como aparições mentais em si mesmas, mesmo que seus objetos tenham existido ou venham a existir conforme projetados no passado ou no futuro, respectivamente. Quando seus conteúdos se mostram verdadeiros, tais atos mentais podem ser vistos como uma espécie de consciência indireta.

Como veremos, a imaginação é uma função básica da inteligência. A capacidade criativa do observador, de projetar imagens em si mesmo ou ao seu redor, possibilita atos racionais como comparação, confronto e formulação de hipóteses, que são bases da conceitualização e da indução e dedução lógica de proposições. Na prática, a imaginação *raramente é puramente perceptiva, mas geralmente envolve fatores conceituais e verbais* .

> Em contrapartida, memórias, fantasias e antecipações nunca são meramente abstratas ou verbais, mas sempre envolvem fatores

> perceptivos. Observe, em particular, os vários componentes de nossas hipóteses, na busca cotidiana pelo conhecimento. Ideias e teorias são formadas mentalmente em reação à informação e como tentativas de prever dados futuros. Tais antecipações da realidade (que, naturalmente, precisam ser testadas eventualmente) incluem não apenas as intenções ou o conteúdo conceitual de nossas palavras, mas uma massa de memórias e fantasias concretas, que podem envolver construções visuais, auditivas ou de outras naturezas, e, claro, o aspecto verbal de nossos pensamentos abstratos.

Memórias e expectativas envolvem modalidades **visuais** e **auditivas concretas** e, talvez, outras modalidades fenomenológicas. Supostamente visuais e auditivas mentais. Os fenômenos não são contabilizados entre os objetos de suposta origem sensorial, porque aparentemente podem [27]ser experimentados mesmo com os olhos fechados ou os ouvidos tampados, respectivamente. Quanto às modalidades sensoriais que não sejam a visão e a audição, não tenho certeza se são imagináveis; sua

---

[27] Digo "aparentemente" para nos lembrar que os olhos e os ouvidos são meros fenômenos, de modo que sua materialidade só pode ser concluída por nossa ordenação fenomenológica dos dados, e não presumida *ab initio* .

aparente imaginação pode ser apenas uma interpretação das sensações presentes (veja abaixo).

Outra característica relevante dos fenômenos mentais é que eles são **íntimos** , ou seja, percebidos apenas pelo observador (coloquialmente, no caso dos visuais, através de um "olho da mente"), e embora aparentemente não interajam com fenômenos materiais, as projeções são experimentadas, ou pelo menos consideradas, como resultado de uma *ação* do observador – significando um ato de vontade, uma volição de uma suposta alma ou entidade espiritual (veja mais adiante). A imaginação não é, *em si,* um caso de "mente sobre a matéria"; ou seja, os objetos materiais (exceto talvez o cérebro subjacente) não são afetados. Em vez disso, parece que criamos um holograma de pontos, linhas e sombras – e sons, etc. – em nosso espaço mental interno e/ou externo.

Os fenômenos mentais podem ser **internos** ou **externos** , observe bem. As imaginações internas parecem estar localizadas (grosso modo) dentro da 'cabeça' de alguém, *como se* fossem projetadas em alguma 'matriz' que constitui um espaço interno. Em contraste, as imaginações externas parecem ser projetadas para o espaço exterior ocupado pela matéria, *aparentemente* compartilhando a mesma extensão e se interpenetrando sem, contudo, incidir diretamente sobre ela (transparência). Claramente, a

projeção externa pode envolver 'extrapolação' [28]. Não precisamos considerar essas duas categorias de imaginação como fundamentalmente diferentes: elas podem, na verdade, habitar o mesmo espaço transcendente, mas simplesmente estarem mais próximas ou mais distantes do observador, respectivamente.

Fenômenos mentais externos podem ser *alucinações bastante comuns* , como ter a impressão de ainda estar usando óculos depois de tirá-los (ainda se "vê" a armação e não apenas se sente a pressão residual nas têmporas). Mas existem manifestações mais extremas, como alucinações meditativas, psicóticas ou induzidas por drogas [29]. Por exemplo, alguém pode alegar ser um profeta que recebeu a visita de um anjo,

---

[28] Se alguém projeta uma estrela imaginária no céu, isso não significa que seu poder de projeção se estenda até lá. Pode não ir além do seu nariz e, ainda assim, "parecer" estar a milhões de quilômetros de distância por uma suposição verbal ou implícita de perspectiva. De fato, quando vemos estrelas reais, não vemos as estrelas em si, mas a frente de luz delas incidindo sobre nossos sentidos, e então assumimos um jogo de perspectiva.

[29] Todos esses fenômenos são relatados na literatura, mesmo que tenham sido vivenciados por poucas pessoas comuns. Uma pessoa que não os vivenciou pode, naturalmente, duvidar de sua existência, mas se a filosofia pretende ser uma explicação abrangente, ela precisa aceitar os relatos de testemunhas oculares como, pelo menos, possivelmente verdadeiros.

mas na verdade apenas ter um forte poder de projeção externa [30].

Além da imaginação, tendemos a acreditar em outra classe de fenômenos mentais íntimos, que poderíamos chamar de " **sentimentos mentais** ", incluindo **estados de espírito** , talvez respostas **estéticas** e outras experiências sutis [31]. Estes não devem ser

---

[30] Fenomenologicamente, chamamos uma entidade de "tangível" se experimentamos, no modo tátil, uma sensação de solidez, ou seja, pressão ou tensão (e geralmente outros fenômenos como textura, temperatura, etc.), na parte contígua do corpo. O próprio corpo é considerado tangível ao tocar uma parte dele com outra. O contato e a forma são posteriormente verificados e confirmados, normalmente por experiências visuais materiais, ou no escuro (e para pessoas cegas, presumo) por experiências mentais. A tangibilidade também se aplica, por extensão, a entidades não diretamente tocadas, mas que interagem com as tocadas e, portanto, em princípio, podem ser tocadas. Normalmente, uma entidade vista externamente que não possua qualquer qualidade tátil seria considerada mera alucinação. No entanto, algumas pessoas afirmam que espíritos (fantasmas, anjos, etc.), ou seja, entidades de uma substância diferente da material ou mental, semelhante à da suposta alma do sujeito da consciência, podem ser ouvidos ou vistos e (em alguns relatos) tocados ou sentidos de alguma outra forma. Claramente, se isso fosse verdade, teríamos que expandir e modificar a nossa concepção atual do fenômeno e das nossas capacidades cognitivas. Aqui, vou me ater a um ponto de vista normal.

[31] Se admitirmos a existência da ***telepatia*** (o que tendo a reconhecer), eu possivelmente a incluiria nesta categoria. Pois a telepatia parece ser, em certa medida, a consciência dos "pensamentos" de outros, ou seja, do seu mundo mental íntimo. Se eu imaginar alguém prestes a me telefonar, e essa pessoa o fizer, eu interpretaria isso não como uma premonição do futuro ou como "visão de raio-X", mas simplesmente como "ouvir" a voz interior da pessoa pensando "vamos ligar para o Avi", após o que eu projeto uma imagem dessa pessoa telefonando. Assim, o domínio mental poderia ser compartilhado até certo ponto. A explicação poderia, é claro, ser mais material – talvez possamos sentir ondas

confundidos com (embora possam dar origem a) sentimentos psicossomáticos, que já mencionamos acima e classificamos como materiais (no sentido de que ocorrem visceralmente no corpo, embora causados mentalmente) [32]. Se devemos considerar os sentimentos mentais como fenomenais, ou mesmo existentes, é algo discutível. Poderíamos, para reconhecer a crença comum, hipoteticamente assumir que eles são perceptíveis, embora de forma muito tênue e vaga. Os sentimentos mentais, embora difusos, podem ocorrer fenomenalmente, como a imaginação, em um espaço mental (que se estende dentro e ao redor da cabeça e do corpo). Talvez sejam equivalentes mentais dos sentimentos materiais, assim como as visões e os sons mentais são equivalentes aos materiais. Se isso for verdade, então os sentimentos mentais podem ser simplesmente classificados como imaginação, e o paralelismo entre os domínios material e mental aumenta consideravelmente.

---

eletromagnéticas emitidas por outros. (Alguns animais possuem receptores de sinais elétricos e magnéticos.) Por essa razão, deixo a questão em aberto.

[32] A distinção baseia-se, portanto, na substância e localização presumidas. Muitas vezes, não temos certeza se o que estamos experimentando é fisiológico (sensações puramente físicas), psicossomático (sentimentos físicos causados pela mente) ou mental (emoções puramente mentais).

> Outra possível explicação para o nosso conhecimento dos sentimentos mentais pode estar relacionada à intuição. Nessa perspectiva, eles são meramente expressões do eu, que valoriza o que foi cognizado com vistas à eventual vontade. Não são objetivos, no sentido de serem "separados" do eu, mas subjetivos, ou seja, itens de autoconhecimento. (Mais sobre este tópico abaixo.)

Os fenômenos retrospectivos e prospectivos diferem dos fenômenos sensoriais, pois os primeiros são *representativos* (contêm afirmações *sobre outros* , têm ambições informativas que vão além de si mesmos), enquanto os últimos são geralmente meramente "representativos" (devem ser considerados *em si mesmos*) [33]. Todas as experiências são, primordialmente, dados "em si mesmas" e, como tal, independentemente de sua "qualidade" (clareza, persistência etc.), são indubitáveis. Algumas experiências, adicionalmente, aparecem como canais para outros fenômenos, como dados "para outros", e, nesse papel, estão sujeitas a dúvidas legítimas.

Sentimentos mentais (como sentir-se bem com o mundo ou achar uma pintura bonita) e sentimentos psicossomáticos (como sentir um calor amoroso no

---

[33] Essas distinções são explicadas no meu *livro Lógica do Futuro* , capítulo 60.4.

peito ou medo no estômago) podem, naturalmente, referir-se a algo externo a quem os sente (ou seja, podem ser "referenciais"). Em certo sentido, isso pode ser considerado informação sobre o objeto (especificamente, em relação a quem os sente). Mas os sentimentos não são essencialmente intencionais: podem ser sentidos sem conhecimento do seu objeto. De fato, geralmente experimentamos um sentimento e depois nos perguntamos qual poderia ser o seu objeto, perdendo muito tempo especulando e propondo explicações alternativas.

(c) ***A distinção entre matéria e mente*** Nesta fase, a questão está aberta a debate. A maioria das pessoas (pelo menos as da nossa época e cultura) considera matéria e mente como coisas distintas; isso é considerado um fato de "senso comum". Mas, no século XVII , o filósofo francês Descartes colocou essa observação aparentemente óbvia em dúvida, sugerindo que não temos como distinguir uma da outra. Creio que ele estava certo em muitos aspectos, mas não completamente.

O *eco interno nítido* de imagens e sons externos, nossa vívida memória de curto prazo, é fácil, mas de duração limitada. A recordação de tais fenômenos em memórias de longo prazo é geralmente mais difícil e aproximada, assim como a fantasia de imagens e sons

internos. O seguinte também é evidente (pelo menos na minha cabeça [34]):

visuais mentais parecem ser mais vívidos e nítidos durante os sonhos ou em outros estados mentais especiais do que quando estamos normalmente acordados. Em estados mentais comuns, geralmente mal conseguimos imaginar (reproduzir ou produzir) contornos vagos e alguns lampejos de cor; nossa vontade tem pouco controle sobre nossas visões internas. Já em estados extraordinários, como em sonhos vívidos [35], meditação profunda [36], psicose ou sob a influência de drogas psicotrópicas potentes como o LSD, nossas experiências visuais (sejam elas espontâneas ou intencionais) parecem mais tridimensionais, intensas, precisas e coloridas.

auditivos mentais , como os pensamentos verbais, parecem igualmente intensos, quer estejamos aparentemente acordados, dormindo ou em outros estados mentais. Sons internos nítidos são

---

[34] Embora, a julgar pelos relatos, outras pessoas pareçam ter melhores poderes de visualização do que eu.

[35] É interessante notar, neste contexto, que os sonhos são em grande parte eventos involuntários. O sujeito está presente durante o sonho como observador e, até certo ponto, pode manipulá-lo semiconscientemente, mas não se pode dizer que esteja totalmente presente, como quando está acordado. Portanto, devemos afirmar que algumas das imagens nos sonhos são produzidas pelo cérebro sem interferência voluntária.

[36] Presumivelmente, visões proféticas, como as muito vívidas relatadas por Ezequiel, são consideradas 'meditativas'.

reproduzíveis ou podem ser produzidos à vontade em todos os estados mentais (exceto, é claro, em casos excepcionais de amnésia, doença ou lesão cerebral).

Assim, no caso das visões e dos sons, existem semelhanças e diferenças notáveis entre mente e matéria, que justificam nossa dicotomia convencional entre esses domínios. Com relação às *outras modalidades fenomenológicas* , as diferenças são ainda maiores – entre objetos aparentemente percebidos e memórias de curto ou longo prazo desses objetos, e imaginações em estado de vigília, sono ou outros estados.

Parece-me impossível (pelo menos na minha opinião) reproduzir ou produzir facilmente no domínio mental fenômenos equivalentes às sensações materiais de olfato, paladar e tato (em sentido amplo), portanto, sua existência é discutível. Isso é verdade, pelo menos, enquanto estou acordado : nem involuntariamente nem por vontade própria, jamais me lembro ou imagino, seja de forma clara ou vaga, qualquer uma dessas três modalidades fenomenológicas. Não me lembro de ter experimentado essa questão sob o efeito de drogas (há muito tempo), mas valeria a pena tentar.

No entanto, frequentemente noto cheiros, gostos, sensações táteis e sentimentos viscerais em meus sonhos. Contudo, a questão sempre permanece: nesses casos, experimentei esses fenômenos no

domínio *mental* , ou meu sonho visual e auditivo fez com que odores ou sabores *físicos* fossem secretados pelo meu corpo, ou mesmo apenas me tornou atento a moléculas residuais no meu nariz e boca, ou no ar circundante, que então senti e talvez *interpretei de forma fantasiosa* (verbalmente ou por intenção silenciosa) para se adequarem a um determinado contexto, ou seja, conforme exigido pelo cenário onírico em construção? Há uma grande diferença entre projetar mentalmente (a partir da memória ou da fantasia) tais fenômenos e reinterpretar mentalmente fenômenos físicos como fenômenos mentais.

> As questões envolvidas podem ser melhor ilustradas com referência a um sonho erótico, porque este geralmente envolve todas as modalidades fenomenológicas. Por exemplo, suponha que eu sonhe em fazer amor com uma linda garota:
>
> Ao acordar, tenho a impressão de que os aspectos visuais e sonoros do meu sonho (as feições da garota, suas expressões verbais de alegria, etc.), assim como os cheiros (sua pele), os gostos (sua saliva), os toques (nossos corpos se abraçando) e as emoções (nossos sentimentos um pelo outro), estavam todos *dentro* do sonho. Mas, refletindo melhor, parece-me que as duas fontes de informação (a mental e a física) eram, na verdade, bastante

distintas. Embora alguns aspectos mentais possam ser estimulados por aspectos físicos, e vice-versa, cada um permanece em seu próprio domínio. Apenas os "misturamos" intelectualmente, de modo a nos dar a impressão de que ocorrem no mesmo domínio.

Tenho que imaginar o rosto e a voz dela, mas não preciso imaginar os pontos de contato entre nós, pois basta que eu (em meu sono) concentre minha atenção nos meus lábios ou no meu órgão sexual para obter uma sensação quase equivalente. Pergunto, então: as sensações de ter relações sexuais com ela e sentir amor por ela estavam presentes *em* meus sonhos (como as imagens e os sons disso), ou eu apenas sentia meu órgão sexual roçando *fisicamente* na minha roupa íntima e experimentava sentimentos *recém-* gerados de desejo e prazer?

Essa pergunta é difícil de responder, mas, como veremos, nossa aparente capacidade de "reconhecer" tais fenômenos parece logicamente exigir e implicar a admissão de sua "reencenação" mental, pelo menos como memórias vagamente perceptíveis. Embora talvez esse reconhecimento possa ser explicado inteiramente com referência à faculdade intuitiva, de alguma forma.

Assim, parece evidente que a "materialidade sentida" e a "substância mental dos sonhos" não são tão semelhantes quanto Descartes e outros sugerem em sua crítica à visão do senso comum. Os dois domínios têm *alguns* fenômenos de luz e som em comum, embora nem sempre de qualidade comparável (isto é, intensidade e clareza), e certamente não com propriedades volitivas iguais. Outros fenômenos que ocorrem no campo material não têm equivalente aparente no campo mental. E assim por diante.

> Outra diferença que vale a pena notar é que a memória das experiências oníricas costuma ser mais fugaz e tênue do que a memória das experiências em estado de vigília. Pessoalmente, ao acordar, posso me lembrar de breves flashes dos meus sonhos, mas quase assim que tento me lembrar de mais detalhes, esqueço tudo! No entanto, é importante ressaltar que, de acordo com os ensinamentos da ioga, é possível treinar a capacidade de recordar sonhos com clareza, por meio de esforço diário constante (incluindo, talvez, anotar o que se consegue lembrar). Portanto, minha própria dificuldade pode ser simplesmente atribuída à minha atitude

essencialmente indiferente em relação aos sonhos [37].

Tudo isso, é claro, está muito próximo da visão do senso comum. Qual é a essência da "materialidade" senão precisamente a resistência à pressão ou tração corporal pessoal [38], ou seja, especificamente a sensação de toque ao entrar em contato entre alguma parte do corpo e outro corpo (ou outra parte do corpo)? Se isso, assim como várias outras diferenças já mencionadas, fosse igualmente reproduzível "na mente" (por vontade própria ou por meio da recordação), o domínio da matéria não nos pareceria em nada diferente do domínio da mente.

Assim, concluindo, duvido muito da afirmação cartesiana de que os domínios mental e material contêm todos os fenômenos semelhantes. Simplesmente não contêm. Matéria e mente podem ter parecido indistinguíveis devido a uma generalização precipitada. Uma equação poderia ser justificada como ponto de partida, mas logo precisa ser abandonada assim que uma distinção entre mente e matéria é introduzida para explicar as diferenças qualitativas ou

---

[37] O que provavelmente é injustificado, considerando o quão surpreendentemente estranhos ou ricamente imaginativos os sonhos às vezes podem ser. É de se admirar como uma pessoa normalmente tão incapaz de criar uma história ou compor uma pintura poderia, de repente, em pleno sono, realizar tais proezas artísticas!

[38] Naturalmente, mais tarde, a Física explicará a solidez e a coesão das entidades físicas com referência aos campos de repulsão ou atração.

comportamentais observadas. Se nossa análise acima das diferenças nas modalidades fenomênicas presentes nesses dois domínios estiver correta, estaríamos de fato justificados em distinguir a matriz mental do mundo físico como uma hipótese explicativa.

poderíamos sustentar que *o* estado de vigília ainda poderia ser um sonho. Especificamente, poderíamos dizer que existem (pelo menos) dois tipos de sonho: os sonhos *primários* (que chamamos de estado de vigília), nos quais experimentamos tato, olfato e paladar, entre outras sensações (listando todas as características distintivas), e os sonhos *secundários* (que consideramos ocorrerem durante o sono ou sob outras condições específicas, como o uso de drogas ou desequilíbrios químicos naturais), que são sonhos *dentro* dos sonhos primários e que se distinguem por *uma gama mais limitada* de modalidades fenomenológicas.

A posição é consistente, de modo que a dúvida de Descartes permanece legítima, assim como a postura idealista de Berkeley e outros. Há um ditado budista com o mesmo efeito: "A mente é um sonho que pode sonhar que não é um sonho."

Contudo, após uma reflexão mais aprofundada, poderíamos argumentar que essa posição *envolve um conceito apropriado indevidamente* . O significado das palavras sonho ou mental é apreendido *em*

contraposição à experiência desperta que chamamos de materialidade. Se, como faz a postura berkeleyana, dissolvermos a distinção e chamarmos tudo de sonho, então a palavra sonho perde seu significado inicial.

Todo o impacto do idealismo (ou mentalismo ou subjetivismo), a provocação inerente a ele, deve-se à nossa compreensão experiencial prévia da materialidade (como dureza, etc.) como distinta da matéria mental; se começássemos honestamente *considerando* os 'objetos externos' como mentais, assim como os 'objetos internos', não haveria nenhum fator de choque.

Ou seja, não haveria distinção *compreensível* entre as palavras "matéria" e "mente". O fato de entendermos algo diferente por cada uma dessas palavras demonstra que seu conteúdo é diferente para nós e justifica a manutenção de uma distinção. A matéria pode ser uma categoria específica da mente, ou a mente pode igualmente ser uma forma muito sutil de matéria, mas, em qualquer caso, conforme *experimentadas,* são objetos qualitativamente diferentes em muitos aspectos, e essas diferenças não podem ser legitimamente descartadas de uma só vez, como Berkeley e outros fazem.

2. Os Objetos da Intuição

Os objetos intuitivos, ou seja, as 'coisas' que intuímos em nós mesmos, também devem ser considerados (como argumentaremos a seguir) como concretos, dados evidentes ou dados experienciais ou empíricos, com base nos quais o conhecimento é gradualmente construído.

Nossa tentativa acima de analisar dados experienciais em fenômenos 'materiais' e 'mentais' paralelos de várias modalidades e qualidades é obviamente incompleta, pois não reflete todos os itens encontrados na crença comum (seja ela correta ou não). Muitas de nossas ideias e afirmações abstratas comuns se relacionam a dados mais íntimos, não incluídos na lista acima. Isso sugere a necessidade de postular uma classe adicional de objetos, de particularidades imediatamente aparentes, como percepções (fenômenos materiais ou mentais), mas não manifestamente exibidas (coloridas, ruidosas, etc.). O tipo de consciência pelo qual tais aparências podem ser apreendidas pode ser chamado aqui de **intuição** ou **apercepção** (embora, na prática, observe-se, as pessoas frequentemente ampliem o termo 'percepção' para incluir essa autoexperiência).

Sob este título, refiro-me aqui a coisas e eventos como: a própria **cognição** (eu sei o que estou experimentando ou pensando, no que acredito ou me lembro atualmente), **a vontade** [39](eu sei o que desejei, ou seja, eu estava consciente e me lembro de ter 'causado' o ato), **a imaginação** (esta é a minha imaginação, eu imaginei isso – mesmo que em alguns casos eu tenha tido pensamentos e sonhos além do meu controle), **a valoração** (eu gosto dela, eu a quero, etc. – o que poderia ser chamado de 'sentimentos intuitivos', deixando de lado seus eventuais efeitos fenomenológicos, como sentir desejo por ela ou ter prazer sexual com ela), ou ainda o senso intuitivo do ' **eu** ', de ser um *observador, juiz e agente* no centro da cognição, da valoração, da vontade e da imaginação (eu sei disso, eu valorizo isso, eu fiz isso, eu imaginei isso e aquilo).[40]

---

[39] A volição possui subclasses. *A intenção de agir* é uma prontidão para a volição, a ser executada quando a oportunidade surgir. *A velidade* refere-se à volição incipiente, um início de volição não (ou ainda não) plenamente realizada. A velidade ocorre em diversas circunstâncias: a pessoa pode estar indecisa ou ter vontades conflitantes, ou sua vontade pode ser contrariada por fatores ou tendências involuntárias. Uma ou outra força pode dominar, e a volição perdedora é então chamada de velidade. Esses são detalhes que a Psicologia deve considerar.

[40] Muitos conceitos psicológicos interligam as amplas classes de cognição, afeto e volição. Por exemplo, *a imaginação* é a volição (assim como talvez a geração involuntária) de objetos mentais que são então percebidos. *A intenção* refere-se ao propósito da ação volitiva e envolve alguma imaginação do objetivo desejado (valorizado). A volição sem intenção é rara, se não impossível; a existência de ações voluntárias *sem*

Se reificarmos tais objetos presumidos de cognição, poderíamos ser tentados a nos referir a eles paradoxalmente como "abstratos concretos" ou "percepções conceituais", ou algo semelhante, porque parecem ter um caráter dual, por assim dizer, abrangendo os domínios da percepção e da concepção, do concreto e do abstrato. Mais precisamente, tais certezas aparentemente introspectivas (relativas a "si mesmo"), por um lado, assemelham-se a abstratos, visto que *não possuem expressão nas modalidades sensoriais listadas* , mas, por outro lado, aparentemente compartilham com os fenômenos as propriedades de *imediatismo* (isto é, seu conhecimento direto, *sem o auxílio de um processo de raciocínio*) e *particularidade* (são objetos *individuais* , não características comuns). Por essa razão, é melhor considerá-los como uma classe separada de objetos concretos, a serem chamados de aparências intuitivas [41].

Estamos aqui considerando o mais íntimo dos conhecimentos internos, onde o observador observa a

---

motivo (que poderiam ser chamadas de caprichos , sem conotação pejorativa) é uma questão em aberto. *Padrão de comportamento* refere-se a um conjunto de volições. Novamente, *atitude* refere-se a uma predisposição à volição, implicando a posse de certos valores, sem implicar que ela esteja atualmente em prática. *Traço de caráter* significa um conjunto de atitudes. E assim por diante. A cognição é, naturalmente, um pressuposto de todos esses conceitos, pelo menos para os seres humanos.

41 Hesito em cunhar um neologismo como "aperceptos".

si mesmo e seus atos mais íntimos – a consciência de tudo, de todas as volições (isto é, o primeiro movimento em todas as ações, seja a vontade da imaginação ou dos movimentos corporais) e das valorações (preferências, que não são ações, mas presumidos *antecedentes internos das* ações). A intuição difere dos objetos da imaginação (incluindo a memória e a antecipação, eventualmente os sentimentos mentais), visto que estes últimos são *produtos* do ato imaginativo, enquanto a intuição tem como objeto (entre outros) as causas presumíveis do ato imaginativo, isto é, *o Agente e a agência* . Tais intuições constituem **conhecimento literalmente subjetivo** , num sentido não pejorativo de "no ou parte do Sujeito", em comparação ao qual outros eventos mentais, a saber, memórias e fantasias de qualquer modalidade sensorial, são bastante "objetivos", isto é, estes últimos não são o Sujeito, nem dobras ou movimentos dentro dele, embora sejam frequentemente considerados como *causados pelo* Sujeito.

> O sentido pejorativo de "subjetivo" implica, naturalmente, que o Sujeito ou a consciência que percebe algo está, por conseguinte, criando esse algo (como se criam imaginações), e que esse algo existe apenas na ou através dessa percepção artística. Mas se alguém disser que *tudo o* que é percebido é imaginação, segue-se

> que essa própria afirmação sobre a percepção não passa de uma fantasia. Portanto, não podemos fazer isso, logicamente; claro, podemos colocar as palavras lado a lado, mas o seu significado pretendido é, na verdade, autocontraditório. A visão correta é, portanto, que *alguns* dos objetos da percepção existem independentemente da percepção, são objetivos. Nesse sentido, não apenas os fenômenos materiais e mentais são objetivos, mas também os supostos abstratos relacionados à matéria ou à mente, e até mesmo os supostos objetos do autoconhecimento (alma, percepções, valorações e volições). Todos estes são colocados no papel de *objetos* no evento da percepção e poderiam existir sem essa percepção (embora, em alguns casos, a sua duração possa ser igual à duração desse ato cognitivo, é claro).

A "introspecção", em sentido amplo, inclui tanto a apercepção quanto a percepção mental. Da mesma forma, um conceito amplo de "mente" incluiria (e geralmente inclui) não apenas os fenômenos mentais listados anteriormente, mas também o próprio observador e suas expressões mais íntimas (consciência, vontade, preferência), ou seja, todos os objetos da intuição. Pode ser que estes últimos não

sejam essencialmente diferentes dos fenômenos mentais, isto é, que exibam qualidades fenomenológicas muito sutis, muito refinadas, muito subliminares, muito tênues – quase imperceptíveis, mas não totalmente; nesse caso, a intuição seria considerada um tipo de percepção interior mais profunda. Deixo a questão em aberto.

Note-se que apresentar tais objetos "intuitivos" não significa admitir qualquer candidato fantasioso para pertencer à sua classe. Se é legítimo (ao menos hipoteticamente) admitir *o autoconhecimento* como uma faculdade adicional semelhante à percepção, não se segue que todas as outras alegações de intuição ou aparências intuitivas (como a consciência direta de Deus ou a leitura da mente de outras pessoas, etc.) sejam garantidas (ou excluídas) logicamente de imediato. Em minha opinião, certamente temos que admitir as alegações do observador de conhecimento (experiência) direto de si mesmo e sobre si próprio; mas, com relação a outras alegações, não há tal certeza.

> Não é porque vejo e sinto minha mão se mover que penso e afirmo que a movi – se existo e movi minha mão, então *tenho* que saber que a movi porque minha vontade de fazê-lo veio de *mim* (sendo o movimento da mão apenas uma consequência distante disso). Apresentamos esse tipo de argumento circular (que os filósofos

> budistas rejeitariam, negando a existência de um eu) meramente para expressar essa certeza interior, não como uma justificativa para ela. Aqui, alega-se que se trata de dados evidentes, não de interpretação. Às vezes, tais movimentos ou estados interiores (metaforicamente falando) são incertos; alguém pode muito bem relatar honestamente: "Não sei se acredito, se quero ou se fiz isso ou aquilo", mas isso também é um caso de autoconhecimento!

Como mencionado anteriormente, os budistas, presumivelmente com base em suas experiências de meditação, afirmam que o eu (e, portanto, *seus* atributos e poderes de ação) é uma ilusão, uma casca convencional (ou seja, gerada conceitualmente) sem nada (vazio, vacuidade) em seu centro. Seja como for [42], nosso interesse aqui é descrever os processos de pensamento do homem, tal como se manifestam no pensamento ordinário, e estes parecem incluir a intuição do eu e as expressões do eu. A consciência, de alguma forma, nos aparece como tendo um Sujeito;

---

[42] Espero que esteja claro que o que está em questão aqui, quando falamos de um Sujeito, não é o corpo ou mesmo os traços de personalidade do suposto Sujeito. O corpo pode ser um receptáculo do Sujeito, sobre o qual ele tem privilégios especiais, mas não faz parte dele. Personalidade refere-se a aspectos socialmente visíveis, o corpo, suas linhas e movimentos, atributos e ações superficiais. Traços de caráter ou tendências comportamentais, em contraste, podem ser considerados mais indicativos do Sujeito, visto que nos referimos a certas uniformidades em suas atitudes e vontades ao longo do tempo.

e as cognições, valorações e volições, de alguma forma, parecem "pertencer" a esse Sujeito e ser "atos dele". Com base nisso, construímos proposições como "Eu acredito", "Eu prefiro", "Eu faço", etc. Se tais objetos não forem considerados como tendo alguma realidade e cognoscibilidade críveis [43], então todas as afirmações desse tipo são sem sentido e devem ser excluídas desde o início de todo discurso humano. Que forma a gramática assumiria então, eu não sei; ninguém propôs um modelo convincente. O fato é que filósofos que negam tais proposições teoricamente, continuam, no entanto, a discursar nesses termos na prática!

---

[43] Uma dificuldade com a ideia de autoconhecimento é que ela parece exigir uma relação *reflexiva* . Argumenta-se: um olho não pode ver a si mesmo – então como pode um Sujeito ver a si mesmo ou a consciência se voltar para si mesma? Mas a analogia aqui pode ser enganosa – já que os olhos não veem nada, *nós* vemos através deles. Uma analogia melhor seria sentir uma mão com a outra. A alma ou o espírito podem muito bem ser 'divisíveis', visto que podem conhecer uma parte de si mesmos com outra parte (e, portanto, em etapas, a si mesmos por completo!). Creio, por exemplo, que o que chamamos de 'consciência' (moral ou intelectual) é precisamente isso: uma parte de cada um de nós (grande ou pequena, dependendo de nossas predisposições pessoais) é reservada e incumbida da tarefa reguladora de supervisionar o restante de nossos estados e atos. Quanto à consciência, podemos considerar o caso reflexivo como significando mais precisamente: consciência da consciência de *algo diferente da* consciência (ou seja, uma relação iterativa).

3. Correlações entre experiências

Correlacionamos experiências de diversas maneiras. Existem **correlações aparentes entre as modalidades sensoriais** . Isso se refere às associações que registramos e nas quais nos baseamos entre sensações no domínio material, em várias combinações. Por exemplo, a *visão* da minha mão em contato com algo com tal forma ou textura está associada às sensações *táteis* que a acompanham.

Muitas vezes, há **correlação entre os domínios mental e material** . Nesse sentido, existem várias combinações possíveis. Um exemplo é a visão, a visualização e o tato: com os olhos fechados, a visualização da minha mão e de um objeto que ela segura serve como *ferramenta de interpretação* das sensações táteis correspondentes. Outro complexo comum envolve visão, visualização, som e "auditorização": ouço um som aparentemente proveniente de uma imagem, a imagem desaparece, associo o som a uma visualização; então o som desaparece, e associo as imagens da visão e do som na minha memória. Temos também o complexo "gourmet": as sensações na boca não se resumem ao

paladar, mas a uma combinação de imagens visuais baseadas na observação do alimento antes da ingestão, olfato, sensações táteis de forma, textura e movimento, sensações musculares da boca, movimentos da língua e da garganta, e até mesmo os sons da mastigação!

É importante notar que o que à primeira vista parece ser uma correlação *direta* entre sensações é frequentemente *mediado* por projeções mentais. Muitas vezes, usamos termos genéricos para nos referirmos às diferentes modalidades fenomenológicas do espaço. Ou seja, parece haver um espaço visual, um espaço auditivo, um espaço tátil, etc. Temos a impressão de conhecer analogias do espaço através dos vários órgãos sensoriais, mas, estritamente falando, não é esse o caso. Na verdade, projetamos mentalmente o espaço visual e suas propriedades nos outros modos sensoriais.

Localizamos os fenômenos táteis em nosso corpo (contatos, dores, etc.) com referência a uma imagem visual do corpo. Essa imagem é baseada em nossas percepções visuais externas (através dos olhos) do corpo, como uma fotografia na memória. Quando os olhos estão fechados (ou simplesmente não utilizados ou ocupados com outra coisa), a imagem visual é projetada internamente em vez da visão real do corpo. Isso é usado como um sistema de coordenadas, através do qual ***mapeamos*** as sensações táteis dentro

do nosso corpo ou em sua superfície. Por exemplo, feche os olhos e coloque dois dedos separados sobre a mesa; considerando apenas as sensações táteis, não há distância entre eles, são apenas dois eventos isolados. Você não 'sente' o espaço entre eles, mas sim interpõe um espaço entre eles pela imaginação. Da mesma forma, se você passar um dedo sobre a mesa, é apenas traçando *mentalmente* uma linha entre os vários pontos de contato com a mesa que você pode dizer que o dedo teve uma trajetória contínua. Os sons que ouvimos e outras sensações podem igualmente ser mapeados em um equivalente espacial projetado mentalmente, que se estende para além do corpo.

Existem, é claro, outras correlações ainda. – equivalências e relações causais – entre os domínios mental e material. Por exemplo, as relações entre pensamentos (cogitações verbais e não verbais, baseadas na experiência imediata ou na memória) e sentimentos (emoções viscerais), ou entre emoções (avaliações e suas expressões mentais e corporais) e respiração (como, por exemplo, quando é acelerada ou intensificada pelo desejo ou pelo medo).

4. Objetos conceituais

Os objetos da concepção, ou seja, as 'coisas' que concebemos, também chamadas de[44] **Conceitos** ou **aparências abstratas** *não* são considerados dados empíricos (ao contrário das percepções e, eventualmente, dos objetos da intuição), mas ainda assim devem ser devidamente considerados como aparências. Os abstratos podem ser *fenomenologicamente* distinguidos dos concretos materiais ou mentais por não possuírem nenhuma das modalidades fenomênicas – não podemos vê-los, ouvi-los, cheirá-los, saboreá-los ou senti-los de qualquer forma, em um plano material ou mental. Os abstratos também podem ser distinguidos dos objetos da intuição, pois não são particulares. Os abstratos são *as características, medidas ou graus comuns presumidos* de duas ou mais percepções e/ou itens

---

[44] Note-se que é impreciso usar o termo *nômeno* como equivalente a abstrato (por analogia à equação do fenômeno ao concreto), como algumas pessoas tendem a fazer. O termo nômeno refere-se a coisas hipoteticamente existentes além e em contradição (e até mesmo em contradição) com o mundo fenomênico, enquanto os abstratos são coisas que existem além e em harmonia com os concretos. O nômeno é um domínio transcendental, reivindicado sem justificativa como a realidade última; enquanto o abstrato é essencialmente imanente, parte de nossa realidade cotidiana, cognoscível por meios ordinários.

intuídos e/ou outros abstratos em combinações simples ou complexas.

> Não devemos confundir aqui as ***palavras*** que convencionalmente, intencionalmente, atribuímos a conceitos abstratos, que, por meio delas, se tornam para nós as manifestações fenomênicas materiais e mentais *desses* conceitos, ferramentas para facilitar o registro, o armazenamento e a transmissão de informações. As palavras podem ser expressões faciais ou gestos corporais, formas ou cores visíveis, sons audíveis ou epígrafes ou Braille palpáveis – mas *o que* elas simbolizam (suas referências ou significados pretendidos) pode não ter qualidades fenomênicas nem intenções.

Por 'abstrato', então, entende-se simplesmente qualquer objeto de discurso que não seja fenomênico ou intuído. Muitos abstratos parecem, de alguma forma, quase 'dados na experiência', e ainda assim não podem ser apontados com a mesma clareza que as experiências. Por exemplo, a 'quadratura' é algo que parecemos ver em todos os quadrados fenomênicos, seja no mundo exterior ou em nossas mentes; contudo, não podemos demonstrá-la a não ser desenhando um quadrado de tamanho e cor específicos. Não temos acesso ao *universal* a não ser por meio *dos indivíduos* . Assim, o conceitual é, em certo sentido, aparente, como o experiencial, mas seu

status epistemológico é inferior, porque enquanto o perceptual ou intuitivo é imediatamente acessível como uma coisa singular, o conceitual requer uma pluralidade de dados, a partir dos quais é gradualmente diferenciado por comparações e contrastes entre diferentes partes do campo da aparência e, mais amplamente, entre diferentes campos da aparência ao longo do tempo.

Chamamos de objeto abstrato de cognição qualquer coisa ou relação que inferimos (ou pelo menos supomos ou assumimos) por meios conceituais/lógicos, incluindo **termos, proposições** e **argumentos** . Embora sejam imperceptíveis *por si só* e não intuídos, os abstratos podem (e, em última análise, precisam) ser associados a fenômenos experienciais. Podemos caracterizá-los como objetos ***racionais*** , porque *a intuição lógica e o discurso* estão envolvidos em sua cognição [45]. São produtos finais de processos de raciocínio de tipos e complexidades variáveis (que podem ser hipotéticos e probabilísticos), baseados e guiados por evidências empíricas (sensoriais ou introspectivas). O que está por trás de um termo abstrato como "quark" ou "felicidade" – o que

[45] Incluo aqui, naturalmente, percepções falsas ou lógica errônea – chamá-las de racionais não significa aprovar todo o discurso humano. Não se nega que a razão seja falível, apenas se afirma que ela às vezes é correta e verdadeira. Pois negar à razão uma eficácia *ocasional* é uma contradição em si mesma, já que tal negação é, em si, uma tentativa de discurso racional.

o termo nos parece representar, o que lhe confere significado – é o que reificamos como uma coisa "abstrata". Como uma experiência, admitimos que seja uma realidade possível, senão real (embora reconheçamos que, em casos específicos, pode-se demonstrar que o que supusemos era ilusório – por exemplo, "unicórnio").

> Cabe ressaltar que considero ***as percepções lógicas*** (como a consciência de que existe um conflito ou harmonia entre diferentes percepções, intuições ou conceitos) como abstrações. Elas podem ser descritas como "sensações" virtuais de desequilíbrio entre certas aparências, das quais surge em nós uma incredulidade, uma pergunta que exige resposta, e o equilíbrio só é recuperado quando uma resposta convincente para a questão parece ser encontrada [46]. Sentimo-nos "compelidos" pela honestidade a resolver questões lógicas quando elas surgem. A lógica, portanto, baseia-se em uma certa afetividade,

---

[46] As percepções lógicas de incredulidade (negativa) ou convicção (positiva) podem ser consideradas "sentimentos"; mas duvido que possamos considerá-las sentimentos concretos no corpo ou na mente (embora possam ocasionalmente produzir ansiedade ou satisfação sensatas), elas devem ser classificadas como abstratas e devem ser "objetivadas" o máximo possível. Em todo caso, é claro que meu ponto de vista está longe de um racionalismo clássico, que considera lógica e sentimento como opostos.

uma capacidade de intuição sobre nosso nível de crença ou aceitação de certas aparências, dentro de um contexto específico de conhecimento e grau de atenção.

Se tivermos sequer uma mera *impressão* ('certa' ou 'errada') de que uma dada experiência ou hipótese é de alguma forma 'deslocada' ou 'inapropriada', essa impressão deve ser considerada como parte do conjunto total de aparências sobre as quais o julgamento deve se basear. É com relação a todas as nossas impressões em um dado momento (por mais vagas ou claras que sejam, certas ou erradas desde o início) que desenvolvemos juízos ponderados sobre qualquer uma dessas impressões. Segue-se que estamos corretos (*ab initio* , pelo menos) em considerar as percepções lógicas como objetivas, no sentido de que pertencem à Aparência e não ao Sujeito. O fato de também podermos considerá-las como 'sentimentos' ou, ainda, como 'compulsões' de certo modo, não nos afasta dessa posição. Não se trata de uma preferência arbitrária, mas sim de uma convicção lógica.

Note bem que a lógica não é, como alguns comentadores modernos passaram a imaginar, uma questão de linguagem ou mesmo de forma (estes são apenas aspectos técnicos). Ela é,

> primordialmente, uma apreensão dos problemas inerentes à aparência (ou entre aparências) e das possíveis soluções para tais problemas. Os problemas e as soluções são, *em si mesmos* , aparentes! Aristóteles identificou três grandes classes de questões lógicas: identidade (reconhecimento das coisas como elas se apresentam), não contradição (conflitos entre fenômenos e suas aparentes resoluções) e o terceiro excluído (lidar com lacunas no conhecimento e ideias insatisfatórias).

A concepção mais simples precisa começar com uma percepção **simples** , uma consciência direta de algum aspecto abstrato de algumas particularidades percebidas ou intuídas. Essa posição é necessária para explicar as comparações e contrastes que determinam a conceitualização, e da mesma forma os confrontos lógicos que ordenam o conhecimento. 'Semelhança', 'diferença', 'mais ou menos', 'contradição', 'consistência' e outros objetos imediatos semelhantes não são, obviamente, qualidades perceptíveis ou intuitivas, mas inegavelmente abstratas [47]. Concepções mais **complexas** são 'construídas' a partir dessas concepções simples, mas não como tijolos empilhados uns sobre os outros. Relações mais

---

[47] E, lembro-lhe, logicamente inegável, pois na própria tentativa de negá-las você as utiliza e, portanto, se contradiz.

complicadas do que mera 'adição' estão envolvidas, com termos dentro de termos, dentro de variedades de formas proposicionais, sustentadas e entrelaçadas por argumentos variados.

Assim, o termo abstração deve ser entendido de forma bastante ampla, incluindo percepções e *resumos simples* de semelhanças ou diferenças qualitativas ou quantitativas entre experiências; conceitualizações, *interpretações ou explicações mais complexas* que exigem tentativa e erro adutivos; relações proposicionais entre conceitos; percepções, julgamentos e testes lógicos; princípios dedutivos e indutivos; métodos e técnicas lógicas específicas de todos os tipos. Observe bem que a abstração se baseia não apenas em semelhanças (como alguns filósofos parecem sugerir, por descuido), mas também em diferenças. *O aspecto negativo é tão importante quanto o positivo* . Note que outro fator, que eu também costumo esquecer, é a percepção de grau ou proporção. As coisas não apenas parecem "iguais ou diferentes", mas também "mais, igualmente ou menos" isto ou aquilo. Uma descrição completa da comparação e do contraste deve mencionar esse aspecto quantitativo, que não se reduz à questão polar da mera presença ou ausência qualitativa.

Conceitos abstratos são inconcebíveis sem algum tipo de experiência prévia, seja ela material, mental ou intuitiva. *Se nunca tivéssemos observado nada, não*

teríamos nada para conceituar. Este é um princípio básico, graças ao qual muitos erros podem ser evitados. Filósofos frequentemente *usam um conceito para criticar ou negar os próprios perceptos nos quais ele foi originalmente baseado* , cometendo uma variante da falácia do "conceito roubado". Se alguém mantiver em mente a ordem das coisas no conhecimento, não perderá seu tempo nem o de todos os outros com tamanha estupidez. Muitos filósofos, por não observarem cuidadosamente e avaliarem de forma justa os processos cognitivos, caíram no ceticismo e propagaram confusões que causaram muitos danos à mente das pessoas e à sociedade. No decorrer desta pesquisa, revisaremos algumas de nossas principais premissas com relação ao conhecimento abstrato, com o objetivo de justificá-lo em princípio. O que esperamos demonstrar é que a principal justificativa da abstração reside em seu fundamento em dados empíricos. Não é algo 'a priori' ou 'transcendente'.

A essência dos conceitos reside em fornecer resumos, interpretações ou explicações de particularidades fenomênicas ou intuitivas. Sua orientação primária é, portanto, mais objetiva do que subjetiva, quer o objeto a que se referem seja o eu ou o outro. Ou seja, quando o Sujeito forma uma abstração sobre o eu, ele se trata como um objeto cognitivo como qualquer outro naquele contexto. Além disso, embora tal comparação e contraste constituam trabalho do Sujeito em questão,

isso não significa que sejam "criação subjetiva"; dependem de uma atuação do Sujeito, mas não "inventam" seu objeto.

A ordenação proposta dos dados, que emerge da atividade de abstração, é inevitavelmente indutiva, uma vez que leva mais do que um único instante. Pois somente o que é dado dentro de um instante constitui evidência pura, enquanto as supostas ligações e outras relações entre instantes são meras hipóteses confirmadas por esses instantes (e por outros, eventualmente), visto que, como já dissemos, além de um dado instante, dependemos de memórias e antecipações. Por essa razão, o conceitual tem um status inferior ao empírico. Não como alguns supõem, “porque o abstrato não é inerente à experiência”, mas porque a extração de conceitos a partir de percepções e intuições depende de processos demorados e, portanto, potencialmente falhos.

Portanto, termos, proposições e argumentos podem, em última análise, considerando todos os aspectos, ser considerados "verdadeiros" ou "falsos", em um sentido ou outro. Os falsos podem ser pretensões deliberadas ou tentativas sinceras, porém malsucedidas, de relatar informações. O fato de algumas abstrações serem errôneas não justifica, de forma alguma, um julgamento cético sobre a abstração em si, visto que *tal julgamento é abstrato* . Ninguém pode defender consistentemente a eliminação de todas

as abstrações do conhecimento humano. Não se pode sequer dizer a si mesmo (verbalmente ou em intenção silenciosa) para parar de usá-las, já que tal compreensão ou intenção coletiva envolve abstração. *Algumas* abstrações devem, portanto, ser logicamente admitidas; a única questão que resta é: *quais?* Se as abstrações básicas de semelhança e diferença ou de compatibilidade versus incompatibilidade forem compreendidas e, portanto, aceitas, há pouca razão para negar *outras* abstrações – pois *negar apenas algumas abstrações não tem a mesma força que negá-las todas* .

Os abstratos são objetos e resultados do discurso, mas não devem ser vistos apenas sob essa perspectiva. Seu papel epistêmico não define tudo. Eles podem ser sérios ou lúdicos, estar em primeiro plano na consciência, em segundo plano ou em um nível mais profundo. Como já mencionado, e como veremos em mais detalhes, os abstratos envolvem e geralmente são, por sua vez, envolvidos pela imaginação, ou seja, memória, fantasia e antecipação; por exemplo, a memória de sua base perceptiva, a fantasia das palavras que os simbolizam ou a antecipação de hipóteses. Os abstratos também são afetados por nossa vida íntima e a afetam; por exemplo, um preconceito emocional pode influenciar nossa filosofia de vida, ou uma filosofia de si pode modificar nossas escolhas.

5. Graus de Interioridade

É importante observar atentamente, na dissertação acima, os graus implícitos de interioridade, com referência à 'distância' dos eventos em relação ao observador.

Distinguem-se cinco (ou seis) graus de interioridade em relação **às emoções ou sentimentos** (tomando esses termos em seu sentido mais amplo), sendo (a partir do mais distante):

(a) sensações sentidas quando se toca algo com a pele, com a boca ou com o nariz (essas sensações podem não ser consideradas emoções, mas diz-se que a pessoa as sente);

(b) Sentimentos viscerais, prazeres e dores experimentados na *região do corpo* (incluindo a cabeça), seja por causas puramente físicas (por exemplo, a dor de dedos queimados, fome, dor de estômago após comer algo difícil de digerir ou dor de cabeça devido a ruído) ou por causas mentais (ou psicossomáticas – por exemplo, medo sentido no plexo solar, prazer sexual ou a sensação calorosa de amor no peito);

(c) 'Sentimentos mentais', isto é, sentidos concretamente, não em qualquer localização corporal, mas no plano mental, se é que tais coisas podem ser ditas como existentes;

(d) eventuais representações mentais (como memórias, imaginações, sonhos) dessas experiências sensoriais (e possivelmente mentais), graças às quais podemos nos lembrar delas, reconhecê-las e, muitas vezes, evocá-las;

(e) as autoexpressões do sujeito, as atitudes implícitas nas velitudes e volições, os juízos de valor ou valorações implícitas em suas escolhas; e

(f) implicações abstratas do comportamento e da emoção introspectiva (dos quatro tipos anteriores), conhecidas pelos processos de raciocínio.

Uma emoção específica (humor, impulso, seja o que for – qualquer 'afeto') à qual damos um nome, geralmente é *um complexo de muitos ou todos esses tipos de sentimento* , relativamente concretos e passivos como (a), (b), (c) ou (d), ou relativamente abstratos e ativos como (e) ou (f). Raramente nos referimos apenas às unidades fundamentais da emoção. Ao distinguir os vários significados de 'emoção', somos mais capazes de analisar e

compreender emoções específicas. Por exemplo, "Estou apaixonado por ela" não pode ser reduzido a sentimentos agradáveis no 'coração' ou nos órgãos sexuais, ou mesmo ao autoconhecimento da própria avaliação abstrata. Estar apaixonado pode significar experimentar sensações concretas (o toque da pele dela) e sentimentos ou emoções (prazer, desejo, admiração, dor, medo, culpa, vergonha, pena, etc.) ao estar em contato com a pessoa em questão ou ao pensar nela, ou pode se referir a uma avaliação platônica direta (eu gosto dela) ou indireta (ela é legal, merece ser amada) e à resolução de seguir uma determinada linha de ação (fazer o bem à pessoa amada), ou ambas (geralmente). As ações voluntárias e involuntárias subsequentes (a longo prazo) também seriam consideradas importantes testes e índices empíricos, em relação aos quais se poderia julgar objetivamente se e em que medida o amor realmente existe ou se é apenas uma pretensão (uma fantasia).

O emaranhado de emoções pode, por exemplo, ser iterativo, com a observação de certas conjunções de sentimentos ou ações causando sentimentos adicionais (por exemplo, alguém pode sentir culpa por desejar ou beijar outra pessoa). Além disso, alguém pode ter emoções conflitantes; não existe uma "lei da não contradição" em relação às emoções. "Eu gosto de X" e "Eu não gosto de X" (ou "Eu não gosto de X") não são considerados logicamente contraditórios, mas

meramente, digamos, incoerentes ou em desacordo, visto que evocam cursos de ação mutuamente destrutivos (propósitos cruzados). Ou seja, "Eu gosto de X" (em um dado aspecto e tempo) nega "Eu não gosto de X", mas não implica logicamente "Eu não não gosto de X" (ou "Eu não gosto de X"). Vemos a alma como potencialmente "uma casa dividida", com partes dela inclinadas para um lado e outras para o outro. De fato, nossa psicologia é construída sobre a fragmentação entre nossa 'consciência', encarregada da supervisão moral (em diferentes graus, de acordo com a pessoa – algumas podem até não ter esse segmento reservado do eu) e nossas tendências impulsivas (que a consciência pode desaprovar).

Retornando aos graus de interioridade, as mesmas distinções se aplicam às faculdades afins da psique humana. Temos, naturalmente, **a cognição** dos cinco ou seis tipos de "emoção" listados acima – eles não apenas existem, como são cognizados pelo Sujeito. Da mesma forma, **a volição** pode ser vista em vários níveis ou profundidades. Se eu mover minha mão, posso me concentrar nas sensações táteis ou visuais da minha mão, na sensação e na visão do seu movimento, ou no prazer ou na dor que esse movimento pode gerar, ou na imaginação visual da minha mão se movendo (com os olhos fechados), ou no propósito ou nas causas do seu movimento (isto é, na conquista mentalmente projetada buscada por esse

movimento, ou nos processos conceitualmente supostos pelos quais ele ocorre), ou, por fim, no ato intuído de querer. Uma volição particular pode envolver qualquer um ou todos esses aspectos.

Em termos estritos, apenas o ato mais íntimo da vontade, conhecido pelo autoconhecimento, pode ser denominado volição – todos os eventos subsequentes são considerados meros efeitos dela, reações mentais ou físicas a ela. A vontade nunca é involuntária; apenas a imaginação ou o movimento corporal podem ser involuntários. No âmbito mental, imagens podem ser projetadas involuntariamente, como nos sonhos. No âmbito físico, forças externas ao corpo podem movê-lo, e ele pode apresentar disfunções internas (como paralisia) ou órgãos ausentes (como um corte na mão). Enquanto isso, a vontade presumida (dentro de um alcance limitado) está sempre ao nosso alcance, um ato livre da alma e o primeiro ato em qualquer série "volitiva". Assim, a volição em si é considerada um ato espiritual que influencia os outros dois domínios: a matriz mental da imaginação (sobre a qual a matéria também pode influenciar) ou a matéria (sobre a qual a imaginação em si não pode influenciar).

Esses domínios não podem influenciar direta ou mecanicamente o espiritual, mas apenas por meio de suas cognições pelo Sujeito. *A cognição* é sempre (ou pelo menos geralmente) antecedente à volição,

fornecendo ao Sujeito questões às quais responder, mas não determinando a resposta. A cognição dá origem a juízos de valor e atitudes do Sujeito, ou seja, eventos no âmbito espiritual. Mas mesmo esses antecedentes subjetivos da ação volitiva não determinam definitivamente a volição; o Sujeito ainda precisa querer uma ação na direção que eles sugerem. A cognição (e seus objetos) e a valoração (ou, mais amplamente, a emoção) são, portanto, consideradas como ' *influenciadoras* ' das ações (tornando-as mais prováveis do que outras), mas somente a volição pode ser considerada como *determinante* das ações. 'Volição', portanto, refere-se mais precisamente aos movimentos subjetivos do Sujeito – ele é sua única causa, no sentido de *Agente* (ou Autor ou Ator). Tais movimentos não existem sem o Sujeito, não são produtos finais de seus atos, são *seus* atos. Ele é diretamente responsável por eles, seu perpetrador. Os eventos subsequentes (como o movimento da mão) não são volições, mas efeitos (usuais) da volição, embora sejam genericamente chamados de "volitivos". Quanto a estes últimos, ele tem (geralmente) apenas responsabilidade indireta, pois outras forças podem influenciá-los.

Por meio da estratificação de objetos aqui proposta, podemos compreender melhor o que entendemos por liberdade de vontade. Mas considerações mais

profundas sobre causalidade e juízos causais serão tratadas separadamente.

4. CONCEITUALIZAÇÃO

Neste capítulo, procuraremos esclarecer os processos de conceitualização, ou seja, como desenvolvemos ideias abstratas a partir dos dados da experiência. Muitos filósofos já tentaram essa difícil tarefa, mas incorreram em erros ou irrelevâncias por não conseguirem compreender todas as questões lógicas envolvidas. Precisamos explicar como comparações e contrastes são realizados, sem recorrer a raciocínios circulares. Precisamos mostrar que os testes lógicos não são padrões arbitrários, como alguns afirmam, mas constituem a única maneira honesta e sensata de avaliar qualquer dado recebido. Precisamos esclarecer a verbalização e garantir que ela não distorça nossas ideias. Podemos também tentar propor uma teoria dos "universais".

1. Semelhança e Diferença

As supostas apreensões de semelhança e diferença são a base primordial de toda formação conceitual, ou seja, do agrupamento, da nomeação e da classificação. Estas são de dois tipos: semelhança ou diferença *particular* , que se relaciona a itens puramente perceptivos (materiais ou mentais) ou intuitivos (autoconscientes); e semelhança ou diferença *abstrata posterior* , que se relaciona a produtos conceituais da primeira. Ou poderíamos dizer, mais precisamente, que a semelhança e a diferença em um nível particular são os fundamentos da abstração, isto é, tudo aquilo que julgamos semelhante entre si e diferente de outras coisas torna-se, por conseguinte, membro dos *primeiros* abstratos, sendo todos os outros *derivados , em última instância* , deles.

Uma importante ideia ou princípio que podemos sugerir inicialmente é que **a semelhança não é algo que apreendemos – é a *diferença* que apreendemos; a semelhança é simplesmente a ausência de diferença** . Assim, apesar das polaridades que atribuímos às palavras, a semelhança é algo negativo, enquanto a diferença é algo positivo. Tudo nos parece igual até que percebamos alguma

diferença. Julgamos as coisas como singulares ou iguais se não notarmos nenhuma pluralidade ou diferença entre elas. Portanto, em termos estritos, a diferença pode ser experimentada, enquanto a semelhança é um objeto racional.

Consideremos primeiro certas percepções (objetos materiais ou mentais da percepção) no campo visual (especificamente, formas) e, em seguida, abordaremos outras percepções visuais, bem como percepções auditivas e aquelas em outras modalidades sensoriais.

Ao nos depararmos com duas percepções *materiais visíveis (fenômenos que aparecem simultaneamente* no campo visual), nós as 'comparamos' principalmente projetando mentalmente (imaginando externamente) linhas paralelas de pontos em uma percepção para pontos na outra (sendo os pontos subdivisões imaginadas dos fenômenos, em pontos claros ou escuros – 1s e 0s digitais). Se todas essas linhas emparelharem pontos que são ambos claros ou ambos escuros, os objetos são julgados como completamente semelhantes (idênticos); se nenhum ponto corresponder dessa forma, os objetos são julgados como completamente diferentes; se apenas alguns corresponderem, os objetos são julgados em alguns aspectos *iguais* (semelhantes) e em outros aspectos *diferentes* (dissimilares). Existem, portanto, *graus* de semelhança ou diferença.

Essa **comparação** (em seu sentido mais amplo, incluindo tanto a comparação com o objetivo positivo de encontrar pontos de semelhança quanto aquela com o objetivo negativo de encontrar pontos de diferença, ou seja, 'contraste') envolve, portanto, um ato imaginativo (especificamente, uma alucinação de linhas mentais na região material do espaço), mas seu resultado é dado pelo fenômeno visual (há ou não pares de pontos claros ou escuros nas duas extremidades das linhas).

Outra forma, menos direta, de comparar objetos materiais visuais é projetando externamente a imagem mental de um objeto (geralmente um objeto percebido anteriormente, cuja imagem está, portanto, armazenada na memória) sobre o outro objeto material (presente no campo visual). Essa *justaposição* ocorre principalmente quando os dois objetos materiais não estão presentes simultaneamente, ou estão tão distantes no espaço que focar em um desvia a atenção do outro, de modo que não podem ser considerados como compartilhando o mesmo campo visual ao mesmo tempo. Nesse caso, sobrepomos a imagem de um objeto sobre a do outro e consideramos e contamos quantos pontos se sobrepõem e quantos não [48]. Aqui, novamente, há um ato imaginativo

[48] Nesse caso, a projeção mental não apaga completamente um objeto material idêntico, mas o oculta de forma eficaz.

envolvido (projeção de uma imagem mental ou memória no espaço externo), mas o julgamento se baseia em observações passivas.

Uma terceira maneira, ainda menos direta, é comparar e contrastar imagens mentais de ambos os objetos materiais em análise – isso pode ser usado, por exemplo, se nenhum dos objetos estiver presente por tempo suficiente, sendo ambos muito efêmeros. Outras maneiras são experimentais: o observador pode aparentemente se mover em relação aos dois objetos para que estejam na mesma linha de visão (apelo à perspectiva) ou aparentemente mover um objeto para que fique fisicamente sobre o outro, ocultando-o em todas as direções [49]. Tais experimentos físicos não envolvem, por si só, projeções mentais.

Na prática, todas essas diversas maneiras podem ser usadas em combinação, reforçando-se mutuamente ou atenuando nossos julgamentos (quanto ao grau de semelhança e dissimilaridade). Experimentos físicos podem ser criticados por, na verdade, alterarem o campo visual, visto que o que é comparado após o movimento não é a cena original, mas uma nova cena

---

[49] O objeto menor será posicionado relativamente mais perto do observador do que o maior, e ambos poderão ser girados gradualmente, de modo que todos os seus "lados" sejam efetivamente justapostos e comparados. Tais manipulações são consideradas mero *posicionamento* dos objetos e, admitindo-se as hipóteses subjacentes à perspectiva, incluindo a continuidade dos fenômenos adjacentes, os próprios objetos não são afetados por elas.

– nesse caso, temos que recorrer a uma memória (ou seja, uma imagem mental) do objeto movido, justaposta à sua suposta nova manifestação, e julgar os dois como iguais por inferência (a imagem 1 é semelhante ao objeto 1 e semelhante/diferente ao objeto 2; portanto, os objetos 1 e 2 são semelhantes/diferentes). Assim, mesmo essas comparações experimentais envolvem imaginação.

Além das comparações de forma, devemos considerar as comparações de tamanho – ou seja, as *medidas.* ou *graus* de coisas. Duas coisas podem ter a mesma forma, mas tamanhos diferentes. Para lidar com esse problema, introduzimos o conceito de *proporção* . A medição comparativa é um ato experimental no qual, na imaginação ou fisicamente, utilizamos um padrão de medida, uma régua graduada. Na imaginação visual, isso significa simplesmente que, em vez de comparar pontos (como acima), comparamos conjuntos de pontos – traços (linhas de dois ou mais pontos), ignorando ou levando em consideração as diferenças no número de pontos que os compõem (conforme nos contentamos com proporções imprecisas ou precisamos de exatidão).

Considerações sobre 'escala' frequentemente envolvem um ato mental de 'ampliar a visão'. Em *Ilógica Budista* [50], afirmo:

---

50 No capítulo 5.

> Agora, o zoom é meramente a produção de uma nova imagem – portanto, na verdade, não estamos subdividindo repetidamente a mesma imagem; simplesmente dizemos ′suponha que esta imagem seja um detalhe da anterior'. A nova imagem tem o mesmo tamanho que a anterior, mas sua *escala* é declarada diferente.

Vale ressaltar aqui que essa declaração não precisa ser verbal, sendo mais precisamente *uma intenção* . Ou seja, pretendemos que uma linha visualizada seja considerada como *uma porção* de outra linha visualizada, mesmo que ambas as linhas tenham, na verdade, (aproximadamente) o *mesmo* tamanho quando projetadas em nossas mentes. Nem a projeção mental de imagens, nem uma declaração verbal, podem explicar completamente a 'proporção' – devemos, adicionalmente, observar bem, referir-nos à intenção *intuitiva* de que esta linha 'representa' uma fração daquela linha. A partir daí, podemos especificar quantas dessas frações equivaleriam ao todo.

O desenho mental de linhas mencionado inicialmente também pode ser criticado por ser demorado e envolver mudanças de atenção, de modo que, quando as linhas são desenhadas, não estamos mais comparando os dois objetos originais, mas sim nossas múltiplas imagens mentais (memórias) deles. No entanto, essas várias imagens passaram sucessivamente pelo teste de correspondência com

seus objetos originais (a imagem 1 corresponde ao objeto 1, a imagem 2 corresponde ao objeto 2) – expressamos esse fato chamando-as de " *representativas* " – de modo que podemos inferir, com justiça, o julgamento resultante (que os objetos 1 e 2 são iguais/diferentes) a partir da igualdade ou desigualdade de suas imagens. Em conclusão, a comparação e o contraste de objetos materiais geralmente envolvem a projeção mental de imagens desses objetos, embora muitos também se baseiem principalmente na projeção de linhas entre os objetos.

Cabe mencionar que as experiências visuais não envolvem apenas formas, mas também intensidade de luz (tons) e frequência (cores *)* . Como, por exemplo, reconhecemos várias cores como sendo todas verdes, embora elas variem consideravelmente? Para tais qualidades, um argumento por analogia parece apropriado. É também por analogia que devemos tentar explicar as comparações com relação aos campos experienciais das *outras modalidades sensoriais* : sons, cheiros, sabores e fenômenos táteis. Presumivelmente, dividimos mentalmente as experiências em fenômenos elementares, que então comparamos entre si ou com substitutos imaginários, ou determinamos experimentalmente de alguma forma (por exemplo, em estágios posteriores do desenvolvimento, poderíamos gravar sons em um computador e projetar em sua tela ondas visíveis que

correspondem matematicamente às ondas sonoras em questão).[51]

Enquanto os fenômenos materiais da luz ou do som têm equivalentes mentais óbvios – podemos pensar em imagens visuais (incluindo cores) ou falar conosco mesmos (ou seja, mentalmente) à vontade – não é imediatamente evidente que possamos produzir imagens mentais (memórias) de fenômenos olfativos, gustativos e táteis à vontade enquanto acordados (embora minhas próprias reflexões sugiram que eles ocorram em sonhos durante o sono). Seja como for, a menos que possamos conceber algum cenário teórico alternativo adequado, temos que assumir a doutrina de que a imaginação (ou pelo menos a memória) dessas modalidades sensoriais é possível, já que

---

[51] Nesse contexto, é importante lembrar que cor, som, odores, sabores, sensações táteis e sentimentos parecem ter aspectos espaciais, bem como temporais, que dão origem às nossas *correlações entre as modalidades sensoriais* . Assim, a sensação de profundidade no mundo material circundante não se deve apenas às percepções e concepções de perspectiva, mas também a diversas sensações sonoras e táteis, que adicionam corpo à profundidade visual. Os sons ou cheiros que experimentamos têm direção, em relação aos movimentos de sua fonte externa no espaço ou do nosso corpo em relação a ela. O alimento que ingerimos tem uma localização, forma/tamanho e textura em nossa boca e língua, uma dureza ou maciez e certos sons sob nossos dentes, não apenas sabor e cheiro. Tais inferências de espacialidade baseiam-se em hipóteses muito complexas que envolvem tanto eventos perceptivos quanto causas e condições conceitualmente assumidas.

evidentemente somos capazes de *reconhecer* tais fenômenos![52]

Devemos também considerar a comparação de objetos *mentais* da percepção. No que diz respeito ao campo visual, em primeiro lugar, a imaginação interna ou externa de linhas, unidas à vontade de ponto a ponto entre quaisquer dois objetos, seria uma hipótese suficiente. Não há necessidade lógica, aqui, de produzir uma imagem mental de qualquer uma das imagens mentais, visto que, assim que os objetos mentais primários são concebidos (com o objetivo de compará-los), eles já estão presentes no campo visual mental, tornando tal imaginação redundante. Mas pode-se, em vez de traçar mentalmente linhas entre eles, mover mentalmente um objeto mental para o outro, justapondo-os para confirmação ponto a ponto da semelhança ou diferença. Tal movimento aparentemente não requer confirmação adicional por imagens, uma vez que é, por assim dizer, garantido pela vontade introspectiva do observador.

---

[52] Por exemplo, consigo reconhecer um cheiro como sendo de rosa, ou seja, semelhante a cheiros que já experimentei e classifiquei como de rosa, embora não consiga reproduzir uma "imagem" desse *cheiro* na minha mente à vontade. Mas, curiosamente, em um sonho, posso aparentemente "sentir o cheiro" de uma rosa, mesmo que não haja nenhuma por perto. Sem dúvida, cada pessoa tem uma capacidade diferente de percepção. Tenho certeza de que algumas pessoas conseguem visualizar coisas na mente melhor do que eu, então talvez algumas consigam realmente imaginar o cheiro de uma rosa.

Supostamente, o mesmo se aplica às outras modalidades sensoriais.

Comparações e contrastes entre particularidades intuídas, com base nas quais se presumem abstrações relativas à psique, são mais difíceis de rastrear. Evidentemente, ocorrem de alguma forma introspectiva, mas não posso sugerir neste momento exatamente como, então deixarei a questão em aberto.

Os primeiros conceitos abstratos mencionados acima estão entre os mais básicos. A partir de sua aplicação, todo um mundo de conceitos abstratos mais específicos ou genéricos é gradualmente inferido, deduzido ou assumido. Por exemplo, existem também, presumimos por analogia com os sentimentos fenomênicos e intuitivos, 'sentimentos abstratos' inferidos dos julgamentos de valor e padrões de comportamento do observador. Estes não devem ser confundidos com [53]sentimentos de prazer/dor (que são

---

53 *A indiferença* é por vezes considerada um terceiro tipo de sentimento, embora se refira estritamente à ausência de sentimento. Isto porque a ausência de prazer ou dor implica juízos de valor subjacentes que excluem o interesse do sujeito pelo objeto em questão. Além disso, devemos notar que alguns sentimentos têm polaridade *incerta* , ou seja, temos dificuldade em dizer se são prazer, dor ou talvez ambos simultaneamente. Isto é dito para além do facto de uma mesma coisa poder *provocar* sentimentos opostos, como por exemplo, quando um masoquista é açoitado e sente tanto dor nas costas como prazer sexual. Refiro-me aqui a que um mesmo sentimento pode ser ambíguo (de modo que a Lei da Não Contradição pode não ser aplicável em relação ao prazer e à dor, ou seja, não são estritamente contrários). De forma semelhante, e ainda mais, no que diz respeito aos sentimentos abstratos.

fenômenos fisiológicos, ou seja, fenômenos materiais concretos experimentados no corpo), que podem ocasionalmente ser causados (acreditamos) por sentimentos abstratos. Tampouco devemos confundi-los com o que denominei anteriormente 'sentimentos mentais' (se é que existem) e 'sentimentos intuitivos' (que são dados brutos para abstração). Os sentimentos abstratos são entidades hipotéticas, que ampliam os termos por analogia; são de natureza mais julgadora ou racional.

Com relação à cognição de semelhanças ou diferenças mais abstratas, devemos, em princípio, considerar nossas identificações como *hipóteses sujeitas às leis da adução* . Os conceitos de semelhança e diferença concretas são, por analogia, estendidos para incluir semelhanças e diferenças abstratas presumidas/alegadas/postuladas. Não "vemos" diretamente os conceitos abstratos como iguais ou diferentes, como vemos os concretos. Em vez disso, postulamos que algo semelhante à semelhança ou à diferença relaciona dois conceitos abstratos dados (inferidos respectivamente como descrito acima) e, em seguida, testamos essa teoria confirmando-a ou rejeitando-a adutivamente, em comparação com alternativas concebíveis. O processo de comparação é, aqui, menos direto e menos permanentemente seguro em seus resultados.

Na prática, os objetos que comparamos raramente são formas visuais simples, mas sim complexos com muitos aspectos. Todos os processos concretos descritos acima, e adicionalmente muitos abstratos, serão acionados em conjunto para qualquer ato de comparação. Portanto, é difícil descrever a comparação de forma sucinta. Por exemplo, vamos comparar dois tapetes no chão da minha sala. Basicamente, posso relacioná-los em relação à sua retangularidade traçando linhas dos cantos de um aos cantos do outro. Isso é possível mesmo que sejam diferentes em tamanho ou estejam em posições diferentes, recorrendo a ajustes de perspectiva. Mas se um fosse redondo e o outro quadrado, isso seria inconclusivo, e eu teria que me referir à sua cor ou textura (um fenômeno tátil), ou, de forma mais abstrata, ao seu tecido (lã ou algodão) ou mesmo à sua função (aquecimento, decoração, etc.). Ou, comparando duas árvores, eu não esperaria que sua forma geral fosse sempre semelhante, mas me referiria, em vez disso, à casca e às folhas, ou às células observadas ao microscópio, ou, de forma mais abstrata, aos processos biológicos observados (que também são complexos).

Em conclusão, semelhança ou diferença são juízos geométricos no nível concreto mais simples da forma visível, mas em níveis mais complexos, outras modalidades sensoriais, bem como hipóteses e

inferências abstratas (elas próprias, em certa medida, baseadas em experiências concretas anteriores) são geralmente levadas em consideração na determinação de semelhança e diferença [54]. Não obstante, tentei aqui postular um cenário que explicasse de forma plausível como apreendemos semelhança ou diferença, já em certa medida, no nível concreto mais simples. Pessoalmente, ainda não vejo nenhuma explicação alternativa e, portanto, considero esta uma boa hipótese de trabalho, que justifica nossas comparações (na medida em que tenhamos sido suficientemente atentos, é claro). Reconhece-se, contudo, que mesmo casos aparentemente simples são geralmente muito mais complexos na realidade, e é difícil descrever tais processos com precisão, pois variam enormemente (envolvendo muitas modalidades sensoriais e também trabalho conceitual/lógico).

A comparação/contraste direta ou indireta pode ser considerada um princípio da lógica, na medida em que é com base nela que iniciamos a conceitualização. Uma vez que as percepções de qualquer tipo são

---

[54] A forma precisa como isso ocorre em relação às outras modalidades sensoriais permanece, reconhecidamente, vaga. Devemos considerar as comparações e contrastes nessas modalidades sensoriais como menos confiáveis. Em última análise, creio que precisamos recorrer a uma teoria segundo a qual essas outras modalidades sensoriais consistem em vibrações subliminarmente perceptíveis, em certa medida, por serem de alguma forma redutíveis a fenômenos luminosos, comparáveis à correspondência de pontos. O mesmo se aplica às intuições.

declaradas iguais ou diferentes em certos ou todos os aspectos, agrupamos mentalmente *suas* imagens em nossas mentes (provavelmente, mais precisamente, conectamos suas memórias nas redes de nossos cérebros) e, geralmente, mas nem sempre, as *nomeamos* (isto é, um som físico ou imaginário – e, no caso da linguagem escrita, um símbolo visual). O valor ou a utilidade de nomear reside no fato de que isso nos fornece um substituto facilmente evocado para experiências difíceis de trazer à mente (como cheiros, sabores ou fenômenos táteis) ou conceitos mais abstratos.

> É preciso enfatizar que o mistério da semelhança e da diferença não pode (como alguns filósofos tentaram) ser explicado simplesmente dizendo que os nomes arbitrários que damos às coisas são seus únicos pontos em comum. Logicamente, essa hipótese incorre em petição de princípio, visto que os nomes *também* têm instâncias individuais, que devem ser julgadas como iguais ou diferentes!

Os conceitos primários resultantes desse agrupamento e nomeação (efetivamente, proposições como "x é o mesmo que y, portanto ambos devem ser simbolizados por z") podem então servir como objetos em eventuais comparações "abstratas" derivadas, que, por sua vez, podem gerar comparações ainda mais abstratas, à medida que a classificação progride em níveis mais

altos ou mais profundos. Deve ficar claro, pelo menos se as explicações acima forem naturalmente convincentes, que o papel da imaginação nos processos de comparação não diminui a *objetividade* da semelhança ou diferença concluída. As projeções mentais envolvidas não afetam os objetos materiais que tentam representar (e demonstram isso por meio da correspondência) – não são volições do tipo "mente sobre a matéria", manipulações arbitrárias – são meramente justapostas. Por essa razão, podemos considerar nossos conceitos primários (e seus eventuais derivados por lógica indutiva) como empiricamente fundamentados e epistemologicamente justificados.

2. Compatibilidade ou Incompatibilidade

Aliados à semelhança e à diferença estão os conceitos de compatibilidade e incompatibilidade, que fundamentam o que Aristóteles chamou de três "leis do pensamento" – identidade, não contradição e exclusão do meio. Como apreendemos as coisas (percepções, intuições, conceitos e proposições sobre elas) como capazes de coexistir (compatíveis), incapazes de fazê-lo (incompatíveis) ou problemáticas (não estabelecidas como compatíveis ou incompatíveis)? Devemos responder a essa pergunta com urgência, se admitirmos que esses processos lógicos de **confronto** (ou embate) são tão básicos quanto os de identificação de semelhança ou diferença. Toda a ciência lógica se baseia em sua premissa, e precisamos explicar como sabemos que duas coisas são harmoniosas, mutuamente exclusivas ou de correlação indefinida.

Uma importante ideia ou princípio que podemos sugerir inicialmente é que **a consistência não é algo que apreendemos – é *na* consistência que apreendemos; a consistência é simplesmente a ausência de inconsistência** . Assim, apesar das polaridades que atribuímos às palavras, a compatibilidade é algo negativo, enquanto a

incompatibilidade é algo positivo. Tudo nos parece harmonioso até que percebamos algum conflito. Julgamos as coisas consistentes enquanto não tivermos uma percepção lógica de inconsistência entre elas. Portanto, falando estritamente, a inconsistência pode ser diretamente "vista", enquanto a consistência é normalmente presumida até que se constate sua ausência. Em alguns casos, a consistência é indiretamente posta em dúvida, sem que nenhuma inconsistência direta tenha sido encontrada, de modo que surge uma incerteza.

Aristóteles formulou suas três "leis" primeiramente com referência a percepções ou conceitos, enunciando-as como "A é A", "A não pode ser não-A" e "Ou A ou não-A". Em um estágio posterior, elas foram formuladas com referência a proposições. Como argumento extensivamente em *Lógica Futura* [55], essas leis não são leis no sentido de princípios a priori ou axiomas arbitrários, como alguns afirmam, embora sejam autoevidentes, visto que negá-las é autocontraditório [56], mas devem ser consideradas como dadas em seus objetos de alguma forma. Psicologicamente, são impulsos profundos (que podem ser ignorados ou seguidos) que tornam os humanos racionais; eticamente (na ética da aquisição de

---

55 Consulte *Lógica do Futuro* , capítulos 2 e 20.

56 Veja *Lógica do Futuro* , capítulo 31.

conhecimento), são ferramentas e imperativos indispensáveis para responder ativamente a certas situações epistêmicas de certas maneiras (embora se possa ser desonesto ou inconsciente e ignorar os fatos, ou evasivo ou preguiçoso e ignorar o imperativo).

Identidade evoca a imagem visual e a sensação de calma, atração ou tendência à fusão de duas coisas (equação); contradição, a de conflito, repulsão ou colisão explosiva entre elas (porque não podem ocupar o mesmo lugar); enquanto exclusão do meio se refere a uma lacuna ou deficiência entre elas (levantando dúvidas e despertando questionamentos). Essas podem ser representações imaginativas para discussões filosóficas como esta, mas nem sempre (ou nunca) estão envolvidas na identificação concreta de identidade, contradição ou necessidades de pesquisa. Seu envolvimento é mais técnico ou abstrato, abrangendo, por assim dizer, o domínio da experiência e o domínio do conhecimento conceitual. Embora formuladas como uma tríade, as leis do pensamento são três aspectos de uma mesma e essencial necessidade.

A lei da identidade, em termos simples, nos diz que "você vê o que você obtém" – é um mero reconhecimento de que os dados da experiência fenomênica são os dados fundamentais de qualquer empreendimento de conhecimento; que, em última

análise, não há outros dados nos quais basear inferências, de modo que todos os seus detalhes devem ser considerados e levados em conta em qualquer inferência. Com relação à sua formulação como "A é A", com referência a termos em vez de proposições, essa lei simplesmente significaria que, se compararmos, por exemplo, os pontos constituintes em quaisquer dois fenômenos materiais ou mentais complexos, temos que reconhecer que, onde quer que pontos *apareçam* (ou não apareçam) para nós, podemos afirmar definitivamente que existem *(* ou não existem, respectivamente) pontos (pelo menos pontos fenomênicos) – pelo menos por enquanto, até que a situação mude ou uma análise mais aprofundada tenda a refutar a primeira observação (porque muitas observações posteriores substituem a primeira, por seu peso estatístico).

A identidade é uma lei, porque não há outra maneira de conceber as coisas – *neste nível fenomênico, 'parecer' é 'ser'* . Você pode negar a realidade do seu fenômeno, mas não a sua ocorrência ou existência em si. Se você tentar negar o seu fenômeno real, hipotetizando *imediatamente* algum 'fenômeno' invisível e conflitante por trás dele (um nômeno, para usar a palavra de Kant), você estará condenado a ser fundamentalmente não empírico e, portanto, sem justificativa epistemológica para o seu próprio ato. Você não tem nada a mostrar em seu argumento, já

que, por definição, você apela para o *invisível* , *enquanto que precisa reconhecer o visível como visto para negá-lo* . A falta de fundamento e a circularidade de tal recusa em aceitar o fenômeno (*como* um fenômeno, nada mais, pelo menos) refletem simplesmente que o fenômeno experimentado é o dado com o qual se deve lidar em primeiro lugar (por essa razão, qualquer negação dele está fadada a admiti-lo, implícita e explicitamente, ao se referir a ele). Toda essa argumentação é, obviamente, muito conceitual e, portanto, só recentemente e de forma periférica tem relevância em qualquer ato concreto de aceitação do fenômeno em si.

Fenomenologicamente, a lei da identidade significa que uma imagem de uma entidade material, projetada mentalmente externamente sobre essa entidade, não a apaga (estando, por assim dizer, em um espaço paralelo, transparente). Quando tal imagem mental aparentemente compartilha o espaço exterior com o corpo material sobre o qual é projetada, então o fenômeno como um todo se altera, embora a entidade material permaneça (persevere como uma aparência), tendo sido *aumentada* em relação a uma imagem mental. Ou seja, o novo fenômeno é ampliado (por uma imagem adicional) em comparação com o fenômeno originalmente apresentado. Isso significa que a postulação de um nômeno meramente adiciona um componente mental (incluindo fenômenos

adicionais) ao primeiro fenômeno apresentado, e não consegue apagá-lo, precisamente porque é introduzida *em relação ao* primeiro fenômeno (especificamente, como uma tentativa de explicá-lo ou descartá-lo).

A lei da identidade é um impulso, um chamado ao empirismo, ao qual normalmente obedecemos sem dúvida ou questionamento. Ela reconhece que as aparências podem, a longo prazo, mudar ou revelar-se enganosas, levando-se em consideração todas as outras aparências. Não nega, nem aceita *ab initio* , que por trás da aparência visível possam existir eventos ou coisas invisíveis ou não visíveis; mas tal conclusão só pode ser alcançada por meio de uma consideração abrangente de todas as experiências e muita reflexão. Ou seja, os 'nômenos' podem muito bem existir além de um dado campo de fenômenos – mas teriam que ser produtos finais de um processo avaliativo e não poderiam ser pressupostos iniciais. Visto que evocar nômenos não anula, por si só, os fenômenos (apenas lhes acrescenta mais fenômenos), as questões inerentes aos fenômenos e à sua aparição para nós permanecem sem resposta.

> A razão pela qual a tese dos númenos parece, à primeira vista, plausível, é que temos experiência de diferentes modalidades sensoriais, cada uma implicando que as outras são *incompletas* , e temos memória das mudanças em nossa experiência e/ou em sua

interpretação *ao longo do tempo* , de modo que nosso conhecimento conceitual (ou suas suposições) naturalmente chegou à conclusão de que " *as coisas não são exatamente ou sempre o que parecem* ". Mas, nesse caso, o termo númeno é trivialmente apenas outro nome para abstratos ou conceitos. Na cunhagem e no uso do termo por Kant, no entanto, o númeno não é uma extensão oculta do fenômeno, mas pretende descartá-lo e substituí-lo completamente. O númeno é, por definição, incognoscível (universalmente) – embora os kantianos nunca nos digam como *eles* próprios têm o privilégio de saber o suficiente *sobre* ele para saber que existe e é incognoscível! A afirmação correta seria que os númenos (ou seja, menos abstrusamente, abstratos, conceitos) não são experiências concretas, mas meramente derivados logicamente assumidos das percepções. Espera-se que sejam ontologicamente 'mais reais' do que as percepções, penetrando mais profundamente na realidade do que a superfície visível das coisas (à qual supostamente estamos de certa forma limitados pela gama restrita de modalidades sensoriais acessíveis à cognição), mesmo que epistemologicamente se admita que sejam menos confiáveis.

As leis da não contradição e do terceiro excluído estão intrinsecamente ligadas à da identidade, como fica evidente nos argumentos acima. Mas como sabemos que 'A não é não-A' ou que é uma escolha entre um ou outro? Considere nosso ponto básico de luz ou sua ausência (escuridão) no campo visual – tal ponto evidentemente nunca está em contradição consigo mesmo. Nunca percebemos um ponto e não o percebemos simultaneamente – em qualquer lugar que mentalmente escolhamos focar, ou aparece ou não aparece um ponto iluminado (ou escuro). Nesse nível, onde o objeto é reduzido a um único caractere (luz) e a um local preciso (o menor tamanho possível), não podemos responder *honesta e sinceramente* 'sim e não' ou 'nem sim nem não' à pergunta. Está lá ou não está. Se parece estar lá, está. Se não parece estar lá, não está. Não podemos nem fingir que não vemos o que vemos – pelo menos não em palavras, pois teríamos que reconhecer seus significados e, portanto, o fenômeno em si.

Essas leis estão de fato presentes *no* mundo fenomênico, na medida em que nenhum fenômeno jamais se apresenta em contradição ou como nem-nem-nem, ou seja, pela *ausência* de evidências empíricas em contrário. Elas estão presentes porque suas negações *não* estão. Mas elas se relacionam com a mente, visto que, quando um ponto A aparece e começamos a falar do não-A invisível, *estamos, na*

verdade, imaginando o não-A em nossas mentes e, assim, introduzindo um novo elemento (mental) na equação. Pela lei da identidade, esse fenômeno não-A (que é mental) deve ser distinguido de seu suposto oposto A (o dado, que pode ou não ser mental) e admitido como uma *adição* no campo experiencial. Mas permanece verdade que A e o não-A em si não coexistem ou estão ambos ausentes no campo – o que experimentamos é, antes, a coexistência do A dado com um não-A *projetado .*

A lei da contradição não nega a possibilidade de duas coisas *diferentes* coexistirem, como um ponto de luz e a imaginação (ou memória) da ausência desse ponto de luz; tais coisas são meramente contrárias. A lei do terceiro excluído não nega a possibilidade de que algo e *a ideia de* sua ausência estejam ambos ausentes de um campo de experiência; nesse caso, ainda podemos supor, como de fato vemos *como* experiência, que a própria coisa está ausente (mesmo que a ideia de sua ausência esteja supostamente ausente – até ser mencionada como ausente, isto é!) [57]. Assim, essas leis

---

[57] Nossas mentes parecem tão bem estruturadas que, de fato, poderíamos considerar que sempre pensamos em *não* -A quando *vemos* A. Isso não é uma mera perversão da mente, mas sim uma expressão do fato de que a formação de conceitos envolve não apenas a referência a semelhanças percebidas entre dois objetos, mas também a *diferenças percebidas* entre outros objetos e eles. Assim, para classificar algo como A, devemos simultaneamente desclassificá-lo de não-A. Ou seja, o *pensamento* em A evoca automaticamente o *pensamento* em não-A, para fins de distinção. Não é que A em si implique não-A (embora, na maioria

são empíricas, no sentido de que não impõem nada ao fenômeno, mas o aceitam como é. Elas simplesmente reconduzem *o observador* ao âmbito da experiência, caso ele se aventure a se desviar. Não envolvem uma modificação ou manipulação do fenômeno, mas, ao contrário, tornam o observador aberto e cuidadosamente *atento ao* que é fenomênico. Elas envolvem uma distinção entre fenômenos primários (sejam eles 'materiais' ou 'mentais'), dados *ab initio* , e supostas representações imaginárias (ideias, fenômenos mentais) de fenômenos eventuais, que meramente introduzem fenômenos adicionais.

É muito importante enfatizar novamente que **a negação é um ato lógico** . Ela nunca é uma experiência pura, mas sempre envolve interferência conceitual por parte do Sujeito. Na lógica formal, termos como A e não-A são neutros e formalmente indistinguíveis. Ou seja, funcionam de maneira intercambiável, de modo que a negação de não-A (não-não-A) é tecnicamente equivalente a A (por obversão); e poderíamos rotular não-A como 'B' e A

---

dos casos, A em uma coisa implique não-A em outras, caso contrário, nem A nem não-A seriam distinguíveis em primeiro lugar), mas sim que A não pode ser totalmente delimitado ou compreendido sem trazer à mente não-A como uma possível alternativa (exceto talvez 'não existência' – embora, nesse caso extremo, possamos dizer que o termo é meramente verbal, sem referente concreto concebível). Além disso, conceitos formados por negação (como escuridão) pressupõem alguns fenômenos relativamente positivos (como a luz), cuja ausência eles expressam, por terem sido concebidos primeiro.

como 'não-B' sem afetar os processos inferenciais. Mas, no nível fenomenológico, esses rótulos são bastante distintos. Algo que aparece seria rotulado positivamente (digamos, A), enquanto algo que não aparece seria rotulado negativamente (como não-A).

O que aqui denominamos A é um fenômeno ou percepção. O que aqui denominamos não-A *não é* aparente em si, mas apenas efetivamente "aparente" no sentido de que *A* não apareceu. Não-A significa que fizemos *a pergunta* "A está lá (isto é, no campo fenomênico)?" *e, após uma análise mais detalhada, respondemos* "não, não o encontro lá". O primeiro (presença) é conhecido *diretamente* , o segundo (ausência) é conhecido *indiretamente* por meio de uma projeção mental (*imaginar* A, isto é, inventá-lo ou lembrá-lo de percepções anteriores) combinada com uma busca experimental (cujo resultado é infrutífero). Claramente, essas são cognições muito diferentes – uma sendo puramente passiva e empírica, a outra envolvendo uma investigação ativa e referindo-se à observação apenas pela falha em confirmar um equivalente antecipado da imaginação. Esta última é útil e informativa, mas é uma construção.

Conceitos ou afirmações negativas, portanto, nunca são estritamente empíricas, e a negação é um elemento fundamental *da razão* . Uma negação, desde o início, por sua própria *definição* quando introduzida pelo Sujeito como um artifício cognitivo, é logicamente

contraditória a algo. Não se pode então afirmar *empiricamente* que ambos os perceptos A e não-A ocorrem (já que dizer que 'vejo' não-A no campo de percepção atual significa apenas que procurei e não vi A nele), nem que nem A nem não-A ocorrem (já que, se eu procurar e não vir A no campo de percepção atual, concluirei que não-A existe – embora eu possa manter a mente aberta quanto a outros campos de percepção que possam conter A) [58]. Um conceito ou afirmação negativa é, portanto, fundamentalmente diferente de uma positiva e, na melhor das hipóteses, só pode ser caracterizada indiretamente como 'empírica'.

As três leis do pensamento são princípios lógicos primários, presentes em todo discurso sobre qualquer fenômeno (e de forma similar em relação a dados intuitivos, e em um estágio posterior com relação ao próprio discurso conceitual). Elas operam conjuntamente de maneira idêntica em cada observação, impulsionando-nos a admitir o que vemos (identidade), a não contradizer o que vemos (não

---

[58] É claro que, em um nível conceitual, ou seja, ao lidar com conceitos abstratos, podemos encontrar contradições (isto é, tanto A quanto não-A parecerem verdadeiros) e dúvidas (isto é, nem A nem não-A parecerem verdadeiros). Aqui, tanto os conceitos positivos quanto os negativos são construções mentais, e, portanto, não há garantia de que a questão possa ser resolvida imediatamente com uma única análise. É aí que entra em cena toda a ciência da lógica; ela é necessária para lidar justamente com essas questões, levando em consideração uma pluralidade de experiências.

contradição) e a não ignorar nem adicionar possibilidades ao que vemos (exclusão de um meio-termo). Deixar de aplicá-las é simplesmente confundir os dados dados com ingredientes mentais adicionais (fantasias), que neuroticamente ou negam a evidência (substituindo-a mentalmente por sua contradição) ou a questionam (propondo mentalmente um termo "meio-termo"). Essas leis podem ser enunciadas como proposições, mas, mesmo assim, não possuem alternativas concebíveis. Qualquer doutrina proposta precisa ser reconciliada com a experiência de alguma forma, visto que todo discurso é uma reação à experiência, uma tentativa de solucionar o mistério que ela apresenta; portanto, simplesmente ignorar a experiência não se qualifica como reconciliação.

Nesse sentido, é correto dizer que essas leis são leis do pensamento; são leis *para* a mente (o observador). Podemos dizer que algo é A e não é A, ou nem A nem não é A. Mas essas palavras não têm significado *na* experiência, não têm referentes fenomênicos. São apenas palavras, sons ou desenhos que não significam nada, nem mesmo uma circunstância imaginável. A maneira como as 'imaginamos' é confundir, estupidamente ou deliberadamente, uma coisa com a imagem de uma coisa, e projetar a ideia de não-A (em vez do próprio não-A) ao lado de A (ou ao lado da ideia de A) ou algum artifício semelhante.

Em outras palavras, as proposições que afirmam negar as leis do pensamento têm apenas um significado e credibilidade superficiais, devido a, na verdade, possuírem referentes (ideias) *diferentes daqueles* que fingem ter (coisas). Com relação aos objetos originais da percepção, elas são, na verdade, silenciosas.

Note-se bem que a aplicação ou obediência às leis do pensamento não envolve um ato imaginativo (uma volição); pelo contrário, são as tentativas de ignorá-las ou negá-las que o fazem, exigindo a interferência da imaginação do observador no processo cognitivo (antecipando a experiência). Ou seja, as próprias leis do pensamento são objetivas; apenas a sua negação é subjetiva (no sentido pejorativo). As leis do pensamento permanecem, portanto, empiricamente, epistemologicamente e, consequentemente, epistemologicamente, inegáveis. Isso no que diz respeito às aplicações das leis do pensamento à evidência perceptiva.

Com relação a conceitos (que derivam de comparações e contrastes, ou de imaginações subsequentes que recombinam tais conceitos) e proposições (imaginações de relações entre conceitos), eles permanecem sempre abertos à dúvida, hipotéticos, enquanto alternativas igualmente plausíveis forem imagináveis. A credibilidade reside em tudo o que é experimentado ou pensado; trata-se meramente da admissão de que tal coisa foi

experimentada ou pensada (sendo o pensamento uma espécie de experiência, embora mental). *Ab initio* , quaisquer dois conceitos ou proposições são *compatíveis* , tendo ambos sido pensados. A incompatibilidade é um juízo posterior, que surge da constatação de que o conceito ou proposição, de alguma forma, contradiz direta ou indiretamente a evidência empírica, ou leva a uma inconsistência interna no conhecimento, ou é inerentemente autocontraditório.[59]

Se duas ideias ou pensamentos desse tipo forem considerados ou não totalmente conflitantes, ambos mantêm uma credibilidade mínima, sendo ao menos *imagináveis* , até que um ou ambos se mostrem incoerentes com alguma(s) experiência(s) ou, por algum motivo, inimagináveis. Se, por alguma razão, forem considerados conflitantes, cada um mantém alguma credibilidade individualmente, embora sua interação suscite dúvidas e se entenda que, em última instância, precisamos eliminar pelo menos um deles, removendo sua credibilidade temporária em relação a experiências futuras ou considerações abstratas. Durante a fase de dúvida, podemos nos referir à frequência com que são confirmados na experiência e

---

[59] Consideramos conceitos ou proposições compatíveis até encontrarmos alguma incompatibilidade entre eles. Como já apontei em *Lógica Futura* , em oposição às afirmações de certos lógicos modernos, não 'provamos a consistência', mas sim 'encontramos inconsistências'.

considerar um como mais crível (ou provável) do que o outro.

> A função da Lógica, observem bem, não é *excluir* o máximo possível, mas encontrar maneiras de *incluir* o máximo possível, de modo que todas as opiniões e pontos de vista (que têm algum fundamento e, portanto, representam algum tipo de experiência) sejam considerados e explicados ou refutados. A Lógica, portanto, não é meramente, como alguns afirmam, a busca por *contradições.* mas (isto para) procurar *harmonizações* .

3. Palavras e Intenções

As palavras são sons, imagens ou [60]símbolos táteis que convencionalmente se referem a fenômenos, intuições e abstrações. Como sons, imagens, etc., em si mesmas, as palavras são, naturalmente, fenômenos que podem ser expressos material ou mentalmente como fala ou escrita, externa ou interna, sendo usadas para o pensamento e a memória pessoal ou para a comunicação social e o acúmulo de conhecimento. Muitas palavras têm raízes naturais e históricas ricas, mas são, no entanto, convencionais (isto é, escolhidas arbitrariamente), visto que sempre podem ser alteradas à vontade por consenso. Observe-se também que as relações entre sons e imagens das palavras (e, da mesma forma, entre palavras sentidas) também são convencionais [61].

As palavras diferem evidentemente de idioma para idioma, de um grupo populacional para outro. Um idioma é um conjunto de palavras (vocabulário) usado

---

[60] Por exemplo, pessoas cegas usam palavras táteis (Braille); certos povos pré-colombianos usavam nós em cordas como palavras.

[61] Assim, por exemplo, o som de 'Avi' e as letras escritas Avi não têm outra relação além daquela que estabelecemos para eles, embora essa convenção tenha uma rica história que não iremos ignorar desnecessariamente.

por alguém ou algum grupo, de acordo com certas regras aceitas (gramática). Palavras, para coisas antigas ou novas, são quase diariamente criadas e adotadas por indivíduos, grupos sociais e sociedades. Quem cria uma palavra, seja qual for o propósito, deve *intencionar* (escolher, reunir) algum significado mais ou menos estável para ela. Sem essa compreensão *intuitiva* , as palavras não podem ter qualquer conteúdo semântico.

As palavras não são meros fenômenos, mas referem-se a coisas; ou seja, esses fenômenos auditivos, visuais ou táteis são signos de coisas (fenômenos, intuições e abstrações) diferentes delas mesmas. Se as coisas a que se referem são reais ou ilusórias, claras ou vagas, não é logicamente relevante para o fato da significação. A significação é uma relação, uma espécie de equação, que diz (ou seja, pretende, para repetir) "quando eu mencionar esta palavra, por favor, pense nesta coisa". As palavras são rótulos, elas têm significado. Existem pensamentos sem palavras; na verdade, a maior parte do pensamento é sem palavras. No caso do pensamento sem palavras, a pessoa tem consciência do significado sem usar o rótulo.

De fato, é fundamentalmente impossível compreender, usar ou discutir palavras sem recorrer a pensamentos não verbais. Se (como alguns filósofos afirmam) as palavras obtivessem seus significados apenas por

meio de equações com outras *palavras* , haveria necessidade de uma infinidade de palavras; e como isso não é possível (a linguagem é limitada em tamanho e, de qualquer forma, o homem não tem tempo para regressão infinita), as palavras mais básicas, das quais todas as outras derivam, seriam desprovidas de significado; e, portanto, *todas* as palavras seriam desprovidas de significado. Mas afirmar (em palavras) que "todas as palavras são desprovidas de significado" ou que "as palavras se referem apenas a outras palavras" é autocontraditório, visto que tal afirmação pretende ter um significado compreensível e comunicável. Tal afirmação, portanto, não é uma tese consistente e pode ser rejeitada de uma vez por todas [62]. Logo, é logicamente evidente que algumas palavras têm significado e que, além das palavras com significados explícitos, existem significados implícitos não verbais.

Os significados das palavras, como dissemos, podem ser objetos fenomênicos (por exemplo, 'Avi' se refere a

---

[62] Da mesma forma, a afirmação de que as palavras são meras convenções implica que "o conhecimento é convencional" é confusa. Primeiro, porque essa proposição, como uma asserção factual, alega saber algo além da convenção sobre o conhecimento; enquanto que, aplicada a si mesma, nega a possibilidade de conhecimento não convencional. Mas, além disso, todas as convenções implicam conhecimento factual: é preciso saber *que* existe uma convenção, *o que* essa convenção deveria ser e *como* aplicá-la corretamente! Não se pode ter uma convenção sobre uma convenção... *ad infinitum* – tem que haver um ponto final factual.

uma pessoa física individual, mas 'pessoa' também se refere a todas as pessoas), objetos intuitivos (por exemplo, 'eu' ou 'eu quero') ou objetos abstratos (por exemplo, 'personalidade' ou 'querer'). Mas, além disso, e mais importante, ***toda palavra implica uma intuição.*** A **intenção** de que a palavra em questão seja associada a determinado significado é, em si, um objeto intuitivo. Atribuímos significado a uma palavra não apenas na primeira vez, quando a criamos ou aprendemos, mas sempre que a usamos. Sem essa intenção, a palavra permanece um mero ruído ou forma, desprovida de significado para nós. As palavras em si são inertes; são as nossas intenções que lhes dão vida e poder.

Cada um de nós sabe (por meio do autoconhecimento, da intuição) o que quer dizer com as palavras que usa em um dado momento, seja de forma clara ou vaga (e seja correta ou erroneamente, de acordo com convenções previamente aceitas). Isso fica evidente no fato de que, *quando pensamos ou nos comunicamos, não listamos explicitamente todas as palavras da nossa língua nem mapeamos todas as suas inter-relações propostas* ; assim, nosso discurso em qualquer dado momento é, em sua maior parte, silencioso, e as palavras que usamos naquele momento devem ser consideradas, em última análise, como intencionais, referindo-se a certas coisas, quaisquer que sejam.

É, portanto, incontestável que temos autoconhecimento de nossas intenções, pelo menos no que diz respeito às palavras – ou seja, o fato da intuição está inevitavelmente implícito, ao menos, no fato da linguagem. Esta é, aliás, uma *prova racional interessante e importante da existência e cognoscibilidade de pelo menos alguns objetos intuitivos* (objetos de autoconhecimento). Podemos afirmar com segurança que os objetos intuitivos existem, pois qualquer tentativa de negá-los implica, logicamente, intenções (quanto aos significados das palavras usadas) e, portanto, (alguns) objetos intuitivos. Assim, o postulado de que existem objetos intuitivos não é uma afirmação arbitrária, mas uma hipótese para a qual encontramos confirmação empírica (concreta) no fato da linguagem e em suas implicações racionais (abstratas).

Expressar nossas ideias (termos, proposições, argumentos) em palavras é chamado de **verbalização**. Quanto ao significado das palavras, o que leva muitos filósofos céticos ao erro é a observação de que as palavras frequentemente possuem significados incertos, vagos e variáveis. Partindo da premissa de que as palavras precisam ter significados reais, precisos e imutáveis para serem minimamente significativas, eles concluem que, caso contrário, as palavras seriam desprovidas de significado. Mas essa é uma visão equivocada, baseada na concepção

errônea de que o significado das palavras é equivalente à *definição* (por meio de outras palavras, como descrito acima) e em um modelo de conhecimento como um circuito fechado e um corpo estático de informações (verbais).

Na verdade, como revela a observação cuidadosa do nosso comportamento real, a aquisição de conhecimento é gradual e adaptativa. Nossa experiência é cumulativa e nossa reação racional a ela é um processo em constante desenvolvimento e evolução. Não existe um único item ou corpo total de conhecimento que seja isolado e definitivo; e as inter-relações entre os itens, incluindo as regras de inter-relação, estão sempre sujeitas a revisão e reformulação. O conhecimento é inevitavelmente *contextual* , o que implica um processo interminável de tentativa e erro. Não é a definição (verbal) que dá significado às palavras; a definição é apenas *uma tentativa de expressar em palavras* e delinear o que *já* pretendemos intencionar sem palavras. Uma definição é como qualquer outra proposição, sujeita a verificações e equilíbrios empíricos, intuitivos e racionais. É um produto indutivo, não um preliminar dedutivo.

Quando nos deparamos com uma nova aparência (seja ela fenomenal, intuitiva ou abstrata), podemos achar conveniente rotulá-la como "isso" para fins de memória e discurso posterior. O que queremos dizer

com "isso" (um objeto indicado física, mental, intuitiva ou verbalmente, ou seja, *apontado* , um "isto") é sempre provisório e aberto. À medida que avançamos, graças a novas experiências e raciocínio, esse significado pretendido pode se tornar mais firme, mudar ou até mesmo se dissolver completamente. Primeiro, "isso" pode parecer claramente compreendido; então, nos deparamos com novos fenômenos ou temos novos pensamentos que nos fazem perceber que a intenção inicial é incerta ou obscura e precisamos ajustar nosso foco e fazer novas diferenciações para determinar com mais precisão o que "realmente" pretendíamos com isso; e assim por diante, sucessivamente. Às vezes, a intenção permanece inalterada, mas nossa definição verbal inicial (se houver) pode se revelar imprecisa (muito ampla, restrita ou inadequada de alguma outra forma) e exigir modificação. Em alguns casos, chegamos à conclusão de que não havia necessidade de uma nova palavra e a abandonamos ou a aceitamos como um mero sinônimo. Em alguns casos, percebemos que o termo já havia sido atribuído a algum outro objeto e temos em mente que se trata de um homônimo.

As palavras têm como objetivo principal expressar fatos (presumidos), mas também podem ser usadas — inadvertidamente ou conscientemente — para significar ficções. Somos perfeitamente capazes de distinguir um fenômeno sensorial de um imaginário

sem equivalente sensorial comprovado, e registramos os nomes de cada um com as devidas ressalvas. O objeto pretendido de uma palavra pode, a princípio, ser considerado real (como todas as aparências tendem a ser), e depois, após mais informações e reflexão (que às vezes se estendem por séculos), ser considerado ilusório. Nesses casos, a palavra pode ser descartada por completo — ou mantida para fins históricos ou literários, *entendendo-se que* aquilo a que se refere é ficcional (por exemplo, "unicórnio"). Essas observações não justificam, de forma alguma, uma condenação geral da verbalização, mas são eventos que aceitamos sem dificuldade.

4. Uma Teoria dos Universais

' **Universais** ' (um termo filosófico consagrado) é outro termo para abstratos, referindo-se primeiramente ao que se presume estar subjacente às identificações de semelhanças distintas (por exemplo, a quadratura de dois objetos quadrados [63]) e, numa fase posterior, a tudo o que possa estar por trás de produtos mais complexos da concepção (envolvendo imaginação, bem como lógica); isto é, todos os resultados finais da interpretação, do raciocínio sobre o mundo exterior e interior percebido [64]. Além disso, assumimos que também existem objetos de intuição (isto é,

---

[63] A comparação envolve dois objetos, como já foi dito. Isso não significa que a comparação seja impossível com apenas um objeto extenso sob análise, pois podemos comparar *partes* desse objeto em conjunto. Podemos, por exemplo, comparar os lados e os cantos de um único quadrado: o conceito resultante não é a figura quadrada em si, mas diz respeito mais especificamente a linhas e ângulos. Mesmo assim, o conceito permanece incompleto até que comparemos outras linhas e ângulos.

[64] Considero aqui a identificação de semelhança e diferença em objetos concretos, e sua conformidade com as "leis do pensamento", como atos da razão (os primeiros e mais simples deles), na medida em que resultam em informação conceitual. São, contudo, tão básicos, relativamente breves e desprovidos de processo (diretos) que se assemelham a percepções. Poderíamos também, e frequentemente o fazemos, considerá-los como uma classe distinta de objetos – objetos de *insight conceitual* , em contraposição à "conceitualização".

autoconhecimento) [65], e estes também podem ser comparados e sobre os quais se pode raciocinar, dando origem a conceitos.

> Podemos assumir com segurança que, em alguns casos, pelo menos, os universais/abstratos/conceitos têm um significado ontológico e não são meras construções mentais *que não se referem a nada além de si mesmos* . Pois negar *a todos* os conceitos tal realidade é negar também a verdade e o significado da *própria* afirmação, visto que essa afirmação cética é inteiramente composta de conceitos. Segue-se que pelo menos *alguns* conceitos devem ser admitidos como tendo uma presença independente de

---

65 Destaco, porém, as alegações de conhecimento direto de objetos da intuição, como a capacidade de sentir fantasmas ou ler pensamentos alheios. Essas alegações devem ser consideradas, pelo menos *a princípio* , como pretensiosas. Embora possa ser demonstrado experimentalmente que algumas pessoas possuem tais poderes cognitivos extrassensoriais em certas circunstâncias (por exemplo, constatando que o que elas preveem como pensamento de outros é sempre ou geralmente relatado por estes últimos, mesmo sem a possibilidade de comunicação física entre ambos), a necessidade de uma demonstração cuidadosa permanece, em todos os casos, uma necessidade epistemológica. Não podemos aceitar ingenuamente tais alegações como válidas sem que isso resulte em caos no conhecimento; elas devem ser vistas como *hipóteses a serem confirmadas por meios adutivos* . A maioria das pessoas que alegam ter conhecimento direto de eventos espirituais, intuitivos, mentais ou materiais externos a si mesmas simplesmente desconhece os processos indutivos envolvidos no pensamento e tende a aceitar suas primeiras impressões como verdadeiras, sem procedimentos de verificação.

> qualquer pensamento sobre eles. (*Quais* conceitos devem ser admitidos é o objetivo da ciência da Lógica.)

Quanto à natureza dos universais, minha própria teoria (derivada em grande parte da física moderna e de ideias budistas) seria a de que os universais são, efetivamente, fórmulas matemáticas. Se eu comparar duas ondas, todas as medições que eu realizar nesse processo podem ser expressas por meio da álgebra da geometria analítica [66]. Tais fórmulas, ou melhor, ***as medidas relativas das características, movimentos e relações das ondas*** Os significados/implícitos das fórmulas são o que chamamos de 'universais'.

> Se as ondas que compõem dois particulares forem total ou parcialmente iguais ou proporcionais em relação às suas formas e tamanhos variáveis (comprimento, amplitude), posições, trajetórias (direções), velocidade, frequências de conjunção ou não conjunção com outros, então os particulares nos parecem 'semelhantes', e suas medidas comuns podem ser usadas para definir conceitos. Assim, universais (porções de ondas ou de suas histórias) podem ser encontrados em dois ou mais particulares (ondas completas); e outros

---

[66] Aqui, naturalmente, precisamos entrar em detalhes sobre formas de onda e mecânica.

conceitos abstratos podem, por sua vez, ser baseados nesses conceitos abstratos (como porções de porções de ondas).

As magnitudes ou graus das características, movimentos e interações das ondas (universais) não são as próprias ondas (particulares), contudo, *as ondas não podem existir sem medidas* . Percebemos as ondas e concebemos as fórmulas [67], mas ambas estão, em certo sentido, igualmente presentes, aparentes no objeto fenomênico da experiência. Por essa razão, mesmo os abstratos são às vezes considerados como quase-experienciados ou virtualmente experimentados (ampliando, assim, o termo "experiência" para abranger todas as aparências).

As ondas e suas medidas *não podem ser dissociadas* no campo da experiência, sendo respectivamente entidades e atributos ou comportamentos de entidades. O que a razão faz para 'extrair' (abstrair) as medidas é focar nelas enquanto ignora mentalmente as ondas (ou quaisquer imagens ou símbolos das

---

[67] Não quero dizer que toda vez que pensamos em um universal, construímos uma fórmula matemática precisa. Normalmente, as pessoas raramente, ou nunca, recorrem à matemática avançada! Estou apenas sugerindo que tendemos a tal fórmula, de maneira vaga e aproximada – ou seja, que se a massa de medições e comparações mentais em nossas mentes fosse corretamente resumida, ela resultaria em uma determinada fórmula. Portanto, falar em fórmula envolve extrapolação a posteriori a partir de observações e anotações fragmentárias.

ondas). Normalmente, não se pode conhecer diretamente a medida de um *único* objeto; só se pode fazê-lo considerando e comparando uma *pluralidade* de (dois ou mais) objetos. Mesmo quando o eu intuído concebe 'um eu', embora não tenha experiência direta de outros eus, refere-se às muitas vezes em que se intuiu.

> Assim, pode-se dizer que um universal transcende a experiência, embora esteja de alguma forma nela ou seja imanente – ele se situa entre as duas experiências. Um universal não está em algum repositório metafísico platônico de Ideias, nem meramente na mente de seus observadores (embora também possa estar lá, quando alguma onda externa induz uma onda interna semelhante na mente); ele é inerente a todo complexo de formas de onda com as características matemáticas comuns selecionadas.

Esta explicação não pretende ser uma mera metáfora – não precisa se limitar a ondas imaginárias, mas pode ser estendida a todos os seres concretos existentes. Se a luz e a gravidade são ondas, as partículas elementares são feixes complexos dessas ondas, o som é uma onda (movimentos de massas de ar) e, se as outras modalidades sensoriais são, em última análise, ondulatórias (como sugerem os eventos eletroquímicos associados à sensação), então todos

os fenômenos materiais e mentais, incluindo os seres vivos, podem ser considerados ondas.

Todas essas ondas ocorrem, viajam e interagem dentro de um espaço e tempo tão volumosos quanto o universo, possivelmente como deformações em movimento de algum tecido primordial (a essência da 'existência') [68]. Elas variam em complexidade, desde eventos breves e curtos (ondas unitárias, por exemplo) até as pulsações tridimensionais de quarks, fótons, neutrinos, elétrons ou átomos, moléculas, e movimentos ondulatórios coletivos cada vez maiores destes últimos. Não apenas as imagens e os sons, mas todas as modalidades sensoriais, materiais ou mentais, incluindo organismos vivos inteiros, são, nessa perspectiva, variedades de ondas ou formações de movimento ondulatório.

E talvez não apenas os fenômenos objetivos, mas também as coisas e eventos subjetivos (isto é, intuídos no/pelo Sujeito) possam ser considerados como tendo esse caráter ondulatório fundamental.

---

[68] Ao observar uma grande massa de água, como um lago, podemos ter uma imagem visual ou uma analogia do que seria um universo de ondas. Vemos bolhas, ondulações e ondas em constante fluxo, surgindo, movendo-se e desaparecendo; estas parecem individuais, pois a luz do sol nos permite delimitar mentalmente cada uma delas, mas são todas apenas os movimentos de uma grande entidade; mexa em um ponto do lago e o movimento se propaga para muitos outros ou, eventualmente (em graus decrescentes), para todos os outros.

Onde quer que ondas (particulares) apareçam, suas medidas (abstratas) são inerentes a elas. Assim, podemos dizer que, embora os universais normalmente não sejam *extensões adicionais* no campo experiencial (ou seja, não sejam eles próprios eventos de onda discerníveis), eles ainda estão de alguma forma presentes nele. Normalmente, eles só são conhecidos por meio de esforços interpretativos (comparando e contrastando duas ou mais ondas). Essa teoria dos universais como meras medidas das coisas pressupõe que todas as coisas são redutíveis à atividade ondulatória (em algum substrato primordial, talvez – mas não em um éter, de alguma forma [69]).

Nesse caso, as ondas complexas que chamamos de **sensações** podem ser interpretadas como sinais ondulatórios transmitidos de uma extremidade dos órgãos sensoriais, através da coluna vertebral e/ou do cérebro, [70]até a outra extremidade, onde o observador os percebe. De forma semelhante, **as memórias** podem ser consideradas sinais ondulatórios armazenados e mantidos no cérebro para serem recuperados ocasionalmente. Ou seja, os sentidos transmitem energia ou campos para o sujeito, a partir da região "externa" de sua experiência, que

---

69 Tendo em vista o experimento de Michelson-Morley e sua sequência, a teoria da relatividade (ver adiante).

70 Que, se bem me lembro, Aristóteles chamou de "senso comum". Ou seja, senso fundamental.

compreende seu corpo aparente e o ambiente material ao seu redor. A memória pode então ser produzida, reverberando com a mesma vibração.

Com esta tese, não somos obrigados a assumir que as ondas são distorcidas na transmissão ou no armazenamento, visto que nossa premissa é que a onda terminal é uma continuação da onda inicial. Nesse caso, a mensagem recebida (pelo observador) não apenas *se assemelha* à mensagem original (captada pelos receptores dos órgãos sensoriais ou armazenada na memória); ela *é* a própria mensagem original, que vibrou através dos sentidos, e possivelmente da memória, até nós sem refração. Assumindo uniformidade, as ondas inicial e final são simplesmente o mesmo objeto em um momento diferente – um único objeto (onda) em movimento. Elas podem ser de *substância diferente* (material, de qualquer forma, ou mesmo um produto mental de ondas materiais) e até mesmo de magnitude diferente (embora com as devidas proporções), mas sua *forma* deve permanecer a mesma. O universal é essa forma – as características matemáticas (incluindo movimentos e interações, bem como propriedades) da onda.

> Assim, quando vejo ou me lembro de um pássaro, por exemplo, posso considerar, com razão, que estou em contato *direto* com ele; estou experimentando as ondas emitidas pelo

> pássaro que se propagam (através dos sentidos ou da memória) até mim, o observador. As ondas *são* o pássaro, a parte dele que flui para o meu corpo. Esta não é uma afirmação mística, mas sim bastante física. Qualquer delimitação do pássaro (ou de qualquer objeto) no espaço e no tempo, exceto nos limites do seu alcance de efeitos físicos, é arbitrária.[71]

Nessa perspectiva, os órgãos dos sentidos (eles próprios complexos ondulatórios, como toda a matéria) são filtros para classes específicas de ondas (ondas de luz finas, ondas sonoras grosseiras, feixes de ondas atômicas, feixes de ondas eletroquímicas, etc.). Cada órgão dos sentidos é capaz de receber e transmitir apenas formas de onda específicas [72], excluindo todas

---

[71] Uma ave, naturalmente, é uma entidade complexa, envolvendo não apenas as ondas de luz emitidas por sua plumagem, mas também outros dados sensoriais, como sua fisiologia, seus movimentos e padrões de comportamento, seu canto, seu cheiro e até mesmo seu paladar. É por meio da consideração de *todas* as informações sobre uma determinada ave, nas mesmas e em outras modalidades sensoriais, e sua comparação com outras aves e objetos, que decidimos se, por exemplo, uma mensagem visual (a forma aparente de uma ave) se enquadra na categoria de ave "real" ou se é meramente uma fotografia ou estátua de uma ave. Erros ocorrem, não porque a mensagem visual esteja errada, mas sim por não levarmos em consideração todas as informações disponíveis no momento (ou que estarão disponíveis posteriormente).

[72] Embora eu diga forma de onda, não quero dizer que a percepção sensorial seja a percepção de 'universais'. A onda que o observador vê (através do órgão sensorial em questão) ainda é concreta; não é meramente a *medição* da onda original (um 'universal', fórmula ou abstrato) que é transmitida, mas a própria onda ou um eco contínuo dela

as outras; cada um se especializa em uma modalidade sensorial (ou grupo de modalidades sensoriais), sendo insensível às demais. Os olhos excluem as ondas sonoras, os ouvidos ignoram as ondas de luz, etc. [73]Essas ondas teriam a mesma forma se fossem percebidas imediatamente e não vibrassem através dos sentidos; os sentidos apenas as isolam de seu contexto. Portanto, podemos de fato não ver todas as ondas existentes [74], mas aquelas que vemos geralmente aceitamos como equivalentes, como meras

(uma manifestação concreta). Quero apenas lembrar que a onda *tem* uma forma, aliás, uma forma constante.

[73] Essa ideia sugere que a memória também é específica para as diferentes modalidades sensoriais; mas também pode envolver várias modalidades sensoriais simultaneamente. Como a imaginação se baseia na memória, seria econômico armazenar memórias de eventos sensoriais complexos nas diversas modalidades sensoriais, para que possam ser acessadas separadamente em novas combinações.

[74] Neste momento, não posso afirmar com certeza por que a filtragem é necessária. Uma explicação plausível seria que uma consciência universal direta seria de alguma forma avassaladora, enlouquecendo o observador com a multiplicidade de mensagens. Pois, evidentemente, digerir dados *leva tempo* ; precisamos ponderar as inter-relações entre os itens de nossa experiência e, de fato, refletir sobre a validade de nossos processos de pensamento. Todos sabemos, por experiência própria, que se muita informação e reflexão forem exigidas em um dado momento, ficamos confusos. Os filtros sensoriais, portanto, provavelmente nos ajudam a classificar e ordenar os dados recebidos para análise e síntese. Contudo, a consciência universal imediata é precisamente o que os buscadores da Iluminação almejam e afirmam ser possível. Segundo eles, confiar nas percepções sensoriais é uma aberração a ser evitada, sendo os dados sensoriais apenas um véu sobre a realidade!

continuações da perturbação original no espaço e no tempo.[75]

> Nesse contexto, também devemos levar em conta outro tipo de filtragem: a dos objetos perceptíveis que não nos importamos ou não nos preocupamos em perceber. Assim, por exemplo, normalmente não presto atenção aos óculos que estou usando ou à cadeira em que estou sentado, e a uma infinidade de outras sensações. Não creio que esses itens desinteressantes sejam ignorados pelos órgãos dos sentidos, pois, nesse caso, não teríamos a opção de percebê-los ocasionalmente. Em vez disso, penso que os percebemos vagamente, mas descartamos a mensagem ou permitimos que ela entre na memória subliminarmente, sem lhe dar plena atenção consciente.

Comentários semelhantes podem ser feitos em relação à memória, observe bem. Uma vez que o objeto sensorial é percebido pelo sujeito, após a transmissão das ondas envolvidas nos processos sensoriais, a onda é armazenada (eletroquimicamente, como nos

---

[75] Pode-se considerar que tal filtragem não ocorre no autoconhecimento – não havendo distância a percorrer entre o observador e si mesmo, nem perturbações internas (considerando aqui as atitudes e vontades como ondas ou movimentos ondulatórios, talvez dentro de alguma substância distinta e 'espiritual' da alma do observador), não são necessários sentidos e o observador conhece a si mesmo de forma mais direta.

ensinam os neurocientistas) no cérebro. Ou seja, podemos supor que a *própria onda* é artificialmente mantida *em* atividade no cérebro. Assim, nessa perspectiva, a "impressão" neurológica não é um mero *símbolo codificado da* mensagem original, mas *sim* a própria mensagem matemática original. Nesse caso, mesmo admitindo que a mensagem possa ocasionalmente ser atenuada, difícil de recordar ou até mesmo perdida, não há necessidade de descobrir como ela (geralmente) permanece a mesma. Quando evocamos uma memória ou reconhecemos a repetição de um objeto sensorial previamente encontrado, simplesmente utilizamos a onda física *contínua* nas profundezas do cérebro para produzir uma onda mental perceptível, idêntica em forma à onda armazenada e à sua origem sensorial, projetando-a (como uma imagem mais ou menos vívida) aparentemente dentro de nossa mente (para reminiscência) ou fora dela (para comparação com o novo objeto sensorial).[76]

O que é verdade para a memória de sensações aplica-se igualmente à memória de abstrações baseadas nessas sensações, visto que, como

---

[76] A melhor metáfora para a memória, na minha opinião, é a de uma *câmara de eco* . Imagino uma imagem ou som (ou qualquer outra coisa) canalizado para uma célula cerebral e ali deixado a girar indefinidamente (função de armazenamento), até que decidamos espiar a célula e ver ou ouvir a vibração mais uma vez (função de recuperação).

postulado acima, tais abstrações são meramente aspectos matemáticos das formas de onda das sensações originais. Assim, podemos compreender sem dificuldade como as abstrações são concretamente armazenadas na memória. Quanto às projeções mentais (imaginações, talvez sentimentos) e aos objetos da intuição, e às abstrações derivadas deles, presume-se que possuam vibrações físicas associadas no cérebro (isto é, cada um desses pensamentos tem um efeito físico específico, que, portanto, lhe 'corresponde'), as quais podem ser armazenadas na memória e recuperadas.

Alguns filósofos objetariam que as ondas sentidas ou lembradas podem, pelo que sabemos, mudar de forma ao percorrerem os canais sensoriais ou dentro do armazenamento da memória. Mas, nesse caso, ainda teríamos que recorrer aos sentidos e à memória para invalidar experiências sensoriais ou de memória específicas – caso contrário, como poderíamos afirmar que ocorreu um erro? Portanto, só podemos supor logicamente distorções ocasionais.

> Em vez disso, poderiam argumentar que as ondas que experimentamos não são, como parecem, produtos finais de processos sensoriais, mas eventos independentes meramente contíguos a eles. Mas, nesse caso, a impressão de que temos um corpo, com cérebro, coluna vertebral e órgãos sensoriais

> fervilhando de atividade, permaneceria um fenômeno inexplicável, deixando uma lacuna ou ponta solta em nossa compreensão do mundo experimentado. Para integrar todos os fenômenos à nossa visão de mundo, precisamos incluir a consideração dos fenômenos que chamamos de órgãos sensoriais, etc., e sugerir por que eles estão lá, qual poderia ser seu papel no contexto mais amplo da experiência.

Assim, o ceticismo extremo é contraproducente, seja por inconsistência ou por incompletude. À primeira vista, os processos sensoriais e de memória poderiam ser considerados refrativos, produzindo uma imagem muito diferente da sua origem [77]. Contudo, não podemos afirmar logicamente que isso seja definitivamente verdade, pois tal afirmação exigiria a cognição de objetos sensoriais sem depender dos sentidos, ou de objetos de memória sem depender da memória. O crítico estaria reivindicando privilégios cognitivos especiais não concedidos ao resto de nós.

---

[77] Note-se, de passagem, que esta tese cética admite, pelo menos implicitamente, que os objetos internos (imagens) são corretamente percebidos pelo Sujeito (dentro de sua mente), mesmo que afirme que sejam representações incorretas de objetos externos pelos órgãos sensoriais e cerebrais. Isso é necessário para que haja algo a ser discutido! A cognição em si não está em questão, mas apenas a equação presumida entre diferentes classes de objetos.

Nossa abordagem atual trata das questões sob outra perspectiva – fenomenologicamente. Partimos do fenômeno *como um todo,* tal como apresentado; a única questão em jogo é, então: qual a possível relação entre esses dois aspectos (os objetos classificados como externos e aqueles classificados como imagens mentais produzidas pelos sentidos ou pelo cérebro)? Nesse caso, podemos assumir que os sentidos e a memória transmitem a informação sem afetá-la, com muito menos pretensões. Pois apenas pretendemos *relacionar* dois fatores (o objeto material supostamente percebido ou lembrado e os subsequentes processos sensoriais ou de memória que apresentam uma imagem mental na interface com o observador) que *já estão* no campo da consciência e são aceitos como existentes (enquanto a visão oposta reivindica coisas *fora de* sua própria consciência, por sua própria admissão).

Estamos apenas tentando explicar a situação existente, que um processo ocorre através dos sentidos durante a percepção da matéria física ou no cérebro durante seu reconhecimento – qual é o papel desses processos evidentes, perguntamos? Se assumirmos que *sempre há* refração, estaremos negando nossa experiência da matéria em questão. Mas podemos muito bem, ou seja, de forma consistente, assumir que *nem todas* as informações sensoriais ou de memória são transmitidas fielmente,

desde que possamos determinar a matéria por meio de *outros* dados sensoriais (e, frequentemente, de memória) mais confiáveis. Assim, provamos que (alguns) dados sensoriais e de memória são confiáveis.

Podemos desejar confirmar cientificamente as evidências sensoriais, por meio de experimentos que demonstrem que a informação permanece inalterada desde a recepção pelos sentidos até a apresentação ao observador, na forma de uma vibração persistente fisicamente discernível, independentemente de seu tamanho, profundidade ou substância comparativos. Da mesma forma, poderíamos procurar por algum tipo de vibração física contínua no cérebro, antes de concluir definitivamente que a memória é armazenada como formas de onda específicas. Mas a questão não é realmente empírica – é lógica (o que significa, na prática, que mesmo que não encontremos algo imediatamente, precisamos continuar procurando).

Suponhamos que não encontremos evidências de formas de onda persistentes; alternativamente, procuraríamos fórmulas fixas que "traduzam" a onda original de alguma maneira regular, de modo que, mesmo que a onda final não se assemelhe a ela, possam ser correlacionadas. Afirmar a codificação de dados sensoriais ou de memória não é o mesmo que afirmar refração sem lei; pois processos refrativos uniformes simplesmente exigiriam que "corrigissemos"

nossa visão de mundo por "tradução", enquanto a refração aleatória (de modo que nenhuma correspondência possa ser estabelecida) nos deixaria confusos. Mas, em última análise, mesmo a suposição de um código regular não é uma teoria viável, porque também faz afirmações contraditórias: a matéria é percebida e, no entanto – devido à interferência sensorial ou cerebral – não é percebida corretamente (o que significa, ponto final, não percebida).

Portanto, devemos concluir que, independentemente do que o experimento revele, a validade de "alguma experiência sensorial e de memória" é uma verdade lógica. Ou seja, como nenhum experimento é possível sem essa verdade, ninguém pode desmenti-la!

> Não precisamos de um 'axioma' epistemológico para defender a confiabilidade universal da sensação e da memória. Basta considerar os produtos dessas faculdades como *verdadeiros até que se provem falsos* . Ou seja, a suposição de sua correção essencial é um princípio *indutivo* , e não um credo dedutivo. Não há qualquer imposição artificial da questão. A cada evento de sensação ou memória é concedida credibilidade inicial, embora permaneça aberta a sensações ou memórias eventuais que possam colocar o precedente em dúvida. Quando e se ocorrerem contradições específicas, elas devem ser resolvidas de acordo com a lógica normal.

Cabe ressaltar que a teoria ondulatória dos universais proposta é a única teoria coerente disponível. Se considerarmos outras propostas na história da filosofia, veremos que todas são logicamente falhas e, portanto, incapazes de lidar adequadamente com o problema dos universais. Assim, o Idealismo de Platão, segundo o qual a explicação para as características comuns das diferentes coisas experimentadas em nosso mundo reside no fato de que elas refletem certas “Ideias” transcendentais, dá uma falsa impressão de solucionar o problema, quando na verdade apenas o esconde debaixo do tapete. As Ideias existentes em um mundo superior são apenas *menos numerosas* do que as coisas em nosso mundo inferior, mas ainda assim constituem uma pluralidade com algumas características em comum. Nesse caso, o que dizer de *suas* características comuns, como “transcendentalismo”, “idealidade” ou existência – seriam elas, por sua vez, representantes de um único mundo superior e unitário? E como essa Grande Ideia se decomporia em Ideias Menores?

Uma visão mais imanente dos universais, que poderia ser considerada efetivamente a visão atual de "senso comum", seria a de que diferentes *substâncias primárias* estão espalhadas pelo universo e se combinam de diferentes maneiras para produzir as coisas que percebemos pelos sentidos. Teorias alternativas podem ser propostas sobre o que

considerar como essas substâncias materiais: elas poderiam ser *sensações distintas* (isto é, unidades de luz, som, etc., percebidas) ou talvez *qualidades* (o número mínimo necessário para construir coisas) inferidas racionalmente a partir de dados sensoriais. Alguns sugerem, em vez disso, que os universais podem ser construções *mentais* ou *verbais* – isto é, imaginações, invenções subjetivas ou meras palavras em nossas mentes. Seja qual for a nossa interpretação, as teorias (materiais ou mentais) dos universais como substâncias sofrem da mesma falha da teoria de Platão: ainda nos resta a necessidade de explicar uma pluralidade (embora menor) e derivá-la de uma unidade (existência).

5. Unidade na Pluralidade

A teoria ondulatória dos universais acima, *partindo* da premissa de que tudo é, em última análise, redutível a "ondas", ou seja, vibrações móveis em algum tipo de contínuo, leva à conclusão bastante radical de que "todas as coisas são uma".

O mundo tal como se apresenta aos nossos órgãos do tato ou a olho nu – ou mesmo ao olho auxiliado por microscópio ou telescópio – pode dar a impressão de que existem na natureza pontos, linhas ou superfícies adimensionais, mas, à medida que a Física evoluiu, tornou-se mais claro que ***os objetos físicos não têm cantos, lados ou fachadas precisos – mas sim limites imprecisos, definidos arbitrariamente*** pela visibilidade aos nossos sentidos (especificamente, a visão e o tato), com ou sem auxílio, de concentrações de matéria ou energia.

> Por exemplo, a ponta do meu canivete pode parecer uma "ponta" afiada ao meu toque ou à minha visão, mas na verdade é – de acordo com a ciência física (ou seja, após uma investigação e reflexão mais aprofundadas) – um conglomerado áspero e volumoso de átomos, que por sua vez são complexos de partículas

cada vez menores (elétrons, prótons e nêutrons, aparentemente a alguma distância umas das outras, etc.), que são, sem começo nem fim, aglomerados vagos de ondas. O mesmo se aplica à lâmina ou às laterais planas do meu canivete.

De fato, se levarmos essas considerações às suas últimas consequências, poderíamos dizer que ***nenhum objeto tem começo ou fim, que todo objeto se estende até os confins do universo ou ao infinito*** , e que aquilo a que nos referimos como um objeto individual específico é meramente a parte mais visível ou concentrada desse todo, que arbitrariamente ou convencionalmente consideramos uma unidade separável (e que habitualmente nomeamos, para solidificar nosso ponto de vista). Assim, ***em última análise, não existem, na verdade, objetos individuais, mas apenas ondulações no único objeto que é o universo como um todo*** .

Onde começa e termina um átomo (ou qualquer outro corpo), considerando que tudo consiste em ondas? Se vemos uma estrela a bilhões de quilômetros de distância, com que base afirmamos que a estrela termina lá, enquanto a "luz da estrela" está aqui? Em vez disso, deveríamos dizer que a luz que vemos faz *parte* da estrela, ou seja, que se estende até nós (através de nossos órgãos sensoriais visuais e até nossa memória) e além. A que distância da estrela os

gases ou a luz que ela emite deixam de "pertencer" a ela e passam a ser considerados corpos "separados"? ***O ponto de corte só pode ser arbitrário, ou seja, mera convenção.*** A gravidade opera a distâncias astronômicas. Que fundamento objetivo temos para distinguir um campo de sua origem aparente? Além disso, as estrelas estão em constante fluxo, surgindo e desaparecendo no tempo. Em que ponto no tempo (bem como no espaço) podemos afirmar que a matéria e a energia que agora chamamos de estrela "ainda não" ou "já não" é uma estrela? Certamente, os quarks que deram origem à estrela já eram "a estrela", e quando a estrela explode ou é absorvida por um buraco negro, ela continua sendo "a estrela". Nós mesmos somos poeira estelar – isso significa que as estrelas em questão *se tornaram* nós, ou que *ser* uma estrela – do início ao fim dos tempos – inclui formas humanas eventuais?

Nessa perspectiva, ***cada entidade no universo se estende juntamente com todas as outras para preencher todo o espaço e tempo do universo*** ! E se dissermos isso, poderíamos muito bem dizer – sem qualquer intenção mística, embora em concordância com os místicos budistas – que todas as coisas são uma só. Existem apenas *concentrações mais intensas* de matéria ou energia aqui e ali, de vez em quando, em *um campo contínuo* , mas sem linhas divisórias. Como ***percebemos apenas frações da totalidade,***

apenas os aspectos que envolvem as modalidades sensoriais , isolamos pequenas porções do todo como fenômenos individuais. Todos os fenômenos percebidos são centros de atividades ondulatórias complexas na estrutura universal; ' *individualizamos* ' os fenômenos *com referência às modalidades sensoriais que eles exibem e que são acessíveis aos nossos sentidos* . Consideramos como delimitadora de um objeto individual no espaço e no tempo essa *fração perceptível* (visível aos sentidos) da atividade ondulatória que se estende até os confins do universo – ignorando suas extensões invisíveis maiores, posteriormente induzidas pela razão. Assim, ***toda individuação é fantasia*** (isso pode ser comprovado por considerações racionais, como aqui), ***reforçada pela nomeação*** (que, aliás, é um fenômeno de modalidade sensorial). Nesse caso, falando estritamente, ***Nada é divisível*** .

Essa parece ser uma visão correta do nosso mundo físico no contexto do conhecimento atual – a hipótese mais consistente com a experiência, a experimentação e as teorias científicas contemporâneas. Assim, desde que antecipemos os resultados da Física e afirmemos que algum tipo de teoria do campo unificado certamente será estabelecida, e desde que estendamos essa suposição para incluir explicações ondulatórias dos domínios mental e espiritual, chegamos a um conceito do mundo como "unidade na

pluralidade" – uma harmoniosa união das filosofias do Pluralismo e do Monismo. Heráclito estava certo – tudo é, em última análise, movimento (isto é, ondas) e Parmênides também estava certo – tudo é, em última análise, uma só coisa (isto é, o meio sujeito às ondas).

Poderíamos até mesmo considerar essa conclusão como uma justificativa para a visão budista de que “todas as coisas são vazias!”. Por exemplo, a mensagem do *Sutra do Diamante* parece ser que todos os objetos, materiais ou espirituais, são vórtices *infinitos* sem começo nem fim. Eles não são categóricos como aparentam; nem podem ser declarados hipotéticos com certeza, sendo delimitados apenas por nossa nomeação, mas não possuindo limites definidos em si mesmos, até onde sabemos, de modo que são, portanto, efetivamente ilimitados.

Já concordamos, inspirados pela doutrina budista, que a individuação é um artifício criado pelo homem. Mas mesmo admitindo que possamos legitimamente, por mera conveniência, focar em locais e durações específicos do universo, porque uma perturbação se destaca ali e naquele momento em relação aos nossos sentidos, ainda nos resta a questão: *o* que é perturbado? Qual é *o meio* ou substrato de todos os movimentos ondulatórios? Somos tentados a vê-lo como uma substância e chamá-la de "existência", ou, como Descartes, chamá-la de "éter". O problema é que, desde o experimento de Michelson-Morley sobre

a velocidade da luz, essa substância subjacente às ondas aparentemente foi desacreditada. Esses físicos mediram a velocidade da luz na mesma direção do movimento do nosso planeta e na direção oposta. Para surpresa de todos, eles descobriram que a velocidade era idêntica em ambos os sentidos. Isso foi eventualmente explicado por Albert Einstein como um indício de que não existe um substrato ou "éter" absolutamente estacionário em relação ao qual ocorram movimentos ondulatórios, e ele construiu sua famosa teoria da Relatividade como uma visão de mundo alternativa (de modo que as coordenadas de espaço e tempo dependem da velocidade do observador em relação ao que ele mede).

Assim, embora quando pensamos em ondas e calculamos matematicamente seus movimentos e interações, as consideremos como perturbações em algum meio, verifica-se que tal meio não existe, de acordo com os índices experimentais! Com base nisso, podemos concordar com os filósofos budistas que (surpreendentemente, incompreensivelmente) *nada* está sendo ondulado – ou seja, que a natureza última da “existência” é o “vazio”. E não há necessidade de meditação profunda ou percepção mística para chegar a essa conclusão – ela é aparentemente justificada pela experiência e razão comuns (experimentos e teorias científicas).

5. O Eu

1. O Eu

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

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

sua responsabilidade. Pode-se dizer que esse sentido *ampliado* do eu possui características fenomenológicas.

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

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

os eventos e mudanças relativos ao eu (ou seja, suas funções), constituindo uma continuidade permanente e unificadora [78].

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

---

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

A intuição, a percepção e o discernimento lógico apenas pressupõem a existência de um único eu – o Sujeito desses atos de consciência. O solipsismo permanece concebível. Nossa crença comum de que existem muitas almas como a nossa no mundo é uma construção conceitual e uma hipótese que, como tal, é perfeitamente legítima e, de fato, ajuda a explicar muitas experiências. Também não está excluída a crença de que existe, na verdade, apenas uma grande Alma (que talvez permeie ou transcenda o universo da matéria e da mente), subjacente à(s) aparente(s) pequena(s) alma(s) – essa é a crença do monoteísmo. Ou seja, a crença em uma alma não invalida a questão da *individuação* . Assim como as entidades materiais podem, após reflexão, ser consideradas meras ondulações em um tecido universal, o mesmo pode ocorrer, possivelmente, no caso das entidades espirituais.

Mas tais repercussões podem ser permanentes ou transitórias. Não há necessidade lógica de supor que, após a morte, a alma continue a viver em outro lugar (no céu ou no inferno), ou que permaneça ou renasça na Terra de alguma forma, embora tais possibilidades não devam ser descartadas de imediato. A dificuldade com qualquer ideia de transmigração reside em demonstrar, por experiência própria, algum tipo de transferência de espírito ou energia (reação cármica) de uma encarnação para a seguinte. Imaginar tal

transferência, afirmar que ela ocorre, não constitui prova. Também não consigo conceber nenhuma teoria para a qual uma "lei da conservação do espírito" possa ser uma necessidade hipotética para explicar certos dados empíricos.

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

> (Não obstante, podemos igualmente afirmar que a matéria e a mente são arranjos mais complexos de essência espiritual, assim como afirmar que o espírito e a mente são formas mais sutis da matéria; em última análise, as distinções podem ser verbais em vez de substanciais.)

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

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

Como já mencionado, alguns filósofos budistas negam a existência do Sujeito, do eu, da alma ou do espírito. Na medida em que seu argumento se baseia na impossibilidade de identificar qualidades perceptíveis da alma, ele possui certa credibilidade. No Ocidente, David Hume apresentou um argumento semelhante. Mas sua tentativa de explicar a impressão comum de que possuímos uma alma, fazendo uma distinção entre existência relativa/ilusória e existência independente/real, é confusa [79].

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

---

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

segundo a qual não apenas o eu, mas todas as essências presumidas são meras projeções que surgem em nossas mentes, devido ao fato de as coisas não possuírem existência por si mesmas (solitárias e independentes), mas existirem apenas em relações (causais e outras) com todas as outras coisas [80].

Gostaria de sugerir aqui, de passagem, como a própria teoria da codependência pode ter surgido erroneamente. Toda teoria possui um núcleo de verdade que lhe confere credibilidade; o problema com algumas teorias é que elas têm uma casca de falsidade que precisa ser separada. No caso desta teoria, o erro reside na confusão entre ontologia e epistemologia. Concordo que nenhum item *de conhecimento* é verdadeiro independentemente de todos os outros. Qualquer aparência, por si só, possui um grau de credibilidade, seja por sua mera existência (como experiência ou como afirmação em discurso abstrato). Esse mínimo básico não basta, por si só, para tornar essa aparência "verdadeira". Ele apenas confere à

---

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

aparência consideração no contexto geral das coisas. Somente após cada item ter sido confrontado e comparado com todos os outros, podemos declarar definitivamente como "verdadeiros" aqueles que passaram em todos os testes. Assim, a verdade de qualquer coisa não se deve apenas ao grau inicial de credibilidade que ela possui, mas à força combinada final de todos os graus de credibilidade presentes em todos os dados disponíveis.

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

> final tem um valor de verdade que pode ser igualado à soma de todos esses quanta iniciais. Não se trata de uma interdependência de zeros.

Quanto à consciência, os budistas a consideram diretamente acessível a si mesma, pelo menos em estados elevados de meditação. É isso que parecem querer dizer com expressões como "não-mente" ou consciência "vazia" de qualquer conteúdo, sem objeto além de si mesma. Assim, parecem postular a possibilidade de uma instância da relação da consciência voltada para si mesma (em contraposição à visão comum de "autoconsciência" – que é "consciência da consciência de algo diferente da consciência" [81]). Isso poderia ser interpretado como uma admissão tácita, por parte deles, da possibilidade da intuição. Observe também que frequentemente usam os termos Sujeito, consciência e mente de forma intercambiável, o que gera confusões e erros.

> Vale ressaltar, de passagem, que termos como "não-mente" ou "vazio" são negativos – e, como já foi mencionado, a negação é um ato racional. No entanto, seria injusto considerar esses conceitos como baseados em construções ideacionais. Os budistas que os utilizam afirmam que se referem a uma experiência

---

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

positiva. Os nomes negativos servem apenas para enfatizar que o conteúdo dessa experiência é incomparável a qualquer outro.

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

Os conceitos de sujeito e consciência não são inserções soltas e arbitrárias no quebra-cabeça do conhecimento, mas sim itens interdependentes em uma estrutura complexa. Eles são parte integrante do conjunto de conceitos através dos quais nossas experiências se tornam inteligíveis; isso é tudo. Basta que sejam considerados hipóteses; não precisamos rejeitar alternativas de imediato, caso alguma alternativa plausível seja proposta. Nossa segurança

não se baseia em um apego ansioso a mais um dogma, mas sim no histórico desses conceitos, juntamente com outros semelhantes, em solucionar certas questões.

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

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

bloqueando a luz); e, de acordo com o formato da sombra, estimo o que esse algo possa ser.

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

Este argumento pode parecer convincente, mas não é consistente. Sendo ele próprio um discurso conceitual do tipo que critica, lança dúvidas sobre si mesmo. Podemos muito bem admitir as interferências inerentes ao pensamento conceitual (como nas funções de isolamento, projeção de contorno, comparação e contraste, raciocínio causal, formulação de hipóteses),

sem que isso implique negar sua validade quando devidamente aplicada. De fato, esta é a única posição consistente.

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

2. Fatores do “Eu”

Com relação ao conceito de si mesmo, precisamos identificar as diversas maneiras pelas quais desenvolvemos a crença em um eu, ou seja, as bases para tal conceito na prática, isto é, ***com o que nos identificamos, correta ou incorretamente*** . Seguem alguns exemplos que podem ser aprofundados:

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

    Considere como (a maioria das) pessoas se confundem (em grande medida) com seus impulsos e emoções sensuais. Se sentem fome,

correm para comer. Se sentem desejo sexual, agarram um parceiro ou se masturbam. Se sentem vontade de beber álcool, fumar tabaco ou usar drogas, prontamente cedem a esses desejos. Em busca de sensações, envolvem-se em conversas intermináveis, assistem a filmes ou ouvem música. As pessoas geralmente pensam que, quando sentem orgulho ou autopiedade, amor ou ódio por alguém, estão em contato com seu ser mais íntimo [82]. Confundimos cada impulso ou sentimentalismo com nós mesmos e, portanto, acriticamente, acreditamos que satisfazê-lo é imprescindível para o nosso bem.

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

---

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

ambiente e destino particulares. Esquecemo-nos da nossa falibilidade e ignoramos o papel que o acaso desempenha nas nossas vidas.

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

c) Identificamo-nos com nossas memórias e fantasias (incluindo antecipações do futuro, nossos ideais e planos, sonhos vagos, etc.) – nossas ***projeções mentais*** . Enxergamos nossas identidades em termos de nossas experiências e aventuras passadas específicas, e de nossos desejos e expectativas presentes para o futuro. Obviamente, esse aspecto não é meramente perceptivo, mas implica uma ***estrutura conceitual*** que gera certos pensamentos e emoções. Mesmo que estes estejam em constante mudança, identificamo-nos com sua evolução e direção da mudança, bem como com seus elementos constantes [83].

---

[83] Isso é dito para se opor à ideia budista de que a inconstância implica que não há nada com que se identificar. Pode-se, de fato, identificar-se com um conjunto de coisas em constante mudança.

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

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

f) Uma forma muito importante de autoidentificação é a que temos com a nossa ***imagem mental de nós mesmos*** , seja ela realista ou fantasiosa. Isso inclui memórias e fantasias – em todas as modalidades sensoriais – de nossas características e

expressões faciais e corporais, traços de caráter, voz e caligrafia, e outros aspectos da personalidade, bem como de nossos pensamentos e ações. As memórias e fantasias são baseadas em reflexos em espelhos, fotografias e outros registros visuais e auditivos de nós mesmos, além de percepções diretas de partes do nosso corpo e seus movimentos, e do nosso mundo interior.

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

Egoísmo ou amor-próprio é ter uma opinião exagerada sobre o próprio valor (beleza, inteligência, etc.). Um dos principais atributos ou padrões de comportamento do "ego" (no sentido pejorativo coloquial) é sua presunção estúpida.[84]

---

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

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

Essas questões são ainda mais complicadas pelo fato da ***projeção social*** : frequentemente tentamos projetar imagens socialmente, por meio de nosso discurso e comportamento, na tentativa de influenciar nossos próprios julgamentos e os julgamentos dos outros a nosso respeito. Assim, podemos editar deliberadamente, de forma subconsciente, nossa autoimagem – modificando, omitindo ou adicionando informações – até perdermos a noção da realidade. E mesmo quando fazemos isso apenas para confundir ou enganar outras pessoas (a fim de obter benefícios materiais ou sociais delas), podemos acabar perdendo a noção da realidade.

Esse fator desempenha um papel importante na formação de laços e na regulação social, mas também pode se tornar tirânico. Muitas pessoas passam a vida inteira tentando influenciar os outros para que as vejam de uma determinada

maneira, a fim de obter seu amor, respeito ou admiração. E se, na realidade, não conseguem se encaixar nas exigências sociais presumidas, fingem que se encaixam.[85]

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

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

---

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

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

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

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

Podemos incluir aqui todos os *convencionais Aspectos* da nossa identidade: nosso documento de identidade, por exemplo. Isso se relaciona a considerações de *pertencimento a um grupo* : pertencimento a uma família (sobrenome, certidão de nascimento), a uma

nação (certificado de naturalização, passaporte), a uma classe social (rico ou pobre, plebeu ou governante, diferentes níveis de escolaridade e profissões), a uma denominação religiosa, a uma organização ou a um clube. Todos esses fatores contribuem para a nossa "identidade", em grande parte [86]por mútuo acordo, assim como o nome.

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

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

---

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

concentra-se mais nas complexidades existenciais do eu, algumas das quais são aqui indicadas.

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

3. Identificação com

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

> Com relação ao mecanismo pelo qual nos identificamos com cada um desses aspectos da identidade, considere como, após conhecer uma pessoa impressionante, ler um livro sobre ética ou um romance, ouvir uma música ou assistir a um filme, podemos nos sentir suscetíveis a nos identificar, por um tempo, com a pessoa, o tipo de personalidade ou o protagonista encontrado. Podemos chegar ao ponto de praticamente nos tornarmos um com esse modelo por um período – não por artifício consciente, representação ou imitação, mas por uma espécie de “ *indução de personalidade* ”.
>
> Os pensamentos, atitudes e ações de uma pessoa refletem os do modelo, e ela pode até mesmo experimentar a sensação de que seu

corpo é semelhante ao dele [87]. Essa última experiência ocorre porque a pessoa interpreta suas sensações corporais através da imagem mental que tem do modelo. Mais precisamente, as sensações táteis provenientes do rosto ou do resto do corpo são *unificadas mentalmente* por meio dessa imagem (em vez da sua própria). Esse mecanismo integrativo relaciona-se à "correlação de modalidades" e envolve uma projeção visual (seja interna ou alucinatória).

Proponho [88]dois sentidos de “eu” – (a) o **eu real** , uma entidade natural com alguma continuidade enquanto existente, talvez um epifenômeno espiritual que emerge na matéria viva de certa complexidade, sendo esse eu o Sujeito da consciência e o Agente da Vontade; e (b) o eu imaginado ou **ego** , uma descrição presumida e construída do eu, que não possui consciência nem vontade, mas é, em si, um produto delas. O primeiro é a nossa identidade factual, o segundo é aquilo com que nos identificamos

---

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

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

ilusoriamente, confundindo-o com o conhecimento da nossa identidade.

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

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

a) Um conceito é *o ideal* , pois seu objeto ou conteúdo é o eu real, o eu como ele realmente é, seja como

for. Este é um conceito hipotético, filosófico, porque aponta para algo que conhecemos em certa medida, mas não em detalhes; precisamos dele para poder dizer algo sobre o suposto eu real, então temos esse conceito separado e minimalista, que é, por definição, verdadeiro, ou seja, o receptáculo de tudo o que porventura seja verdadeiro.

b) O outro conceito é o *prático* , no qual construímos facilmente nosso conhecimento e imaginação a respeito do eu. Este é, por definição, falho, pois todo conhecimento é de alguma forma falho, uma vez que somos falíveis, e o conhecimento do eu o é ainda mais, devido às subjetividades e às pressões psicológicas e sociais envolvidas em sua formulação. O objeto ou conteúdo deste conceito é em parte o eu real (conhecimento básico) e em grande parte o eu imaginado (algumas proposições verdadeiras, outras falsas). Por essa razão, denominamos distintamente o referente de “ego”, para enfatizar que, para a maioria de nós, o conceito tende a ser consideravelmente falso.

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

ego; o conceito é vazio, não possui referente real [89]– o que ele pretende na prática não existe de fato, mas envolve projeções da imaginação e construções verbais. Contudo, o eu, em seu sentido minimalista, existe. O conceito que o define reúne apenas nosso conhecimento verdadeiro e seguro sobre o eu, excluindo quaisquer detalhes fantasiosos.

O leitor pode ter notado que, mesmo lutando bravamente contra a doutrina budista do "não-eu", continuo intrigado e atraído por ela [90]. Especialmente porque essa filosofia parece afirmar que é *somente* ao descartarmos a ideia de que possuímos um eu que podemos alcançar a iluminação e a libertação. Não quero cometer o proverbial erro de jogar fora o bebê junto com a água do banho. Uma possível interpretação dessa doutrina, que a explicaria mantendo o conceito de alma (que, para mim, ainda parece inevitável), seria a de que ela visa neutralizar

---

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

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

nossa tendência, descrita anteriormente, de nos identificarmos com alguns dos fatores do eu.

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

A distinção entre self e ego pode ser ilustrada com referência à **Figura 2** .

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

Os círculos rotulados como mente e corpo (incluindo suas funções declaradas) juntos constituem o ego, ou "eu" em um sentido

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

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

4. Conceitos Ideais e Práticos

Agora, as ideias acima referentes ao conceito de si mesmo podem ser generalizadas para todos os conceitos. Ou seja, a mesma análise lógica pode ser aplicada em relação a qualquer predicação. Temos, por um lado, um conceito ideal de algum objeto estabelecido, que, por definição, contém *apenas verdades, conhecidas ou ainda desconhecidas,* sobre o objeto. E, por outro lado, temos o conceito prático, que sabemos ser indutivo, sujeito a mudanças – desenvolvimento, correção e aprimoramento – e, portanto, por definição, *em certa medida cognoscível, mas desconhecida, falso* . O conceito ideal, assim, tem um conteúdo inteiramente real (embora relativamente simples), enquanto o conceito prático tem um conteúdo parcialmente real e parcialmente irreal (embora muito mais rico).

Em termos estritos, o conceito prático intitula-se um objeto inexistente, enquanto o conceito ideal permite-nos intencionar um objeto que, no entanto, existe. Precisamos de ambos para o nosso discurso; eles são complementares. O conceito ideal é uma parte do prático, que também inclui elementos ou aspectos mais duvidosos. A aquisição cuidadosa do

conhecimento, que pode ser auxiliada pela meditação, consiste em estar sempre consciente, na medida do possível, do estatuto epistemológico (verdadeiro ou falso, certo ou incerto em que grau) de cada item de conhecimento. Ou seja, saber a qualquer momento qual parte de cada conceito é a parte básica-ideal e qual o restante é a parte provisória-prática. Lembrar sempre que o conhecimento está em constante fluxo, e que é nossa responsabilidade avaliá-lo repetidamente para nos mantermos em contato com a realidade.

Assim como os budistas negam a "individualidade" das pessoas, eles negam a "essência" de todas as outras coisas. Para eles, trata-se do mesmo erro; o primeiro sendo apenas um caso especial do segundo, ou, alternativamente, sua causa. Nossa explicação para essa posição seria que eles se referem ao que acabamos de chamar de conceitos práticos: seus conteúdos dificilmente correspondem plenamente à essência real ou à individualidade. Quanto aos conceitos ideais, eles não são "vazios", visto que sua intenção é, por definição, tudo o que é real, seja conhecido ou não. Mesmo no budismo, conceitos como "fundamento da mente" ou "nirvana" devem ser admitidos como exceções à regra da vacuidade, já que são efetivamente tratados como a essência última das coisas e das pessoas.

Não obstante, com o objetivo de manter a mente aberta em relação a essa interessante doutrina

budista, devemos *ao menos* tentar, experimentalmente, construir uma meditação e um discurso gradualmente livres de projeções do eu e da relação sujeito-predicado (predicado).

> Por exemplo, na meditação, em vez de pensar "Devo tomar consciência da minha respiração", pense "tomar consciência da respiração" (desviando assim a atenção de si mesmo, embora ainda com uma ordem), depois pense "consciência da respiração" (afastando-se assim de uma sensação de vontade ativa, de intensificar a consciência e direcioná-la para a respiração), depois pense "respiração" (removendo assim a relação implícita em "de"), e então simplesmente *esteja* consciente da respiração sem palavras (um fenômeno puro).
>
> Assim, sem aderir ao discurso falacioso de Nagarjuna [91], busque gradualmente a consciência sem palavras, abandonando o "eu" (sujeito), e em vez de proposições (que usam sujeitos e predicados), use apenas termos isolados (conceitos verbalizados), concentre-se no conteúdo desses termos (o evento pretendido, sem a palavra) e, por fim, abandone a obrigação de "pensar" sobre isso e

---

[91] Veja meu trabalho *"Ilógica Budista"* em relação aos argumentos de Nagarjuna.

simplesmente experimente esse conteúdo de forma inativa. Tudo isso apenas retrocede na cadeia da conceitualização, e é claro que é mais fácil aprender a não subi-la desde o início (pelo menos não durante essa meditação).

5. Críticas falaciosas à identidade.

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

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

de uma visão limitada, assim como parece ser a individuação dos corpos materiais.

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

De modo geral, observo que aqueles que tentam racionalizar a tese budista do não-eu recorrem a formulações vagas demais, generalizações injustificadas e outras *falácias* . Um exemplo disso é a obra *"Lótus em um Riacho",* de Hsing Yun [92], que reli recentemente. As citações apresentadas abaixo, como exemplos, são dessa obra.

> *“Não só todas as coisas são impermanentes, como também são desprovidas de natureza própria. Não ter natureza própria significa que*

---

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

> *todas as coisas dependem de outras coisas para a sua existência. Nenhuma delas é independente e capaz de existir sem outras coisas" (pp. 86-87).*

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

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

Aqui, a sugestão é que a impermanência diz respeito não apenas a fenômenos, que, estritamente falando, são objetos materiais ou mentais da percepção, mas

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

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

Aqui, o autor obscurece a questão de *quanto* tempo de tempo está – ou pode estar – envolvido. Mesmo admitindo que os fenômenos não podem durar para sempre, isso não significa que eles não durem de

forma alguma. Quem, então, pode afirmar que um atributo não pode durar tanto quanto a coisa da qual ele é um atributo? Ambos são fenômenos, portanto, ambos são impermanentes – mas nada os impede de durar pelo mesmo período de tempo. A verdade empírica é: alguns atributos surgem e/ou desaparecem durante a vida de um fenômeno, e alguns têm a mesma duração. Além disso, as taxas de mudança variam; elas não são todas iguais. O autor está evidentemente tentando impor uma visão das coisas que conforte sua tese extrema.

Podemos, aliás, conceber diferentes tipos de continuidade de conjunções de fenômenos (ver **Figura 4**). Um atributo essencial de uma coisa coexistiria plenamente, como um *fio condutor subjacente* de igual duração temporal. Um cenário mais fraco de continuidade seria um *encadeamento* de diferentes eventos, de modo que o primeiro compartilhasse algum tempo com o segundo, que compartilhasse algum tempo com o terceiro, e assim por diante, sem que o primeiro e o terceiro, o segundo e o quarto, e assim por diante, tivessem tempo em comum. Em alguns casos, a continuidade pode ser completamente ilusória, visto que os eventos *se sucedem* contiguamente no tempo sem compartilhar nenhum tempo.

Hsing Yun continua argumentando:

> *"O corpo… é uma ilusão causada por uma breve congregação dos componentes físicos e mentais da existência. Assim como uma casa é feita de muitas partes que criam uma aparência, assim também o corpo… Quando essas partes são separadas, nenhuma natureza própria será encontrada em lugar algum."*

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

É, portanto, perfeitamente legítimo supor que, quando a matéria se une de uma certa maneira que chamamos

de corpo humano vivo, ela produz uma nova coisa chamada eu, alma ou espírito, a qual consideramos a essência do ser humano porque lhe atribuímos as faculdades da consciência e da vontade que evidentemente manifestamos (e que a matéria constituinte em nós não manifesta, até onde podemos perceber, separadamente). Que essa ideia de eu seja uma hipótese pode ser facilmente admitido; mas para qualquer pessoa consciente da base indutiva da maior parte do conhecimento humano, isso não constitui uma crítica (toda a ciência se desenvolve por meio de hipóteses). O ponto importante a observar é que comentaristas budistas como este apresentam argumentos que não conseguem provar o que pretendem provar.

Aqui estão mais alguns exemplos relacionados à noção de “vazio”:

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

Aqui, o leitor deve notar a vagueza de termos como “conexão” ou “condicionamento”. Eles são usados sem nuances, sem mencionar que podem estar envolvidos

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

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

Aqui, a imagem que nos é comunicada é a de que cada coisa, embora em si mesma vazia de substância, adquire existência através de sua infinidade de relações (dependências) com todas as outras coisas, cada uma das quais também vazia de substância. Devemos nos perguntar: esse cenário teórico é crível? Uma infinidade de zeros resulta em algo diferente de

zero? O que são essas “relações” entre “coisas”? Elas não são também “coisas”? Não são também vazias, e nesse caso, o que *lhes dá* existência? O conceito de relação implica a pré-existência de coisas sendo relacionadas (termos); se tudo o que existe são relações, o conceito ainda faz sentido?

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

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

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

> *“Uma causa (semente) torna-se um efeito (fruto), que por sua vez contém a causa (semente) de outro efeito, e assim por diante. Todo o mundo fenomênico funciona exatamente assim” (p. 98).*

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

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

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

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

Novamente, uma generalização precipitada – de termos especificamente relativos para todas as

palavras. Todo gramático sabe que os termos relativos são apenas um tipo de termo entre outros. O fato de os primeiros existirem não implica que os últimos tenham o mesmo caráter ou propriedades. Da mesma forma, Hsing Yun argumenta que a relatividade de uma palavra como "brilho" (nossa caracterização do brilho de uma luz é subjetiva e variável) exemplifica a relatividade de todos os termos. Mas, aqui novamente, ele está passando de um caso óbvio para todos os casos, embora muitas qualificações sejam baseadas em medições científicas mais rigorosas. Além disso, ao descrever como um pedaço de tecido pode ter vários usos, como uma camisa ou como uma saia, ele argumenta:

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

Supostamente, isso visa nos convencer de que as palavras são "falsas e vacilantes" e nos ajudar a compreender melhor o vazio. Mas a veracidade e a precisão da linguagem claramente não estão em questão aqui, portanto, a conclusão negativa implícita é injustificada. A prova disso é que todos nós entendemos precisamente sua descrição da função prática mutável do pedaço de tecido. "O tecido pode ser usado como camisa ou como saia" é uma frase

perfeitamente legítima que envolve a modalidade natural “pode” e dois predicados em disjunção para um único sujeito (A pode ser B ou C). É claro que, se partirmos da ideia de que a linguagem só pode consistir em frases com dois termos e uma modalidade (A é B), ficaremos confusos diante de situações mais complexas. Mas, se nossa compreensão do pensamento humano for mais desenvolvida, não chegaremos a conclusões precipitadas.

Por fim, Hsing Yun se refere à “natureza relativa de nossas percepções” para justificar a ideia de vazio. Ele descreve duas pessoas observando uma nevasca: um poeta sentado em sua casa aquecida, e um homem sem-teto tremendo de frio ao relento. O primeiro espera que a neve continue a cair para que ele possa apreciá-la; o segundo teme que, se a neve continuar a cair, ele possa morrer congelado. O autor conclui:

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

Assim, as percepções são “falsas” e o vazio “as subjaz”. Aqui, novamente, sua interpretação da situação é tendenciosa, destinada a reforçar suas doutrinas preconcebidas. Para ser preciso, as duas pessoas percebem corretamente a mesma cena nevada (mais ou menos); o que difere é a avaliação que fazem das *consequências biológicas* do que estão

percebendo (ou, mais precisamente, do que antecipam experimentar posteriormente). Não há relatividade de percepção envolvida! Temos duas frases perfeitamente legítimas, ambas provavelmente verdadeiras: “Vou aproveitar mais neve” e “Vou morrer de neve”. Sendo “eu” o poeta em um caso e o pobre homem no outro, não há contradição entre elas.

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

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

Mas nenhuma de suas premissas ou argumentos nos permite inferir ou explicitar tal conclusão. É um lugar-comum dizer que se sua xícara está cheia, você não pode acrescentar mais nada a ela; ou se você não tem espaço para se mover, você não pode se mover. Mas não é disso que o autor está falando aqui; a tese proposta é, obviamente, muito mais radical, embora ainda em grande parte obscura. Tudo o que nos é oferecido são afirmações dogmáticas, que repetem incessantemente o que se alega ter sido dito pelo Buda.

Pessoalmente, ainda estou bastante disposto a acreditar que o Buda disse algo esclarecedor sobre

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

Ainda assim, frases como a seguinte, extraída do *Sutra da Guirlanda de Flores,* são deliciosamente carregadas de significado, desafiando-nos a continuar a investigar [93]:

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

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

6. O que poderia ser o “vazio”?[94]

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

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

6.1 Imagine a alma como uma entidade na multiplicidade, de (digamos) substância espiritual, uma forma de energia muito sutil, um tanto distinta das

---

[94] Este ensaio foi inicialmente escrito para o livro *"Buddhist Illogic"* , mas na época decidi que não era suficientemente exaustivo e consistente, e que não pertencia àquele livro. Desde então, fiz alguns ajustes.

substâncias do domínio mental (o das imaginações) e do domínio material (o dos fenômenos físicos, considerados como o próprio corpo e o mundo além do próprio corpo).[95]

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

> Essas muitas almas podem ser, possivelmente, expressões de uma mesma Alma única, e, de fato, mente e matéria também podem ser expressões dessa Alma única, que talvez possa ser identificada (de um ponto de vista hindu) ou ser uma pequena emanação (de uma visão judaica) daquilo que chamamos de Deus. Alternativamente, as muitas almas podem estar inter-relacionadas mais como uma rede.
>
> Esta última perspectiva poderia ser considerada mais budista, se nos concentrarmos em sua doutrina da “interdependência”. No entanto,

---

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

também podemos considerar o budismo compatível com a ideia de uma Alma coletiva ou primordial, se nos concentrarmos em sua doutrina de um “fundamento original e comum da mente”. Isso se refere a um oceano mental, de onde todos os pensamentos emergem momentaneamente (como aparentemente evidente na meditação). Inicialmente individual e psicológica, essa substância original é eventualmente considerada universal e metafísica, com base em um argumento positivista [96]de que, como até mesmo as sensações materiais são conhecidas apenas pela mente, podemos supor que tudo é mente. Assim, não apenas os 'pensamentos', mas todas as 'coisas' são meras turbulências nesse magma primordial. Até mesmo os 'eus' individuais são meras gotas dessa água do mar mental que momentaneamente têm a ilusão de separação e identidade pessoal.

6.3 Para cada alma individual (assim como para a Alma maior como um todo), a mente, o corpo e o mundo além, de mais matéria, energias mentais e espirituais, podem ser apenas 'imagens' projetadas (um ponto de vista próximo ao do Bispo Berkeley no

---

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

Ocidente ou aos filósofos Yogachara no Budismo). Isso não é uma afirmação minha; estou apenas tentando desmistificar essa teoria e levá-la em consideração. Observe bem.

> O termo "imagem", aqui, não se refere à imagem *de* qualquer outra coisa. Tais imagens são talvez meios de autoexpressão e discurso da alma (ou Alma). Ou seja, o "mundo ao meu redor" pode ser uma linguagem que a alma cria e usa para se expressar e se comunicar consigo mesma (e com outras almas, eventualmente).

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

> Uma possível resposta é assumir que as muitas almas são emanações de uma Alma central (animal, humana ou Divina). Nesse caso, não é de admirar que compartilhem experiências e leis.
>
> Alternativamente, poderíamos responder que imagens semelhantes simplesmente acontecem

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

6.4 Vista como uma esfera de energia sutil, a alma pode muito bem ter sua própria 'mecânica' espiritual – suas formas e movimentos externos e internos, as dobras e agitações dentro dela e na interface com as energias mentais e materiais (e espirituais) ao seu redor, a matemática das ondas que a atravessam e seu ambiente, como uma criatura flutuando no meio do mar.

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

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

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

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

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

> Essa doutrina pressupõe que a alma individual se autoconstrói e constrói o mundo ao seu redor, no sentido de que se define (e, portanto, efetivamente se separa) da totalidade. Essa ilusão de individuação é a soma de sua criatividade e atividade, e também seu erro crucial. A alma individual não cria o mundo (que

> é sua fonte), mas produz o mundo virtual de sua visão de mundo particular, que é sua própria prisão e a base de todo o seu sofrimento, seu "*samsara*".

Perceber a vacuidade do eu seria ter plena consciência, na prática, de que o eu limitado é uma expressão da ignorância e da estupidez em que está aprisionado devido a diversas crenças e ações. Perceber a vacuidade das outras entidades (materiais, mentais e espirituais) ao redor seria ter plena consciência, na prática, de que elas são projeções do eu limitado, no sentido de que tal projeção fragmenta o todo em partes. Por fim, também, a alma é aconselhada a perceber que a Alma, as almas e suas respectivas projeções formam um único continuum.

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

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

No âmbito da filosofia budista mencionada acima, que trata do “fundamento original” (também chamado de “mente de Buda”), a meditação pode ser vista como uma tentativa de retornar àquela calma profunda, natural e eterna. Aqueles que atingem esse nível de consciência são considerados em “ *nirvana* ”. A ilusão da individualidade (particular, individual) surge das perturbações [97]e cessa com o seu silenciamento. A doutrina de que o eu ilusório é “vazio” significa que não devemos nos identificar com quaisquer lampejos superficiais de excitação material ou mental, mas permanecer ancorados na mente de Buda.

> Por exemplo, a obra tibetana *"Sumário dos Sistemas Filosóficos"* [98]adverte contra a diferenciação ou identificação do eu com os "constituintes psicofísicos". Interpreto essa afirmação (ignorando deliberadamente sua

---

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

[98] Ver Guenther, p. 67.

intenção paradoxal [99]) como significando que o eu ilusório não é nada além dessas manifestações fenomênicas e, portanto, não pode ser o eu real. Budistas dogmáticos [100]insistem provocativamente que não existe um eu real, mas os moderados parecem admiti-lo como equivalente ao fundamento universal e original.

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

---

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

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

envolvido na mente de Buda, ou através da qual a "vacuidade" é conhecida!

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

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

mais sensacionais e excitantes se dissipem, começaremos a perceber os aspectos mais sutis e espirituais da experiência. Isso é meditação.

(Ver também **o Apêndice 2**).

6. TÓPICOS ADICIONAIS

1. Aparências atuais

1.1 **A Aparência Atual.** O ponto de partida do conhecimento (ou opinião [101]) humano é o que chamarei aqui de Aparência Atual (com A maiúsculo), referindo-me à ***totalidade indivisível. da experiência e do pensamento de alguém em um dado momento, tomados pelo seu valor aparente*** . Isso se distingue das aparências (com "a" minúsculo), os **constituintes** da Aparência presente, cuja discriminação entre si requer atos adicionais de pensamento, embora a totalidade presente possa muito bem incluir entre seus constituintes a discriminação entre alguns deles. Também se distingue da aparência **cumulativa** (ou Aparência), um conceito teórico que inclui não apenas o momento presente, mas também a memória de todas as Aparências passadas, embora a Aparência presente possa muito bem incluir algumas memórias de Aparências passadas.

---

[101] Não vou ficar repetindo isso. Estritamente falando, consideramos conhecimento apenas a opinião que foi minuciosamente verificada e avaliada por nós como a melhor disponível no contexto cumulativo. Mas, em termos mais amplos, os termos podem ser considerados equivalentes, visto que tendemos a considerar nossas opiniões atuais como conhecimento!

Essas distinções podem parecer minúcias, mas o objetivo do exercício é chamar a atenção do leitor para o fato de que, *a cada instante, cada um de nós se depara com um total limitado de objetos ou conteúdos da consciência* (seja qual for sua natureza e status, neste estágio), e que essa totalidade inclui ambos:

a) *experienciais* – fenômenos materiais ou mentais percebidos e [102]itens supostamente intuídos de autoconhecimento, sejam eles reais ou ilusórios; e

b) *racionais* – produtos de percepções e processos conceituais ou lógicos, sejam eles indutivos ou dedutivos, corretos ou incorretos.

Antes que qualquer item de conhecimento (ou opinião) seja isolado de seu contexto para avaliação, ele é imerso no conjunto de dados de nossa consciência atual; minha intenção aqui é direcionar sua atenção primeiramente para esse todo (variável).

Meu objetivo inicial aqui é simplesmente *ampliar* a perspectiva ou abordagem fenomenológica e aplicá-la igualmente a todas as aparências, ou seja, não apenas a fenômenos perceptivos, mas também a objetos da

---

[102] Denomino "intuição" o nosso conhecimento íntimo e mais profundo de nós mesmos e de suas cognições, afeições e vontades. Tais objetos são particulares experienciados, compartilhando com os fenômenos concretos a característica de serem cognoscíveis sem processo racional, mas assemelham-se a abstratos por não possuírem nenhuma das "qualidades sensíveis" que distinguem os fenômenos materiais dos mentais. Para maiores esclarecimentos sobre esses outros termos utilizados, consulte os capítulos anteriores.

experiência intuitiva e a objetos e processos racionais. A presente Aparência é um entrelaçamento complexo de todos esses elementos, logicamente anterior a qualquer distinção entre eles, reconhecendo-os, neste estágio, como simplesmente existentes.

Assim como, antes de podermos identificar a natureza dos fenômenos da percepção e julgar se são reais ou ilusórios, precisamos primeiro estar cientes e admitir sua *existência* e *configurações manifestas* , também, em relação aos objetos da intuição e aos produtos abstratos da concepção e da lógica, o primeiro passo é levar em consideração seus conteúdos e reivindicações. Essa postura ou abordagem *ab initio* não prejudica, por si só, nosso julgamento final sobre a identidade ou validade da razão, assim como não afeta nossa avaliação da experiência. Trata-se apenas de verificar o que está sob escrutínio e discussão. Contudo, essa consideração imparcial, de fato, a longo prazo, determina fortemente as conclusões epistemológicas e ontológicas. Muitos enigmas e perversões filosóficas decorrem da falha em adotar essa mentalidade "objetiva", tomando todas as coisas pelo seu "valor superficial" inicialmente, como aparências ou apresentações.

'Fenômeno' é um termo filosófico que se destina a lidar com objetos da consciência perceptiva, sem levar em conta várias questões epistemológicas e ontológicas a eles relacionadas, como se são reais ou ilusórios,

materiais ou mentais, resultados de processos sensoriais fisiológicos ou meras fantasias, e assim por diante. Antes que tais questões possam ser debatidas e, com sorte, resolvidas, precisamos apenas 'observar e ver' os dados que temos em mãos. Algumas distinções entre as coisas já são possíveis no nível fenomênico – podemos, por exemplo, distinguir as várias 'modalidades fenomênicas' ou as 'qualidades fenomênicas' dentro de cada modalidade fenomênica, sem preconceito quanto à sua origem sensorial (embora as rotulemos convencionalmente como 'baseadas nos sentidos', estamos nos referindo apenas ao que o realismo ingênuo considera como baseado nos sentidos) ou imaginativa. Ou ainda, podemos distinguir entre fenômenos 'materiais' e 'mentais' (novamente usando as palavras apenas convencionalmente, com referência às suposições cotidianas das pessoas – mas também com algumas diferenças notáveis em seus conteúdos e qualidades).

A filosofia não possui termos semelhantes a "fenômeno" para se referir a uma experiência intuitiva ou a um objeto de concepção, antes da consideração de sua natureza e status exatos. O termo kantiano "nômeno" é inadequado (e autocontraditório), visto que, historicamente, por definição, pretende se referir (e, portanto, conhecer) algo incognoscível. O termo "ideia" de Locke também é inadequado, porque sua conotação de entidade mental prejudica a discussão

desde o início e leva a sérios problemas e paradoxos. Proponho aqui [103]considerar, daqui em diante, o termo "aparência" (ou "apresentação") como mais *genérico* do que "fenômeno", incluindo aparências fenomênicas concretas (isto é, percepções), aparências intuitivas concretas (itens de autoconhecimento) e aparências abstratas (intenções conceituais e lógicas). Este termo mais amplo concentra-se e enfatiza o aspecto primário " *manifesto* " ou de " *dados dados* " de todos os objetos da consciência, *considerando-os fenomenologicamente* , isto é, de forma neutra em relação a várias questões filosóficas.

A denotação de "aparência" é a mesma de "objeto", mas a primeira tem a vantagem de não tender a conotar imediatamente o Sujeito consciente e sua relação cognitiva com o objeto (ambos negados por alguns filósofos, notadamente budistas no Oriente e Hume [104]no Ocidente). Além disso, o segundo termo é frequentemente usado com uma perspectiva realista ingênua, ou com referência específica a entidades materiais, o que queremos evitar, embora, estritamente falando, o termo seja igualmente neutro (pelo menos no meu uso). Da mesma forma, o termo "coisa" pode

---

103 Em meus trabalhos anteriores, frequentemente utilizei os termos "aparência" e "fenômeno" como praticamente equivalentes.

104 “Hume realmente supõe a existência de impressões que são 'não pertencentes a ninguém' – uma ideia muito estranha”, segundo Hamlyn (p. 198).

ter conotações indesejáveis (não distinguindo claramente os existentes dos meros objetos do pensamento) e, na minha opinião, é melhor reservá-lo para contextos de lógica formal. Assim, "aparência" é o termo mais apropriado para a fenomenologia – e deve-se entender que a fenomenologia (apesar do nome) se preocupa com todas as aparências, não apenas com os fenômenos.

E, por fim, para reiterar, observe que por "Aparência" entendo a soma total das aparições em um dado momento. Isso quanto às questões terminológicas, que também servem, naturalmente, para esclarecer o que estamos tentando discutir aqui.

> Antes de prosseguir, porém, quero lembrar ao leitor que não confunda a presente discussão filosófica sobre o conhecimento (a partir do conceito de Aparência presente, etc.) com o próprio objeto de estudo. Nossas palavras (e suas ideias e argumentos subjacentes) sobre a Aparência presente e suas transformações eventuais são, em si mesmas, objetos, partes ou componentes de nossa Aparência presente comum, mas não a constituem por completo. Existem Aparências (a maior parte de nossa vida consciente) que não incluem, de fato, o presente discurso filosófico, embora aqui se afirme que potencialmente (logicamente, após reflexão) o incluam implicitamente. Existem

Aparências completamente desprovidas de palavras, e também Aparências que envolvem palavras, mas não as palavras deste discurso filosófico, que é uma novidade no desenvolvimento do conhecimento.

1.2 **Uma Meditação.** Nossa definição verbal acima da Aparência presente não fornecerá, por si só, uma boa ideia da minha intenção, se o leitor simplesmente imaginar um campo de 'aparências' indefinidas. A melhor maneira de compreendê-la é sentar-se e meditar, ao estilo *zazen* , e tornar-se plenamente consciente do panorama de visões, sons, sabores, cheiros e sensações, das imagens que surgem na mente e das palavras pensadas internamente e seus significados compreendidos – ou seja, tornar-se mais consciente de tudo o que se apresenta à atenção no momento presente. Essas experiências e pensamentos estão em constante fluxo, com a atenção oscilando entre um fator ou processo e outro, muitas vezes sem rima ou razão; não podem ser definidos ou interrompidos, embora a prática contínua por um longo período tenda a acalmar as coisas consideravelmente. O que quero dizer com Aparência presente é a soma total desses eventos e características multimídia em qualquer dado momento.

Considere, por exemplo, a Aparência que estou vivenciando agora (nos próximos minutos, para ser exato). Estou sentado à minha mesa, em

frente ao computador, escrevendo. Muitas coisas preenchem minha consciência, embora em diferentes graus. Sinto partes do meu corpo, meu traseiro pressionando a cadeira, minhas costas encostadas no encosto, minhas pernas cruzadas, uma dor no joelho, um pé no chão, minhas mãos no teclado, meus dedos batendo nas teclas. Vejo a luz do sol, a armação dos meus óculos, a mesa e o computador, sua tela e as palavras nela. Ouço um pássaro cantar, um avião sobrevoando, um carro passando. Todas essas são experiências sensoriais, fenômenos físicos no meu campo de consciência. Às vezes, posso vivenciá-las com mais intensidade, outras vezes apenas perifericamente, e outras ainda fico tão absorto no meu trabalho que nem as percebo. Além disso, há experiências mentais. Enquanto escrevo, ouço as palavras dentro da minha cabeça. Ocasionalmente, uma representação pictórica relevante pode surgir na minha mente – um corpo em movimento, um diagrama cartesiano do espaço-tempo, qualquer coisa. Palavras ou imagens mentais estranhas podem vir e ir – como "lembre-se de fazer isso e aquilo amanhã" ou uma cena de um filme que vi ontem.

Além disso, para além dos aspectos fenomênicos da minha consciência atual,

devemos atentar para os seus aspectos intuitivos e abstratos. Os pensamentos que tenho são *meus* ; preciso de *disciplina* para continuar sentado escrevendo; tento ser o mais intelectualmente *honesto e imparcial* possível – esses são componentes intuitivos do meu conteúdo consciente. As palavras que penso e escrevo têm *significados intencionais* ; não são meros sons e letras. Por trás delas, existe um vasto *contexto de conhecimento* do qual me vale, e aplico constantemente *habilidades lógicas* para garantir um produto de qualidade – esses são componentes abstratos do meu conteúdo consciente. A Aparência presente, portanto, é a soma desses três aspectos: o fenomênico (material ou mental), o intuitivo (autoconsciência) e o abstrato (conceitual e lógico). Nem sempre estou consciente deles com a mesma intensidade. Na maior parte do tempo, estou absorto no assunto do meu discurso, mas ainda preciso, semiconscientemente, olhar para as teclas desejadas e guiar meus dedos até elas enquanto digito. Minha atenção oscila entre um detalhe e outro, num instante me dedico ao significado de uma palavra, no seguinte a uma questão lógica, depois sinto uma dor no braço e pressiono-a, e assim por diante.

> Assim, não há duas aparições momentâneas idênticas, embora os vários fatores e processos mencionados acima possam, em conjunto, durar várias horas. O âmbito da consciência num dado momento incluirá apenas alguns desses itens, embora, com o tempo, todos possam aparecer. Com o tempo, alguns virão momentaneamente à tona, outros recuarão; alguns serão o centro da minha atenção, outros apenas vagamente presentes na periferia. Tais variações e diferenças podem ser entendidas como mudanças na direção e intensidade da consciência (no que diz respeito ao Sujeito) ou, mais fenomenologicamente, como idas e vindas e mudanças na intensidade da manifestação (no que diz respeito à Aparência).

O que chamamos de aparência é algo muito complexo e variado, que não pode ser reduzido ou limitado aos dados sensoriais mais óbvios. Observe que os vários componentes da aparência podem não estar *todos* presentes em uma dada Aparência presente. Pode ser correto dizer, no entanto, que a maioria geralmente está presente, ainda que apenas perifericamente. Talvez devêssemos considerar que cada componente está potencialmente presente, embora possa não ser o foco principal da atenção em um dado momento, em comparação com os outros. Observe também que nosso direcionamento da atenção para um ou outro

fator pode ser experimentado como espontâneo ou como resultado de uma ação intencional.

A Aparência presente, portanto, é tudo aquilo que aparece a alguém em qualquer momento, considerado como um todo, temporal ou logicamente *anterior a* qualquer discriminação ou julgamento a respeito dela ou de seus constituintes, ou seja, antes ou independentemente de qualquer reflexão posterior da razão. É *mera apresentação, dados brutos* . Nesse estágio, podemos estar completamente absortos nela e inconscientes dos detalhes precisos. Não há preconceito, nesse estágio primário, quanto a se o que aparece é 'verdadeiro' ou 'falso', 'realidade' ou 'ilusão', 'representativo' de algo ou não, 'absoluto' ou 'relativo'. Todas essas e outras caracterizações semelhantes são desenvolvimentos posteriores (atos racionais), embora em certos momentos possam estar presentes como 'constituintes' da Aparência presente.

> Não discriminamos, ou ainda não discriminamos, as 'partes' ou 'componentes' da Aparência presente. Não comparamos e contrastamos, ou ainda não comparamos, suas partes ou componentes, constatando semelhanças ou diferenças entre eles ou em relação às memórias em vários aspectos. Não aplicamos, ou ainda não aplicamos, qualquer lógica a ela; neste estágio, temos apenas um único 'A' e não dissemos 'A é A' ou 'A não pode

ser não-A' ou 'ou A ou não-A'. Também não consideramos se o que enfrentamos é perceptual ou conceitual, concreto ou abstrato, físico ou mental, objetivo ou subjetivo, interno ou externo, ou qualquer outra coisa. Não fizemos, ou ainda não distinguimos, entre suas várias 'modalidades sensoriais' (visão, audição, tato, olfato, paladar), nem entre as várias 'qualidades sensíveis' (por exemplo, forma, tamanho, intensidade ou cor, no caso dos aspectos visuais). Não localizamos, ou ainda não localizamos, as coisas no espaço, nem desenvolvemos noções de perspectiva ou dimensões espaciais. Não separamos, ou ainda não separamos, o presente puro das memórias e expectativas, nem localizamos as coisas em uma dimensão temporal. Não nos envolvemos, ou ainda não nos envolvemos, na ordenação dos dados dados, dividindo-os em Sujeito, consciência, Objeto, eu, eventos e personagens íntimos, mente, corpo próprio, órgãos dos sentidos, outros corpos físicos.

Não realizamos, nem ainda realizamos, quaisquer atos *racionais desse tipo* (racional no sentido de proposto pela razão, seja ela correta ou incorreta). Se posteriormente formos capazes de subdividir a Aparência presente em tais fatores e processos, as aparências

> particulares que essas subdivisões constituem (qualquer que seja sua natureza, qualquer que seja o seu caráter – mesmo que abstratas, conceituais e lógicas) são, elas próprias, partes ou componentes da Aparência presente no momento em que ocorrem. Assim, a Aparência presente pode, de fato, incluir reflexões "filosóficas", mas aqui as consideramos inerentes à Aparência presente particular em questão naquele momento. Nessa perspectiva, ela permanece sempre um todo abrangente.

Alguns podem argumentar que tal totalidade é inconcebível, que na prática jamais poderemos nos absorver no todo sem, ao mesmo tempo, discriminar pelo menos alguns de seus aspectos. Outros concordarão que a consciência ordinária é compulsivamente discriminativa, mas afirmarão que podemos superar tal limitação por meio da meditação. Mas o que quero dizer aqui é simplesmente estar consciente de tudo aquilo de que você está consciente agora, ou em qualquer dado momento, incluindo quaisquer discriminações eventuais envolvidas no todo. Isso é acessível a todos, em todos os momentos, sem habilidade ou treinamento especial, pelo menos por um breve período. Em todo caso, a Aparência presente é, ao menos teoricamente, compreensível, ex post facto, pela agregação lógica de seus constituintes no todo pretendido.

1.3 **Aspectos Temporais.** Agora, tendo em vista o exposto acima, é importante reconhecer claramente os aspectos temporais da presente Aparência.

Por *momento* , entendo aqui uma duração de tempo (em contraste com um instante, que é um ponto no tempo, o início ou o fim de uma duração) abrangida pela atenção de alguém. E me refiro a ele verbalmente para os propósitos desta análise, mas no próprio momento pode não haver, ou ainda não haver, qualquer conceito de tempo ou de atenção. Ele é mencionado meramente para direcionar o leitor à situação em consideração, ou seja, que a Aparência presente se estende, em certa medida, sobre o que mais tarde chamaremos de tempo (objetivo ou subjetivo). Os limites do momento podem ser imprecisos, sendo essa incerteza, em si, um "constituinte" da Aparência presente. Mas esta última ainda é indiferenciada, de modo que a eventual dúvida sobre os limites ainda não se cristalizou.

Momento após momento, somos apresentados a uma 'nova' Aparência presente. Referimo-nos a ela como *nova* , em alusão à 'memória', o que implica que ocorre uma comparação entre a Aparência presente e uma Aparência precedente, e que estas se mostram diferentes em algum(ns) aspecto(s). Tal comparação ou contraste é, naturalmente, um ato racional, repleto de pressupostos sobre a 'validade' da memória. Isso não é negado, e podemos retornar a essa questão.

Mas, por ora, observemos apenas esta evidência: a Aparência presente *parece* limitada no 'tempo'. Apesar de a Aparência presente ser algo singular em sua existência temporal dentro de nossa consciência, aparentemente existe *uma pluralidade* de Aparências. A lembrança de Aparências 'passadas' é, em si, parte da Aparência 'presente', e sua distinção do todo é um ato artificial, ou seja, racional.

Em seguida, precisamos estar cientes de que, *se* em um dado momento, em relação à Aparência presente, ocorre um novo ato racional (como os que acabamos de propor, de distinguir a memória de Aparências passadas dentro da presente ou de antecipar Aparências futuras), a Aparência presente é *alterada* . Ou seja, a adição de um novo pensamento produz uma nova Aparência presente, de modo que aquela que parecemos ter enfrentado um momento atrás não é, estritamente falando, exatamente idêntica àquela que enfrentamos agora. A Aparência presente atualmente em análise inclui esse novo pensamento, que tinha a intenção de transcender a Aparência presente precedente sem afetá-la. Assim, se eu me deparo com uma Aparência presente e a nomeio simplesmente como 'A', não estou mais na Aparência presente A, mas (pelo menos momentaneamente) em uma nova Aparência presente que inclui 'nome A' em sua composição, e, portanto, teria que ser nomeada de

outra forma, digamos 'B', o que, por sua vez, causaria a ocorrência de uma terceira, e assim por diante.

Essa fragilidade de qualquer Aparência presente precisa ser claramente compreendida. De modo mais geral, no momento em que nos concentramos em qualquer aspecto de uma Aparência presente, ou distinguimos suas partes ou componentes, ou a caracterizamos de qualquer maneira, realizamos um ato *racional* . Tal evento racional envolve aspectos fenomênicos (como imagens e palavras) e não fenomênicos (intuições, conceitualizações, verificações lógicas), cuja aparição (qualquer que seja a causa: geração espontânea, um cérebro mecânico ou a vontade de um Sujeito) modifica a Aparência presente original, apresentando-nos uma nova Aparência presente que inclui o ato racional e possivelmente toda a Aparência presente precedente. Em alguns casos, o ato racional, por sua própria natureza, não apenas adiciona à Aparência precedente, mas também apaga partes ou componentes dela. Assim, quando concentro minha atenção nos contornos de uma figura, vejo os contornos com mais intensidade do que antes e deixo de ver, em parte ou totalmente, sua cor e talvez outras figuras em meu campo de visão. Esses contornos que vejo agora não são exatamente idênticos aos que vi há pouco, e qualquer comparação entre eles (entre o presente e minha memória do passado imediato) constituiria um ato racional. Este último, por sua vez,

modificaria a Aparência presente, apresentando-me uma nova, e assim por diante.

Assim, não podemos afirmar 'transcender' racionalmente qualquer Aparência presente e discuti-la sem admitir que nossa discussão está inserida na (próxima) Aparência [105]. Podemos apenas aparentemente produzir (ou nos deparar com) novas Aparências, que, por meio de atos racionais subsequentes (envolvendo o uso da memória e outros julgamentos), são sucessivamente transformadas em Aparências ainda mais novas. Cientes dessa fragilidade, somos mais capazes de delimitar o que entendemos por uma única Aparência presente ou pela totalidade atual da experiência e outros conteúdos conscientes. Estamos sempre vinculados à Aparência presente.

Além disso, todos sabemos (ou deveríamos saber) que nossas mentes estão constantemente e quase irreprimivelmente repletas de pensamentos. Isso fica especialmente evidente quando tentamos aquietar a mente durante a meditação; é uma tarefa muito, muito difícil. Ou seja, a Aparência presente não é apenas ocasionalmente alterada pelo pensamento, ela está

---

[105] Assim como não podemos logicamente afirmar conhecer algo fora do Conhecimento, ou que existam seres além do Universo, ou ainda que existam milagres contrários à Natureza – visto que conceitos como Conhecimento, Universo e Natureza são, *por intenção e definição,* abertos e *abrangentes* .

quase sempre *em fluxo* . Somente o domínio da meditação pode (supostamente) interromper essa atividade constante. Mesmo sentado imóvel em um ambiente estático (digamos, uma sala vazia onde nenhum som entra, etc.), o pensamento continua a afetar a Aparência presente (por exemplo, noto o lado direito e depois o esquerdo, ou reflito sobre a cor, etc. – sem mencionar pensamentos externos, como minha conversa recente com alguém, o que adicionar à minha lista de "coisas para fazer", discursos filosóficos em andamento ou injunções pessoais para ser desprovido de pensamentos), de modo que a Aparência presente é sempre efêmera e mutável. Isso significa que podemos até mesmo gerar uma noção de tempo referindo-nos apenas às mudanças em nossa atenção e, de forma mais geral, às mudanças em nosso conteúdo intuitivo de consciência e em nossas respostas racionais às experiências.

Contudo, esse chamado tempo subjetivo depende inextricavelmente da análise de uma Aparência presente e da suposição de memória. É somente distinguindo uma fração dessa Aparência como sendo uma imagem persistente ou resíduo de memória de uma Aparência precedente, e comparando essa fração com o restante, que podemos concluir, e de fato concluímos, que o 'tempo' (subjetivo) passou. Mas existe, estou convencido, um conceito mais 'objetivo' de tempo, baseado no conteúdo de algumas

Aparências *sem referência à memória* . Ou seja, *vemos* (no sentido de 'perceber, por qualquer meio') alguns conteúdos fenomênicos se moverem ou mudarem (no espaço ou de outra forma) *dentro* do atual campo de atenção. Podemos, é claro, lembrar-nos *adicionalmente* de que a entidade, personagem ou evento em questão (seja ele real ou ilusório, físico ou mental) era diferente em uma Aparência presente anterior, mas aqui o que nos interessa é o movimento dentro de uma única Aparência presente.

Tal movimento dentro do momento presente, isto é, perceptível sem referência ou pressuposição de memória, e, portanto, sem atividade racional, é movimento *puramente experiencial* . Significa que *o 'presente* ' que percebemos não é um ponto no tempo, mas um trecho de tempo, uma duração. Ou seja, nossa consciência dos eventos não é instantânea, mas abrange o tempo (pelo menos, um pouco do passado até o instante presente). Essa porção de tempo que nossa consciência pode abranger é o que chamo aqui de 'momento' fenomenal. É difícil dizer exatamente quanto tempo esses momentos duram. Pode ser que sejam todos iguais ou que variem de uma Aparência presente para outra ou de uma pessoa para outra. Afirmar que o presente experienciado é extenso não exclui, logicamente, que o tempo seja infinitamente divisível (contínuo). As Aparências podem muito bem

se sobrepor e fluir umas nas outras constantemente, sem afetar o fato de que nossa consciência dos fenômenos se estende no tempo.

Não faz diferença se consideramos o movimento percebido como objetivo ou subjetivo – em ambos os casos, o fenômeno ainda ocorre, ainda existe. Dizer que "os objetos não se movem, mas são linhas de mundo estacionárias em um contínuo espaço-tempo; é a consciência do Sujeito sobre eles que se move (escaneando) ou liga e desliga repetidamente (como um estroboscópio)" não explica nem elimina o fenômeno do movimento – pois, nesse caso, ainda teríamos que reconhecer e explicar o movimento do Sujeito ao longo ou através do contínuo, ou as mudanças em sua consciência. Da mesma forma, se consideramos o movimento como contínuo ou como composto de inícios instantâneos e paradas momentâneas, é irrelevante – já que, neste último caso, também temos que lidar com a mudança do início para a parada e vice-versa (ou seja, isso também é "movimento").

Nossos próprios conceitos de tempo e memória são baseados na experiência direta do movimento, portanto, não podemos logicamente afirmar que conhecemos o tempo apenas indiretamente, por meio da memória. Se afirmássemos que toda experiência é instantânea e que concebemos o movimento apenas por meio de atos racionais — ou seja, delineando

mentalmente, dentro de Aparências estáticas, um segmento de "memória" e um segmento de "não memória", e comparando esses segmentos, constatando que o primeiro possui semelhanças e diferenças suficientes com o segundo para concluir que ocorreu "movimento" — estaríamos cometendo uma petição de princípio. Pois todos esses atos mentais são presumivelmente eventos em si mesmos, que, por sua vez, alteram a Aparência presente, ainda que ligeiramente; e, de qualquer forma, ficaríamos apenas com uma imagem estática das coisas ou uma sequência estática de palavras sem sentido! A *imagem O conceito* de uma dimensão temporal geométrica ou linha do tempo, por mais útil que seja para fins de medição, é inextricavelmente e irritantemente *estático* , incapaz de reproduzir ou representar o movimento. Somente através da *experiência* o próprio movimento pode ser conhecido e compreendido. Construções racionais como o tempo e a memória são meramente tentativas de interpretar e explicar nossas experiências de movimento, e não podem negá-las ou substituí-las.

2. Os conceitos de espaço e tempo

Já fiz alguns comentários sobre espaço e tempo no capítulo sobre Princípios Organizadores e na seção anterior. Gostaria de fazer aqui alguns comentários adicionais.

2.1 O tempo e o espaço são aspectos fundamentais do mundo da aparência, pois constituem para nós soluções lógicas para problemas aparentes em experiências momentâneas ou na experiência que se estende ao longo do tempo. As aparentes "contradições" inerentes à multiplicidade, à não uniformidade, ao movimento e à mudança nos obrigam a recorrer a esses remédios conceituais. Tais conceitos fundamentais não são "conceitos lógicos" (como, por exemplo, Jean Piaget os considerava), mas produtos da lógica. Eles passam a parecer conceitos "lógicos" porque são tão abrangentes que estruturam todo o nosso pensamento. Mas permanecem *doutrinas* , no que diz respeito à lógica. Ou seja, são respostas propostas a questões levantadas por nossa intuição lógica. Embora hipóteses específicas das ciências especiais do tempo e do espaço possam, em algum contexto futuro, ter que ser revisadas, a intuição lógica continua a reinar ilesa.

2.2 **O espaço** é uma construção conceitual, visto que pressupomos um arranjo relacional entre as diferentes partes de um campo experiencial (principalmente o visual). Começamos com uma distinção entre as *duas primeiras* dimensões do espaço e, em seguida, consideramos prudente adicionar a *terceira* dimensão. As duas primeiras dimensões são mais empíricas; a terceira é mais hipotética. Se olharmos para o mundo com os olhos (ou para uma imagem interior com a mente), parece-nos que nos deparamos com uma mancha bidimensional de luz (de cores, intensidades e brilhos variados); a terceira dimensão é, eventualmente, distinguida dessas duas primeiras (em parte para interpretar as referidas variações).

Nossa percepção espacial baseia-se principalmente na visão, mas, em última análise, é construída a partir de dados obtidos por diversos sentidos, incluindo audição, tato e, em menor grau, olfato e paladar. É com referência à combinação e correlação dessas modalidades sensoriais que obtemos nosso conceito completo, embora a visão permaneça a referência central. Observe, no entanto, que pessoas cegas ou surdas parecem ter uma percepção espacial, mas presumo que seja imperfeita em comparação com pessoas que possuem todos os seus sentidos (essa questão pode ser estudada por meio de experimentos e questionários). Até mesmo o olfato e o paladar estão

relacionados ao espaço: aparentemente, podemos determinar a direção aproximada de onde veio um cheiro; localizamos os sabores dentro do volume sentido em nossa boca. Correlações com a imaginação visual e o tato estão, obviamente, envolvidas aqui. O olfato e o paladar, por si só, desempenham um papel relativamente secundário e passivo em nossa compreensão da espacialidade, mas o mesmo talvez não seja verdade para animais, ou mesmo bebês.

Os paralelismos entre as modalidades sensoriais são estabelecidos gradualmente primeiro em duas dimensões e, em seguida, estendidos à terceira, com referência aos fenômenos de movimento e perspectiva. Aparentemente, preciso mover minha mão ou meu corpo até lá para tocar aquele lugar; os sons podem variar em consequência desses deslocamentos; as coisas mudam de forma conforme eu ou elas nos movemos, e explico essas mudanças pelas leis da perspectiva.

Outro conjunto de fatores envolvidos na nossa construção do espaço é o temporal. O espaço não é meramente uma construção momento a momento, mas sim algo que apela à memória e à antecipação. Coletamos *memórias* de dados sensoriais estáticos e dinâmicos relativos ao espaço e recorremos a essas ocorrências passadas para interpretar as presentes. Além disso, usamos *projeções mentais* para expressar

nossas hipóteses interpretativas. Por exemplo, posso pensar: "Eu precisaria estender minha mão assim para tocar aquilo" para expressar profundidade espacial. Essas imaginações podem ou não ser colocadas em prática (é claro que, ocasionalmente, devem ser ou ter sido, para serem confirmadas), mas podem, em qualquer caso, ser vistas como um aspecto futurista do nosso conceito de espaço.

Tudo isso demonstra que o espaço não é apreendido imediatamente (meramente como extensão ou distância em uma tela visual), mas é um conceito complexo construído por meio de muitos fatores. O sujeito é *ativo* (seja instintivamente ou conscientemente) nessa construção, intelectualmente ao ter que correlacionar experiências muito diversas ao longo do tempo (um processo de tentativa e erro) e até mesmo fisicamente ao ter que se movimentar experimentalmente, seja com o corpo todo ou com partes dele. Conclui-se que *a vontade* está envolvida; não se trata de um mero observador passivo. Contudo, apesar de tudo isso, não concluo, como parece ser a conclusão de Kant, que o espaço seja uma invenção subjetiva.

Isso significa apenas que o conceito de espaço é uma *hipótese complexa* , composta por muitas hipóteses subsidiárias (como perspectiva ou vontade, para citar duas). Não vemos o espaço simplesmente (embora a visão esteja envolvida), nem podemos deduzi-lo de

nossas experiências – precisamos *induzi* -lo. Propomos o espaço como uma forma de ordenar os diversos dados de nossa experiência. Permanece concebível que estejamos errados. De fato, estivemos errados por longos períodos, pensando no espaço como tendo propriedades euclidianas, até que os matemáticos sugeriram que isso não precisava ser assim e Einstein encontrou a necessidade de uma abordagem não euclidiana na Física. Podemos muito bem ser chamados por novas experiências a adaptar nossa visão mais uma vez; até mesmo, concebivelmente, a derrubá-la completamente de alguma forma.

Entretanto, no contexto da experiência e das hipóteses até o momento, essa parece ser, logicamente, a melhor ordenação, garantindo a correlação mais forte e o menor conflito entre nossas diversas impressões sensoriais. Reconhecemos, assim, a Aparência como um multiplex e, ao mesmo tempo, conseguimos 'dar sentido' a ela em uma medida adicional.

2.3 **O tempo** também é uma construção conceitual. A experiência direta do tempo consiste na consciência do presente, momento a momento – o “presente eterno” (assim chamado, embora dure apenas enquanto o Sujeito viver). Digo “direta” para diferenciá-la das intuições do passado e do futuro que envolvem memória e antecipação, as quais podemos

considerar uma experiência indireta do tempo [106]. E enfatizo "experiência" para distinguir tudo isso da construção mais intelectual do tempo, que vem depois. Ora, o presente parece ter alguma ***duração.*** ou extensão , razão pela qual me refiro a isso como um momento em vez de um instante. Essa extensão temporal pode não ser constante para todos os observadores em todos os momentos; às vezes parece que conseguimos experimentar um período de tempo maior do que em outras.

Pois parece evidente que ***o movimento*** (isto é, o deslocamento no espaço ou qualquer tipo de mudança) é em parte fenomênico; parece observável em um dado momento e não é meramente uma construção baseada na comparação e no contraste de situações fenomênicas em diferentes momentos. Em outras palavras, proponho que nossa consciência pode *abranger* um período de tempo e, assim, perceber segmentos de movimento sem recorrer à memória ou à previsão. Tais fragmentos visíveis de movimento devem ser distinguidos de segmentos maiores, que são construídos com referência a supostas memórias e

---

106 Husserl parece ter considerado os aspectos passados e futuros dos objetos como um componente intrínseco do seu presente, enquanto que para mim eles são construídos a partir do presente por meio de várias suposições e processos indutivos. Eles não são de modo algum dados por meio de qualquer consciência transcendental.

previsões. O primeiro movimento é empírico; o segundo envolve certas suposições.

O conceito de tempo é construído em resposta ao paradoxo inerente a todo movimento, seja ele fenomênico ou inferido de memórias ou expectativas. Movimento ou mudança, por mais gradual que seja, significa que algo é de uma determinada maneira "em um dado momento" e de outra maneira "em outro momento". Se não inserirmos as qualificações "em um dado momento" e "em outro momento", a definição anterior de movimento torna-se autocontraditória, afirmando que algo simultaneamente é e não é de uma determinada maneira. Por meio dessas inserções diferenciadoras, dissolvemos o paradoxo. Assim, o tempo é uma *hipótese* proposta para lidar com um aspecto logicamente perturbador de certas experiências comuns. Projetamos uma extensão chamada tempo, semelhante em alguns aspectos às extensões espaciais [107], na qual os fenômenos têm existência parcial – de modo *a explicar* como é possível que eles variem diante de nossos olhos (e, de fato, de todos os nossos instrumentos cognitivos).

Assim, o tempo "vem" do homem em certo sentido, mas também é, de certa forma, "dado pela experiência". É uma construção *indutiva*

---

[107] Mas diferente em alguns aspectos: por exemplo, por ter apenas uma direção.

aparentemente corroborada por experiências, em vez de algo diretamente experimentado ou uma abstração no sentido comum. Na minha opinião, a experiência do movimento fenomênico é indubitável; se o movimento fosse conhecido apenas por meio da memória e da expectativa, ele próprio seria hipotético. Nesse caso, o tempo não seria uma resposta logicamente necessária: poderíamos também (e melhor) explicar o paradoxo inerente ao movimento negando a confiabilidade da memória e da previsão. Devemos admitir o que todos experimentamos diariamente: que (algum) movimento é empiricamente dado.

Isso significa que "o presente" é extenso, uma duração e não um mero ponto no tempo. A hipótese do tempo inclui a distinção entre passado, presente e futuro, três elementos que ela une em um continuum. Observe bem: três elementos, não dois. Se dividirmos arbitrariamente o tempo em dois (passado e futuro), considerando o presente como um mero instante, onde se encaixaria o momento presente? Seria parte do passado ou do futuro, ou um pouco de ambos? É difícil dizer, porque um momento é muito breve. Penso que o presente não é nem passado nem futuro, de modo que a dicotomia passado/futuro é artificial. O presente não é um resíduo nem algo incipiente; ele é distintamente aqui e agora.

As observações acima, é claro, nem sequer começam a desvendar os mistérios do tempo; muitas perguntas

permanecem. Por que só vivenciamos diretamente o presente? Somos imóveis e os eventos passam, ou o mundo é imóvel e nosso espírito o sobrevoa? O presente está sempre mudando, ou são as coisas que mudam enquanto o presente permanece o mesmo? O que acontece com o passado ou com as coisas passadas? Para onde vão, ou deixam de existir, e o que isso significa? Onde estão o futuro e as coisas futuras? De onde vêm, ou surgem, e o que isso significa? Por que passado, presente e futuro são diferentes em suas propriedades existenciais? Qual é a direção do tempo? Estas são algumas das perguntas que me vêm à mente, para as quais não pretendo ter (ou ter visto) respostas.

2.4 Alguns pequenos comentários adicionais sobre as distinções entre espaço e tempo **interno e externo** (isto é, mental e físico). Nesse contexto, é importante ter em mente que as modalidades e qualidades fenomenais perceptíveis em nosso mundo mental (cor, forma, som, etc.) são idênticas ou semelhantes àquelas percebidas pelos sentidos no mundo físico. Tais analogias nos obrigam a considerar esses domínios como partes de um mesmo mundo.

Em relação ao espaço, é mais aceitável postular um espaço interior em contraste com um espaço exterior. Pois duas substâncias diferentes (a mental e a material) parecem estar envolvidas e, portanto, dois campos ou matrizes diferentes são concebíveis para

elas. Consideramos o espaço mental como estando, de certa forma, inserido no espaço material, visto que tendemos a localizá-lo em nossas cabeças [108]. Contudo, mesmo aqui, talvez não devamos nos precipitar em julgamentos. Pois devemos levar em consideração o fato da *alucinação* : quando aparentemente imaginamos coisas ocorrendo fora de nós. Pode ser que pensemos na imaginação como algo que acontece na cabeça, porque geralmente a fazemos com os olhos fechados ou porque geralmente é mais clara dessa forma. Mas há circunstâncias em que somos capazes de imaginar com os olhos abertos [109]. Permanece concebível, em minha opinião, que os dois espaços, o interior e o exterior, sejam um só.

Alguns filósofos aparentemente distinguem entre tempo interior e exterior, ou tempo psicológico e tempo

---

108 Mas observe que os místicos reivindicam um espaço mental muito vasto. Talvez tão vasto quanto o espaço material, existindo de alguma forma em paralelo. Ou ainda maior, e incluindo-o.

109 Se prestarmos atenção, fica evidente que algum grau de alucinação é possível em situações comuns, e não apenas em condições extremas, como meditação, uso de drogas ou doenças. Além disso, como argumentei anteriormente, precisamos dessa capacidade para fazer certos julgamentos (por exemplo, ao comparar fenômenos). Não é tão difícil conceber como isso pode acontecer: já que o que vemos é a frente de luz proveniente de um objeto incidindo sobre nossos receptores visuais, é nesse ponto de impacto que as projeções para fora do nosso corpo precisariam ocorrer. O fato de essas projeções parecerem estar ainda mais distantes é uma simples ilusão de ótica, devido a uma sobreposição. Assim, a alucinação pode ser simplesmente uma distorção no receptor visual (ou talvez até mesmo na lente do olho). O mesmo se aplica às alucinações sonoras.

físico, com referência à experiência comum de que poucas horas podem subjetivamente parecer muito tempo e longas horas podem parecer minutos. É verdade que a felicidade, a paciência, a idade [110]ou qualquer outro fator influenciam a nossa *percepção da duração do tempo,* mesmo sem instrumentos de medição. Quando medito no meio da noite, em silêncio, o tempo parece passar muito mais rápido do que durante o dia, com o ruído ensurdecedor do trânsito ao redor. Mas isso não significa que existam literalmente duas dimensões temporais.

O sujeito, seja diante de eventos imaginários ou físicos, tem a mesma reação lógica para ambos: a postulação de uma dimensão temporal. Tem de haver uma estrutura única para ambos os tipos de evento, caso contrário não seria possível ordená-los uns em relação aos outros, como de fato fazem, sem refletir, os defensores do "tempo psicológico". (É claro que não pretendo aqui contestar a relatividade da medição do tempo, conforme explicada por Einstein, que se aplica inclusive ao tempo físico.)

---

[110] Quanto mais velhos ficamos, mais frágil parece nossa memória e mais rápido o tempo parece passar. Isso talvez seja uma consequência da força da nossa memória — da rapidez com que ela se esvai.

3. Apreensão das Quatro Dimensões

As quatro dimensões da nossa experiência não surgem no conhecimento da mesma maneira; elas não são todas igualmente baseadas empiricamente, envolvendo diferentes tipos e graus variáveis de intelecção, e também diferem em suas propriedades presumidas.

3.1 As **duas primeiras** dimensões do espaço referem-se ao campo plano da percepção (principalmente) visual, tal como nos é apresentado fenomenicamente pelos órgãos sensoriais ópticos (e outros) ou pela imaginação na matriz mental. Este campo visual não possui profundidade, mas atesta que o mundo da experiência, seja física ou mental, é extenso – um fenómeno que denominamos espaço, distinguindo nele dois aspetos (chamados dimensões – comprimento e largura). Este último ato mental de diferenciação poderia ser corretamente caracterizado como um ato de inteligência [111]. Requer uma atividade

[111] Outros poderiam dizer: estupidez. Refiro-me aqui, claro, às afirmações zen de uma experiência perceptiva livre de qualquer interferência intelectual. Os budistas, em última análise, consideram a intelecção como estupidez, visto que tais julgamentos alienam o homem da contemplação pura do fenômeno tal como ele se apresenta, fragmentando a unidade nirvânica em uma multiplicidade samsárica. Eles

mental criativa (consciente ou inconscientemente, projetando linhas NS e EW – uma grelha imaginária – no campo visual) e, portanto (presumivelmente), um certo envolvimento da vontade.

Outro ato de inteligência, que ocorre já em um contexto bidimensional, é a ideia de *direção* , que inclui não apenas projetar um ângulo de visão em relação a alguma origem (uma linha em nossa grade), mas também apontar o dedo ou traçar uma trajetória de um ponto a outro com ele. A direção também é frequentemente comunicada simbolicamente, pela imagem pré-histórica de uma flecha (este aspecto sendo pura analogia a uma experiência visual específica de flechas reais, sua trajetória ao longo de nossa linha no espaço); a flecha pode percorrer a linha de duas maneiras, chamadas direções, conforme ela eventualmente atinge uma ou outra extremidade da linha. Esse conceito é posteriormente reutilizado nas outras duas dimensões.

A experiência visual é, naturalmente, amplificada por experiências em outras modalidades sensoriais. Assim, o movimento frequente dos olhos para cima e para baixo ou para a esquerda e para a direita amplifica nossa percepção do espaço bidimensional. Outras sensações táteis, como passar a mão sobre

---

podem estar certos; contudo, dentro de uma estrutura racionalista, a diferenciação seria contada entre os atos da inteligência – portanto, convencionalmente, pelo menos, esse termo é apropriado.

uma superfície, também desempenham um papel, assim como as sensações sonoras (e, em muito menor grau – pelo menos para os humanos adultos –, o olfato e o paladar).

3.2 A **terceira** dimensão espacial surge no observador de maneira mais complexa, envolvendo considerações mais abstratas e um papel mais ativo para o observador. No campo visual físico, a suposição de profundidade (relativa ao observador, eu ou você) serve para explicar vários fenômenos, como as diferentes intensidades de luz e sombra, o movimento aparente de formas distintas (isto é, formas e cores selecionadas pelo observador como distinguíveis), o movimento que pode ocasionalmente ser assumido experimentalmente pelo observador (potencial envolvimento da vontade) – coisas (admitindo a continuidade dos fenômenos) movendo-se para longe ou em nossa direção (a origem ou o centro da percepção), aumentando ou diminuindo de tamanho. Eventos que parecem bizarros em um mundo plano tornam-se mais compreensíveis (explicados, unificados, previsíveis) em um mundo volumoso presumido.

Além desses aspectos visuais, as sensações táteis em nossos olhos, ao focarmos ou desfocarmos a visão, desempenham um papel considerável na percepção de profundidade. Outras experiências também devem ser levadas em consideração, como as sensações de

movimento corporal, pressão e aspereza (sensações táteis), sons de diferentes intensidades (audição), cheiros em diferentes direções e até mesmo a cavidade bucal.

No campo mental, a terceira dimensão (ampliando o termo dimensão para incluí-la) está, sem dúvida, frequentemente ausente do campo visual interno; mas que a terceira dimensão pode ser projetada na matriz mental é comprovado pela própria questão (que pressupõe – portanto, admite – que ela foi imaginada). Além disso, podemos introspectar sobre o nosso aparente ato de sonhar, e os sonhos muitas vezes parecem tridimensionais.

A terceira dimensão surge para resolver enigmas inerentes à experiência, como correlacionar diferentes perspectivas sobre um fenômeno aparentemente contínuo (ao longo de um movimento) ou correlacionar as mensagens em distintas modalidades sensoriais (ou devido a diferentes órgãos sensoriais), e, de forma mais ampla, para integrar diversas experiências (por exemplo, a aparente unidade entre diferentes aparições, permitindo considerá-las como um único fenômeno em movimento). O observador imagina essa nova dimensão e a apresenta a si mesmo como uma *hipótese plausível* para explicar ou refutar suas diversas indagações e preocupações. Em cada situação específica, a hipótese inicial é tomada como certa, embora possa ser posteriormente substituída por

outra que pareça igualmente ou mais plausível (o processo é indutivo, uma adução).

O principal enigma que tentamos resolver através da terceira dimensão é a aparente contradição entre as diferentes perspectivas de um objeto. À medida que o observador aparentemente se move (isto é, à medida que seu próprio corpo passa por certas variações de forma ou sensação), o objeto externo parece mudar em certos aspectos. O homem descobriu que, projetando uma terceira dimensão espacial, poderia explicar as variações percebidas na experiência das duas primeiras dimensões. Formulou o conceito de perspectiva – descobriu (em certa medida, inventou, na medida em que envolvia uma projeção mental) a relatividade das aparências e suas possíveis interconexões.

Nesta descrição proposta para o surgimento da terceira dimensão, vemos que ela surge como uma quase-experiência, mas, em uma análise mais detalhada, envolve claramente processos indutivos e projeções imaginativas de ideias e explicações. Isso não é uma crítica, mas sim uma forma de sublinhar o status diferente – mais abstrato, mais conceitual, mais ativo – da terceira dimensão, em comparação com as duas primeiras. Ela é chamada de dimensão por meio de uma ampliação do significado do termo "dimensão". Presume-se que ela tenha a mesma natureza de extensão, mas requer mais processos de pensamento

para concebê-la do que para separar mentalmente a primeira e a segunda dimensões. Esses são atos de inteligência (uma faculdade do observador), formulando conceitos e estruturas, usando a imaginação e meios indutivos (incluindo dedutivos), na tentativa de "dar sentido às coisas".

3.3 A **quarta** dimensão – a do tempo – surge de forma ainda mais distinta. O tempo relaciona-se de maneira singular com o enigma do movimento. O movimento (incluindo formas de mudança, qualitativas ou estruturais, que não o movimento no espaço) é, a meu ver, um objeto primário. Ou seja, juntamente com objetos como forma ou cor, é um *dado experiencial* , um fato empírico no sentido mais estrito do termo [112]. Todos esses objetos primários contêm enigmas para as nossas mentes, e ansiamos por resolvê-los de alguma forma (por curiosidade – ou talvez por necessidade biológica).

No caso do movimento, o enigma reside numa aparente contradição inerente a qualquer movimento: como pode aquilo que o observador supôs ser a mesma coisa ser, de certa forma, diferente em cada uma de suas múltiplas manifestações? Os conceitos de igual ou diferente são princípios lógicos primários; a comparação e o contraste são processos básicos do pensamento. A impressão de que algo é igual ou

---

112 Abordo esse assunto mais detalhadamente em *Ilógica Budista* .

diferente, resultante da mera observação e seguida de agrupamento e nomeação, dá origem (ou pelo menos constitui a base) a toda abstração, formação de conceitos e classificação. Por essas razões, o movimento incita o observador a reconciliar suas impressões conflitantes por meio de algum artifício conceitual. O homem escolheu como artifício contra o movimento a ideia de uma quarta dimensão.

Mas aqui, o conceito de dimensão precisa ser ampliado novamente para levar em conta as diversas características distintivas da quarta dimensão proposta. Para começar, sua gênese diferente, como descrito acima. Além disso, essa dimensão adicional não pode ser (por mais fenomenalmente) acessada como as outras, e apenas uma única 'direção' (em vez de duas, como as demais) deve ser postulada para ela (a fim de explicar o não retorno de/para objetos uma vez ultrapassados no tempo, em contraposição à aparente possibilidade de movimento de ida e volta para ou a partir de um objeto estacionário no espaço). Surge, então, uma distinção entre passado e presente e, em um estágio posterior, futuro.

É evidente que a compreensão das outras dimensões também é influenciada pelo tempo, embora de forma mais implícita, visto que os movimentos corporais experimentais em busca de mudanças de perspectiva levam tempo. Mas essa compreensão é ex post facto, porque o *conceito* de tempo não surge até (ou a

menos que) a quarta dimensão seja postulada. Mais precisamente, a noção de tempo, historicamente (e nos indivíduos), surge muito antes da de uma quarta dimensão; mas, à medida que o homem refletiu mais sobre o assunto, percebeu (ou passou a acreditar) que o tempo implica/requer logicamente uma quarta dimensão. De forma semelhante, é claro, o espaço surge primeiro como uma noção e, em seguida, é estruturado e reforçado como um conceito pela introdução das três dimensões.

3.4 Claramente, o conceito de *memória* está profundamente ligado aos de mudança, tempo e uma quarta dimensão. A hipótese da memória é um dos postulados da teoria complexa que busca resolver o enigma do movimento. Seu papel é explicar, não para onde as coisas vão depois que passam por nós (esse é um enigma puramente temporal, ontológico), mas, de forma mais introspectiva, como é que continuamos conscientes de algo depois que ele se foi (um enigma epistemológico). Uma "faculdade da memória" é proposta como, pelo menos, uma capacidade de armazenar impressões e observações passadas (descartando a possibilidade de consciência direta de eventos passados como um postulado muito complexo, pelo menos inicialmente). Como esse armazenamento é possível ainda é, em grande parte, um mistério, mas basta supor que ele ocorra de alguma forma.

Assim, a memória é concebida para explicar nosso conhecimento aparente de eventos passados que não estão mais imediatamente presentes (no campo fenomênico atualmente observado). Para explicar o evidente desaparecimento ou enfraquecimento de certas memórias, admitimos a ideia de que a memória varia em permanência e intensidade, e sua confiabilidade varia de acordo com isso. Nesse contexto, vários graus e tipos de memória devem ser distinguidos, com base em nossas experiências de lembrar e esquecer. Às vezes, levamos mais tempo e esforço do que outras para recordar algo. Às vezes, podemos, voluntariamente ou não, *recordar* uma representação (projetar internamente uma imagem) de eventos passados com diferentes graus de clareza e precisão, enquanto em outras ocasiões só conseguimos *reconhecer* um evento que nos é lembrado (isto é, depois que ele reaparece para nós de alguma forma) como semelhante a um evento passado (por exemplo, olhar para uma foto antiga da escola e reconhecer um rosto que tínhamos "esquecido" completamente – no sentido de que precisávamos ser lembrados dele).[113]

3.5 Por outro lado, para *o futuro* , não propomos nenhuma faculdade especial. Normalmente desconfiamos de aparentes antecipações de

---

113 Nesse contexto, veja meu *livro Lógica do Futuro,* capítulo 62.2.

fenômenos e as consideramos fantasias. São projeções mentais do que o futuro *pode* , mas não necessariamente irá, conter, e não previsões seguras. Algumas pessoas acreditam em profecias do futuro, feitas por elas mesmas ou por outras pessoas; mas a maioria duvida dessa noção. O conceito de um futuro como tal surge da inteligência de que “se eventos passados já foram presentes, então eventos presentes ' em algum momento' *serão* , por sua vez, passados”.

A quarta dimensão surge, portanto, em três estágios: primeiro vem o presente vivenciado atualmente; depois vem o passado na forma de imagens mentais que relacionamos a outros eventos presentes, chamando-os de 'mesma' entidade em 'diferentes' momentos; e somente por último vem o futuro, por meio do referido ato intelectual.

Mas, embora acreditemos *que* existe um futuro (sem negar de imediato a possibilidade de que ele não se concretize), não necessariamente concordamos que sempre sabemos *o que* esse futuro nos reserva. Portanto, normalmente não presumimos ter a faculdade de ver o futuro em si, nem mesmo uma faculdade imperfeita como a memória. Acreditamos, contudo, que podemos discernir o que o futuro pode ou poderia reservar (um conhecimento mais modal) e até mesmo estimar que tal evento possível tem maior probabilidade de ocorrer do que outro (avaliação de probabilidade – outro ato lógico). Ou seja, o conteúdo

do futuro é concebido como acessível por meios indutivos (incluindo meios dedutivos). Um conhecimento indireto por meio de conceitos, proposições e testes lógicos – um conhecimento não impresso por seu objeto, visto que seu objeto ainda não existe, a não ser na mente que o concebe como uma possibilidade ou potencialidade, e, de fato, tal objeto pode nunca vir a existir.

3.6 Claramente, devemos dizer que a quarta dimensão, atribuída ao tempo, é consideravelmente diferente em seus fundamentos e propriedades das três dimensões precedentes, atribuídas ao espaço. Digo "precedentes", não para insistir que a conceitualização do tempo seja temporalmente posterior à do espaço tridimensional, mas apenas para refletir a crescente dificuldade e complexidade de suas respectivas gêneses. Posso conceber o espaço (de uma, duas ou três dimensões) sem tempo, um fenômeno estático, mas não o tempo sem espaço (já que o tempo só surge dado um campo experiencial de formas mutáveis – não conhecemos movimento sem um campo manifesto de fenômenos em um espaço aparente de uma ou mais dimensões).

Outra questão seria: o tempo exige um mundo com três dimensões espaciais? A resposta seria que mesmo uma única dimensão é suficiente para dar origem ao conceito. Podemos certamente imaginar um mundo sem uma terceira dimensão espacial, um

campo fenomênico de formas planas se deslocando. O enigma da perspectiva estaria ausente em tal mundo, mas o enigma do movimento permaneceria, exigindo a mesma conceitualização do tempo que um mundo tridimensional. De forma semelhante, talvez, para um mundo com uma única dimensão: segmentos da linha do mundo poderiam ser vistos (se é que uma simples linha pode ser vista) se deslocando para frente e para trás ao longo dela, movimentos que seriam explicados pelo conceito de tempo. Mas, é claro, não um mundo zero-dimensional – tal ponto de existência é inconcebível (não manifestaria nada e, portanto, não seria visível a nenhum observador).

3.7 Uma questão que deve ser mencionada aqui é a da definição de “presente”. De acordo com uma perspectiva, o presente é um ponto no tempo sem extensão, o limite *instantâneo atual* entre o passado e o futuro. No entanto, essa perspectiva é, por sua própria natureza, mais intelectual, uma vez que os pontos não são perceptíveis, mas inferidos a partir de extensões (ou seja, como limites entre elas). Uma perspectiva mais empírica considera o presente como algo que se estende no tempo, um *momento* , incluindo um segmento recente do passado (ou talvez abrangendo um pouco do passado e do futuro, embora essa seja uma posição mais complexa e conceitual). Essa perspectiva é sugerida por nossa aparente percepção de movimento (deslocamento ou mudança).

Ou seja, se admitirmos que o movimento é um dado empírico, um fenômeno primário, isso significa que podemos apreender algum movimento *com um único olhar, sem usar nossa memória* . Se, por outro lado, disséssemos que o movimento só é cognoscível por meio da memória, nossa descrição acima do conceito de memória, como um dispositivo intelectual, juntamente com o tempo, para resolver a contradição inerente ao movimento, seria enfraquecida por carecer de fundamento empírico. Podemos, portanto, preferir considerar que percebemos *não* apenas fotografias estáticas do mundo fenomênico, mas sim uma exibição cinematográfica que abrange um certo intervalo de tempo (o momento presente). A visão estática do fenomênico não parece crível, considerando que o flash seria rápido demais para que registrássemos que algo sequer aconteceu!

Essa visão do presente como momentâneo não exclui a possibilidade de a memória entrar em ação de forma periférica, *além da* percepção, para ancorar ainda mais o presente no passado. Tal trabalho da memória é, naturalmente, intelectual, envolvendo julgamentos de continuidade e causalidade (entre o momento vivenciado e os precedentes, que já não são reais, mas sugeridos pela memória). Processos indutivos estão envolvidos, visto que a memória possui confiabilidade variável e precisa ser sempre reavaliada contextualmente. Além disso, tendemos a pensar que

os momentos que percebemos têm amplitude variável, de acordo com nossos estados mentais. Em alguns estados, são muito restritos, em outros, mais amplos (algumas pessoas chegam a afirmar ter a capacidade profética de perceber grandes porções ou todo o tempo – o presente "atemporal ou eterno").

3.8 Os relatos acima apenas procuram detalhar os estágios iniciais da compreensão das quatro dimensões. Muitas outras questões surgem e respostas são propostas à medida que esses conceitos são analisados e desenvolvidos com mais profundidade.

Por exemplo, questões sobre se o espaço e o tempo são infinitos [114]ou finitos (e, neste último caso, qual seria o seu tamanho), e quais axiomas/sistemas geométricos são aplicáveis a eles. Gradualmente, outros tipos e graus de interdependência entre espaço e tempo foram propostos. Notavelmente [115], a ideia de dimensões adicionais (concebida por matemáticos pós-cartesianos por meio de métodos algébricos, generalizando a partir das dimensões iniciais), a visão de Einstein de que o espaço e o tempo estão ainda

---

[114] Uma noção repleta de dificuldades. Veja meu *livro Lógica do Futuro* , capítulo 66.3.

[115] Sem mencionar as ideias revolucionárias da mecânica quântica, segundo as quais uma partícula não tem um lugar específico em um dado momento, mas apenas posições com várias probabilidades – na verdade, não apenas no conhecimento (Bohr).

mais profundamente interligados (por exemplo, em sua teoria da Relatividade, eventos separados pelo espaço não podem ser facilmente considerados simultâneos [116]), e as sugestões de Hawking de que o tempo tem um começo, se não um fim, e que o espaço pode se expandir (o Big Bang) e talvez se contrair (o Big Crunch) [117].

---

116 O que Einstein trouxe à tona aqui foi a questão da *medição* do espaço e do tempo. Como chegamos a medi-los é uma questão bem diferente daquela tratada nesta exposição, ou seja, a apreensão do espaço ou do tempo em si, independentemente de magnitudes precisas. Sua inovação foi a simples constatação de que nossas medições de espaço e tempo não são feitas com uma régua ou relógio absoluto, externo a eles, mas dependem inteiramente de comparações entre eventos fenomênicos – são relativas a atos práticos que envolvem movimentos de corpos ou ondas. Diante dessa percepção, a constância da velocidade da luz tem profundas implicações quanto à estrutura do espaço-tempo.

117 Devo dizer que essas ideias ainda me parecem muito incertas. A sugestão de que o espaço e o tempo não são infinitos parece-me, à primeira vista, logicamente evidente – tenho dúvidas persistentes sobre a própria noção de infinito –, mas a ideia de que a existência possa surgir repentinamente *do nada* também é difícil de aceitar. (A ideia de um ser espiritual infinito – Deus – criando um mundo material finito – a teoria cabalística *do tsimtsum* me vem à mente – é, obviamente, uma tentativa de compromisso entre essas duas posições, embora com suas próprias dificuldades.) A sugestão mais recente de que o espaço-tempo pode se expandir ou contrair parece-me conceitualmente ainda mais problemática (não estou, obviamente, ignorando Hubble). Observe bem que essa sugestão é de que a expansão do universo (matéria, incluindo o espaço-tempo entre suas manifestações) não é uma expansão em um continuum *preexistente* , mas sim uma deformação do próprio espaço-tempo, *em direção ao nada* (como se o nada fosse algo). Da mesma forma, em relação ao inverso, a contração. Não me oponho à negação de que o espaço e o tempo sejam receptáculos vazios, inclinando-me antes para a ideia de que aquilo a que chamamos matéria (ou mesmo mente) são meramente as perturbações visíveis (e não

Esses são, no entanto, estágios muito posteriores no desenvolvimento dos conceitos de espaço e tempo, que surgiram em resposta a uma grande variedade de enigmas no comportamento dos objetos (por exemplo, a constância da velocidade da luz), bem como por meio de reflexões e cálculos teóricos complexos. Epistemologicamente, tais reflexões adicionais sobre a possível natureza do espaço e do tempo são claramente altamente intelectuais e indutivas. Para a maioria das pessoas, ao longo da maior parte da história, noções avançadas como as de Einstein não desempenham um papel em seus conceitos de espaço e tempo. O que importa para todos são os tais enigmas básicos, como o do movimento (em resposta ao qual surgem os próprios conceitos de perspectiva e terceira dimensão, e de tempo e quarta dimensão).

Muitas questões sobre espaço e tempo permanecem sem resposta até hoje. Por exemplo, a noção de que as coisas "viajam no tempo" (pelo menos em uma

---

inerentes) *à* estrutura do espaço-tempo. Também não me oponho à finitude do espaço-tempo. O que me incomoda é que a dilatação dessa estrutura em direção ao nada significa uma espécie de surgimento contínuo de (mais) espaço-tempo a partir do nada. Não vejo (pelo menos, ainda não) por que não tentamos primeiro uma tese menos radical, de que regiões perfeitamente "calmas" do espaço-tempo, isto é, regiões desprovidas de atividade material (ou mental) como estrelas ou galáxias, possam já existir na periferia das regiões mais ativas (visíveis para nós precisamente devido a essa atividade), seja até o infinito ou com limites finais, de modo que a expansão não envolva um devir a partir do nada. Mas admito ser bastante ignorante em física e matemática, e, portanto, não estar qualificado para julgar!

direção), ou a noção de que "o tempo voa", à qual nos referimos coloquialmente, está aberta a debate. Como vimos, o conceito de tempo surge em um esforço para compreender o movimento no espaço (primeiro o perceptível, depois qualquer movimento conceitualmente assumido). A ideia (por analogia) de movimento ao longo de uma linha do tempo não seria uma duplicação do conceito de tempo, exigindo talvez uma dimensão temporal adicional – não seria isso uma redundância, uma complicação desnecessária? Ligada a essa questão está a difícil questão ontológica sobre qual seria o significado de "deixar de existir" ou "ainda não existir". Para onde vão as coisas do passado quando desaparecem (elas permanecem em existência "em algum lugar" no passado) e de onde vêm as coisas do futuro (elas estão esperando para aparecer em algum repositório "localizado" no futuro)?

Claramente, enquanto esses problemas não forem totalmente resolvidos, nossas construções conceituais de espaço e tempo permanecem cientificamente imaturas. Uma teoria precisa, eventualmente, resolver todos os enigmas, preencher todas as lacunas, amarrar todas as pontas soltas — e fazê-lo melhor do que qualquer outra — antes de poder ser considerada definitivamente confiável. Até lá, um certo grau de dúvida epistemológica precisa ser mantido. Nossos conceitos de espaço e tempo ainda precisam ser bastante aprimorados; mas, quanto à sua

competitividade, não parece haver nenhuma ideia que substitua as premissas básicas descritas acima. Portanto, podemos confiar nelas com certa segurança — afinal, não parece haver muita escolha!

> A mais recente descoberta teórica dos físicos é a "Teoria M", segundo a qual o nosso mundo envolve *dez* dimensões espaciais e uma temporal (outra teoria, até agora menos considerada, chamada Teoria F, propõe adicionar uma segunda dimensão temporal a essas). É evidente, mesmo para um observador amador como eu, que essas ideias (que se desenvolveram a partir das Teorias das Cordas da matéria) são imensamente interessantes e abrangentes, abordando muitas das questões que acabamos de mencionar.

Em suma, embora as quatro dimensões sejam todas chamadas de dimensões, elas não surgem no conhecimento da mesma maneira, não são todas igualmente empíricas e envolvem diferentes tipos e graus de atividade racional (de modo que seu estatuto epistemológico não é idêntico), e diferem também em suas propriedades ontológicas presumidas (em particular, o tempo é concebido como diferente do espaço em vários aspectos). Essas diferenças consideráveis podem ser negligenciadas em alguns contextos, mas não devem ser completamente

ignoradas em qualquer discussão sobre as quatro dimensões.

4. Conteúdo dos Processos de Pensamento

Gostaria agora de chamar brevemente a sua atenção para o pensamento, no sentido do fluxo de discurso verbal e não verbal em nossas mentes, ou em discussões escritas ou orais entre nós. Ou seja, considere o chamado "fenômeno" ou "experiência" do pensamento, que é parte integrante de nossa vida diária e não pode ser simplesmente ignorado como incidental. Como é fácil perceber nas fases iniciais da meditação, o pensamento, de uma forma ou de outra, é um intruso constante em nossa experiência de vida. Ele não fica de lado nos observando, mas continua a funcionar incessantemente. Normalmente, é muito difícil evitá-lo, muitas vezes persistindo mesmo quando não o queremos ou precisamos, alheio à nossa vontade. No entanto, esse pensamento involuntário pode ser errático e exigir esforço para direcionar pensamentos específicos.

O termo "pensamento" é bastante vago e usado de forma variável. Pensar, no sentido de um processo, inclui não apenas palavras – sequências verbais mental ou fisicamente faladas (ou escritas), compostas por sons (ou outros signos) com significados, que

direcionam nossa atenção para coisas além de si mesmas – mas também: percepções e intuições contínuas; mergulhos ocasionais em nossos bancos de memória; imaginações de coisas e eventos; intenções de significar; insights conceituais e lógicos, conceitualizações; avaliações e respostas emocionais; intenções de fazer, atos de vontade ou velitudes; imaginações de pensamentos, intenções, vontades ou velitudes por si mesmo ou por outrem.

O pensamento, então, em sua forma mínima de fala significativa, interna ou externa, é, em graus variados, um ato de vontade. Em suas formas mais complexas, o pensamento envolve outros atos de vontade (por exemplo, se eu mentalmente projeto ou intenciono a resposta que outra pessoa poderia ter se Eu o agredi). Também envolve afetos, sendo geralmente, senão sempre, impulsionado por alguns desejos e/ou aversões, que estimulam não só o seu início, mas também as suas direções e o seu fim.

5. Universais e Potencialidade[118]

A especulação é sempre permitida e valiosa, para demonstrar que podemos conceber pelo menos um cenário possível, ou dois ou mais cenários alternativos. Toda teoria deve ser defendida e contestada, tanto quanto possível.

Aquilo que certos seres existentes (que se manifestam na experiência) [119]têm em comum é denominado "universal". O termo também se aplica a qualquer característica comum a esses universais. Diversas teorias foram propostas para explicar o que seriam essas coisas abstratas que chamamos de universais. Algumas explicações eram transcendentais, outras

---

118 Estas notas foram originalmente escritas em 1997, mas fiz alterações consideráveis para atualizá-las com meu pensamento atual.

119 O discurso em termos de categorias aristotélicas provou ser muito confuso e obsoleto, e com o tempo chegamos à ideia simples e neutra de "eventos", quando nos referimos a existências particulares. Para nós, qualquer coisa perceptível, qualquer coisa que se destaque do seu entorno, é um evento. (Até mesmo o mundo como um todo é um evento, visto que é distinto de um não-mundo imaginado.) Assim, um evento pode ser estático ou dinâmico, uma propriedade ou uma entidade, ou mesmo uma relação (como possuir, fazer ou causar). No budismo, a ênfase recai sobre a "relação". A doutrina da interconexão de tudo sugere que as existências (entidades, atributos, ações) são meramente a encruzilhada de uma infinidade de relações, cada uma desprovida de substância, mas todas juntas somando-se a algo.

substanciais, algumas mentais e outras verbais. A questão é muito importante, pois precisamos justificar nossas conceitualizações, nas quais todo o nosso conhecimento se baseia.

Na minha opinião, o problema dos universais deve ser abordado matematicamente. De acordo com essa teoria [120], cada universal é *imanente* nos particulares que o manifestam, mas não possui existência individual própria em nenhum outro lugar. A *separação* entre particulares e universais ocorre apenas em nossas mentes. Temos aqui uma harmoniosa união entre Idealismo e Materialismo.

Imagine todos os seres existentes, todos os fenômenos, sejam eles físicos, mentais ou quaisquer outros, como constituídos de 'vibrações de energia' [121]. Essas vibrações de energia são diferenciadas de alguma forma, as ondas variam de diversas maneiras, mas também possuem aspectos em comum com muitas outras, embora raramente com todas. Existir é ser uma onda.

Todas as ondas coexistem no mundo concreto. Além disso, as ondas estão relacionadas abstratamente por suas semelhanças, ou seja, pelas características

---

120 Este assunto será abordado mais detalhadamente no capítulo sobre Conceitualização.

121 Quem pertence à geração hippie diria: "Vibes!" Claro, essas ideias me vêm da filosofia indiana, por meio de sua influência sobre a juventude ocidental da minha época.

ondulatórias que têm em comum (exceto por suas coordenadas de espaço e tempo, caso contrário seriam uma só). Tudo consiste em vibrações, *que se afetam mutuamente ao longo do tempo* , de modo que as ondas mudam e se movem de inúmeras maneiras.

O resultado é uma rede, uma intensa atividade vibracional em todas as direções, em constante fluxo. Percebemos os seres existentes à medida que eles surgem diante de nós, através dos sentidos, colocando nossos próprios corpos, cérebros e almas em vibração (como exatamente, isso precisa ser investigado). O mundo como um todo pode ser visto como o resultado aditivo e, portanto, comum de todas as vibrações particulares. O ruído ou a música que elas produzem, a sinfonia orquestral da existência.

A árvore de classificação de todos os existentes que construímos constantemente em nossas mentes, julgando e memorizando as inter-relações entre diferentes conceitos, não tem contrapartida objetiva, mas nossas 'classes' podem ser encontradas no mundo concreto, na forma de frações, aspectos ou medidas comparáveis de vibrações, ou de seus movimentos, ou de suas inter-relações.

Uma grande questão que a teoria dos universais precisa responder é a existência da *potencialidade* [122]. Pois nossos universais nem sempre são atuais em um dado momento do mundo tal como o experimentamos. Essa questão está intimamente relacionada à da causalidade, como veremos.

Geralmente se pensa que o universal permanece constante, enquanto suas manifestações em vários pontos do espaço-tempo são as variações particulares que experimentamos em nossa jornada através do espaço e do tempo. Onde essa "constância" se expressa? Parece que, sem uma manifestação particular concreta, o universal de fato não existe. Bastaria dizer que falsos universais existem na mente em vez da matéria? Mas e a potencialidade de um universal que ainda não teve uma manifestação particular, nem foi sequer pensado?

> Nesse contexto, devemos mencionar as tentativas de solucionar o problema da potencialidade com referência a uma multiplicidade (ou uma infinidade) de universos, semelhantes ao nosso ou diferentes do nosso. Essa perspectiva encontra-se no budismo e tem

---

[122] Os outros modos de possibilidade são menos problemáticos. Assim, a possibilidade lógica refere-se à concebibilidade (imaginação) sem inconsistência interna. A possibilidade extensional implica que os casos ocorrem em outros espécimes da mesma classe. Já a possibilidade natural (potencialidade) pode ser aplicada a um único indivíduo que não tenha demonstrado anteriormente a propriedade em questão.

despertado o interesse de cientistas nos últimos anos.

Segundo essa visão, o mundo, em seu sentido mais amplo, incluiria multidões de universos que, como o nosso, constituem explosões momentâneas e locais de um ser plural, turbulento e manifesto, na grande estrutura da serena existência monista. Ou como moléculas de água no oceano.

Esses múltiplos universos podem estar conectados de alguma forma (Einstein especulou sobre essa questão) ou totalmente desconectados. As "leis da natureza" que operam nesses universos podem ser total ou parcialmente as mesmas ou diferentes (como Newton especulou).

Também podem existir universos dentro de universos, relacionados como microcosmo e macrocosmo. Cada quark em nosso mundo pode ser um universo em uma escala menor de espaço e tempo, repleto de buracos negros, galáxias, estrelas, planetas, seres vivos, átomos e quarks, com seu próprio Big Bang. Nosso mundo, por sua vez, pode ser apenas um quark em um universo maior.

Nesse caso, a potencialidade (e outros modos de possibilidade) poderia significar a existência

> contínua em outro universo do grande mundo, enquanto a impossibilidade significaria a não existência ou a cessação do ser “em todos os mundos possíveis” (uma expressão que devemos a Leibniz, creio). Se o homem realmente pode esperar resolver tais questões é questionável. Tudo isso é especulação, é claro.

Uma resposta mais prática seria a seguinte. Para começar, a forma de onda que constitui um universal "potencial, mas não atual" é um potencial matemático do espaço-tempo, *juntamente com todos os outros* universais "potenciais, mas não atuais". Ou seja, a potencialidade não possui forma específica armazenada em nenhum lugar específico, mas é meramente uma potencialidade inscrita no próprio espaço-tempo pelo fato da possibilidade matemática dessa forma de onda e de todas as outras que a compõem.

Se assim for, então talvez tudo seja potencial. Se o curso do mundo alguma vez dá origem a todos os seus potenciais é outra questão. À primeira vista, dependeria apenas de se as posições anteriores do processo mundial permitirem tal resultado, dado tempo suficiente. Mas se considerarmos os fatos da causalidade, vemos que a situação é ainda mais restritiva.

Nem todas as formas de onda concebíveis ocorrem pela simples razão de que existem interações entre as formas de onda existentes. Supõe-se que as poucas "leis da física" fundamentais resumam a condição dada do mundo material e predeterminem que certas formas de onda que a matemática pura permitiria (se os antecedentes fossem ignorados) nunca serão de fato concretizadas. Da mesma forma, supostamente, no domínio mental.

Nosso conhecimento dessas 'leis da natureza' não nos é dado de antemão, portanto, precisa ser baseado no acúmulo gradual de informações empíricas. Tudo é concebível, mas nem tudo é potencial. Na maioria das situações, só conhecemos a potencialidade a partir da realidade, embora em alguns contextos possamos prevê-la a partir de informações anteriores.

É aqui que se busca *a causalidade : isto ou aquilo ocorre quando* isto ou aquilo ocorre, *e somente então* . O potencial é, portanto, o que ocorre *em circunstâncias específicas* . Assim, a realidade na qual a potencialidade está "armazenada" encontra-se nas circunstâncias circundantes, ou em seus antecedentes. As potencialidades estão inscritas nas realidades da natureza e são transmitidas de momento a momento, em virtude das interações de todas as ondas do universo.

6. Conhecimento social versus conhecimento pessoal

Cada pessoa possui conhecimento (experiências e percepções, bem como introspecções) que ninguém mais possui. Parte desse conhecimento pessoal é compartilhado verbalmente – ou seja, transmitido a outros. Grande parte do nosso conhecimento individual provém de outras pessoas dessa maneira. Absorvemos um pouco de cada uma das muitas pessoas (família, amigos, vizinhos, livros, professores, mídia, etc.); mas não, observe bem, de todas as pessoas. Assim, o conhecimento social é difuso, mais uma rede de círculos limitados parcialmente sobrepostos do que uma totalidade à qual nos conectamos e alimentamos.

A "propriedade coletiva" do conhecimento da humanidade é um "potencial" teórico, e não uma realidade. Não possuímos individualmente todo o conhecimento disponível — ninguém o possui: na verdade, jamais poderíamos tê-lo, pois é vasto demais. Portanto, a ideia não é apenas uma ficção — é sequer possível.

Por essas razões, não é realmente preciso falar da ciência como um bem comum, a soma total de todo o conhecimento científico. Em vez disso, a ciência é um *processo mútuo* de comunicação, troca de dados e reconhecimento ou crítica entre pares – cujo resultado é um conhecimento mais amplo e preciso, embora ainda limitado, dentro de cada um dos participantes da ciência.

7. O PAPEL ATIVO DA LÓGICA

1. Princípios da Adução[123]

Os conceitos e processos de adução são ferramentas fundamentais da cognição humana, que só começaram a se tornar claras nos últimos séculos graças a filósofos como Francis Bacon e Karl Popper. Mesmo assim, muitas pessoas ainda desconhecem esse importante ramo da lógica. A lógica é a arte e a ciência do discurso. Como todos os princípios lógicos, os da adução são, em primeiro lugar, descrições idealizadas do pensamento comum e, posteriormente, prescrições para o pensamento científico.

Tudo aquilo em que acreditamos, sobre o qual nos questionamos ou em que não acreditamos pode ser considerado uma *teoria* . Tudo o que é imaginável possui alguma credibilidade inicial à primeira vista, mas, justamente por isso, somos obrigados a avaliá-lo mais a fundo, caso contrário, as teorias contraditórias seriam igualmente verdadeiras! ***A adução*** é a ciência dessa avaliação: ela nos ensina como podemos e como devemos adicionar mais credibilidade a uma

---

123 Este ensaio foi escrito em 1990, logo após eu ter concluído *"Future Logic"* , de modo que não pude incluir seus esclarecimentos naquele livro. Todos os outros tópicos deste capítulo foram desenvolvidos posteriormente, em 1997.

teoria ou refutá-la. Aduzir evidências é adicionar peso lógico a uma ideia.

Diz-se que uma teoria T ***prevê*** algo P se T implica P (mas não implica não-P). Uma teoria T pode prever a negação de algo, isto é, não-P; nesse caso, poderíamos dizer que T ***rejeita*** P; nesse caso, T implica não-P (mas não implica P). Uma teoria T pode não prever P ou não prever não-P, o que é a mesma situação segundo a nossa definição (isto é, quando T não implica P *e* não implica não-P); nesse caso, poderíamos dizer que T é ***neutra*** em relação a P (e a não-P).[124]

Uma teoria T sempre tem pelo menos uma alternativa não-T, pelo menos inicialmente [125]. Normalmente, não temos apenas uma teoria T e sua negação não-T para considerar, mas várias teorias T1, T2, T3, etc. Se alguma dessas alternativas for compatível, elas estão formuladas incorretamente. Alternativas formuladas corretamente não são meramente distintas, mas incompatíveis [126]. Suponhamos, portanto, que

---

124 Uma teoria que implica *tanto* P quanto não-P é inconsistente e, portanto, falsa. Se esse resultado parecer inadequado, então a afirmação de que T implica P ou que T implica não-P, ou ambos, deve ser revista.

125 Essa alternativa é incompatível com ela, ou seja, ambas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.

126 Por exemplo, "é branco" e "é preto" são expressões vagas demais para serem incompatíveis. Podemos não perceber isso imediatamente, até nos lembrarmos de que algumas coisas são tanto pretas quanto brancas, ou seja, parcialmente uma e parcialmente a outra.

estejamos lidando com tais contrários ou contraditórios, de modo que as alternativas na disjunção 'T1 ou T2 ou T3 ou...' sejam mutuamente exclusivas [127].

A veracidade das teorias depende da *consistência interna e da consistência com todo o conhecimento existente, tanto teórico quanto empírico* . Aqui, estamos particularmente interessados em avaliar a veracidade, ou falsidade, das teorias com base em suas previsões ou na ausência delas.

- Por previsão ***correta*** (ou verdadeira) entendemos que T prevê P e P de fato ocorre, ou que T rejeita P e não-P de fato ocorre.
- Por previsão ***incorreta*** (ou falsa) entende-se que T prevê P enquanto que não-P ocorre, ou que T rejeita P enquanto que P ocorre.

Em última análise, ocorrências como P ou não-P, nas quais baseamos nossos julgamentos, devem ser

---

Nesse caso, diríamos com mais precisão "é branco e não preto" ou "é totalmente preto", para facilitar testes posteriores. É claro que nosso conhecimento de que algumas coisas são tanto pretas quanto brancas é produto de experiências anteriores; ao formularmos nossas teses de acordo com isso, apenas simplificamos questões já resolvidas.

127 A disjunção 'T ou não-T' pode ser vista como um caso especial disso. Mas também, 'T1 ou T2 ou T3 ou...' pode sempre ser reformulado como 'T1 ou não-T1', onde não-T1 é equivalente a 'T2 ou T3 ou...'.

meros *fenômenos* – coisas que aparecem em nossa experiência, simplesmente como aparecem [128].

Se uma teoria parece verdadeira *à primeira vista* , presume-se que seja porque sua(s) alternativa(s) foi(ram) rapidamente eliminada(s) por algum motivo – por exemplo, devido à inconsistência ou a previsões obviamente insustentáveis. Se nenhuma alternativa foi sequer considerada, então a primeira teoria – *e sua(s) alternativa(s)* – deve ser submetida a verificações de consistência e ***testes empíricos*** . Por este último termo, referimo-nos à observação (que pode ser precedida por experimentação) de eventos concretos (e eventualmente alguns de seus aspectos abstratos), para resolver questões levantadas por teorias conflitantes.

É concebível que apenas uma teoria sobre determinado assunto seja possível; mas essa situação não deve ser confundida com a de termos conseguido formular apenas uma teoria até o momento. Pois também pode acontecer de *não termos* uma teoria para a questão em pauta (atualmente e talvez nunca), e isso não significa que não haja explicação (sustentamos que, em princípio, existe uma). Da

---

128 Esses eventos básicos impactam nossa mente o tempo todo. Um conhecedor hábil é aquele que se treinou para distinguir os fenômenos primários das construções posteriores que os envolvem. Às vezes, essa distinção só é possível a posteriori, após a descoberta das consequências errôneas de falhas passadas nessa arte.

mesma forma, deve-se ter em mente que ter duas ou mais teorias para algo não garante que tenhamos todas as explicações possíveis. Podemos, mais tarde (ou nunca), encontrar alguma(s) alternativa(s) adicional(is), que pode(m) se revelar mais plausível(is) ou a(s) mais crível(is).

Teorias alternativas podem ter algumas previsões em comum; na verdade, elas necessariamente têm (mesmo que apenas ao implicarem existência, consciência e generalidades semelhantes). Mais significativas são as diferenças entre as teorias alternativas: uma prevê o que a outra rejeita, ou uma prevê ou rejeita o que a outra considera neutro; pois é com referência a essas diferenças, e a testes empíricos para resolver questões, que podemos confirmar, refutar, selecionar, rejeitar ou estabelecer teorias.[129]

Se uma teoria prevê corretamente algo em relação ao qual pelo menos uma teoria alternativa se mostrou neutra, então a primeira teoria é de certa forma ***confirmada*** , ou seja, ganha alguma probabilidade de ser verdadeira (perdida por alguma teoria alternativa menos bem-sucedida). Se uma teoria é neutra em

[129] Uma previsão só é significativa e útil para decidir entre teorias se, além de consistente, for empiricamente testável; caso contrário, não passa de conversa fiada, mera afirmação, disfarce ou embelezamento para especulações. O processo de teste não pode se acomodar em um estágio conveniente, mas deve questionar as ideias perpetuamente, para garantir uma credibilidade cada vez maior.

relação a algo que uma teoria alternativa previu corretamente, então a primeira teoria é de certa forma ***enfraquecida*** , ou seja, perde alguma probabilidade de ser verdadeira (ganha por uma teoria alternativa mais bem-sucedida). Se todas as teorias alternativas preveem um evento igualmente ou se todas são igualmente neutras em relação a ele, então pode-se dizer que cada uma das teorias ***não é afetada*** pela ocorrência.

Assim, a confirmação é mais do que uma previsão correta e a refutação mais do que neutralidade. De acordo com nossas definições, esses termos só são aplicáveis quando teorias alternativas se comportam de maneira diferente, ou seja, quando pelo menos uma faz uma previsão correta e pelo menos uma é neutra em relação ao evento em questão. Se todas as alternativas se comportarem uniformemente nesse aspecto, elas não serão afetadas pelo evento, ou seja, suas classificações de probabilidade permanecerão inalteradas. Portanto, a confirmação (fortalecimento) e a refutação (enfraquecimento) são relativas, dependendo de comparações e contrastes entre as teorias.[130]

---

130 Note que a previsão correta por uma teoria não implica a prova da teoria (já que 'T prevê P' não implica 'não-T prevê não-P'), nem mesmo exclui a previsão correta pela teoria contraditória (já que 'não-T prevê P' é compatível). Ela 'confirma' a teoria somente se a teoria contraditória puder ser 'enfraquecida' (isto é, se 'não-T for neutra em

Além disso, podemos nos referir a graus de ***probabilidade*** , (a) de acordo com quais e quantas teorias são confirmadas ou refutadas em relação a uma dada ocorrência, e (b) de acordo com o número de ocorrências que afetam nosso conjunto de teorias. Se contarmos um 'ponto' por ocorrência, então (a) em cada evento, a teoria ou teorias confirmadas compartilham o ponto, ou seja, participam do aumento da probabilidade, enquanto a teoria ou teorias refutadas não recebem nada; e (b) ao longo de várias ocorrências, somamos as participações obtidas por cada uma das teorias e, assim, determinamos seus pesos comparativos (até o momento no processo de pesquisa). A teoria com o maior número de pontos acumulados é a mais provável e, portanto, a que deve ser ***selecionada*** .[131]

Note que pode acontecer que duas teorias alternativas, T e não-T, ou um conjunto de teorias T1, T2, T3... estejam em equilíbrio, porque cada teoria é confirmada por alguns eventos e enfraquecida por outros, e no final seus pontos acumulados acabam sendo iguais. Este é um impasse comum, especialmente porque, na

---

relação a P'), caso contrário, tanto a teoria quanto sua contraditória permanecem inalteradas.

131 O domínio da avaliação de probabilidade pode ser ainda mais complicado pela referência a diferentes graus de implicação, em vez de apenas à implicação estrita. T pode 'provavelmente implicar' P, por exemplo, e essa possibilidade formal dá origem a nuances adicionais no cálculo das probabilidades das teorias.

prática, raramente atribuímos e calculamos com precisão classificações de probabilidade como sugerido acima, à maneira de um modelo ideal. Acabamos frequentemente dependendo de *"julgamentos"*, que as pessoas tomam com sucesso variável. Mas, é claro, tais decisões só são necessárias quando precisamos agir imediatamente; se não estivermos sob pressão, não precisamos tomar uma posição.

Se alguma previsão de uma teoria estiver incorreta, então a teoria é *rejeitada*, ou seja, abandonada e, idealmente, substituída por outra teoria ou uma versão modificada da mesma (que, estritamente falando, é outra teoria), tão bem-sucedida em suas previsões quanto a anterior, mas sem a mesma falha. A expressão "tentativa e erro" refere-se a esse processo. A rejeição é uma refutação efetiva, ou o mais próximo disso que podemos chegar empiricamente. Segue-se que, se T prevê P incorretamente, então não-T é efetivamente provada [132]. Enquanto uma teoria aparentemente não fizer previsões incorretas, ela é

---

[132] Note que se tanto T quanto não-T predizem P, então P certamente ocorrerá; ou seja, se as implicações forem logicamente incontestáveis, então P é necessário. Se, mesmo assim, constatarmos a ocorrência de não-P e, portanto, nossas previsões forem falsas, nos deparamos com um paradoxo. Para resolvê-lo, devemos verificar nossa observação de não-P e nossas implicações de P por meio de T e não-T. Inevitavelmente, ou a observação, ou uma ou ambas as implicações (ou as suposições que nos levaram a elas) serão consideradas errôneas, pela lei da não contradição.

tolerada pelas evidências empíricas como um todo. Uma teoria tolerada simplesmente não foi rejeitada até o momento e, portanto, seria confirmada, enfraquecida ou inalterada de diversas maneiras.

Uma teoria só é finalmente ***estabelecida*** se for a única com uma previsão verdadeira, enquanto todas as teorias alternativas fizerem previsões opostas. Em suma, a teoria estabelecida tem uma implicação *exclusiva* dos eventos em questão. Claramente, se não-T for rejeitada, então T é a única opção restante; similarmente, se todas as alternativas T2, T3... forem rejeitadas, então a T1 restante é estabelecida [133]. Podemos então falar de prova indutiva ou vindicação. Tal prova permanece convincente apenas na medida em que presumimos que nossa lista de teorias alternativas está completa e suas respectivas relações com suas previsões estão corretas, bem como que o teste foi de fato totalmente empírico e não ocultou certas suposições teóricas não testadas. A prova é dedutiva apenas se a contradição da teoria for autocontraditória, ou seja, se a teoria for autoevidente.

Uma vez que uma teoria é selecionada com base em probabilidades ou estabelecida por ser a última a resistir a todos os testes, ela mantém esse status privilegiado até que, se é que isso ocorre, a situação

---

133 Pelo menos temporariamente; mais tarde poderemos encontrar razões para eliminar T1, o que significaria que nossa lista de teorias não estaria completa e que uma alternativa Tn teria de ser formulada.

mude, ou seja, até que novas evidências apareçam ou sejam encontradas, novas previsões sejam feitas ou novas teorias sejam construídas.

É importante notar que, como novas teorias podem entrar na discussão tardiamente, eventos que até então não tiveram efeito sobre as probabilidades relativas de teorias alternativas ou sobre uma teoria isolada podem, com a chegada de um ou mais participantes adicionais, tornar-se dados significativos. Por essa razão, no caso da seleção, mesmo que previsões corretas ou neutralidades não tenham resultado anteriormente em confirmações ou refutações adicionais, elas podem repentinamente ganhar novo interesse [134]. Da mesma forma, no caso do estabelecimento de uma teoria, devemos continuar acompanhando as previsões corretas ou neutralidades da teoria, pois elas podem afetar nossos julgamentos em um estágio posterior.

É necessário mencionar e esclarecer alguns desvios aparentes dos princípios acima:

- Note-se que teorias amplas e bem estabelecidas (consistentes e relativamente confirmadas) são por vezes tratadas como "provas" para hipóteses mais específicas. São, portanto, consideradas

[134] Assim, a previsão correta, embora não seja idêntica à confirmação, é uma confirmação 'potencial', etc.

equivalentes à evidência empírica em termos de força. Isto dá a impressão de que a "razão" está em pé de igualdade com a experiência no que diz respeito à evidência – mas trata-se de uma impressão falsa.

Mais especificamente: digamos que (a) eu chutei ou 'intuí' que a medida de tal coisa seria x, e (b) calculei que a mesma coisa seria x. Tanto (a) quanto (b) são 'teorias', que podem de fato estar erradas, mas (a), por ser uma teoria *isolada* (ou um palpite), é considerada confirmada ou rejeitada por (b), porque esta última, por ter *um escopo mais amplo* (por exemplo, um teorema matemático), exigiria um trabalho muito mais complexo para ser posta em dúvida.

Quanto mais complexas forem as consequências de rejeitar uma hipótese estabelecida, mais cautelosos seremos ao fazê-lo, preferindo pressionar primeiro os elementos mais fracos do nosso conhecimento.

- Note-se também aqui a seguinte falácia epistemológica: frequentemente projetamos uma imagem e, em seguida, usamos esse *evento imaginado como um dado empírico* para sustentar hipóteses mais amplas. Em outras palavras, as especulações são estratificadas: algumas são aceitas como primárias e, então, usadas para

"justificar" especulações secundárias mais distantes. Ao serem usadas repetidamente dessa forma, as especulações primárias adquirem gradualmente uma aparência de solidez que não merecem.

O termo "fato" é frequentemente mal utilizado ou mal compreendido. Devemos distinguir entre fatos relativos, gerados por teorias, e fatos absolutos, que corroboram teorias.

a) Os "fatos" podem estar implícitos em uma teoria, no sentido de serem previstos com a expectativa de que se confirmem, caso em que a teoria em questão seria reforçada. Tais "fatos" ainda não foram estabelecidos ou ainda possuem uma baixa probabilidade de serem comprovados. Podemos chamar isso de ***suposto fato*** . É propriamente um item dentro da teoria, um item que se afirma ser empiricamente testável, um item que, à primeira vista, não é menos provisório do que a teoria que o implica.

b) Em contraste, ***o fato estabelecido*** refere-se a proposições que já são fonte de credibilidade para a teoria em questão, tendo sido estabelecidas independentemente. A relação lógica de implicação (teoria para fato) é a mesma, mas o papel desempenhado pelo suposto fato é diferente. Aqui, uma proposição

relativamente empírica/testada de fato adiciona credibilidade a uma teoria proposta.

2. A generalização é justificável

A lei da generalização é um caso especial da lógica adutiva, muito incompreendida e difamada.

Na *generalização* , passamos de uma proposição particular (como: *alguns* X são Y) para uma geral (*todos* os X são Y). Os termos envolvidos nesse caso já são aceitos, seja porque observamos alguns exemplos (isto é, coisas que são X e coisas que são Y), seja porque, em inferências ou hipóteses precedentes, esses termos se tornaram parte do nosso contexto. Esses termos já se sobrepõem, pelo menos parcialmente, seja graças a uma observação (de que algumas coisas são *tanto* X quanto Y) ou por outros meios. A generalização propriamente dita diz respeito apenas à última etapa, ou seja, partindo do princípio de que alguns X são Y, aceita-se que *todos* os X são Y. Não há certeza dedutiva nesse processo; porém, ele é indutivamente legítimo.

A proposição geral é, estritamente falando, apenas uma hipótese, como qualquer outra. Ela não é fixa para sempre; podemos mudar de ideia e, com base em novos dados (observados ou inferidos), chegar à conclusão alternativa de que "alguns X não são Y" – isso seria simplesmente *particularização* . Como

qualquer hipótese, uma generalização está sujeita aos mecanismos de controle e equilíbrio fornecidos pelos princípios da adução. A única coisa que distingue este caso especial dos demais é que ele lida com termos já concedidos em uma proposição particular já concedida, enquanto a adução, em sentido mais amplo, pode ser usada para inventar novos termos ou para inventar proposições particulares, bem como gerais. Criticar a generalização dando a impressão de que ela é prejudicial e inflexível é representá-la erroneamente. Podemos generalizar, desde que permaneçamos suficientemente abertos para particularizar, caso nossa base de dados ampliada exija tal correção.

Alguns criticam a generalização porque ela nos permite fazer afirmações sobre instâncias *não observadas* . Para entender a legitimidade da generalização, é preciso perceber que, ao passar de "alguns X são Y" para "todos os X são Y", permanecemos dentro da *mesma polaridade* da relação (isto é, "são", neste caso); enquanto que, se fizéssemos a suposição oposta, a saber, que algumas das instâncias restantes de X, não observadas, *não são* (ou podem não ser) Y, estaríamos introduzindo uma relação muito mais recente e menos justificada. Até agora, encontramos apenas Xs que *são* Y; que justificativa temos para supor que possa haver Xs que *sejam Não* Y? Esta última opção é mais presunçosa do

que assumir uma uniformidade contínua de comportamento.

> Observe bem este argumento. Quando generalizamos de "alguns X são Y" para "todos X são Y", alteramos *apenas* a quantidade envolvida. Por outro lado, se, dado que alguns X são Y, supusermos que alguns outros X também são Y e alguns não são Y, alteramos *tanto* a quantidade quanto a polaridade, pois não estamos apenas especulando sobre a existência de X que *não são* Y, mas também afirmando algo sobre *todos* os X (aqueles que sabemos serem Y, aqueles que especulamos serem Y e aqueles que especulamos não serem Y). Assim, a preferência, em princípio, pela particularização em detrimento da generalização seria uma postura mais especulativa.

Portanto, a generalização é recomendada – a menos que encontremos motivos para particularizar. É claro que o grau de certeza desse processo é proporcional à diligência com que buscamos exceções e não as encontramos.

Àqueles que poderiam retrucar que uma posição agnóstica ou problemática sobre os casos não observados seria preferível, podemos responder o seguinte: dizer isso é sugerir que “o homem é incapaz de conhecer generalidades”. Mas tal afirmação seria

autocontraditória, visto que ela própria é uma reivindicação de generalidade. Como esses críticos alegam ter adquirido conhecimento dessa generalidade específica? Reivindicam privilégios ou poderes especiais para si mesmos? Logicamente, conclui-se que eles admitem implicitamente que o homem (ou alguns humanos, pelo menos) pode conhecer algumas generalidades, ainda que apenas esta (que “o homem pode conhecer algumas generalidades”). Observem bem: somente esta posição é autoconsistente! Se admitirmos que alguma generalidade é possível (neste caso, a generalidade conhecida pela lógica dos paradoxos), então podemos, em princípio, admitir mais dela (a saber, por generalização), desde que se mantenham elevados padrões de lógica.

Além disso, se admitirmos que a generalização *quantitativa* é justificável, devemos admitir, em princípio, que a generalização *modal* também o é, pois trata-se exatamente do mesmo processo utilizado em contextos ligeiramente diferentes. A generalização quantitativa é o que acabamos de ver: a transição de "alguns X são Y" para "todos os X são Y", ou seja, de algumas instâncias do sujeito X (tendo o predicado Y) para todas as suas instâncias. A generalização modal é a transição de "(alguns ou todos) X são Y em *algumas* circunstâncias" para "(alguns ou todos) X são Y em *todas* as circunstâncias", ou seja, de algumas

circunstâncias em que a conjunção XY aparece (potencialidade) para todas as circunstâncias eventuais circundantes (necessidade natural). Não se trata de um processo diferente, exceto pelo fato de que o foco da atenção é a frequência das circunstâncias em vez das instâncias. Não podemos argumentar contra a necessidade natural, como David Hume tentou, sem argumentar contra a generalidade. Tal posição cética é, em ambos os casos, autodestrutiva, sendo ela própria uma pretensão de conhecimento geral e necessário!

> Note-se que os *argumentos* propostos acima em favor da lei da generalização são consistentes com essa lei, mas não devem ser vistos como uma aplicação dela. São indícios lógicos, que partem das formas assumidas pelo pensamento humano. Ou seja, embora induzamos o fato de que o conhecimento conceitual consiste em formas proposicionais com várias características (sujeito, cópula, predicado; polaridade, quantidade, modalidade; categórica, condicional), a análise das implicações dessas formas no raciocínio é um ato lógico mais dedutivo.

Assim, a generalização em todas as suas formas, concebida e praticada adequadamente, incluindo a particularização quando apropriada, justifica-se plenamente como ferramenta indutiva. É um

instrumento no arsenal da cognição humana, um instrumento essencial e amplamente utilizado. Sua validade em princípio é inegável, como demonstram os argumentos apresentados.

3. Atitudes Lógicas

A lógica costuma ser apresentada para estudo como uma descrição estática e prescrição de formas de proposição e argumentos, de modo que nos esquecemos de que ela é essencialmente uma *atividade* , um ato psíquico. Mesmo as três Leis do Pensamento precisam ser analisadas sob essa perspectiva para serem plenamente compreendidas. A cada uma delas corresponde uma determinada atitude, política ou processo mental…

a) À Lei da Identidade corresponde a atitude de **reconhecimento do fato** , ou seja, de tudo o que se apresenta como fato no contexto dado. Aqui, o termo "fato" abrange, em sentido amplo, o fato da aparência, o fato da realidade ou da ilusão, ou mesmo o fato da ignorância ou da incerteza. Inclui também a atenção a eventuais conflitos (contradições, incompatibilidades, paradoxos, tensões) e lacunas (questões, mistérios); e, por extensão, outras formas de relações de oposição.

b) À Lei da Não Contradição corresponde a política de **rejeição das contradições** . As contradições ocorrem em nosso conhecimento por meio de erros de processamento de algum tipo (por exemplo,

generalização excessiva, adução descontrolada, palpites equivocados), que, em última análise, se devem à apresentação gradual da informação ao observador humano e aos seus meios cognitivos indutivos limitados. A Lei consiste na percepção de que tal ocorrência, uma vez claramente compreendida, deve ser considerada não como uma confirmação de que a contradição pode ocorrer na realidade, mas como um sinal de que uma mera ilusão está em curso e deve ser rejeitada.

c) À Lei do Terceiro Excluído corresponde o processo de **busca por lacunas ou conflitos no conhecimento e a busca por sua resolução** . Esta é a atividade cognitiva mais dinâmica, um importante motor no desenvolvimento do conhecimento. E quando surge uma contradição ou mesmo uma incerteza, é esse impulso do aparato pensante humano que atua para questionar e responder às perguntas implícitas, de modo a manter uma harmonia saudável no conhecimento.

Assim, o exercício da lógica depende muito da ***vontade humana*** de adotar uma postura factual e de se empenhar em verificar a consistência, buscar mais informações e questões, e corrigir quaisquer erros encontrados. O resultado psicológico dessas práticas positivas, aliado à oportunidade e à criatividade, é o aumento do conhecimento e da clareza. Os opostos

disso são a evitação ou a evasão dos fatos, a aceitação de contradições e a estupidez e a preguiça. O resultado geral de tais práticas ilógicas é a ignorância e a confusão.

Enquanto a 'consciência' se refere à manifestação essencialmente estática de uma relação sujeito-objeto, o 'pensamento' é uma atividade com um objetivo (conhecimento e tomada de decisão). A responsabilidade do pensador por seus processos de pensamento existe não apenas no nível fundamental das três Leis, mas em cada nível de detalhe, em cada ato cognitivo. O raciocínio nunca é mecânico. Para ver o que acontece ao nosso redor, precisamos virar a cabeça e focar o olhar. Para formar um conceito, formular uma proposição, construir um argumento, realizar um experimento ou testar uma hipótese, precisamos nos esforçar. Quanto mais atentos e cuidadosos forem nossos esforços cognitivos, maior a probabilidade de sucesso.

4. O silogismo amplia o conhecimento.

As pessoas geralmente associam a lógica à dedução, talvez devido ao peso histórico da lógica aristotélica. Mas uma análise mais atenta mostra que o discurso humano é em grande parte indutivo, sendo a dedução apenas uma ferramenta entre outras, embora essencial. Isso fica evidente até mesmo no caso do silogismo aristotélico.

Uma crítica clássica à lógica silogística (feita por J.S. Mill e outros) é que ela é essencialmente um argumento circular, que nada acrescenta ao conhecimento, visto que (na primeira figura) a conclusão já está pressuposta na premissa maior. Por exemplo:

Todos os homens são mortais.	(premissa principal)
Caio é um homem	(premissa menor)
Portanto, Caio é mortal.	(conclusão)

Mas essa crítica pinta um quadro enganoso do papel do argumento, devido à crença errônea de que as proposições universais se baseiam na “enumeração

completa" de casos [135]. Consideremos cada uma das três proposições nela contidas.

Ora, nossa premissa principal, sendo uma proposição universal, pode ser qualquer uma das seguintes:

(a) axiomático, no sentido de proposição autoevidente (aquela cujo contraditório é autocontraditório, ou seja, paradoxal), ou

(b) indutivo, por meio de uma generalização a partir de observações particulares ou de uma hipótese selecionada por adução, ou

(c) dedutivo, no sentido de inferido por dedução ou silogismo a partir de um dos precedentes.

Se nossa premissa maior for (a), obviamente ela não é inferida da premissa menor ou da conclusão. Se for (b), ela é, na melhor das hipóteses, provável, e essa probabilidade só poderia ser incrementalmente melhorada pela premissa menor ou pela conclusão. E se for (c), sua confiabilidade depende da probabilidade das premissas no argumento precedente, o que a reclassificará como (a) ou (b).

---

135 De certa forma, Aristóteles atraiu essa crítica para si, já que aparentemente foi o primeiro a sugerir que as proposições universais se baseiam na enumeração completa. Mas, é claro, na prática quase nunca (exceto em situações muito artificiais em que nós mesmos definimos convencionalmente um grupo como completo) encontramos grupos completamente enumeráveis. Nossos conceitos são normalmente abertos, com uma população potencialmente "infinita" que jamais poderemos sequer, em teoria, encontrar (já que parte dela pode estar no passado ou no futuro, ou em algum outro sistema solar ou galáxia!).

Nossa premissa menor, sendo uma proposição singular (ou particular), pode ser:

(a) puramente empírico, no sentido de evidente por mera observação (tais proposições têm que fundamentar o conhecimento), ou

(b) indutivo, isto é, envolvendo não apenas observações, mas um complexo mais ou menos consciente de julgamentos que incluem alguma generalização e adução, ou

(c) dedutivo, sendo inferido por dedução ou silogismo a partir de um dos precedentes.

Se nossa premissa menor for (a), obviamente ela não é inferida de nenhuma outra proposição. Se for (b), ela é, na melhor das hipóteses, provável, e essa probabilidade só poderia ser incrementalmente melhorada pela conclusão. E se for (c), sua confiabilidade depende da probabilidade das premissas no argumento precedente, o que a reclassificará como (a) ou (b).

Dessa análise decorre que a suposta conclusão foi derivada das premissas e não utilizada em sua construção. No caso (a), a conclusão é tão certa quanto as premissas. No caso (b), a suposta conclusão pode ser vista como uma **previsão** derivada das induções envolvidas nas premissas. A conclusão não é, em nenhum dos casos, a base de qualquer premissa, ao contrário do que afirmam os críticos. As

premissas eram conhecidas temporalmente antes de a conclusão ser conhecida.

O aspecto dedutivo do argumento reside no fato de que, aceitando as premissas, a conclusão se seguiria. Já o aspecto indutivo reside no fato de que a conclusão não é mais provável do que as premissas. Uma vez que as premissas são indutivas, a conclusão também o é, embora sua relação seja dedutiva. O propósito do argumento não é repetir informações contidas nas premissas, mas verificar se elas não são excessivamente amplas. A conclusão será testada empiricamente; se confirmada, fortalecerá as premissas, ampliando sua base empírica; se rejeitada, levará à rejeição de uma ou ambas as premissas.

> Em nosso exemplo, *convenientemente, Não foi possível provar que Caio era mortal, embora aparentemente humano, até sua morte . Portanto, enquanto ele estava vivo, a generalização na premissa maior não podia ser baseada na mortalidade de Caio. Em vez disso, podíamos assumir que Caio era mortal (com alguma probabilidade – alta neste caso) devido à credibilidade das premissas. Quando, finalmente, Caio morreu e sua morte foi comprovada, ele se juntou ao grupo de pessoas que confirmavam adutivamente a premissa maior. Ele passou do status de caso racional para o de caso empírico.*

Assim, a referida crítica moderna ao silogismo (e, por extensão, a outras formas de argumento “dedutivo”) não se justifica. O silogismo é, de fato, um procedimento dedutivo, mas geralmente é utilizado a serviço de atividades indutivas. Sem nossa capacidade de estabelecer relações dedutivas entre proposições, nossas capacidades indutivas seriam muito reduzidas. Toda busca pelo conhecimento é indução; a dedução é um elo na cadeia do processo indutivo.

Deve-se notar que, além dos processos mencionados acima envolvidos no silogismo, precisamos levar em conta processos ainda mais profundos que são tacitamente assumidos nessa argumentação. Por exemplo, os termos implicam classificação, que implica comparação, que geralmente inclui uma dependência problemática da memória (na medida em que casos passados e presentes são comparados), bem como de poderes perceptivos e conceituais, e que ontologicamente levanta a questão dos universais. Ou ainda, a previsão frequentemente se refere a casos futuros, e isso levanta questões filosóficas, como a natureza do tempo.

A abordagem adotada acima pode ser categorizada como mais epistemológica do que puramente lógica. Não foi suficientemente enfatizada em meu *livro "Lógica do Futuro"* .

5. Existe uma lógica formal da mudança.

Em um artigo publicado na edição de dezembro de 1997 da revista Network [136], intitulado "A Visão Orgânica de Goethe", Bortoft [137]expõe a limitação do pensamento científico moderno a relações estáticas e como isso poderia ter sido evitado se tivéssemos prestado mais atenção à [138]maneira mais dinâmica de Goethe de enxergar as coisas.

Bortoft argumenta, na verdade, que quando a ciência adotou sua abordagem matemática para a descrição da natureza, a partir do século XVIII sob influências neoplatônicas, em seu entusiasmo, perdeu uma valiosa oportunidade epistemológica que Goethe lhe havia apresentado.

Este último, em sua obra *A Metamorfose das Plantas* , considera que “pode ser possível, a partir de uma única forma, desenvolver todas as formas vegetais”. Bortoft explica que isso não deveria ser interpretado, como muitos o fizeram, como uma busca pelas características comuns dos órgãos vegetais (e das

136 Meus comentários atuais foram escritos em 1998.

137 Autor de A Plenitude da Natureza; O Caminho da Ciência de Goethe (Floris Press, 1996).

138 Johannn Wolfgang von Goethe (Alemanha, 1749-1832).

plantas) – mas sim, como [139]fez Rudolf Steiner, como uma tentativa de capturar uma suposta transformação biológica de algum órgão unitário original (ou planta) em uma multiplicidade de órgãos (ou plantas).

Ou seja, Goethe não se referia aos universais platônicos relativos a um 'produto acabado', mas a um processo vivo. Ele buscava a multiplicidade 'emergindo de uma unidade original', e não uma 'unidade subjacente à multiplicidade'.

Gostaria de deixar claro que *as ferramentas linguísticas/lógicas necessárias para implementar o programa de Goethe já existem* . As formas proposicionais para expressar verbalmente a mudança (incluindo a metamorfose) e a lógica dedutiva (oposições, silogismos, etc.) relativas a essas formas já foram elaboradas em detalhes consideráveis na minha obra *Lógica do Futuro* [140].

Aristóteles, em seus tratados de lógica, cristalizou e superou o trabalho de seus predecessores, em particular o de seu mestre Platão, ao formalizar a linguagem da classificação e os processos de raciocínio que a acompanham.

---

139 Na visão de mundo de Goethe (1897).

140 Veja especialmente o capítulo 17.

As características comuns (incluindo comportamentos [141]) das coisas eram expressas como predicados de sujeitos, em proposições categóricas da forma “X é Y” (onde X, Y... representavam universais). A relação expressa pela cópula 'é' era esclarecida nos diversos processos dedutivos e, em particular, por silogismos como “se X é Y e Y é Z, então X é Z”. Tudo isso é bem conhecido, não há necessidade de mais detalhes.

Embora Aristóteles tenha limitado seu tratamento formal a essas relações estáticas, essencialmente as relações entre particulares, espécies e gêneros, em suas outras obras ele investigou **a mudança** informalmente e com grande detalhe. Era inevitável que o fizesse, dada a importância que as questões em torno dela despertavam na filosofia grega desde seus primórdios. Sua abordagem da mudança, aliás, distinguia-se por seu interesse particular pela biologia.

O que nos interessa aqui é a distinção entre **ser e devir** , que Aristóteles tão habilmente discutiu.

Em “X é Y”, uma coisa que é X também é Y – possui ambos os caracteres simultaneamente, numa relação estática expressa pela cópula do ser (é). Em contraste, em “X se torna Y”, o particular em questão é inicialmente X e, por fim, Y, *mas não ambos ao mesmo tempo* ; deixa de ser X e passa a ser Y, sofre uma

---

[141] Ou seja, uma ação ou atividade pode ser considerada uma qualidade neste contexto; por exemplo, jogadores de futebol.

transformação – a cópula do devir expressa uma relação dinâmica.

A última cópula pode ser facilmente submetida ao mesmo tipo de análise lógica que foi feita para o caso mais simples. O tratamento formal em questão pode ser encontrado, como eu disse, no meu trabalho mencionado anteriormente [142]. O que quero enfatizar aqui é a importância da introdução de proposições referentes à mudança na lógica formal.

Nossa visão filosófica da classificação foi distorcida simplesmente porque Aristóteles interrompeu suas investigações lógicas onde as interrompeu. Talvez, se tivesse tido mais tempo, ele teria prosseguido sua pesquisa e expandido nossa visão para além da estática da classificação, adentrando sua dinâmica.

Afinal, é muito óbvio que ***as coisas não se encaixam em categorias de uma vez por todas, mas também transitam de uma categoria para outra*** .

E isso é verdade não apenas na biologia, mas em todos os campos. O bebê que eu era um dia se tornou um homem mais velho. A água usada no processo de hidrólise se transformou em hidrogênio e oxigênio. Os

---

142 Ali também trato de outras formas de mudança. "Tornar-se" refere-se à *mutação* (ou metamorfose ou mudança radical), mas também devemos considerar *a alteração* (ou mudança superficial), para a qual uso a expressão "tornar-se" como cópula, observe. (Considero a elucidação dessa linguagem e área da lógica essencial para o discurso na teoria da evolução, por exemplo.)

lógicos não precisam inventar uma linguagem especial, e não há nada de artificial em considerar mudanças na subsunção. Todos nós, leigos e cientistas, já falamos essa linguagem e raciocinamos com ela o tempo todo.

Não se exige nenhuma mudança de paradigma, nem complexidades metafísicas, observem bem. O único problema é que os filósofos têm ficado para trás na compreensão do fenômeno. Nada do que foi dito aqui invalida a abordagem estática; precisamos apenas enriquecê-la com a consciência do seu lado dinâmico.

Para concluir, gostaria de acrescentar que o artigo de Bortoft me fez perceber que o termo sujeito (X) de “X se torna Y” pode ser visto como uma *espécie de* 'gênero' em relação ao termo predicativo (Y) [143]. Pois, além de nos despertar para os aspectos dinâmicos do nosso mundo, Goethe está apontando [144]que a forma raiz, a fonte histórica comum das formas presentes, tem um efeito unificador, distinto daquele das meras semelhanças nas características atuais.

Ao refletirmos, percebemos que aqui não é “X” em si que constitui um gênero, mas sim o termo derivado “ *derivou de* X”, que obviamente possui propriedades

---

143 Note bem que isso inverte os papéis em "X é Y", onde Y é geralmente visto como um gênero de X (se todos os X são Y, para ser mais preciso).

144 É irrelevante o quanto os biólogos de hoje concordam com a tese específica de Goethe; estamos interessados apenas nos aspectos filosóficos.

lógicas diferentes. Depois que um X se torna um Y, podemos classificar esse Y sob a categoria de coisas que derivou de um X (embora não sob a categoria de coisas X). O estudo mais aprofundado desse predicado mais complexo, que envolve *tanto o tempo verbal quanto o curso da mudança* , constituiria uma expansão da lógica de classes.

É evidente que uma análise abrangente da lógica de classes precisa reconhecer a existência e a identidade distintas de termos que não são apenas presentes e atributivos (é X), mas também passados (era X) ou futuros (será X) nos sentidos mutativo (saiu de X, sairá de X) ou alterativo (teve que sair de X, sairá de X). Pois cada um desses termos é legítimo (e frequentemente usado na prática) e certamente possui seus próprios padrões de comportamento [145].

O escopo dos estudos de lógica de classes tem sido limitado até agora para simplificar o problema; mas, uma vez tratados os casos mais simples, somos obrigados a aprofundar a pesquisa e tentar dar uma explicação a todas as formas de raciocínio humano.

---

[145] Certamente, um membro do grupo "agora X" não é necessariamente um membro do grupo "anteriormente X" ou do grupo "posteriormente X", sobretudo se considerarmos os diferentes tipos de mudança que podem estar subjacentes às qualificações "anteriormente" ou "posteriormente". Tal estudo deveria, talvez, começar por considerar a questão inversa — as propriedades lógicas dos tempos verbais de mutação (tornou-se, tornará-se Y) e de alteração (tornou-se, chegará a ser Y).

6. Formação de Conceitos

Muitos filósofos dão a impressão de que um conceito se forma simplesmente pela enunciação de uma definição clara e pela posterior consideração dos referentes aos quais ela se aplica. Essa crença dá origem a doutrinas enganosas, como a ideia de Kant de que as definições são arbitrárias e tautológicas. Por essa razão, é importante compreender mais profundamente como os conceitos surgem na prática [146]. Existem, na verdade, duas maneiras pelas quais os conceitos são formados:

a) **Conceitos dedutivos** . Alguns conceitos, de fato, começam com a referência a um atributo selecionado que ocorre em algumas coisas (ou é inventado, pela conjunção mental de atributos experimentados separadamente). O atributo define o conceito de uma vez por todas, após o que observamos e verificamos a quais coisas ele se aplica (se houver alguma, no caso de invenções) e

---

146 Veja também meu livro **Future Logic** , capítulo 4.4, e outros comentários sobre este tópico dispersos em meus trabalhos. Os presentes comentários foram escritos em 2002, com o objetivo de esclarecer a próxima seção, sobre classes vazias. A classe nula definitiva é, naturalmente, a 'não existência'!

a quais coisas ele não se aplica. Tais conceitos podem ser rotulados como 'dedutivos', visto que sua definição é fixa. É claro que, na medida em que esses conceitos dependem de informações experienciais (observação de um atributo ou dos atributos imaginados em conjunto), eles não são puramente dedutivos.

Note-se, de passagem, a distinção entre conceitos dedutivos baseados em algum(ns) atributo(s) *observado (s) e aqueles baseados em uma conjunção imaginada* de atributos observados. Os primeiros necessariamente possuem referentes reais, enquanto os últimos podem ou não tê-los. A definição imaginada pode revelar-se, por observação ou experimentação, uma boa previsão; ou pode nunca se encontrar nada que corresponda ao que ela projeta. Tais ficções podem, naturalmente, ter sido concebidas desde o início para fins de entretenimento, sem expectativa de concretização; mas, por vezes, buscamos seriamente entidades correspondentes (por exemplo, uma partícula elementar).

b) **Conceitos indutivos** . Mas existem outros tipos de conceitos, que se desenvolvem mais gradualmente e por intuição. Observamos um grupo de coisas que *parecem* ter *algo* em comum, mas não sabemos imediatamente o *quê* . Primeiro, rotulamos o grupo de coisas com um nome distinto,

unindo-as *convencionalmente* para consideração posterior. Esse nome tem certos referentes, mais ou menos reconhecíveis por intuição, mas ainda não uma definição! Em seguida, procuramos o(s) atributo(s) comum(ns) que possa(m) ser usado(s) como definição, de modo a unir os referentes em nossas mentes de uma maneira *factual* (não convencional, mas natural). Este último é um processo indutivo de tentativa e erro.

Começamos observando mais atentamente os espécimes em questão, na tentativa de discernir alguns de seus atributos. Um desses atributos, ou um conjunto deles, pode então se destacar como comum a todos os espécimes e ser proposto como a definição do grupo. Posteriormente, essa suposição pode se mostrar falsa, quando um espécime anteriormente despercebido é levado em consideração, o qual intuitivamente se encaixa no grupo, mas não possui o(s) atributo(s) necessário(s) para se enquadrar na definição postulada. Isso pode continuar indefinidamente, até que consigamos identificar o atributo preciso ou o conjunto de atributos que possa desempenhar o papel de definição.

Eu diria que a maioria dos conceitos é indutiva, e não dedutiva. Ou seja, eles não começam com uma definição clara e fixa, mas sim com uma noção vaga,

tendendo gradualmente a um conceito mais preciso. É importante que filósofos e lógicos se lembrem disso.

7. Classes Vazias

O conceito de classes vazias ou nulas é uma construção essencialmente positivista lógica. De acordo com essa corrente, basta 'definir' uma classe, podendo-se deixar para uma determinação posterior a questão de saber se ela possui referentes ou se é 'nula'. O vetor conceitual é dissociado do vetor empírico.

O que acontece na prática é que uma entidade imaginária (ou um complexo de experiência, raciocínio lógico e imaginação) é classificada sem a devida atenção aos seus aspectos imaginários. Um conceito em desenvolvimento é prematuramente formulado, por assim dizer, ou inadequadamente rotulado. Se tivéssemos prestado um pouco mais de atenção ou feito alguns esforços extras de verificação, teríamos notado rapidamente as inadequações ou dificuldades do conceito. Não o teríamos "definido" de forma tão fácil e desajeitada desde o início, e, portanto, não o teríamos considerado uma "classe nula".

Não se deve, ou pelo menos não se deve, construir o conhecimento postulando classes fantasiosas, que mais tarde se revelarão "vazias" de referentes. Deve-se, antes, procurar examinar os próprios

conceitos cuidadosamente desde o início. Embora, na prática, a tarefa seja, antes, reexaminar conceitos aparentemente simples e diretos.

Não estou dizendo que não temos classes nulas em nossos processos cognitivos. Muito pelo contrário, ao longo da história, criamos classes de entidades imaginárias que mais tarde foram reconhecidas como inexistentes. Veja o caso de 'Pégaso' – presumo que algumas das pessoas que imaginaram essa entidade acreditaram que ela existia, ou talvez crianças acreditem por um tempo. Elas tinham a imagem de um cavalo com asas, mas eventualmente descobriram que era um mito.

Contudo, como mito, ele sobrevive, como receptáculo de milhares de simbolizações ou associações lúdicas, que talvez tenham uma função na vida da mente. É, portanto, muito difícil chamar 'Pégaso' de classe nula. Estritamente falando, é, já que nunca existiram 'cavalos alados'. Mas, em outro sentido, como destinatário de cada vez que a palavra Pégaso é usada, ou a imagem de um cavalo alado é mentalmente evocada, não é uma classe vazia. Está repleta de 'entidades' incidentais, que não são cavalos alados, mas têm a ver com os nomes ou imagens do cavalo alado – eventos da consciência que são agrupados por um símbolo comum.

Conceitos míticos nesse sentido são discutidos por Michel Foucault em sua *obra As Palavras e as Coisas* .

Podemos reforçar ainda mais a ideia de que conceitos imaginários não são vazios, lembrando-nos de que a imaginação de hoje pode se revelar realista amanhã. Ou, numa perspectiva mais filosófica, podemos ainda hoje imaginar um cenário, coerente com toda a experiência e verificações lógicas, no qual 'Pégaso' ocupe um lugar como uma entidade 'real', ou um conceito com referentes reais. Talvez um dia, como resultado de manipulações genéticas.

> Outro exemplo interessante a observar é o de uma pessoa cega de nascença, que supostamente não possui nem mesmo a experiência imaginária da visão, ao falar de formas ou cores. Tais palavras são, para essa pessoa, puramente classes nulas, já que não se baseiam em nenhuma ideia, interna ou externa, sobre o que pretendem representar, mas em mero boato e imitação. Aqui também, alguma operação cirúrgica poderia concebivelmente dar a essa pessoa a visão, momento em que as palavras adquiririam significado.

Mas, é claro, existem muitos conceitos em nossas mentes, o tempo todo, que inevitavelmente estarão em desacordo com o mundo ao nosso redor, visto que somos cognitivamente limitados. Conclui-se, portanto,

que a distinção aqui sugerida, entre referência direta e indireta (simbólica – verbal ou pictórica), deve ser vista como tendo gradações, com níveis intermediários aparentemente diretos ou aparentemente indiretos.

Além disso, podemos dar o conselho cognitivo de que se deve evitar práticas de conceitualização que multiplicam desnecessariamente classes nulas (uma espécie de corolário da Navalha de Occam). Antes de 'definir' uma nova classe, faça uma pequena pesquisa e reflexão; essa é uma abordagem mais eficiente a longo prazo.

Deve-se também procurar distinguir entre **conceitos "realistas"** e **conceitos "imaginários"** , sempre que possível, para que, embora estes últimos sejam classes nulas em sentido estrito, seus elementos mentalmente subsistentes, as referências indiretas, possam ser registrados de maneira adequada. É claro que conceitos realistas podem posteriormente se revelar imaginários e vice-versa; devemos permanecer flexíveis nessas categorizações.

Os conceitos imaginários distinguem-se como complexos que envolvem não apenas a percepção e a concepção, mas também *a criatividade* . O papel preciso desta última faculdade deve ser levado em consideração. Devemos estimar a participação variável da projeção em cada conceito ao longo do tempo. Isso, é claro, não é novidade para a lógica, mas uma

reformulação, para este contexto específico, de algo já bem conhecido em geral.

8. Context[147]

Podemos aqui nos referir a um "texto" qualquer palavra, frase, sentença ou conjunto de sentenças, ou mesmo qualquer símbolo significativo (como uma placa de trânsito ou um caractere chinês [148]). Um texto pode ser explícito em pensamento, fala ou escrita; ou pode ser implícito, ainda por se tornar explícito. Quando dois ou mais textos se unem em um corpo de conhecimento, ou em uma estrutura selecionada sob consideração, eles formam um texto combinado, e diz-se que cada texto é considerado "no contexto" dos outros textos presentes ou sob consideração. Observe também: se um texto implica logicamente algum outro texto ou partes de um texto, o último texto ou partes são chamados de "subtexto" do primeiro.

Cada texto, por si só, carrega consigo uma certa gama de significados ou carga semântica, que engloba todas as intenções ou interpretações possíveis inerentes a ele, considerando todos os contextos possíveis. Trata-se, obviamente, de uma noção teórica, visto que nunca somos oniscientes: é um conceito aberto; à

147 Veja também *Lógica do Futuro* , capítulo 22.

148 Em contraste com as letras de um alfabeto, que são concebidas como semanticamente vazias.

medida que nosso conhecimento se desenvolve, mais e mais desses significados possíveis vêm à tona. Não obstante, podemos representar essa totalidade eventual como um círculo, para fins de argumentação. Assim, a contextualidade pode, em certa medida, ser ilustrada como a *interseção* entre dois (ou mais) desses círculos de significado, como na **Figura 5** .

Obviamente, os textos devem ser compatíveis para que se forme um texto combinado [149]. Como este diagrama deixa claro, a intersecção dos textos pode não gerar apenas um significado comum (um ponto); pode muito bem gerar uma gama de significados (uma área, embora menor que as áreas originais). O(s) significado(s) que compartilham é/são a sua compatibilidade, e as áreas fora da sua intersecção representam as suas distinções e incompatibilidades. Note-se que alguns, talvez a maioria, dos "significados" em consideração são inerentemente experienciais (experiências reais ou pelo menos potenciais): estão longe de ser inteiramente conceituais.

---

149 Quando dois textos são incompatíveis e não está claro qual deles deve ser abandonado, eles permanecem no conhecimento "temporariamente" como um problema não resolvido (ou seja, ambos se tornam problemáticos em maior grau do que antes). Quando um texto é preferido ao outro, por quaisquer razões, a negação deste último torna-se claramente um contexto para o primeiro, assim como as razões para a preferência.

Mas a essência da contextualidade reside *no impacto mútuo* que os textos combinados exercem uns sobre os outros. Quando dois textos se entrelaçam, se o significado de nenhum deles for aparentemente afetado pela presença do outro, eles não podem ser considerados como constituindo um contexto um para o outro. ***A contextualidade é a causalidade conjunta, pela combinação de textos, de um significado novo ou mais específico*** **.** O texto combinado possui uma carga semântica um tanto diferente da dos textos separados que o constituem. Ou um significado "novo" surge para nós por meio dessa fusão (isto é, embora estivesse presente na carga semântica teórica, ainda não tínhamos consciência dele na prática); ou, embora o significado fosse previsto como potencial, a fusão dos textos restringiu o leque de possibilidades, trazendo esse significado à tona ou a um foco mais nítido.

> Um texto de uma só palavra possui uma ampla gama de significados potenciais (todas as suas denotações e conotações eventuais, conhecidas ou ainda desconhecidas). Ao combiná-la com outras palavras, em uma frase ou oração, você inevitavelmente refina seu leque de significados, uma vez que apenas suas ocorrências em tal conjunção passam a ser consideradas. Mas se você não tinha consciência até então de que essa palavra era combinável com outras, o momento da descoberta representou um

> enriquecimento do significado dessa palavra, no seu ponto de vista. O aspecto de refinamento pode ser visto como “dedutivo”; o aspecto de enriquecimento, como “indutivo”.

Dessa forma, reunir textos em pensamento ou discurso comum serve para nos iluminar naturalmente quanto aos seus significados, para aumentar nossa compreensão ou a precisão de nossas percepções. Isso não é um evento místico, mas uma consequência natural da lógica, uma operação da faculdade de raciocínio. E por lógica, aqui, entende-se tanto a lógica indutiva quanto a dedutiva. Afinal, qual é o objetivo principal dessa ciência – sua análise das formas (categóricas, condicionais, etc.) e dos processos (oposições, eduções, silogismos, aduções) – senão avaliar de uma vez por todas o efeito dos termos e proposições uns sobre os outros?

> Um exemplo formal é o silogismo. As premissas são dois textos, digamos “X é Y” e “Y é Z”, e a conclusão “X é Z” é o contexto, ou seja, o terreno comum (ou parte dele) de significado entre eles. Cada texto isoladamente inclui essa proposição (X é Z) e possivelmente seu oposto. Mas quando os dois são reunidos, esse significado (X é Z) presente neles é selecionado.

É claro que ainda resta algum mistério. Podemos nos maravilhar com a universalidade da intuição lógica. Ao

contrário do que acreditam certos lógicos ingênuos, não é por meio de convenções que a razão nos mantém em contato lúcido com a experiência. Trata-se, antes, de uma espécie de ordem, obtida pela atenção cuidadosa às leis do pensamento. É uma escolha e um hábito ético, não uma compulsão. Muitas pessoas falham nesse dever de sanidade na maior parte do tempo, e a maioria falha em algum momento (prejudicando a si mesmas e aos outros).

9. Comunicação

A lógica e a linguagem são usadas primordialmente para o pensamento individual e somente depois para a comunicação entre indivíduos e em grupos. Alguns lógicos e linguistas parecem esquecer isso e enfatizam seu aspecto social, considerando os fatos da evolução biológica. É inegável que os órgãos fisiológicos que tornam possível a fala humana tiveram que evoluir antes do surgimento da linguagem. Também é inegável que a existência de grupos sociais com experiências e objetivos de sobrevivência em comum estimulou grandemente o desenvolvimento do discurso verbal. Contudo, é logicamente impensável que qualquer comunicação social ocorra sem que haja primeiro um movimento equivalente de pensamento na mente individual.

Além disso (como expliquei anteriormente, no capítulo 3.2), antes do pensamento verbal ou do diálogo, deve haver intenção. As palavras são fenomenais, surgindo primeiramente na mente como sons e imagens, sejam elas ensinadas pela sociedade ou inventadas pessoalmente. O pensamento pré-verbal é intuitivo: é o autoconhecimento das experiências ou abstrações às quais pretendemos nos referir ou compreender por

meio das palavras usadas ou encontradas. Antes que uma percepção lógica seja expressa em palavras, ela ocorre silenciosamente e invisivelmente, como algo introspectivamente evidente. Para apreender os significados que atribuímos às palavras, recorremos amplamente às nossas experiências e raciocínios presentes e passados. Todos os fatores assim analisados, que efetivamente contribuem para o significado de um texto, constituem o seu "contexto" para o indivíduo em questão.

No que diz respeito à comunicação entre pessoas (ou mesmo com animais), fatores adicionais devem ser levados em consideração. Em primeiro lugar, devemos observar os fatos empíricos de que, aparentemente, a comunicação às vezes é bem-sucedida e outras vezes não. Ambos os fatos são significativos.

Em segundo lugar, a comunicação eficaz pode aparentemente ser não verbal, bem como verbal. Parte da comunicação não verbal ocorre por meio de expressões faciais, gestos corporais, tonalidades de voz, etc. – esta ainda é uma comunicação fenomenológica, de fato material, que se baseia em grande parte nos padrões de comportamento comuns dos indivíduos e, em particular, na semelhança de suas reações emocionais. Se eu grito com raiva ou choro desesperadamente, você reconhece os sons como semelhantes aos que você emite quando tem essas emoções e presume que eu estou tendo as

mesmas emoções (ou, ocasionalmente, fingindo tê-las).

> Pode também existir comunicação não verbal baseada na telepatia, ou seja, aparentemente por meio de um meio não material, embora possivelmente através de algum campo material (como ondas eletromagnéticas). Os pensamentos podem, alternativamente, ser transportados em algum domínio mental compartilhado; ou a telepatia pode até ser não fenomenal, baseada na possibilidade de intuição sobre a alma de outras pessoas, bem como sobre a nossa própria. Eu tendo a acreditar na telepatia (seja qual for o meio utilizado), mas admito prontamente que tal conjectura não foi atualmente comprovada e justificada cientificamente. Ela é mencionada aqui de passagem.

Com relação à comunicação verbal entre dois (ou mais) participantes, vale a pena mencionar o seguinte: ela pode ser oral (fala) ou visual (escrita, alfabética ou utilizando outros símbolos). No caso da fala, o emissor é o falante e o receptor é o ouvinte. No caso da escrita, temos o escritor e o leitor. Existem diferentes linguagens (com diversas relações entre si), e mesmo uma mesma linguagem não é necessariamente compartilhada por completo. Obviamente, ambos os

participantes devem ter (parte de) uma linguagem em comum para que a comunicação verbal ocorra.

Inevitavelmente, duas pessoas que compartilham o mesmo texto não têm exatamente o mesmo contexto para ele. Elas podem ter tido uma determinada experiência, mas suas perspectivas e memórias dela provavelmente serão diferentes. Elas podem conhecer e usar uma palavra ou conceito, mas ele significa coisas um pouco diferentes para cada uma. Elas podem concordar com certas crenças ou princípios, mas compreendê-los de maneiras distintas. Por exemplo, a palavra "lógica" significa coisas diferentes para dois lógicos, e ainda mais para um lógico e um leigo. Ou ainda, a ideia de "honestidade intelectual" de um cientista e a de um jornalista são muito diferentes.

Isso nos leva, em terceiro lugar, às complexidades da comunicação: a dificuldade de transmitir o que se pretende dizer e a de interpretar o que foi dito. Quem faz uma declaração (chamemos essa pessoa de A) pode desejar revelar algo e/ou ocultar algo; a intenção pode ser sincera e transparente, ou manipuladora e distorcida. Quem interpreta a declaração (chamemos essa pessoa de B) deve, além de compreender seu conteúdo literalmente, avaliar criticamente sua honestidade ou desonestidade. Para ambas as partes, aspectos dedutivos e indutivos estão envolvidos.

A pode pedir a B que se lembre de certas experiências comuns ou que acredite em algumas experiências relatadas, para que forme certos conceitos e proposições a partir delas e para que tire certas conclusões dedutivas e indutivas. Para atingir esse objetivo, A deve adivinhar o que B sabe ou não sabe, e qual é o seu nível de inteligência, e adaptar a sua afirmação de acordo.

> Por exemplo, um professor pode querer garantir a transmissão do conhecimento adicionando mais informações ou explicações, fornecendo aos alunos indicadores suficientes para que não haja mal-entendidos. Ou, por exemplo, uma equipe de notícias de TV tendenciosa pode distorcer uma "reportagem" filmando ou mostrando apenas certos aspectos de um evento, e pode exibir comentários explicitamente tendenciosos ou que sirvam aos seus objetivos por meio de uma escolha astuta de palavras e tom de voz, ou pode simplesmente adicionar música de fundo que produza a reação emocional desejada de simpatia ou rejeição.

Por outro lado, B precisa adivinhar, ou estimar de forma mais ou menos sistemática, o que A quis dizer com a declaração feita e o quão confiável é a testemunha A. Isso pode envolver recorrer à própria memória em busca de experiências pessoais que

coincidam ou entrem em conflito, pesquisar em outras fontes (consultando um dicionário, a biblioteca pública ou a internet, ou entrevistando pessoas próximas), pensar por si mesmo, identificar contradições, usar silogismos, testar diferentes hipóteses e assim por diante. Esse tipo de diálogo interno geralmente ocorre inconscientemente ao longo do dia quando interagimos com pessoas, tentando compreender suas palavras e ações.

8. QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS EM MATEMÁTICA

Seguem algumas reflexões sobre a Filosofia da Matemática, que me atrevo a oferecer, embora não seja matemático, tendo ao longo do tempo deparado com [150]abordagens de questões que, como filósofo e lógico, considero questionáveis. O ataque à razão ao longo do século XX também teve seus efeitos na maneira como os filósofos da matemática compreenderam os desenvolvimentos nessa área. Tendo uma formação epistemológica diferente, posso propor pontos de vista alternativos sobre certos tópicos, mesmo admitindo grandes lacunas em meu conhecimento de matemática.

---

150 Em particular, em 1998, quando frequentei alguns cursos na Universidade de Genebra, como palestras (não me recordo de quem) sobre a obra de Jean Piaget e outras ministradas pelo Prof. J.-C. Pont sobre História da Matemática. Muitas (mas não todas) das anotações deste ensaio datam desses encontros.

1. Matemática e Lógica

Ao assistir a palestras sobre a obra de Jean Piaget, fiquei impressionado com a confusão entre lógica e matemática em sua identificação dos processos de aprendizagem. Alguns que eu classificaria como matemáticos, ele classificava como lógicos; e vice-versa. Isso se deve, naturalmente, à diluição dessa distinção encontrada em grande parte da lógica moderna. Há dois aspectos nessa questão, dependendo da perspectiva.

a) **Matemática É usado em lógica** . Matemática, aqui, refere-se principalmente à aritmética e à geometria; por exemplo, em considerações de quantidade (ou, mais amplamente, modalidade) na estrutura de proposições ou em argumentos silogísticos ou a fortiori.

b) **A lógica é usada na matemática** . Aqui, lógica é entendida em um sentido amplo, incluindo a arte (insights individuais) e a ciência (conceitos, formas e processos) da lógica; por exemplo, a lógica é usada para formular condições e consequências de operações matemáticas.

Por exemplo, a afirmação “SE houver 100 X no instante t1 E houver 150 X no instante t2, ENTÃO a taxa de variação no número de X foi (150 – 100)/(t2 – t1) por unidade de tempo.” Aqui, conceitos matemáticos (os números 100, 150, t1 e t2) estão inseridos no antecedente (se) de uma proposição hipotética (implicação), e adicionalmente uma fórmula (ou seja, (150 – 100)/(t2 – t1)) para calcular uma nova quantidade está inserida no consequente (então), derivada das quantidades dadas.

A parte *lógica* dessa afirmação é a declaração "se-então-". O que a torna lógica é o fato de ser uma forma não limitada à matemática, mas que se repete em outros campos do conhecimento (física, psicologia, etc.). É um processo de pensamento (o ato de compreender e formular uma proposição) com aplicabilidade mais ampla do que os contextos matemáticos; é mais geral.

A parte *matemática* da referida afirmação consiste nos conceitos numéricos envolvidos e no cálculo baseado neles – as operações envolvidas (no presente caso, duas subtrações e uma divisão). A percepção de que a fórmula proposta de fato resulta no conhecimento desejado (a quantidade resultante) pertence à matemática. A lógica, aqui, serve apenas para expressar conceitualmente/verbalmente uma determinada relação (a implicação) estabelecida pelo raciocínio matemático.

Devemos também observar os elementos matemáticos presentes na definição da forma “se-então-” – notadamente o recurso a um exemplo geométrico ou à analogia de círculos sobrepostos (diagramas de Euler ou de Venn). Contudo, permanece claramente nessas formas um elemento puramente lógico, no sentido de não matemático; tais explicações não conseguem expressar plenamente seu significado. A parte quantitativa é apenas a ponta visível do iceberg do significado; a parte qualitativa – mais amplamente conceitual – é um aspecto mais difícil de verbalizar e, portanto, relativamente ignorado.

Claro, também podemos dizer que, no sentido mais amplo do termo lógica – discurso, processo de pensamento –, até mesmo o raciocínio matemático é lógica. A divisão é, em última análise, artificial e redundante. No entanto, essas áreas evoluíram de forma um tanto separada, com especialistas em matemática e especialistas em lógica mais geral (ou no restante da lógica). É também provável, a julgar pelo trabalho de Jean Piaget e seus sucessores nos processos de aprendizagem infantil, que diferentes conceitos e processos lógicos ou matemáticos sejam aprendidos em diferentes idades/períodos da primeira infância, e que haja variações na ordem temporal de uma criança para outra.

Historicamente, é fato que adotamos a separação dessas investigações e uma divisão do trabalho, de

modo que a lógica e a matemática têm sido consideradas disciplinas de estudo distintas. É claro que houve muita comunicação e interligação entre esses dois campos, e até mesmo tentativas de fusão. Aqui, quero apenas indicar onde os limites da distinção podem estar. Conceitos e operações especificamente quantitativos são matemática; enquanto a lógica lida com processos de pensamento encontrados em outros campos também. Nessa perspectiva, a matemática é discurso quantitativo, enquanto a lógica é (também) discurso não quantitativo.

Ao fazermos distinções tão sutis, podemos, por exemplo, esperar estudar melhor o desenvolvimento mental humano.

2. Os conceitos geométricos têm uma base experimental.

A ideia de que sistemas matemáticos como o de Hilbert [151]são "axiomáticos" – isto é, isentos de qualquer dependência da experiência – é um mito recorrente, baseado numa visão errônea de como o conhecimento nesta área se desenvolveu. Discuti a origem dessa falácia detalhadamente em meu *livro Lógica do Futuro* (ver capítulo 64, entre outros); aqui, gostaria de fazer algumas observações adicionais e mais específicas.

Não nego que os postulados de Hilbert sejam mutuamente consistentes e, por si só, suficientes para desenvolver a ciência geométrica. Minha objeção se concentra simplesmente na pretensiosa afirmação de que suas palavras e proposições são desprovidas de referência à experiência. Basta observarmos o uso de expressões lógicas como "existe", "pertencente", "incluindo", "se – então –", etc., ou expressões

---

[151] Escrevo isto consultando um folheto universitário que lista os "axiomas (ou plano) do sistema de Hilbert", em quatro grupos (pertencimento, ordem, congruência e paralelos). Fiquei impressionado com as inúmeras referências a "conceitos roubados" presentes no texto (ver *Lógica Futura* , capítulo 31.2).

matemáticas como "dois", "pontos", "linha", etc., para percebermos a dependência.

Tomemos como exemplo o conceito de grupo (ao qual algo “pertence” ou no qual algo “está incluído”). O conceito não é abstrato e desencarnado, mas possui uma história dentro do conhecimento. A ideia de agrupamento talvez derive da prática de conduzir animais para um cercado ou alguma atividade concreta semelhante. Os animais poderiam ser todos vacas – mas também poderiam ser vacas misturadas com cabras e ovelhas. Assim, a participação no grupo (presença no cercado) não implica necessariamente uma certa uniformidade (uma classe, baseada em semelhanças distintivas – por exemplo, vacas), mas pode ser arbitrária (todos os tipos de animais, digamos). Portanto, aliás, a palavra grupo tem uma conotação mais ampla e menos específica do que a palavra classe (que envolve comparação e contraste). Sem um exemplo físico ou uma imagem mental de agrupamento concreto, a palavra não teria significado algum para nós. Assim, geneticamente, a palavra agrupamento – e expressões derivadas como pertencimento ou inclusão, etc. – pressupõe uma experiência geométrica *de* algum tipo (um cercado para pastoreio ou algo similar). Não podemos, portanto, após milhares de anos de história do desenvolvimento da ciência da geometria, afirmar que a palavra tem significado sem referência à experiência.

Tal afirmação é culpada de esquecimento, e alegar que a geometria pode ser construída a partir dela é raciocínio circular e apropriação indevida de conceitos.

Seria impossível acompanhar a apresentação de Hilbert sem que nos viessem à mente imagens visuais de pontos, sucessões de pontos, linhas que se cruzam, este ou aquele lado de uma linha, etc. Essas imagens, pelo menos, são em si mesmas objetos mentais no espaço interno, se não também produtos finais de nossas experiências passadas com objetos físicos no espaço externo. O valor e a justificativa do trabalho de Hilbert (e de tentativas semelhantes, como a de Euclides) não residem em libertar a geometria das experiências concretas de objetos no espaço, mas sim em ordenar logicamente as proposições geométricas de modo que sejam dispostas em ordem de dependência ***mútua*** (da menos para a mais).[152]

Os "axiomas" geométricos, portanto, não são absolutos intuídos *ex nihilo* , nem regras arbitrárias em um sistema puramente simbólico [153], mas hipóteses tornadas compreensíveis e razoáveis graças à

---

152 Mesmo afirmações puramente "lógicas" do tipo "se-então" dependem, para sua compreensão, da experiência geométrica. Quando defino "se P, então Q" como "P e não-Q não podem coexistir", visualizo um lugar e um tempo onde P e não-Q estão juntos (sobrepostos) e então nego essa visão (riscando-a mentalmente). Não se pode simplesmente ignorar esse aspecto da ideação e alegar um conhecimento puramente abstrato.

153 Como afirma Cantor.

experiência. Essa experiência, como argumento adiante, precisa apenas ser fenomênica (não importa, em última análise, se é "real" ou "meramente ilusória"), mas precisa estar presente em primeiro lugar. Essa experiência não precisa nos fornecer os axiomas prontos – eles permanecem abertos ao debate –, mas nos fornece os conceitos subjacentes aos termos que usamos na formulação de tais axiomas. Nesse sentido, a geometria – e, similarmente, toda a matemática – é fundamentalmente empírica (em um sentido fenomenológico) – mesmo que muito trabalho racional seja necessário além dessa experiência básica para expressar, comparar e ordenar proposições geométricas.

É inútil tentar evitar essa observação falando de sucessão de objetos simbólicos, A, B, C. Mesmo aqui, estou imaginando os símbolos A, B, C em minha mente ou no papel como *objetos concretos* dispostos em sequência, um ao lado do outro! Ainda estou me referindo a um campo visual – experiencial e espacial. Portanto, qualquer pretensão de transcender a experiência é ingênua ou desonesta. **A experiência é evidentemente condição *sine qua non* para qualquer A axiomatização, embora claramente não seja uma condição *suficiente , é fundamental.*** As experiências *tornam os axiomas possíveis* e os fundamentam, mas, reconhecidamente, não os *comprovam definitivamente*

– eles permanecem hipóteses [154]. A geometria certamente não é, como alguns afirmam, uma ciência dedutiva, mas sim indutiva, e o mesmo se aplica a outras disciplinas matemáticas.

[154] Os axiomas de Euclides foram as primeiras hipóteses tentadas; Hilbert e outros, posteriormente, tentaram hipóteses alternativas.

3. A geometria é uma ciência fenomenológica.

3.1 Os chamados axiomas da geometria mudaram seu estatuto epistemológico ao longo da história da seguinte forma:

a) A princípio, pareciam *óbvias* , ou seja, comprovadas imediatamente pela experiência (visão ingênua). Mas a visão ingênua, por não se basear na reflexão, é rejeitada como tal assim que a reflexão começa.

b) Naquela época, eram consideradas *axiomas* , ou seja, teses sem alternativas plausíveis (visão axiomática). Mas essa visão, que é uma tentativa válida de justificar o que foi dito anteriormente, revela-se, após uma reflexão mais aprofundada, uma aparente arbitrariedade. O rótulo "axioma" se mostra uma pretensão de um absoluto – quando sua negação não resulta em nenhuma contradição.

c) Então, considerou-se que eram *meramente hipóteses plausíveis entre outras possibilidades* , ou seja, que hipóteses alternativas eram concebíveis e possivelmente plausíveis (visão hipotética). Pode-se até imaginar que geometrias

diferentes possam ser aplicáveis em contextos diferentes e considerar o modelo euclidiano como aproximadamente representativo na escala cotidiana das coisas humanas, e, portanto, considerar que todas ou muitas dessas hipóteses alternativas são igualmente plausíveis.

d) Naquela época, acreditava-se que eram *meras invenções da mente humana* , incapazes de verificação ou refutação (visão especulativa). Essa visão pode, à primeira vista, parecer epistemologicamente inaceitável, visto que pretende transcender a visão hipotética e postula conhecer uma verdade que, por definição, está além de nossa capacidade de teste. Contudo, ela deve ser compreendida no contexto da dúvida quanto à existência de pontos, linhas ou superfícies geométricas. Ou seja, trata-se de uma negação da ciência geométrica em si.

No entanto, como veremos, essas últimas críticas podem ser refutadas, especialmente por razões fenomenológicas.

3.2 Os argumentos apresentados contra a ciência geométrica em si [155]são, de fato, contundentes. Consideramos os principais na seção sobre 'Unidade na Pluralidade', salientando que os objetos físicos não

---

155 Observe bem que esta não é uma discussão sobre espaço e tempo, mas sim sobre a disciplina chamada Geometria.

possuem, segundo as teorias físicas modernas baseadas em experimentos científicos, cantos, arestas ou superfícies precisas, mas sim limites imprecisos e arbitrariamente definidos, de modo que somos forçados a admitir que todas as coisas são, em última análise, meras ondulações em uma única entidade mundial.[156]

Pode haver uma fragilidade fundamental nessa argumentação – uma falha lógica que ela ignora. Se toda a ciência física moderna *se baseia na* existência e coerência da ciência geométrica (com a qual, obviamente, não me refiro apenas à geometria euclidiana, mas a toda a disciplina desenvolvida e aceita ao longo do tempo pelos matemáticos), pode ela então se voltar contra essa geometria e tirar conclusões céticas? Lembre-se, toda a *matemática* das ondas e partículas, do espaço e do tempo, foi usada como premissa, juntamente com os resultados empíricos de experimentos físicos, para formular e testar indutivamente as teorias físicas às quais aderimos atualmente – podem essas últimas conclusões físicas ser usadas para argumentar contra essas mesmas premissas matemáticas?

Logicamente, não há nenhuma autocontradição real nisso. A sequência é "Teoria Matemática" (juntamente com descobertas empíricas) implica "Teoria Física",

---

156 Veja o capítulo IV.5, acima.

que por sua vez implica dúvida sobre a "Teoria Matemática" inicial. Portanto, o que temos, na verdade, é a negação (parcial) do antecedente pelo consequente, o que não é logicamente impossível, embora estranho. O consequente não nega a si mesmo, embora coloque seu próprio antecedente em dúvida.

Assim, é necessário formular uma tese mais ponderada e moderada sobre geometria, que evite tais dificuldades, levando em consideração as críticas supracitadas a respeito de pontos, linhas e superfícies. Ondas e partículas (que presumivelmente são aglomerados de ondas) podem, de alguma forma, ser concebíveis e calculáveis, sem depender excessivamente dos objetos primários da nossa geometria atual (pontos, linhas e superfícies), que aparentemente não possuem correspondência clara na natureza. Enquanto isso, nossa geometria atual pode ser legitimamente utilizada como hipótese de trabalho, uma vez que corrobora nossa visão física.

3.3 Consideremos agora onde os críticos mais radicais da geometria podem ter errado. Podemos aceitar como certa a proposição de que não se podem apontar para pontos adimensionais, linhas puramente unidimensionais ou superfícies puramente bidimensionais (euclidianas ou não) no espaço-tempo natural acessível a nós.

Isso pressupõe que, para exemplificar tais objetos geométricos primários, precisaríamos encontrar objetos materiais com pontas, arestas ou lados definidos – enquanto sabemos que todos os objetos materiais são feitos de átomos, que por sua vez são feitos de partículas elementares, objetos muito indefinidos, aparentemente sujeitos ao princípio da incerteza de Heisenberg.

No entanto, tendemos a considerar a natureza última desses corpos indefinidos como aglomerados de "ondas de energia". Esta é, obviamente, uma afirmação ampla, que ignora o dilema partícula-onda e que surge precipitadamente na expectativa de uma teoria de campo unificada; além disso, não aborda a questão de o que está sendo propagado, uma vez que o Éter assumido por Descartes foi (aparentemente de forma definitiva) desacreditado desde os experimentos de Michelson e Morley e a teoria da Relatividade de Einstein.

Mas meu objetivo aqui não é afirmar essa visão ondulatória da matéria como a verdade última, mas sim considerar o impacto de supor que tudo é onda em nossa questão sobre o status da geometria. Pois, se eventualmente se decidir que as partículas definitivamente não são totalmente redutíveis a ondas, então a geometria seria justificada apenas pela existência parcial de partículas; portanto, a questão se relaciona com as ondas.

Se considerarmos a onda mais simples possível, seja ela qual for, um campo gravitacional ou um raio de luz, ela se comporta como uma dobra ou reentrância no tecido do não-éter onde as ondas operam (usando uma linguagem meramente figurativa). Essas hipotéticas frações mais simples de ondas certamente possuem alguma natureza geométrica. Ou seja, se pudéssemos observar a [157]natureza tão profundamente, esperaríamos discernir pontos, linhas e superfícies precisos – mesmo que, em um nível mais macroscópico da matéria, reconhecidamente não possamos.

Assim, defendo que a possível natureza ondulatória de toda a matéria não constitui, de fato, um argumento contundente contra a geometria. Mesmo que, na prática, jamais possamos discernir com precisão pontos, linhas e superfícies, visto que talvez não existam corpos materiais de forma e tamanho finitos, a geometria permanece concebível, como uma característica de um mundo de ondas.

---

[157] É claro que tal observação teria que ser independente do efeito Heisenberg. Um ato puro de consciência sem produto material. Claramente, isso pressupõe que a consciência seja, em última análise, uma relação direta com a matéria, que a transcende. O argumento de Heisenberg refere-se a atos experimentais, interações da matéria com a matéria, que usamos para substituir a consciência de um efeito pela consciência de sua causa. O princípio da incerteza não é um princípio sobre a consciência modificando seus objetos, mas sobre a impossibilidade de experimentação não intrusiva.

Tudo o que foi dito acima é apenas um comentário superficial, para esclarecer questões secundárias, mas não constitui o cerne do meu argumento em defesa da geometria. Admitimos que talvez nunca possamos perceber as ondas diretamente, ou seja, nossa suposição de sua natureza geométrica é mera especulação. Mas esse não é um argumento muito forte contra a geometria em si, tendo em vista *sua existência e seus sucessos práticos* , o que significa que a geometria não é especulação no sentido de uma tese incapaz de verificação ou refutação, um puro ato de fé, mas sim uma hipótese que é repetidamente confirmada, embora nunca definitivamente comprovada. Simplesmente uma verdade indutiva – como a maioria das verdades científicas sobre a natureza!

Mas vejamos com mais precisão como a geometria surge de fato no conhecimento humano. Ela tem dois fundamentos, um experiencial (em sentido amplo) e o outro conceitual.

3.4 O aspecto **experiencial** da crença geométrica reside na *aparente existência de* pontos, linhas (retas ou curvas), superfícies (planas ou deformadas) e volumes (de qualquer forma) tanto no mundo aparentemente material que percebemos ao nosso redor quanto no mundo aparentemente mental de nossa imaginação. Essa *aparente existência* é suficiente para fundamentar uma geometria

perfeitamente real e válida. **A justificação da geometria é primordialmente *fenomenológica* , não naturalista!**

A aparência é (lembro-vos) a manifestação, ou (neste caso) o nível fenomênico de existência, anterior a qualquer juízo sobre se tal fenómeno é uma realidade ou uma ilusão. Por outras palavras, não é necessário provar que os objetos geométricos são realidades – no sentido de coisas efetivamente encontradas na natureza física objetiva – seriam igualmente interessantes se fossem meras ilusões! Porque as ilusões também, sejam elas meras 'ilusões físicas' (como a reflexão ou a refração) ou projeções mentais, são existências, passíveis de estudo tal como as realidades.

O estudo dos fenômenos antes de sua classificação como realidades ou ilusões é chamado de fenomenologia. No nível fenomenológico, "parecer ser" e "ser" são uma e a mesma cópula. Somente mais tarde, com base em considerações contextuais amplas, é que se pode fazer um juízo apropriado sobre o estatuto epistemológico de aparências particulares, algumas sendo declaradas ilusões e as demais admitidas como realidades [158]. Se, portanto, a ciência geométrica tem um estatuto fenomenológico, isto é, se

---

158 Nessa fase, "é" adquire um significado mais restrito e abrangente do que "parece ser".

é uma ciência que pode e precisa ser construída já no nível dos fenômenos, ela é independente de descobertas finais sobre o mundo físico.

O simples fato, admitido por todos, inclusive pelos críticos mais radicais da geometria, de que *temos a impressão* , no nível de percepção humana cotidiana, de que uma mesa possui quatro cantos e lados e um tampo plano, *basta* para justificar a geometria. Essa profundidade de percepção a média distância, mesmo que seja, em última análise, refutada no nível microscópico dos átomos ou no nível macroscópico das galáxias, ainda pode e deve ser considerada e analisada. Uma ciência da geometria requer apenas pontos, linhas e superfícies *aparentes .*

E mesmo que este último argumento fosse rejeitado, dizendo que os pontos, linhas e superfícies que parecemos ver em nossa mesa são apenas projeções mentais nossas sobre ela, podemos responder que, ainda assim, projeções mentais de pontos, linhas e superfícies são, elas próprias, objetos bastante reais que existem de alguma forma neste mundo. Podem ser ilusões, no sentido de que nos informam erroneamente sobre o mundo externo, podem ser construções puramente internas, mas ainda assim *existem* . Um existente subjetivo é tão existente quanto um objetivo – no sentido de que ambos são igualmente fenômenos.

A matriz mental da imaginação, pelo menos, deve, portanto, ser capaz de sustentar tais objetos geométricos. E se esta parte restrita do mundo – nossas mentes – exibe pontos, linhas e superfícies, então a geometria se justifica plenamente, mesmo que o resto do mundo – a presumida parte material – se mostre incapaz de tal feito e a geometria se revele inaplicável a ele.

Mas essa última perspectiva torna-se, portanto, muito tênue! Enquanto a geometria pudesse ser rejeitada em princípio, pela natureza elusiva de seus supostos objetos sob o microscópio, havia um problema assustador. Mas, uma vez que percebemos que a própria existência da Geometria requer a possibilidade, em algum lugar, da concretização de seus objetos – mesmo que apenas como fruto de nossa imaginação – o problema se dissolve. Em suma, nossa própria capacidade de discutir objetos geométricos, ainda que apenas para duvidar de sua existência, é prova de nossa capacidade de, pelo menos, produzi-los na mente e, portanto, de sua capacidade de existir em algum lugar deste mundo. E se todos admitem que objetos geométricos podem existir em alguma parte do mundo (pelo menos na parte mental), então é bastante difícil e arbitrário, do ponto de vista indutivo, negar, sem fortes evidências adicionais, que eles existam em outro lugar (na parte material). O ônus da prova recai sobre os negadores da geometria material.

3.5 O aspecto **conceitual** da crença geométrica deve, contudo, ser enfatizado, pois modera nossas observações anteriores referentes ao aspecto experiencial. A conceitualização de objetos geométricos possui três componentes: dois positivos e um negativo.

a) O principal aspecto positivo da concepção geométrica consiste na ***observação aproximada, abstração e classificação*** , (i) referindo-se às amostras concretas de pontos, linhas, superfícies e volumes mencionadas acima, aparentes nos domínios material e mental da experiência comum - esta é a observação fenomenológica; e (ii) observando suas semelhanças distintivas (por exemplo, que esta e aquela forma são ambas linhas, mesmo que uma seja reta e curta e a outra seja longa e curva, digamos) - esta é a abstração; e (iii) agrupando-as de acordo com nomes escolhidos - esta é a classificação.

b) O aspecto negativo da concepção geométrica é o ato intencional de ***negação*** , refletindo a inadequação da mera referência à experiência bruta. Ao contrário de suas inspirações empíricas, um ponto teórico *não tem* dimensão (não tem comprimento, largura ou profundidade); uma linha teórica se estende em *apenas uma* dimensão – não tem superfície; uma superfície teórica em *apenas duas* dimensões – não tem volume. Cada objeto geométrico teórico exclui certas extensões empíricas. É, portanto, uma

abstração (baseada em concretos, é claro) e não um concreto puro.

Como expliquei em outro lugar, a negação é uma importante fonte de conceitos humanos, permitindo-nos formá-los sem qualquer experiência direta de seus objetos. Ou seja, enquanto os referentes concretos de “X” podem ser diretamente perceptíveis, os de “Não-X” não precisam sê-lo. Consideramos suficiente defini-los por negação de X, visto que tudo (exceto o conceito mais amplo de “coisa”, ou existente) precisa ter uma negação, já que tudo no universo é limitado e deixa espaço para algo mais.

Essa definição negativa dos objetos geométricos não é, contudo, puramente verbal ou uma mera conjunção de conceitos anteriores (“não” + “X”). Há um aspecto imaginativo ativo envolvido. Mentalmente, ou no papel, desenho um ponto ou uma linha e, mentalmente, excluo ou apago quaisquer extensões adicionais a partir dele. Assim, mesmo que minha matriz mental, ou meu lápis e papel, na prática sejam incapazes de exemplificar para mim um ponto verdadeiramente adimensional, uma linha fina ou uma mera superfície, eu *mentalmente rejeito* toda espessura excessiva em minha amostra. Esse ato pode ser visto como um equivalente perceptual da negação conceitual.

c) Outro ato conceitual positivo, mais ousado, pode ser chamado de ***assimilação*** , que podemos definir amplamente como: *considerar algo consideravelmente diferente como consideravelmente semelhante* . Trata-se de uma progressão mais criativa por meio de símiles ou analogias um tanto forçadas, através das quais expandimos os sentidos dos termos.

Por exemplo, o conceito de uma “dimensão” do espaço é transferido para o tempo. A quarta dimensão cartesiana é inicialmente concebida como uma ferramenta conveniente, mas eventualmente é reificada e, em Einstein, descobrimos que não pode ser dissociada do espaço. Nosso conceito inicial de dimensão, portanto, se transformou em algo ligeiramente diferente, uma vez que a extensão temporal dos corpos é distintamente unidirecional e não tão visível quanto suas extensões espaciais (veja mais sobre este tópico em capítulos anteriores).

Outro exemplo é a evolução da geometria euclidiana, o primeiro sistema que nos vem à mente a partir da experiência comum (e na história da ciência geométrica), para os sistemas não euclidianos posteriores. Uma forma considerada "curva" no sistema inicial é classificada como "reta" ou "plana" em outro sistema. Precisamos assimilar isso mentalmente – ou seja, dizer para nós mesmos que, dentro desse novo sistema geométrico, retidão ou planicidade têm um significado concreto diferente do anterior, embora *o*

papel desempenhado por essas formas anteriormente curvas seja equivalente ao desempenhado por linhas retas ou superfícies planas no sistema euclidiano.

> Observe atentamente como a experiência comum de eventos e formas cotidianas é repetidamente e constantemente evocada pela mente em todos os três atos conceituais acima mencionados. É importante ressaltar esse fato, pois alguns matemáticos tentam ignorar essa base experiencial e afirmam levianamente que seu trabalho é independente de qualquer experiência. O objetivo deste ensaio é refutar essa afirmação, aumentando a compreensão dos ***processos genéticos reais.*** subjacente ao desenvolvimento das ciências matemáticas.

O exercício acadêmico de formular as hipóteses iniciais (“axiomas”) dos diversos sistemas geométricos não ocorre no vácuo. Para entender se as “paralelas” se encontram ou não, visualizo paralelas comuns (euclidianas), depois as imagino curvando-se uma em direção à outra ou se afastando; então digo: “mesmo que se encontrem ou se afastem, ainda posso chamá-las de paralelas dentro de sistemas geométricos alternativos”. Sem algum tipo de concretização, por mais forçada que seja, as palavras ou símbolos usados seriam sem sentido.

3.6 Por fim, gostaria de mencionar aqui, de passagem, que muitas das observações feitas sobre geometria se aplicam a outros campos da matemática. Assim, a aritmética também deve ser vista como uma ciência fenomenológica. Ou seja, seus objetos primários – a unidade (“1”) e coleções crescentes dessas unidades (“2”, “3”, etc.) – isto é, os números naturais, inteiros, positivos e reais – não exigem qualquer referência a uma “realidade” estabelecida, mas poderiam igualmente ser construídos a partir de um campo sensorial (visual ou outro) composto inteiramente de eventos ou entidades ilusórias. Basta que algo apareça diante de nós para apreendermos concretamente uma unidade, e muitas coisas, para apreendermos concretamente as pluralidades.

4. Sobre “Novas Entidades Aritméticas”

Por entidades aritméticas, entendemos inicialmente unidades e pluralidades (os números naturais). Esses objetos, que não são dissociados de objetos geométricos, precisam apenas ser fenomênicos. Pode-se conceber uma unidade e pluralidades de unidades igualmente bem a partir de um campo de percepção ilusório ou imaginário, assim como a partir de um real. A modalidade sensorial envolvida também é irrelevante: formas, sons, pontos de contato, itens cheirados ou degustados – qualquer um desses pode ser uma unidade.

Qual é o estatuto epistemológico de novas entidades aritméticas? Alguns matemáticos aparentemente afirmam que um conceito como o número negativo –1 ou o número imaginário $\sqrt{-1}$ é uma “nova entidade” incapaz de ser reduzida às suas operações constituintes (-, $\sqrt{}$) e números (1, etc.). As definições de tais entidades abstratas são dadas em séries de equações como:

> Onde $-1 + 1 = 0$, $-2 + 2 = 0$, etc.…
>
> ou

Onde √-1 • √-1 = –1, √-2 • √-2 = –2, etc.…

No entanto, isso significa que os sinais usados (– , + , = , √ , • , / , etc.) são *, por sua vez, algo novo em cada definição* , mesmo que nos sejam apresentados na mesma forma física (formato e nome do símbolo) que as entidades existentes. Aqui, o sinal que originalmente era um operador (um conceito relacional entre dois termos) passou a ser associado a um termo (tornando-se um novo termo) – de modo que o próprio sinal mudou de natureza.[159]

Parece-me claro que essa doutrina da irredutibilidade e da novidade, embora seja uma tentativa de boa-fé de explicar os saltos de imaginação envolvidos em tais conceitos matemáticos, na verdade envolve alguma desonestidade, uma vez que tais definições se

---

159 Pessoalmente, com referência à terminologia usada em lógica formal, eu diria que números negativos, números irracionais ou números imaginários são *compostos de cópula e predicado* . São predicados artificiais, consistindo de um predicado normal (termo final) combinado com o fator relacional (cópula) para qualquer sujeito eventual (primeiro termo). Eles "retêm" ou "carregam" uma operação *potencial* – a de subtrair ou encontrar uma raiz, ou ambas – até que o termo não declarado (o sujeito) seja especificado. Tais expressões dão origem a um predicado no sentido original (isto é, um número) e desaparecem quando a operação é efetivamente realizada. Seu status como predicados efetivos é apenas utilitário. É interessante notar, neste contexto, que, dentro da lógica geral, tal *permutação* (como é chamada) nem sempre é permitida (veja, por exemplo, minha abordagem do Paradoxo de Russell, no capítulo 45 *de Lógica Futura*). Por essa razão, deve-se sempre ter cautela com tais processos.

baseiam tacitamente nos significados implícitos dos elementos básicos que são suas fontes, tanto lógica quanto na progressão e história do pensamento.

Em vez disso, na minha opinião, devemos encarar esses saltos como **uma expansão indefinida do significado** , ou seja, dizemos: “que este conceito (-,√, seja lá o que for) seja ampliado um pouco (até um ponto indeciso e indeterminado) para que a seguinte *analogia* seja possível…”. Essa expansão do significado (ou da intenção) é em si *imaginária* , visto que não podemos de fato rastreá-la (assim como não podemos concretizar o conceito de infinito indo de fato ao infinito, mas aceitamos um infinitivo vago).

(Esse desenvolvimento por analogia não é nada de especial. Como demonstrei ao longo do meu trabalho, toda conceitualização se baseia no agrupamento por semelhança, com diferentes graus de precisão ou vagueza – ou na negação de ambas. Os termos raramente são predefiníveis, mas geralmente são entidades abertas cujo significado pode evoluir intuitivamente à medida que mais referentes são encontrados.)

Produzimos, assim, entidades *hipotéticas duplamente imaginárias* . E aqui é possível uma analogia com as ciências concretas, visto que as propriedades de tais entidades abstratas são testadas (de acordo com princípios adutivos), não apenas *logicamente* em

relação a convenções e leis arbitrárias inicialmente estabelecidas por nossa imaginação (como afirmam os referidos matemáticos), mas também *empiricamente* em relação às propriedades conhecidas dos números naturais.

Os números naturais, portanto, não constituem meramente um pequeno segmento do arsenal de entidades matemáticas (como afirmam), mas têm o estatuto de *casos limite* para todas as outras categorias de números (negativos, imaginários, etc.) [160]. **Se alguma nova fórmula abstrata proposta *não funcionar para números naturais* , certamente será rejeitada.**

Isso fica evidente, por exemplo, na tentativa de analogia de William Hamilton entre pares e trios. Ele descobriu que, embora números complexos expressos como pares (com um número imaginário $i^2 = -1$) pudessem ser facilmente multiplicados entre si, no caso de trios (usando dois números imaginários $i^2 = j^2$

---

160 Os números naturais possuem, e portanto mantêm, um estatuto ontológico excepcional. Suas derivadas são, assim, adaptadas indutivamente às propriedades algébricas previamente estabelecidas dos números naturais. O objetivo de tudo isso é, naturalmente, desenvolver uma álgebra universalmente eficaz – *processos e regras que funcionem de forma idêntica para os números naturais e todas as suas derivadas* , padrões de comportamento uniformes.

= -1) , resultados inconsistentes com as expectativas surgiam quando números naturais eram inseridos na fórmula.[161]

Note-se particularmente esta referência a dois (ou mais) números imaginários diferentes, a saber, ***i*** e ***j*** , cujos quadrados são ambos iguais a –1. Aqui, introduzimos ***j*** como uma extensão imaginária do conceito de ***i*** que ***não possui nenhuma marca distintiva além da diferença simbólica aplicada a ele*** ! Simplesmente imaginamos que o significado de ***j*** possa diferir de alguma forma do de ***i,*** de modo que, embora ***i² = j² = –1*** , não se segue que ***i = j =*** √-1 (ou mesmo que ***ij*** = –1). Uma diferença não declarada e não especificada é assumida, mas nunca de fato fornecida [162]. Esta é mais uma ampliação da matemática "por extensão" (isto é, por analogia sem fundamento, como explicado acima).[163]

---

161 Mais tarde, ele demonstrou que quartetos ou quaternions – envolvendo três números imaginários *i* , *j* , *k* – podiam, no entanto, ser multiplicados entre si. O mesmo ocorreu com uma analogia de oito elementos.

162 Numa fase posterior, esses diferentes números imaginários *i* , *j* , *k* etc. são associados a dimensões geométricas – mas essa aplicação não é relevante na fase inicial de definição.

163 Devo reiterar aqui que esse processo mental não se limita ao campo da matemática. Por exemplo, em psicologia, quando falamos de "sentimentos mentais", distintos dos sentimentos físicos (experimentados visceralmente, no peito, estômago ou no resto do corpo, sejam de origem mental ou puramente física), estamos utilizando essa analogia. Por definição, os sentimentos mentais (por exemplo, "eu *gosto* de você") não têm uma manifestação concreta que possamos apontar; nós os introduzimos em nosso pensamento postulando que eles são, de alguma

O exemplo aqui mencionado demonstra claramente que, por mais fantasiosas que sejam suas construções (por definição e analogia), a matemática passa por uma fundamentação empírica ocasional com referência aos números naturais, o que limita a expansividade de sua imaginação e garante sua objetividade. Novas entidades matemáticas, embora iniciadas por meras convenções ou postulados arbitrários, devem, em última instância, passar pelo teste de aplicabilidade aos números naturais, ou seja, pela consistência com suas leis, para serem aceitas como verdadeira matemática. Os números naturais, portanto, impõem restrições empíricas ao desenvolvimento da matemática teórica.

---

forma, semelhantes aos sentimentos experimentados no domínio físico, mas ocorrem no domínio mental e são muito menos substanciais (mais abstratos). A palavra "sentimento", portanto, assume um novo significado mais amplo, mesmo que não tenhamos evidências claras (além de evidências comportamentais de certos valores) da existência de uma variedade mental dele. Assim, a matemática não deve ser apontada e criticada por usar tais processos – eles são encontrados em todos os campos –, mas é importante observar onde esses saltos de imaginação ocorrem e reconhecê-los pelo que são, para que possamos continuar testando-os empiricamente na medida do possível. Aliás, tais saltos são comparativamente raros em Lógica.

5. Imaginando uma Aritmética Completamente Empírica

Se me permitem algumas reflexões amadoras, pouco ortodoxas e um tanto excêntricas, considerem o seguinte a respeito de frações de números naturais [164].

Um corpo físico só pode ser dividido em *n* partes, por exemplo, se tiver um número de constituintes (sejam moléculas, átomos, partículas elementares, quarks ou qualquer outra coisa) divisível exatamente por *n* – caso contrário, a expressão 1/n não tem solução realista!

Por exemplo, um átomo de hidrogênio não pode ser dividido por dois, a menos que suas partículas elementares constituintes contenham um número par de quarks. Ou ainda, se eu quisesse dividir (por volume ou peso) uma maçã igualmente entre três crianças, ela teria que ter um número de moléculas idênticas divisível por três. Caso contrário, cada criança receberia 0,333… (parte periódica) de uma maçã – o que não temos nenhuma comprovação experimental de ser praticamente possível e, de fato, sabemos que não é!

---

[164] Já mencionei essas ideias uma vez, em abril de 1998, numa mesa-redonda nos Arquivos Piaget, em Genebra.

> O conceito de uma dízima periódica infinita é um grande problema – basta considerar os debates sobre π (pi) na história da matemática. Como posso sequer *imaginar* continuar adicionando dígitos ao infinito, quando sei que minha vida, a da humanidade e, de fato, a do Universo são limitadas no tempo, e quando sei que o espaço é fisicamente limitado, de modo que não haveria lugar suficiente para uma infinidade real de dígitos, mesmo que houvesse tempo suficiente? Certamente, tal conceito pode ser visto como uma antinomia.

Isso significa que a aritmética, como a conhecemos, não é necessariamente uma ciência completamente "empírica" – é um ideal que pressupõe ***a divisibilidade infinita*** de seus objetos. O simples fato de eu poder imaginar uma maçã ou um átomo como divisíveis à vontade não os torna divisíveis no mundo real. Embora, em alguns casos, o número ½ ou 1/3 possa ter um objeto real, uma solução realista, em muitos casos essa é, na verdade, uma falsa premissa.[165]

---

165 Talvez devêssemos também fazer uma distinção entre divisibilidade e *separabilidade* . Mesmo que eu consiga distinguir várias partes iguais em um corpo, posso não ser capaz (por alguma lei natural ou convencional) de isolar esses constituintes uns dos outros. Nesse caso, o que significaria, na prática, a divisão desse número *por si mesmo* ? Dito isso, 5/5 seria igual a 1, ou seria uma fórmula sem sentido, sem solução? 5/5 = 1 é uma equação universal ou só é *verdadeira* em situações específicas? (Por lei convencional, quero dizer, por exemplo, quando as

Mesmo no domínio mental, embora possamos aparentemente dividir com perfeição os objetos projetados na matriz da imaginação (seja qual for a sua "substância"), isso não significa que, vistos em um nível muito detalhado (supondo que um dia encontremos ferramentas para tal), essa divisão seja sempre concretamente possível.

Essas ideias não invalidam toda a aritmética, mas exigem um campo ou sistema aritmético adicional onde a suposição de divisibilidade infinita dos inteiros *não seja* válida. Ou seja, além da aritmética “ideal” ou a priori atual (que envolve entidades “hipotéticas”, como frações impróprias ou dízimas periódicas), aparentemente precisamos desenvolver uma aritmética completamente “empírica” ou a posteriori – poderíamos dizer positivista –, aplicável a contextos onde a divisão não funciona.[166]

O mesmo pode ser dito, naturalmente, do campo correlato da geometria. A divisibilidade infinita é um mero postulado, que pode ser adotado como um axioma de um sistema restrito, mas que não deve, a

---

moedas de um quarto de centavo ou de meio centavo foram retiradas de circulação, um centavo não podia mais ser subdividido na contabilidade.)

166 Claramente, estou usando a palavra “empírico” aqui em um sentido específico. Mesmo a aritmética “ideal” tem uma *base empírica* , no sentido de que pelo menos seus objetos primários — os números naturais 1, 2, 3, … — são dados fenomenológicos. Mas isso não significa que outros processos, como a divisão, sempre tenham uma base empírica — daí o meu uso do adjetivo *completamente* empírico.

princípio, excluir a consideração de postulados alternativos para sistemas adjacentes. A matemática baseada em tal postulado pode ser eficaz – parece funcionar bem, então talvez suas pontas soltas se cancelem a longo prazo – mas, por outro lado, o desenvolvimento de outras abordagens pode resultar em novas e importantes descobertas em outros campos (por exemplo, mecânica quântica ou teoria do campo unificado) [167].

Por que a matemática deveria ser isenta das considerações pragmáticas e das normas de conhecimento utilizadas na física? Poderia ela, como a alquimia ou a astrologia já foram, basear-se acriticamente em fantasias? Certamente, todo campo do conhecimento deve, em última análise, estar em perfeita e holística harmonia com todos os outros campos e com toda a experiência – para ser considerado uma "ciência". A divisão do conhecimento em campos é meramente um artifício útil, não destinado a justificar padrões duplos e a ignorância de detalhes aparentemente relevantes. Uma vez que a filosofia compreende a natureza indutiva do conhecimento, exige um escrutínio rigoroso de todas as alegações de verdade a priori e uma estrita harmonia com todas as verdades a posteriori.

---

[167] Pelo que sei, essa matemática alternativa já existe. Não pretendo conhecer a área, nem tenho qualquer desejo de parecer original ou revolucionário. Estas são, antes de mais nada, reflexões filosóficas.

Poderíamos ser ainda mais rigorosos e irritantes, argumentando que nenhum corpo material (ou mental) é tão finito quanto parece, como fizemos na seção sobre 'Unidade na Pluralidade'. [168]Uma vez que os limites de todas as entidades materiais ou mentais são definidos arbitrariamente, segue-se que tudo é uma e a mesma coisa, e que nada é, de fato, divisível. Contudo, tais reflexões (quase metafísicas) não precisam (e não irão) nos impedir de buscar conhecimento matemático, visto que elas obscurecem questões relacionadas à causalidade [169].

Que a ciência matemática, como todo conhecimento, é indutiva, e não meramente dedutiva, fica evidente em qualquer leitura da história da disciplina. Os matemáticos entendem a palavra indução em um sentido limitado, referindo-se a saltos de exemplos ou casos especiais para generalidades (abstrações ou generalizações) ou para analogias (afirmações do tipo "assim como lá, aqui"). Mas estou me referindo aqui a muitos outros processos. Matemáticos individuais, à medida que desenvolvem a matemática, usam a tentativa e o erro (adução), propondo hipóteses e analisando suas consequências, rejeitando algumas por serem inadequadas. Proposições matemáticas inicialmente aceitas muitas vezes foram consideradas

168 Veja o capítulo IV.5, acima.

169 Quais são as questões que abordarei em meu próximo trabalho sobre o assunto?

errôneas por outros matemáticos ou por matemáticos posteriores, devido, por exemplo, à imprecisão nas definições ou a falhas no processamento, e devidamente criticadas e corrigidas.

Os matemáticos estão bem cientes da amplitude de sua metodologia na prática. A matemática é para eles uma atividade criativa, bastante diferente do processo de aprendizagem utilizado pelos estudantes da disciplina. Estes últimos recebem os resultados finais de bandeja, de modo que sua abordagem é muito mais dedutiva. Os matemáticos não se limitam a reciclar técnicas já estabelecidas para resolver problemas e desenvolver novos conteúdos; para progredir, precisam inovar e conceber novas técnicas constantemente.

9. TEOLOGIA SEM PRECONCEITO[170]

[170] Este capítulo foi omitido da primeira edição de *Fenomenologia* .

1. Aplicando padrões lógicos à teologia

A maioria dos teólogos discute Deus sem nos dizer como chegaram a saber tanto sobre Ele; eles pensam que se referir à "revelação" por meio de algum profeta ou outro, ou às suas próprias supostas "intuições", é justificativa suficiente. Por outro lado, alguns filósofos de mentalidade científica não admitem qualquer validade à teologia; eles argumentam que o conceito de Deus é uma invenção da imaginação humana e, portanto, que nada de valor científico pode ser dito sobre ele. Ambas as abordagens são logicamente impróprias. Ou, como está escrito em Provérbios 18:13:

> " *Quem responde antes de ouvir a pergunta demonstra insensatez e vergonha* ."

A teologia é, sem dúvida, um ramo legítimo da filosofia. Ela é intrinsecamente *especulativa* , visto que jamais poderemos *provar ou refutar* sua premissa básica de que Deus existe, como demonstrei em *Lógica Judaica* . Em resumo:

a. Quando tentamos provar a existência de Deus com referência à existência do universo, ou a alguma característica empírica (como a ordem

ou a beleza das coisas) ou conteúdo (como a vida ou a humanidade) do universo, inevitavelmente caímos em um argumento circular. Pois, nesse caso, *o mesmo padrão de julgamento precisa ser aplicado* ao conceito de Deus, ou seja, precisamos explicar Sua existência ou Seus atributos e não podemos simplesmente tomá-los como certos. *Tanto mais* , visto que Ele é menos evidente empiricamente do que as coisas que buscamos explicar por meio do conceito de Deus.

b. Quando tentamos refutar a existência de Deus com base em dados empíricos ou construções teóricas, inevitavelmente abrimos caminho para uma disputa de superioridade. Independentemente de como descrevamos o universo, o crente sempre poderá dizer: "Bem, *foi assim* que Deus o criou!". O cientista (físico, cosmólogo, geólogo, biólogo, etc.) pode argumentar que um relato bíblico ou de outra natureza está incorreto segundo a ciência atual, mas não encontrará argumentos para negar a afirmação de que o universo, *como o descreve,* pode ter sua origem última em "Deus". O cientista não pode negar a "metafísica" ao crente sem que ele próprio (isto é, o cientista) se envolva em "metafísica". Afirmar saber que

> algo além do cognoscível *não existe* é tão pretensioso quanto afirmar saber que *existe* !

O conceito de Deus é, de fato, uma construção teórica, seja ela própria ou de outrem. Isso não implica que seja inválido ou irrelevante, pela simples razão de que *todo* conhecimento conceitual se baseia, em última instância, em "construções teóricas", incluindo toda a ciência ortodoxa. Um conceito pode ser assumidamente especulativo, e ainda assim ser de interesse e relevância para o pensamento e a ação humana. Por outro lado, isso não significa que a ideia de Deus possa ser formada sem levar em conta *testes empíricos e lógicos* . Nosso discurso sobre este assunto, como qualquer outro, deve estar em razoável consonância com o conhecimento atual e ser internamente consistente.

O conhecimento puramente científico segue as leis da indução de forma muito obediente: generaliza quando recomendado e particulariza quando recomendado. Quando não encontra o que procura (por exemplo, uma partícula ou um elo perdido) após uma busca diligente, assume que o que buscava estava ausente o tempo todo. Em contraste, o conhecimento especulativo permanece um pouco mais livre, recusando-se a generalizar de imediato de "não encontrado" para "inexistente". Os cientistas também especulam, mantendo suas mentes abertas a certas teorias ou previsões por um longo tempo. Sem essa

atitude, seu pensamento estaria sempre limitado por um formalismo excessivo.

Pensadores religiosos têm direito a uma consideração semelhante e não devem ser desacreditados sumariamente pela própria natureza de sua pesquisa por totalitários pseudocientíficos de mente fechada. Tal rejeição não seria ciência, mas dogma secularista. Contudo, é verdade que o pensamento religioso é muitas vezes excessivamente informal e tende a prosseguir de forma arbitrária, sem levar em conta as regras da indução, ignorando evidências empíricas e entregando-se a pseudodeduções descaradamente manipuladoras. Aqui, como em qualquer outro campo, temos o direito de exigir honestidade e bom senso.

> Em particular, eu caracterizaria como cretinismo a abordagem arrogante de alguns fundamentalistas religiosos, que consiste simplesmente em recusar-se a aceitar as descobertas e interpretações científicas atuais, como a teoria cosmológica do Big Bang ou a teoria da Evolução na biologia (ou, num passado não tão distante, o sistema copernicano). Tais teorias não são de forma alguma (pelo que sei) incoerentes com o Criacionismo, ou seja, a ideia simples de que Deus criou o universo material, mesmo que alguns cientistas, de forma provocativa, declarem o contrário. Até mesmo a ideia de que

o universo material é perpétuo pode ser reconciliada com o Criacionismo, considerando-o como uma emanação atemporal de Deus.

Tais teorias podem entrar em conflito com uma leitura literal demais *da Bíblia* ou de documentos similares. Nesse caso, o defensor do livro sagrado não deve desacreditar completamente a religião insistindo em pontos de vista antiquados, mas sim ater-se aos princípios básicos e essenciais, adaptando progressivamente suas interpretações de acordo com eles. Mesmo que as teorias científicas atuais não estejam definitivamente comprovadas e os cientistas admitam francamente ter dificuldades com elas, é insensato travar uma batalha de retaguarda contra buscadores sinceros da verdade, por exemplo, proibindo o ensino dessas teorias nas escolas.

Vale também ressaltar a imensa riqueza da reflexão inerente ao pensamento científico. Aqueles que resistem ao progresso deveriam considerar a grandiosa tapeçaria da evolução da vida ensinada pela biologia moderna, que nada mais é do que uma continuação da narrativa ainda mais ampla da evolução da matéria ensinada pela cosmologia moderna.

> Que perda para a humanidade seria se esses conhecimentos profundos, que nos ensinam humildade e solidariedade, se perdessem.

A abordagem fenomenológica da teologia consiste simplesmente em permanecer sempre atento aos processos pelos quais nossas crenças ou descrenças teológicas são geradas e construídas. Nossa razão pode então avaliar esses processos e, de maneira equilibrada (sem excesso de racionalismo nem de emocionalismo), chegar a conclusões moderadas e não ideológicas.

É importante aceitar desde o início que a existência e os atributos de Deus, para nós, meros mortais que não fomos privilegiados com experiências ou visões diretas e epistemologicamente indubitáveis de Deus, só podem ser hipotetizados e, de fato, apenas especulados. *Conceitos* de Deus e Seus atributos podem ser construídos e tornados convincentes, mas normalmente nunca podem ser estabelecidos. Alguma dúvida sempre persiste e persistirá, e é aí que a fé entra em cena (tornando certas ações possíveis apesar da dúvida legítima).

> Aliás, se esses limites do conhecimento humano são evidentemente verdadeiros em relação a Deus e seus atributos definidores, quanto mais verdadeiros o são em relação a todas as histórias, rituais e leis encontradas nas tradições escritas e

orais. Estas últimas não decorrem automaticamente da aceitação fiel das primeiras, e existem muitas teses conflitantes (todas as religiões e seitas).

2. Concebendo os Atributos Divinos

A questão epistemológica de como nós, humanos, concebemos os atributos divinos não deve ser confundida com a questão de provar que o Criador os possui (admitindo Sua existência, o que não é fácil de provar [171]). Explicar o surgimento de um conceito (mesmo que apenas para fins especulativos) é mais fácil do que, e obviamente anterior a, prová-lo. É amplamente compreendido, por crentes, agnósticos e ateus, que concebemos os atributos de Deus por meio de *extrapolação a partir de nossos próprios atributos limitados . Até mesmo* **a unidade, a singularidade, a ubiquidade e a infinitude** de Deus são concebidas dessa forma. Qualquer poder valioso ou virtuoso encontrado em nós em graus limitados é considerado presente em Deus em grau ilimitado. Assim:

- A partir de nossa capacidade parcial de vontade ou livre-arbítrio, podemos conceber que Deus tem ou teria poder total – **onipotência** (ou todo-poder).

---

171 Ou para refutar.

- A partir do nosso conhecimento parcial, podemos conceber que Deus tem ou teria poder total – **onisciência** (ou conhecimento total).
- A partir do nosso poder parcial de amor e misericórdia, podemos conceber que Deus tem ou teria poder total – **toda misericórdia** (ou bondade completa).
- A partir do nosso poder parcial de fazer justiça, podemos conceber que Deus tem ou teria poder total – **justiça perfeita** .

Da mesma forma, para todos os valores e virtudes, passamos de nossas próprias qualidades imperfeitas para a posse extrema delas por Deus. Generalizamos de 'algum' bem em nós para 'todo' o bem n'Ele. Este é um movimento *indutivo comum* do pensamento, que não requer nenhuma justificativa especial. A partir de um conceito relativamente empírico, projetamos um conceito hipotético, que a partir daí fica aberto à discussão (confirmação adicional ou eventual rejeição). Não precisamos, de fato, estender nossas mentes ao extremo e experimentar pessoalmente o infinito, a onisciência ou a onipotência para sermos capazes de concebê-lo [172]. Assim como as proposições gerais são

---

[172] Minha posição aqui visa atenuar algumas das minhas afirmações em *Lógica Judaica* , p. 206.

cognoscíveis [173], o mesmo ocorre com os conceitos hiperbólicos. No entanto, repetindo, conceber não implica provar.

> Note-se que, inversamente, no que diz respeito a defeitos ou vícios, enquanto nós os temos, Deus não os tem. Aqui, não passamos de algum mal para todo o mal, mas para a ausência total de mal. Isso é feito para manter a consistência especulativa: não podemos afirmar extremos positivos se não negarmos os correspondentes extremos negativos. Algumas pessoas hipotetizam deuses tanto positivos quanto negativos (a religião zoroastriana ou as correntes do cristianismo que acreditam em um diabo independente); mas, nesses casos, nenhuma das entidades propostas possui atributos extremos *em sentido estrito* , uma vez que estão em competição.

Acontece que, embora essas generalizações individualmente sejam logicamente aceitáveis, em alguns casos, quando tomadas em conjunto ou com outros conhecimentos ou crenças, podem causar dificuldades lógicas. Somos então chamados a tentar reconciliar as teses conflitantes. Notavelmente, a onipotência divina pode ser vista como em conflito

---

[173] Isso é incontestável, visto que sua negação é autocontraditória, sendo ela própria uma proposição geral.

lógico com o determinismo natural (no caso da Providência Divina) ou com o livre-arbítrio humano (como uma abdicação de poder por Deus). Ou a onisciência pode ser considerada em conflito com a imprevisibilidade do livre-arbítrio humano. Ou ainda, a misericórdia infinita e a justiça total podem ser consideradas em conflito mútuo, bem como em conflito com os fatos aparentes do vício impune ou do prazer imerecido, ou da virtude não recompensada ou do sofrimento imerecido.

Mas, como veremos, nossas concepções dos atributos divinos não são geradas apenas por extrapolações simples de atributos humanos; em cada caso, há refinamentos mais complexos envolvidos.

- Nosso conceito de onipotência também se baseia na analogia humana de que, assim como uma pessoa (ou grupo) pode aparentemente interferir no curso natural de certos eventos, Deus também pode, mas de forma mais abrangente, ou seja, independentemente dos eventos. Além disso, assim como uma pessoa (ou grupo) pode, física ou mentalmente (inclusive verbalmente), delimitar, forçar ou bloquear, inclinar ou desinclinar outra pessoa a praticar certos atos voluntários, Deus pode exercer Sua vontade em certas ocasiões sem implicar que o Homem, em princípio, careça de livre-arbítrio.

- Por outro lado, enquanto o livre-arbítrio humano é naturalmente limitado, ou seja, existem leis naturais e eventos humanos (e possivelmente decretos divinos) que nenhuma pessoa ou grupo pode contornar ou afetar, no caso de Deus, como o concebemos, não existe tal limitação; Ele é mais forte do que todas as outras forças combinadas. Embora Deus pudesse tornar a Natureza anárquica ou impedir qualquer liberdade de escolha humana, Ele geralmente opta por não agir assim, interferindo apenas excepcionalmente (de acordo com os relatos bíblicos de milagres) nos assuntos naturais ou humanos. Precisamente essa é a Sua aparente vontade: que haja lei natural e livre-arbítrio humano, visto que é isso que parece estar ocorrendo.

- De maneira semelhante, no que diz respeito à onisciência, podemos tornar nosso conceito do poder de Deus mais crível ao considerarmos com mais detalhes o poder humano correspondente em menor escala. Alguns filósofos consideram que a onisciência divina é logicamente incompatível com o livre-arbítrio humano, uma vez que implicaria que Deus conhece as escolhas do homem antes que ele as faça. Contudo, se refletirmos, podemos

perceber, na escala humana, que essas ideias são mais compatíveis do que isso.

- Uma pessoa pode, por meio da memória ou por inferências, ver seus próprios atos de vontade ou os de outras pessoas no passado: essa *retrospectiva* de eventos volitivos não parece contraditória. Se concebermos Deus como situado no fim do tempo (seja o nosso, toda a história ou a eternidade), ao observarmos todos os nossos atos de vontade, o problema se dissolve. Ou seja, o referido problema surge devido a uma suposição de presciência (como seria o caso dos humanos), mas parece menos intratável se assumirmos a retrospectiva (para Deus).
- Como argumento em outro lugar (por exemplo, veja o capítulo VI, 2.3), podemos *experimentar* o movimento diretamente no momento presente, ou seja, sem recorrer à memória. Conclui-se que o presente se *estende para nós no tempo* (um momento), e não é apenas um ponto no tempo (um instante). A extensão desse período de tempo experimentado é, reconhecidamente, pequena em nosso caso, mas é concebivelmente maior para a amplitude da

consciência de Deus, abrangendo o que para nós é uma grande porção de tempo de uma só vez. Essa tese é ainda mais plausível porque o presente parece ter uma amplitude variável, mesmo para nós.

- Se Deus pode, portanto, contemplar as vidas humanas, toda a história ou a eternidade em um único e grandioso "momento", então Ele está sempre, em relação a esse período de tempo, efetivamente em uma posição de retrospectiva, ou seja, Ele pode ver nossas vontades sem afetá-las. Dentro desse grandioso momento acessível a Ele, todos os eventos são quase simultâneos, como se Ele pudesse viajar mentalmente e instantaneamente do início ao fim e vice-versa, à vontade. Assim, o que nos parece uma previsão paradoxal seria simplesmente retrospectiva para Ele.

- Note-se ainda que a onisciência não significa apenas a capacidade de conhecer através do tempo, mas, de forma mais ampla, conhecer todos os eventos em todos os lugares, bem como todos os eventos atemporais (abstratos). Ver eventos em muitos lugares ao mesmo tempo poderia ser considerado quase tão problemático quanto ver eventos em muitos tempos simultaneamente.

Contudo, assim como a percepção humana pode evidentemente abranger uma quantidade considerável de espaço, por extensão, é concebível que Deus possa perceber todo o espaço.

- Acredito que grande parte da dificuldade conceitual que muitos têm com a ideia de Deus pode ser dissolvida se O considerarmos posicionado de forma próxima e paralela ao mundo natural em que vivemos, e pelo menos coextensivo a ele (e provavelmente muito maior que ele). Com isso, quero dizer que a visão de Deus como algo suspenso, distante de tudo, causa dificuldade conceitual em relacioná-Lo ao mundo natural. Mas se, em vez disso, entendermos Deus como oculto atrás (ou abaixo, acima ou ao lado) do mundo natural, separado dele apenas pelo véu da nossa própria cegueira para Ele, então Ele se torna mais concebível [174].

- Para modernizar essas ideias com referência à Teoria da Relatividade, poderíamos especular que Deus (pelo menos no que diz respeito ao mundo que habitamos) reside ***no centro (ou melhor, em***

---

174 A ideia budista de um "fundamento original do ser" (vivenciado em meditação profunda), do qual as existências fenomênicas parecem surgir, é uma imagem útil neste contexto. Outra imagem que podemos usar é a ideia kantiana de um Nômeno subjacente ao Fenômeno.

> ***todo o interior e talvez também além) da esfera espaço-temporal quadridimensional (cuja "superfície" é o nosso mundo material)*** . Dessa forma, Deus estaria sempre *equidistante* (ou melhor, contíguo) de todos os lugares e tempos, de todos os pontos deste mundo. Ele transcenderia o espaço e o tempo, e seria adjacente a eles (ou até mesmo imanente a eles). Talvez isso descreva o que místicos e meditadores profundos chamam de "eterno presente". (Note-se também que os argumentos de Albert Einstein se referem ao mundo *material imanente* e à velocidade máxima dos sinais de luz nele: ele não considera nem nega que *a consciência* possa transcender a matéria, nem que seu alcance possa ser instantâneo.)[175]

Os comentários acima não pretendem ser exaustivos. Veja também, sobre a questão de Deus e causalidade, meus comentários nos capítulos anteriores, bem como em *Ilógica Budista* (2002) e *A Lógica da Causalidade* (1999, 2003).

---

175 Nessa perspectiva esférica, podemos conceber a Criação como atemporal e, assim, talvez chegar a um acordo com Stephen Hawking. A Criação se referiria à interface ou transição entre Deus (o núcleo espiritual) e o universo material (a crosta externa). Tangencialmente, dentro da superfície quadridimensional, não haveria um início espacial ou temporal; mas ao longo do raio da esfera, a superfície tem um início.

3. Analisando a Onisciência e a Onipotência

Em *Lógica Judaica* [176], expressei algumas reservas quanto à consistência do conceito de onisciência . O texto a seguir é uma tentativa de analisar a questão mais a fundo.

A forma (a) "Eu sei que (Eu não sei nada)" é inconsistente, pois implica "Eu sei alguma coisa" e "Eu não sei nada" (ou seja, "Eu não sei nada").

As seguintes formas são, no entanto, consistentes: (b) Eu não sei que (Eu não sei nada); (c) Eu sei que (Eu sei alguma coisa); (d) Eu não sei que (Eu sei alguma coisa).

Estritamente falando, o paradoxo em (a) leva à conclusão (b), e não a (c), ou seja, não exclui (d) de antemão. A menos que consideremos "Eu não sei nada" como inerentemente paradoxal também, caso em que "Eu sei alguma coisa" está implícito: creio que isso se justifica pela reflexão, isto é, uma vez que "Eu não sei nada" é afirmado, podemos classificá-lo como uma alegação de conhecimento e, portanto, rejeitá-lo como implicitamente inconsistente. Outra maneira de

176 Pág. 206.

chegar ao mesmo resultado é dizer que as formas "Eu não sei...", (b) e (d), são implicitamente alegações de conhecimento sobre o estado do conhecimento ou ignorância de alguém, de modo que implicam (c).

A autoconsciência, mesmo da própria ignorância, implica consciência e, portanto, conhecimento. Ou, em outras palavras, (c) é logicamente verdadeira para todos os seres autoconscientes (isto é, humanos e Deus, pelo menos – talvez alguns animais superiores também). No entanto, não *podemos* afirmar que (c) seja verdadeira para seres aparentemente apenas conscientes; podemos apenas dizer que, para eles, "eles sabem alguma coisa".

A forma da onisciência é (e) "Eu sei que (Eu sei tudo)". A forma mais simples "Eu sei tudo" implica o reflexivo, porque se você sabe tudo, então você também deve saber esse fato. Isso é autoconsistente e, portanto, pode ser reivindicado por Deus. A forma (f) "Eu não sei que (Eu sei tudo)" *não é* autoconsistente, já que implica tanto "Eu não sei algo" quanto *permite* "Eu sei tudo".

De forma semelhante, (g) "Eu sei que (eu não sei tudo)" é autoconsistente, assim como a forma anterior "Eu não sei tudo", e esta é a situação para humanos e talvez alguns animais superiores (em ambos os casos) e animais meramente conscientes (no caso não reflexivo). A forma (h) "Eu não sei que (eu não sei

tudo)" implica tanto "Eu não sei algo" quanto "Eu não sei tudo", sendo que a primeira implica a segunda: não há inconsistência.

A dificuldade no conceito de onisciência não é dedutiva, mas indutiva. Admitindo que você saiba tudo, então, é claro, você sabe que sabe tudo. Mas também é concebível que você tenha chegado ao conhecimento total gradualmente, por processos indutivos, caso em que, como você saberia com certeza que sabe tudo? E se esta última *possibilidade* existe, então quem aparentemente está em um estado de conhecimento total (mesmo por meios não indutivos) também tem algumas dúvidas a respeito disso. Ou seja, na prática, "eu sei tudo" não implica "eu sei que (eu sei tudo)", ou mais precisamente, mesmo admitindo *o fato* de que fulano sabe tudo, não se segue que fulano *saiba disso* de fato. Isto é, ***a onisciência não inclui necessariamente o conhecimento reflexivo da própria onisciência*** . De certa forma, esse resultado parece paradoxal, mas, de um modo, confirma minha suspeita geral em relação a classes autoinclusivas.

É preciso também considerar a compatibilidade conceitual entre os atributos divinos da onisciência e do livre-arbítrio. Teólogos têm considerado a compatibilidade entre a onisciência de Deus e o livre-arbítrio *do homem* , embora, a meu ver, não de forma satisfatória; isto é, aqueles que buscaram a

reconciliação não obtiveram sucesso, até onde sei – tratava-se de racionalização em vez de uma verdadeira resolução (apresento um argumento mais convincente acima). Mas será que eles sequer questionaram como *Deus* poderia ter tanto livre-arbítrio quanto onisciência? Se Deus sabe tudo, inclusive de antemão o que fará, como se pode dizer que Ele escolhe livremente o que faz? Creio que minha tentativa de resposta à primeira pergunta (na seção anterior) também pode ser aplicada à segunda. Para Deus, todo o tempo é um único instante, portanto não há antes nem depois, e todo o saber e o fazer são efetivamente simultâneos.

Com relação às questões lógicas no conceito de Onipotência, cabe acrescentar o seguinte: a Onipotência não pode ser definida de forma consistente como ilimitada, como o poder literal de fazer absolutamente tudo. Devemos, antes, dizer: Deus pode fazer tudo o que é possível em princípio.

O que O distingue de todas as outras entidades é que, enquanto nós, seres finitos, só podemos fazer *algumas* (na verdade, muito poucas) das coisas que estão no reino do possível, Deus pode fazer *tudo* o que pode ser concebido. O que Ele não pode concebivelmente fazer são coisas *ilógicas* como "criar a Si mesmo", ou "criar coisas que são simultaneamente A e não-A, ou nem A nem não-A", ou "anular Sua própria onipotência", ou "anular a factualidade de fatos

passados". Poderíamos presumivelmente acrescentar a esta lista a impossibilidade de Sua autodestruição (o que contradiria Sua eternidade), ou de destruir Suas outras características definidoras. Além disso, eu pessoalmente — talvez por ser judeu (digo isso para não ofender a sensibilidade de cristãos, hindus e outros) — considero Deus incapaz de encarnar, isto é, concentrar Seu ser em um corpo finito, enquanto permanece infinito.

Não é inconcebível, contudo, que Deus eventualmente anule, restrinja ou reverta leis naturais que sejam logicamente (tanto quanto podemos perceber) substituíveis. Aqui, é preciso distinguir entre modalidade natural e modalidade lógica (veja meu trabalho *Lógica Futura* , a esse respeito). Nesse contexto, “milagres” locais e temporários, como os descritos na Bíblia (por exemplo, a abertura do Mar Vermelho) ou em outros livros religiosos, são bastante concebíveis – como exceções pontuais à lei natural. Leis naturais que não são leis lógicas podem muito bem estar condicionadas à não interferência de Deus – esse conceito em nada diminuiria seu status efetivo como leis. Não obstante, deve-se lembrar que muitas dessas leis estão logicamente inter-relacionadas a outras, de modo que não poderiam ser contornadas isoladamente, mas Deus teria que fazer mudanças múltiplas ou sistêmicas para produzir o efeito desejado.

Mas não precisamos considerar cada intervenção de Deus no mundo como uma violação da lei natural. Deus pode muito bem ter reservado para Si um papel como um agente poderoso *dentro* da Natureza.

Essa observação pode ser compreendida se considerarmos a analogia da vontade humana (ou, de forma mais geral, da vontade animal). Esta última é concebida por nós como capaz de sobrepujar o curso natural (ou seja, determinístico) dos acontecimentos; além disso, a vontade de um ser humano pode ser mais poderosa do que a de outro. Os seres humanos (e outros animais) são, no entanto, considerados parte da Natureza, em um sentido mais amplo. Podemos, de forma semelhante, por extensão, em uma escala maior e em níveis mais profundos, considerar a providência de Deus. Para nos referirmos novamente a exemplos bíblicos: Ele pode ter dividido as águas do mar como nós faríamos ondas em nossa banheira; Ele pode ter influenciado as decisões do Faraó como nós sugeriríamos coisas a mentes mais fracas.

Se limitarmos nosso conceito de Natureza a eventos determinísticos, então até mesmo a vontade humana e animal, quanto mais a vontade de Deus, deve ser classificada como

> antinatural. Mas se entendermos o conceito de Natureza como abrangendo *tudo o que acontece* , então nem mesmo a eventual intervenção ad hoc de Deus no curso ordinário dos eventos (determinísticos ou de vontades menores) é antinatural.

Assim, concluindo, a onipotência de Deus não pode ser concebida de forma anárquica. A vontade de Deus, ao contrário da nossa, não é determinada por forças e influências “externas” ou “internas”. Mas o conceito permanece, assim como os demais atributos definidores, sujeito à consistência e a outras verificações racionais e empíricas, ou seja, às leis da lógica.

4. Harmonizando Justiça e Misericórdia

Assim como a existência de Deus não pode ser provada (ou refutada), também Seus atributos não podem ser definitivamente provados (ou refutados). Se um atributo pudesse ser provado, aquilo a que ele é atribuído também o seria necessariamente provado. (Se todos os atributos pudessem ser refutados, não haveria mais objeto de estudo.) Podemos, no entanto, admitir como concebíveis atributos que tenham se mostrado internamente coerentes e consistentes com todos os fatos e postulados conhecidos até o momento. (Por outro lado, podemos rejeitar um atributo por ser concebido de forma incoerente, por ser incompatível com outro princípio mais significativo ou, ainda, por ser empiricamente duvidoso.)

Entre os muitos conceitos teológicos que precisam ser esclarecidos, estão os de justiça e misericórdia [177]. Justiça e misericórdia: qual é a sua fronteira e qual a sua relação?

---

[177] Este ensaio foi escrito em 1997, com exceção de algumas pequenas edições feitas hoje. Lendo-o agora, alguns anos depois, acho-o desnecessariamente agressivo no tom. Obviamente, eu estava com raiva por motivos pessoais na época em que o escrevi. Mesmo assim, não vejo necessidade de amenizá-lo hoje.

Misericórdia é, por definição, injustiça – uma forma aceitável de injustiça, que supostamente atenua a justiça, tornando-a mais humana e limitando seus excessos. Mas muitas das coisas que chamamos de misericórdia são, na verdade, justiça. Frequentemente, quando pedimos (ou oramos) por misericórdia, estamos simplesmente pedindo para não sermos submetidos à injustiça, ou seja, a sofrimento imerecido ou privação de bem-estar.

Justiça é dar a uma pessoa o que lhe é devido, seja recompensando suas virtudes ou punindo seus vícios. Pedir (ou orar) por qualquer uma dessas coisas não é, estritamente falando, um pedido de misericórdia, mas uma exigência de justiça.

Então, o que é misericórdia? Uma recompensa maior do que a devida (ou seja, uma dádiva) ou uma punição menor do que a devida (ou seja, perdoar parcial ou totalmente, ou curar após punir). No caso positivo, nenhum dano real é causado – desde que as recompensas devidas aos outros não sejam diminuídas por isso. No caso negativo, nenhum dano real é causado – desde que não haja vítimas do crime.

Excesso de misericórdia seria injustiça. Punição insuficiente para um criminoso é uma injustiça para a(s) vítima(s) do crime. Distribuir presentes sem levar em conta quem merece o quê implica um sistema injusto.

Mas, em todo caso, essa visão inicial da lei moral é incompleta. A retribuição pelo crime é uma forma muito imperfeita de justiça. A verdadeira justiça não é mera punição dos criminosos após o ato vil, mas sim *a prevenção* do crime. Nossa indignação contra Deus ou um sistema social/político/judicial não deriva apenas do fato de que os criminosos muitas vezes permanecem impunes e suas vítimas sem vingança, mas do fato de que o crime foi permitido quando poderia ter sido impedido. No caso dos falíveis e ignorantes protetores humanos da justiça, isso às vezes (embora nem sempre) é inevitável, então eles podem ser desculpados. Mas no caso de Deus, que é onisciente e onipotente, isso é fonte de grande angústia e dúvida para aqueles que amam a justiça.

Costumamos dizer que existem dois tipos de crime: aqueles com vítimas e aqueles sem vítimas. Os últimos incluem crimes cuja vítima é o próprio criminoso (são um problema dele), ou, eventualmente, crimes contra Deus (que, sendo essencialmente imune a danos e, em todo caso, perfeitamente capaz de defender seus próprios interesses, não precisa nos preocupar profundamente aqui). No que diz respeito aos crimes com vítimas, nossa preocupação se concentra em seres humanos ou animais que sofreram algum tipo de dano injusto. O dano pode ser direto/pessoal (físico e/ou mental – ou relacionado a parentes ou propriedade, o que, em última análise,

significa dano mental e/ou físico ao próprio indivíduo) ou indireto/impessoal (ao meio ambiente ou à sociedade – mas estes também, em última análise, significam um impacto sobre pessoas ou animais).

Um sistema mundial verdadeiramente justo exigiria que Deus impedisse, no mínimo, todos os crimes com vítimas inocentes – o que, a julgar por todas as evidências empíricas, Ele não faz, razão pela qual muitas pessoas duvidam sinceramente de Sua justiça ou de Sua existência. Dizer (como alguns fazem) que a falha em impedir danos injustos a inocentes é misericórdia para com os criminosos, dando-lhes uma chance de se arrependerem, é uma resposta muito insatisfatória. Soa mal quando se considera que foi "impiedoso" (ou seja, *injusto*) para as vítimas: elas não tiveram nenhuma chance. Talvez, então, se não em um contexto de prevenção, o conceito de misericórdia tenha algum lugar no contexto da não retribuição *ex post facto .*

Vingar as vítimas de um crime parece uma resposta emocional bastante inútil – tarde demais, se a vítima sofreu danos irreversíveis (mutilada, morta, etc.). Se a vítima não tivesse sofrido danos irreversíveis, sua reparação e compensação seriam o mais importante, de preferência às custas do criminoso. Mas sabemos que a vingança também serve, em certa medida, a um propósito preventivo: desencorajar atos semelhantes por outros criminosos em potencial (aumentando o

preço final do crime para eles) ou educar criminosos reais (para que, com sorte, não repitam seus delitos). Ser "misericordioso" com criminosos reais que têm vítimas, portanto, não é apenas abster-se de uma resposta emocional inútil, mas participar de eventuais repetições de crimes semelhantes pelo mesmo criminoso ou por outros como ele.

É preciso ressaltar que levar em consideração as circunstâncias atenuantes não é um ato de misericórdia, mas definitivamente um ato de justiça. Não considerar o contexto completo ao formular um julgamento é estupidez e injustiça. Talvez o conceito de misericórdia tenha sido criado apenas para combater sistemas judiciais imperfeitos, incapazes de distinguir nuances de motivação e força. A lei diz isso e aquilo sem fazer distinções e deve ser aplicada cegamente, sem variação – portanto, a 'misericórdia', uma exceção aparentemente 'irracional' à lei, é necessária! Não seria necessária se a lei fosse formulada com mais precisão e realismo. Assim, tanto para sistemas de leis supostamente divinas quanto para sistemas de leis reconhecidamente humanas. Se o sistema e aqueles que o aplicam são de mente fechada e desumanos, é claro que se precisa de 'misericórdia' – caso contrário, não.

Outra forma de usar o conceito de misericórdia é em desejos ou orações. Esperamos que os "poderes constituídos" (divinos ou humanos) nos deem o que

nos é devido, recompensando nossos bons esforços ou prevenindo ou punindo as más ações de nossos inimigos, embora isso nem sempre aconteça neste mundo imperfeito. Tais apelos à misericórdia são uma forma de *realpolitik* – não são realmente apelos à injustiça, mas sim apelos à justiça disfarçados de palavras humildes, com o intuito de evitar uma crítica mais fundamental e explícita à falha da verdadeira justiça por parte dos poderes constituídos. Novamente, se a justiça absoluta fosse instituída, não haveria necessidade de tais apelos à "misericórdia"; o certo seria feito automaticamente. Bem, a justiça humana é inevitavelmente falha: mesmo com as melhores intenções e vontades, as pessoas não são oniscientes nem infalíveis, portanto, a incerteza e até mesmo o erro são inevitáveis, e, nesse contexto, a "misericórdia" talvez seja um conceito útil.

Mas, no caso de Deus, que desculpas podemos dar? Como podemos justificar para Ele a imperfeição do mundo? Tentamos fazê-lo com referência ao livre-arbítrio – a justiça pressupõe responsabilidade, que pressupõe liberdade de escolha. Mas esse argumento não é totalmente convincente, pois podemos aprofundar a questão e perguntar: se o mundo *não pudesse* ser criado justo, por que foi criado *?* Ou, se precisava ser criado, por que não um mundo de felicidade universal e imutável – quem disse que o livre-arbítrio era necessário? Para essa pergunta,

parece não haver resposta, e essa é a base fundamental da crítica à teodiceia. As contra-alegações da justiça última – causas de recompensa ou punição aparentemente injustas invisíveis aos humanos, acerto de contas posterior, em uma reencarnação ou em uma vida após a morte – também parecem frágeis. Se a justiça é invisível, também é injusta, e a justiça posterior é tardia demais, visto que, durante o período intermediário, a injustiça é permitida. Assim, ficamos perplexos.

Mesmo quando vemos dois homens igualmente bons sendo tratados de forma desigual, um recompensado como merece e o outro recebendo mais do que merece, ou dois homens igualmente maus sendo tratados de forma desigual, nosso senso de justiça é despertado. Tanto mais quando aquele que recebe mais presentes gratuitos é menos merecedor do que aquele que recebe menos. E ainda mais quando o mau não só não é punido, como recebe presentes, e o bom não só não é recompensado, como é tratado de forma desigual. Pois então todo esforço em prol do bem e contra o mal é desvalorizado e se torna vão. Se não há lógica no sistema de pagamento, então que incentivos temos? Certamente, o efeito resultante não é o de nos maravilharmos com o amor e a misericórdia de quem paga, mas sim com a injustiça e a falta de amor que tal distribuição caótica implica.

Talvez devêssemos então perguntar: o que é bom e o que é mau? Talvez seja nossa concepção equivocada dessas coisas que nos dá a falsa sensação de que a injustiça reina no mundo. A resposta para isso é inverter a pergunta e questionar: devemos construir nossos conceitos de bem e mal empiricamente, simplesmente julgando como boas todas as ações que parecem resultar em recompensas e como más todas as ações que parecem resultar em punição (o valor de mercado do bem ou do mal)? Essa abordagem pragmática (que algumas pessoas consideram conveniente, até que elas mesmas sofram as consequências) certamente contraria as intuições da humanidade. Pois, nesse caso, os criminosos se tornam defensores da justiça (*justiciers*) e a vitimização deveria ser sempre motivo de regozijo para nós. Isso é a antítese da moralidade, que se baseia na compaixão humana por aqueles que sofrem indignidades e na indignação por aqueles que cometem indecências. Essas intuições devem ser respeitadas e defendidas, contra todas as reivindicações da religião, da ideologia ou de interesses particulares.

Alguns dizem que não existem vítimas inocentes – insinuando (por exemplo) que mesmo aqueles que pereceram no Holocausto devem ter sido culpados de algum crime *equivalente* , em uma vida anterior, se não na atual. Outros dizem que não existem culpados – por

exemplo, muitos budistas aparentemente sustentam essa visão, com referência à lei cármica. Essas proposições são duas faces da mesma moeda. Assim que se adota uma doutrina de justiça perfeita, divina ou natural, tropeça-se nessa armadilha. Somente ao admitirmos a imperfeição da justiça no mundo podemos nos tornar sensíveis ao sofrimento imerecido das pessoas (seja o nosso próprio ou o de outros).

5. A ausência de forma de Deus

Por fim, gostaria de compartilhar uma percepção que tive recentemente na sinagoga, um aspecto do "vazio" que eu ainda não havia abordado. O Deus do judaísmo, e de forma mais ampla de religiões monoteístas semelhantes, é absolutamente ***informe*** – o que significa desprovido de qualquer forma ou figura, desprovido de quaisquer características sensíveis ou fenomênicas. (Mais precisamente, esse Deus é concebido como não *possuindo* características fenomênicas, mas sendo perfeitamente capaz de *produzi-* las.) Como, então, nós, meros mortais, podemos conhecê-Lo?

Em oração, percebo com gratidão que não estou projetando nenhuma *imagem* de Deus, pois não a possuo, nenhuma me foi ensinada ou permitida. O Deus que eu (como judeu) celebro é informe, muito semelhante nesse aspecto ao "vazio" presumido pelos budistas como a raiz e a essência de toda a existência. Observando-me pensando em Deus, noto um esforço de "intuição", uma intenção de enxergar além do mundo material e mental das aparências e, em certa medida, apreender o Existente informe que presumo estar presente.

Assim, o “conhecimento” de Deus por nós se baseia em uma analogia ou generalização, a partir da intuição do próprio eu. Por abstração do meu próprio eu, posso conceber o eu de outras pessoas e o Eu de Deus. Se atribuímos a Deus poderes como cognição, vontade, valoração e afeição, em suas formas extremas (como onisciência, onipotência, justiça e misericórdia perfeitas, bondade absoluta), é porque temos consciência interior desses poderes (em graus mínimos) em nós mesmos. Nosso conceito filosófico de Deus não é uma construção conceitual derivada da experiência da Natureza, ou seja, baseada em aparências *fenomênicas* e *causalidade* , mas um produto da introspecção.

Alguns podem argumentar que, assim como nossa alma tem ou habita um corpo, Deus pode muito bem habitar o mundo (panteísmo, animismo) ou estar encarnado nele em forma humana (o hinduísmo, alguns ramos do budismo e o cristianismo têm essa crença) ou ser simbolizado e representado por imagens inanimadas, ou seja, estátuas ou desenhos (isso é chamado de idolatria pelo judaísmo, islamismo e alguns ramos do cristianismo).

Segundo aqueles que a rejeitam, a falha da ***idolatria*** (a palavra tem origem etimológica no grego *eidos* = forma) é ignorar a fonte interna dos conceitos de divindade e desviar a atenção das pessoas para imagens físicas ou mentais, ou seja, para

características fenomênicas. Assim como é insensato identificar-se com o próprio corpo ou imaginação, Deus não pode ser equiparado ou conhecido por meio de uma forma. Admitindo-se o teísmo (que, naturalmente, permanece aberto a debate), a vantagem psicológica do monoteísmo reside precisamente em seu foco no informe.

Com relação ao conceito de ***encarnação*** de Deus, central em muitas religiões desenvolvidas, pessoalmente o considero inconcebível: não vejo como a imensidão de Deus possa *ser* (e não apenas *projetar-se* no mundo) alguém ou algo tão pequeno quanto uma pessoa ou uma forma inanimada. Considere também nosso tamanho diminuto em relação ao do universo; e especule sobre o possível tamanho infinitesimal do nosso universo em relação à infinitude do seu Criador. Por outro lado, a apoteose ou deificação de um ser humano ou animal é, a meu ver, impensável: uma parte não pode se tornar o todo. Mas, claro, isso pode ser apenas reflexo da minha educação judaica; cada um é livre para pensar como bem entender. Não tenho interesse em promover intolerância ou conflitos religiosos, mas apenas em esclarecer conceitos e debater questões como filósofo.

O que quero destacar aqui é que a analogia entre Deus e a alma humana é geralmente considerada limitada. Enquanto a maioria dos teístas (embora não necessariamente animistas ou panteístas) considera

Deus como criador do mundo natural material e mental, a maioria dos que acreditam na existência de uma alma humana não a considera como *criadora* do corpo a ela associado. Pode-se presumir que a alma seja um resultado do corpo (como no naturalismo, onde a alma não pode existir sem o corpo) e/ou um habitante dele (como em certas religiões, onde a alma pode deixar o corpo), com algum grau de controle sobre o corpo e influência deste, mas não se presume que ela produza o corpo. Por outro lado, uma das principais razões pelas quais Deus é postulado, na visão de mundo monoteísta (certa ou erradamente), é para cumprir o papel de causa primeira e motor primordial do mundo natural.

Todas essas discussões são, naturalmente, consideradas irrelevantes por naturalistas, muitos budistas e outros ateus. Mas, em vez de chegar a uma conclusão doutrinária sobre tópicos tão especulativos, creio que o importante é manter a mente aberta e concentrar-se em compreender todos os aspectos, nuances e opções.

ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Existência, aparência e realidade.

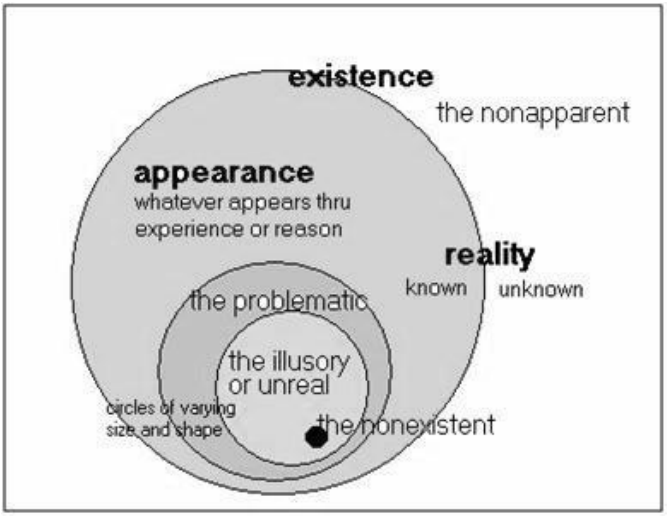


Figura 2. Domínios material, mental e espiritual pressupostos.

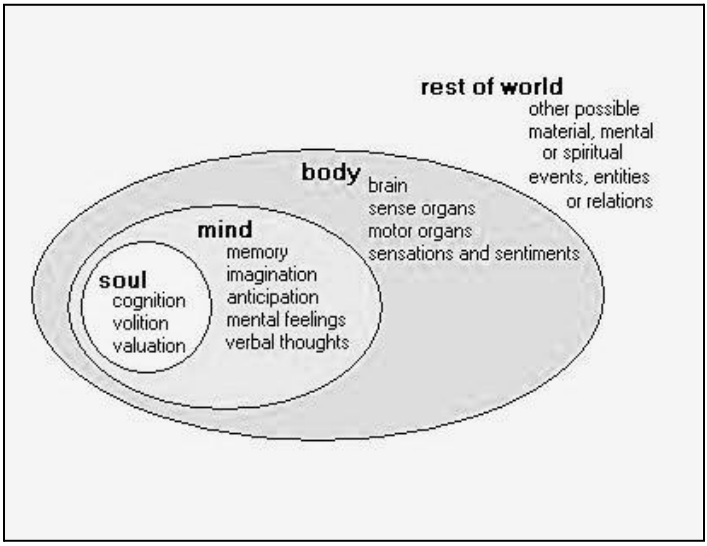


Figura 3. Uma classificação das aparências.

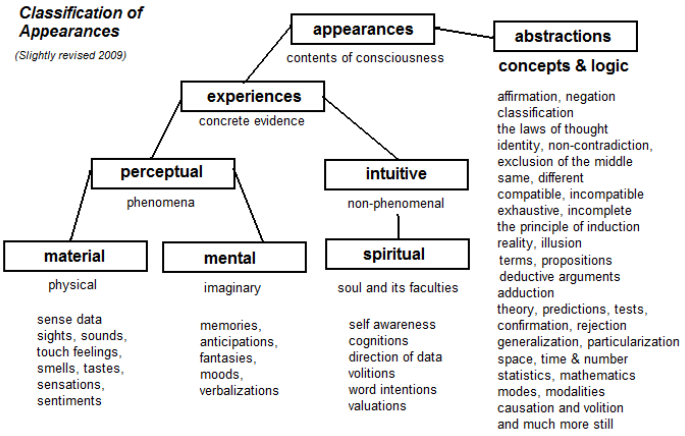


Figura 4. Três tipos de continuidade.

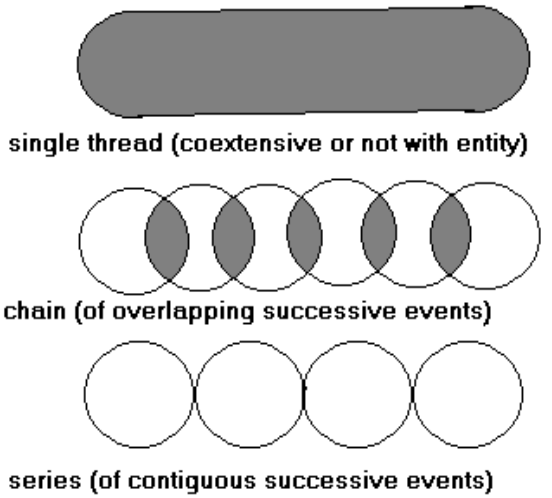
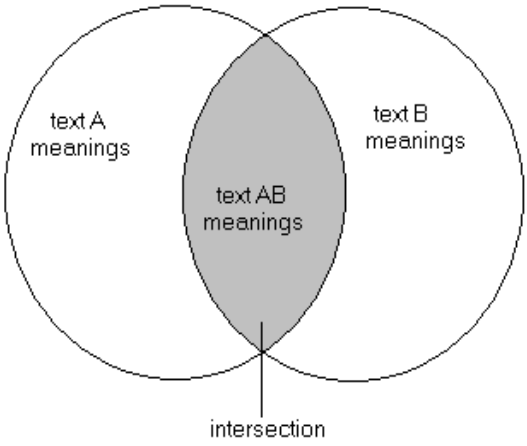


Figura 5. Significado contextual.



Apêndices e Referências

Apêndice 1: Utilizando a Meditação

Neste ensaio [178], meu objetivo é apresentar ao leitor o que se entende por "meditação" e como a prática dessa introspecção influencia as posições filosóficas de cada um. Ilustro abaixo como insights fenomenológicos podem ser gerados por meio de observações e reflexões durante ou após a meditação. As conversas a seguir não pretendem ser lições de meditação. Elas não foram realizadas em uma única sessão, mas ao longo de várias [179]. É claro que o resultado das minhas próprias meditações não se limita ao que está escrito abaixo, mas abrange todo o presente livro. Muitas das questões nele abordadas foram, na verdade, levantadas, esclarecidas e resolvidas por meio dessas meditações.

---

178 Estas reflexões foram escritas em 1998 e recentemente editadas para esta publicação.

179 Para que conste, minha primeira prática de meditação foi em 1979, *zazen* com um monge japonês conhecido como Roshi, que tinha um centro no Monte das Oliveiras, em Jerusalém. Lembro-me de uma vez ter exasperado tanto esse gentil professor com minha inquietação durante uma sessão que ele perdeu a paciência e gritou comigo: "NÃO SE MEXA!!!" Nos anos seguintes, aprendi algumas excelentes técnicas de meditação iogue, incluindo a postura de lótus, *pratyahara* (aceitação da dor e de outras perturbações), silêncio interior e consciência da respiração, mas, no geral, pratiquei pouco. Foi apenas nos últimos anos que meu interesse se intensificou e pratico uma espécie de meditação zen diariamente. Honestamente, não posso afirmar que sou muito avançado!

Para muitas pessoas, a meditação é algo desconhecido ou que evoca misticismo. Mas, como demonstra o exemplo de discurso abaixo, o que acontece durante a meditação – neste caso, a técnica de " **consciência da respiração** " – é muito prático e acessível a todos. A pessoa não se transforma em um zumbi, mas permanece bastante consciente e até mesmo ativa. A meditação com fins filosóficos envolve, obviamente, curiosidade, questionamentos e busca por respostas. Observe o tipo de detalhe que se procura e o tipo de informação que se pode extrair dele. É necessário um esforço, mas a ênfase está na observação e na memória, e não na conversa (que pode ser feita posteriormente).

> Às vezes, acho difícil, no início, concentrar-me na respiração. Então, para tentar gerar e manter minha atenção, posso me perguntar qual é o meu propósito e crença ao fazer isso. Mas uma atitude mercantilista é contraproducente. Pode-se pensar, a princípio, "Quero meditar na minha respiração agora", para se direcionar e evitar a dispersão mental, mas não se deve manter esse pensamento depois disso.
>
> Em geral, os professores de meditação recomendam que evitemos usar a meditação como um meio para um fim, e não como um fim em si mesma. Somos aconselhados a ir além da mera busca por repouso psíquico, calma e

serenidade (com o que muitas vezes me contento hoje em dia), ou, como aqui, pelo conhecimento filosófico (que pode se tornar nervoso e prolixo), ou mesmo pelas ambições maiores de "iluminação" (a promessa das tradições orientais de que a meditação leva a uma revisão radical da realidade).

Isso também se aplica a um objeto específico de meditação, como a respiração. Se eu encarar a consciência da respiração meramente como uma técnica (semelhante a um *mantra* ou *mandala sem significado*) que, com sorte, me levará à concentração e *ao samadhi* , então meu interesse pela respiração em si será artificial. Portanto, tento pensar na respiração como algo especial, em um nível biológico e possivelmente metafísico (os yogis a consideram reveladora da "natureza da realidade").

O segredo do sucesso na meditação da consciência da respiração é *apreciá* -la. Isso não significa sentir prazer, mas sim despertar o interesse. Assim, a pessoa consegue observar pacientemente a respiração *em todos os seus detalhes* e perseverar nisso sem grande esforço por mais do que um breve período.

A atenção plena à respiração é essencialmente uma meditação *tátil* , na qual sinto as partes do meu corpo se movendo ou o impacto do ar em diferentes partes das minhas narinas. Claro, podemos experimentar outras sensações, como cheiros ou sons vindos do ambiente, ou sermos sujeitos a todo tipo de imaginações e pensamentos, mas à medida que a concentração na respiração aumenta, tudo isso tende a desaparecer. Além disso, o resultado final da atenção plena à respiração é mais mental do que físico.

Inicialmente, ou às vezes, há um componente sonoro associado, pois ouço *o* som do ar passando pelo meu nariz; mas à medida que meu estado de espírito se acalma, minha respiração torna-se cada vez menos ruidosa, até que não consigo mais confiar em seu som para permanecer consciente dela, devendo me concentrar puramente nos aspectos táteis e de movimento.

Um erro comum nesse tipo de meditação é acompanhar cada inspiração ou expiração com um *som interno* (ou seja, um som na cabeça, um som mental). É *como se* a vontade precisasse "tocar uma melodia" ou "cantar uma música" para que a respiração acontecesse. Isso demonstra que você não está observando a respiração natural, mas interferindo na sua vontade, e faz isso imitando o som da respiração como forma de produzi-la.

Atualmente, medito com os olhos fechados para limitar os estímulos sensoriais e me conectar mais com meu interior. Mas, se considerarmos a experiência com os olhos abertos, certos fatores visuais devem ser adicionados ao que foi descrito acima. Principalmente, observo *o* movimento do meu corpo em sincronia com a respiração (a expansão e contração do meu peito).

Além disso, *visualizo* a respiração entrando e saindo pelo meu nariz [180]e/ou abdômen. Essa visualização ou imaginação mental talvez seja menos intensa com os olhos abertos do que com os olhos fechados. Mas, em todo caso, constitui o equivalente, no âmbito visual, ao som interior mencionado anteriormente. Isso também é um erro de meditação, pois a vontade interfere no fenômeno, adicionando elementos a ele artificialmente.

Contudo, após refletir, devo atenuar as observações acima sobre os erros da meditação.

Primeiramente, é importante dizer que tais sons e imagens gerados internamente podem ser tomados como *objetos de meditação* . Se for possível silenciá-los completamente com a força de vontade, ótimo: a meditação torna-se mais fácil ao se limitar a

---

[180] Vale ressaltar que existem pelo menos duas perspectivas para visualizar o fluxo da respiração pelas narinas. A maneira mais rudimentar consiste em "ver" a respiração do ponto de vista de um observador posicionado ligeiramente *de lado* . Conforme minha meditação progride, eu, em vez disso, "olho" *para dentro dos canais* do meu nariz, como se estivesse posicionado na confluência deles (o local do "terceiro olho"?).

objetos naturais. Muitas vezes, isso não é viável, e é preciso deixar a mente se acalmar gradualmente: nesse caso, as criações da vontade devem ser aceitas como um tipo de objeto natural entre outros, e observadas sem perturbação, sem "lutar" contra elas.

Em segundo lugar, é preciso observar que tais percepções auditivas e visuais internas podem não ser obra de uma vontade perversa. Podem ser simplesmente uma necessidade biológica, relacionada à *correlação entre as modalidades sensoriais* . Para as sensações táteis da respiração, na ausência de sons físicos correspondentes, são necessários substitutos sonoros mentais, e na ausência de imagens físicas correspondentes, são necessários substitutos visuais mentais. Tais equivalências podem ser um produto natural, uma espécie de "dicionário" contínuo que traduz experiências em uma modalidade sensorial em experiências na outra.

Mas devo acrescentar que, na minha experiência, esse paralelismo se dissipa depois de um tempo (em alguns casos está ausente desde o início, em outros aparece e desaparece); portanto, não pode ser uma necessidade absoluta, mas sim uma tendência; ou seja, devemos admitir que experiências puramente táteis são possíveis, sem acompanhamentos visuais e auditivos, sejam eles físicos ou mentais.

Além disso, a impressão de que a vontade está envolvida é frequentemente, embora reconhecidamente nem sempre, bastante marcante; portanto, não devemos generalizar em nenhum dos sentidos, ou seja, os eventos mentais às vezes são desejados e às vezes não.

Em terceiro lugar, deve-se notar que algumas meditações iogues envolvem visualização ou imaginação auditiva como [181] *técnicas* positivas , auxiliares à meditação. Algumas dessas técnicas podem ser invenções de charlatães, mas posso afirmar ter experiência pessoal com métodos eficazes (por exemplo, em *ajapa jap* [182], imaginando a respiração 'psíquica' indo do centro de energia *muladhara* para o *agya* e voltando, emitindo *um som* e *um zumbido* enquanto o faz). Conclui-se que a interferência da vontade não pode ser considerada automaticamente falha, mas pode ser usada de forma construtiva.

Nesse contexto, devemos observar que pelo menos alguns budistas parecem considerar o

---

181 Gostaria de propor o termo "auditorização" para a imaginação de sons (assim como "visualização" é usado para a imaginação de imagens).

182 Refiro-me aqui à Meditação Dinâmica (e a técnicas mais avançadas de Kriya Yoga) ensinadas na Escola Escandinava de Yoga e Meditação por Swami Janakananda Saraswati e seus discípulos Swami Nityabodhananda (minha primeira esposa, Nina) e Hari Prem. Para informação, sou apenas um praticante amador e ocasional dessas técnicas, tendo participado de alguns cursos com esses professores no passado.

intencional/mental e o natural/externo como, em última análise, uma única coisa. A diferença entre eles é uma ilusão; se tudo é, em última análise, mental ou tudo é, em última análise, físico, a distinção torna-se sem sentido. Isso pode ser uma experiência em níveis mais profundos de meditação ou pode ser uma teoria que pareceu adequada a certos metafísicos. Em todo caso, isso nos convida a moderar nossa reação à interferência da vontade na meditação.

Quando medito, percebo que o melhor é "tomar consciência da respiração gradualmente" (como me ensinaram meus mestres). Pois, se volto minha atenção para a respiração de forma repentina, provoco uma agitação nela, que perde um pouco de sua regularidade natural e se torna irregular. É como se, quase inevitavelmente, ao recorrermos ao nosso poder cognitivo, despertássemos volições indesejadas. Concluo que voltar a atenção é um ato de volição muito sutil; se feito de forma brusca, a volição é forte demais e impacta o objeto [183]. Isso frustra a intenção inicial, que era concentrar-se na respiração.

Devemos, portanto, aprender, por tentativa e erro, a sermos mais delicados e a desejarmos apenas o suficiente para a cognição pura, sem afetar seu objeto. A modificação do objeto pode consistir em adição,

---

[183] É um pouco como o problema levantado por Heisenberg em relação às observações físicas.

supressão ou uma combinação de ambas (alteração). A infusão de sons ou imagens imaginárias são exemplos. Um exemplo mais extremo pode ser *pensado* em relação à respiração, que pode apagar completamente toda a percepção da respiração e nos levar a um longo discurso envolvendo elementos verbais e oníricos, que, depois de algum tempo, pode não ter nada a ver com o objeto original da meditação (nossa respiração aqui e agora).

Isso nos leva às complexidades do conflito entre pensamento e meditação. Idealmente, a meditação é livre da interferência do pensamento; é uma observação serena e de mente vazia. Na prática, muitas vezes temos que lidar com todos os tipos de perturbações mentais, e o truque, então, é de alguma forma assumir a posição de observador desses pensamentos contínuos. Talvez o caminho para o papel de observador não seja tanto se colocar *acima* , mas reservar um pequeno espaço (uma modesta fração de si mesmo) *adjacente* aos eventos turbulentos. Uma posição de comando não é fácil de alcançar; tudo o que precisamos é ganhar um ponto de apoio, obter uma pequena plataforma de observação. Não devemos lutar contra o pensamento nem esperar sufocá-lo, mas aceitá-lo e tentar, ao mesmo tempo, ser aceitos por ele como um espectador curioso. Depois de um tempo, o pensamento pode se dissipar, como se tivesse vergonha de ser visto.

O que foi dito acima precisa de alguns esclarecimentos adicionais. A interferência da vontade ocorre especialmente quando tento usar a técnica de contagem da respiração proposta por alguns budistas. Essa técnica é útil para forçar a atenção na respiração imediatamente, permitindo que ela seja mantida com mais facilidade. Acontece que essa contagem acaba se dissociando da consciência da respiração, mas esse não é o principal problema. A desvantagem dessa contagem é que, geralmente (com raríssimas exceções), a pessoa acaba se envolvendo no controle da respiração.

a) Para tornar a respiração *mais perceptível* , intensifica-se ou exagera-se a respiração.
b) Existe também uma tendência a *alongar* a respiração, para torná-la mais saudável e calma.
c) Para que se encaixe na contagem, tenta-se torná-lo *mais... regular* , ou seja, fazer com que cada respiração, como um todo, tenha a mesma duração que a anterior (mesmo que as inspirações e expirações tenham durações desiguais).
d) Essas distorções no modo tátil são exacerbadas por sons e imagens internas que acompanham a respiração intencional, ajudando a formá-la e direcioná-la.

É preciso também evitar reações opostas a essas distorções, como tentar tornar a respiração mais

natural tornando-a *irregular* ! O objetivo é sempre observar a respiração como ela é, com o máximo de detalhes possível. Se a respiração for imperceptível, essa *ausência* já é suficiente para ser observada.

Por esses motivos, pessoalmente parei de usar o método de contagem da respiração (embora, é claro, eu possa usá-lo ocasionalmente se sentir vontade [184]). Acho mais sensato simplesmente deixar minha mente se acalmar sozinha e, então, gradualmente tomar consciência da minha respiração. Isso nem sempre funciona, pois depende do meu estado energético (o quanto estou descansado e alimentado, etc.); mas essa dependência também existe com o outro método. Parece-me ilógico perturbar minha mente na tentativa de acalmá-la; é como tentar parar as turbulências na água ou no ar agitando os braços. Embora, às vezes, admito, correr um pouco melhore a caminhada.

O que, em última análise, torna a respiração perceptível e natural é a crescente concentração que se adquire nela com o tempo. No início, a pessoa está "distante" da sua respiração; depois, com prática, ela se encontra "no meio" dela. A sensação de distância "física" entre o observador e o observado é uma expressão da distância *mental* em relação à

---

184 Pode haver momentos em que simplesmente não conseguimos acalmar nossos pensamentos sem usar essa técnica. O fato de eu, pessoalmente, considerá-la mais intrusiva do que útil neste momento, não me dá o direito de descartá-la para sempre.

meditação. À medida que a concentração na respiração aumenta, a pessoa sente-se (o observador) como se estivesse localizada no nariz, no peito ou no plexo solar, onde a respiração (o observado) está sendo contemplada.

Observando atentamente, nota-se a diferença entre a inspiração e a expiração. No meu caso (outras pessoas podem ter experiências diferentes), a inspiração costuma ser um pouco mais áspera, ruidosa e curta do que a expiração. A primeira é mais física; a segunda, mais mental. Além disso, deve-se notar as diferenças na entrada ou saída de ar entre as duas narinas. No meu caso, isso se deve em parte a uma fratura no nariz; mas o yoga nos ensina que o uso das narinas varia conforme a hora do dia, por exemplo.

Note bem que as observações acima não pretendem ser um guia para meditação. Meu guia favorito é: "*Mente Zen, Mente de Principiante", de Shunryu Suzuki* (Nova York e Tóquio: Weatherhill, 1973).

Apêndice 2: Sentimentos de Vazio

Há outro sentido do termo "vazio" a ser considerado, não totalmente alheio aos sentidos discutidos anteriormente. Todos nós temos alguma experiência de vazio *emocional* .

Uma das contribuições mais interessantes e impressionantes do budismo para a psicologia, a meu ver, é sua ênfase no *vago. Sentimentos de desânimo* que frequentemente experimentamos, como desconforto, inquietação ou dúvida, são importantes motivações para a ação humana. Algo parece estar faltando, algo que nos impulsiona a fazer algo a respeito.

> Essas emoções negativas, que denomino sentimentos de vazio, são uma causa ou expressão de estados mentais *samsáricos . Esse sentido pejorativo de "vazio" não deve ser confundido com o "vazio" contrário identificado com o nirvana* . Contudo, podem estar relacionados, visto que as emoções em questão podem ser essencialmente uma espécie de vertigem ao vislumbrar o vazio.[185]

---

185 Essas emoções são classificadas como formas de “sofrimento” (*dukkha*) e “ilusão” (*moha*). De acordo com comentaristas budistas, em vez de flutuar com confiança natural no “fundamento original” da

Muitas pessoas sentem esse "vazio" dentro de si, uma sensação desagradável de vazio ou fome interior, e passam grande parte do tempo tentando desesperadamente se livrar dele, buscando freneticamente paliativos. No pior dos casos, podem se sentir como "não-entidades", desprovidas de identidade pessoal. Pessoas diferentes (ou uma mesma pessoa em momentos diferentes) podem reagir a essa falta de identidade, ou a momentos de tédio, impaciência, insatisfação ou incerteza, de maneiras distintas. (Outros fatores também influenciam, determinando exatamente qual será a reação.)

> Muitos buscam distrações inúteis, chamando isso de "matar tempo"; outros se entregam a atividades autodestrutivas. Alguns sentem fome; outros fumam cigarros, bebem álcool ou usam drogas. Alguns assistem à TV; outros falam muito e não dizem nada; outros ainda preferem fazer compras ou furtar em lojas. Alguns ficam com raiva e arrumam briga com o cônjuge ou vizinhos, só para ter algo para fazer, algo sobre o que reclamar e espernear; outros se envolvem em violência política ou iniciam uma guerra. Alguns ficam melancólicos e reclamam de

---

consciência como ela se apresenta, ocorre uma espécie de pânico, dando origem a esforços para estabelecer fundamentos mais concretos. Para atingir esse objetivo, recorremos a atividades sensoriais, sensuais, sentimentais ou até mesmo sensacionalistas.

> solidão ou infelicidade; outros falam de fracasso, depressão ou ansiedade. Alguns se masturbam; outros fazem sexo com todos; outros estupram alguém. Alguns começam a se preocupar com a saúde física; outros vão a um psiquiatra. Alguns se tornam fanáticos por esportes; outros se envolvem em buscas psicológicas, filosóficas, espirituais ou religiosas absorventes. Alguns se tornam viciados em trabalho; outros dormem o dia todo ou tentam se afundar no esquecimento de alguma forma. E assim por diante.

Como demonstra este catálogo parcial e desordenado, tudo o que consideramos estupidez ou pecado, todos os males da nossa psique e da sociedade, ou a maioria deles, podem ser atribuídos a esta vaga emoção negativa de vazio, frequentemente vivenciada "subconscientemente", e à nossa necessidade de "curá-la" de todas as maneiras possíveis. Alimentamos desejos, antipatias ou ansiedades, compulsões, obsessões ou depressão, numa tentativa de compreender e sufocar este sofrimento do vazio sentido. Preenchemos o nosso tempo com pensamentos como: "Acho que estou me apaixonando", "Este cara me irrita muito", "O que vou fazer em relação a isso ou aquilo?" ou "Tenho que fazer (ou não fazer) isso e aquilo". É tudo, de fato, "muito barulho por nada".

Se generalizarmos a partir de muitos desses sentimentos momentâneos, podemos chegar à conclusão de que “a vida não tem sentido”. Ou seja, para citar William Shakespeare:

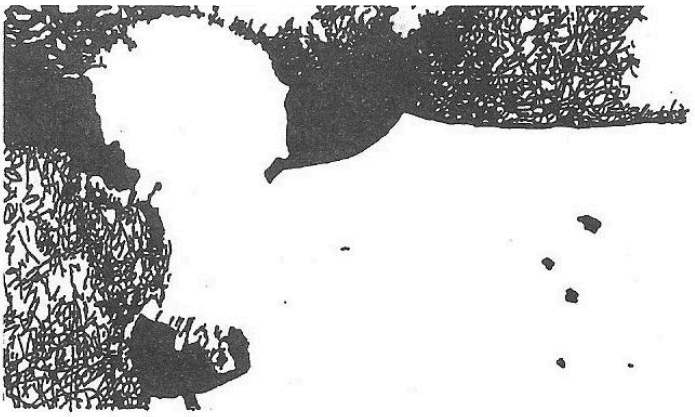
> *A vida não passa de uma sombra que caminha, um jogador medíocre.*
> *Aquele que se pavoneia e se agita durante sua hora no palco.*
> *E então não se ouve mais nada: é uma história.*
> *Contada por um idiota, cheia de som e fúria,*
> *Não significa nada.*
>
> Macbeth (ato V, cena 5).

É claro que podemos, e muitas vezes conseguimos, reagir de forma mais positiva e dar um significado mais construtivo à nossa vida. Acredito que isso se torna possível *quando somos capazes de reconhecer esse vazio interno ao senti-lo* e garantir que não reajamos a ele de nenhuma das maneiras negativas que inconscientemente tendemos a reagir. Uma vez que entendemos que esse sentimento de vazio não pode ser superado por meios tão tolos, podemos começar a buscar maneiras de aproveitar a vida, por meio do crescimento pessoal, atividades saudáveis, ajuda ao próximo, aprendizado, criatividade, produtividade e assim por diante.

A meditação regular é um bom remédio. Sentar-se em silêncio por longos períodos diariamente facilita a percepção e a manutenção da consciência do vazio emocional quando ele surge. Colocar esses sentimentos ruins recorrentes em perspectiva nos liberta gradualmente deles. Eles parecem apenas passageiros, fracos e irrelevantes. A vida, então, torna-se uma celebração do tempo: aproveitamos o pouco tempo que temos para fazer algo bom com ele.

Apêndice 3: Projeção Mental

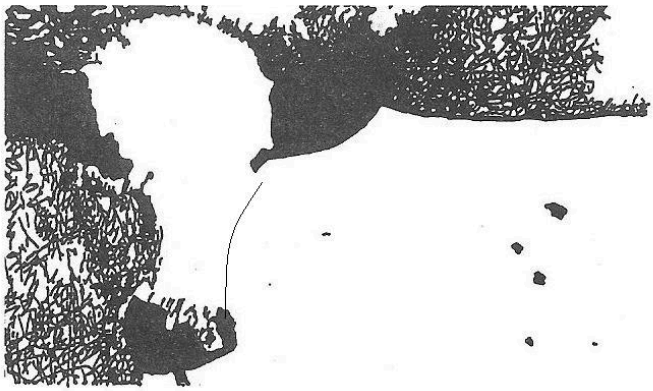
A ilustração a seguir foi extraída do *livro "Buddhism Plain and Simple"* de Steve Hagen (Londres: Penguin, 1997), reproduzida de " *The Ape That Spoke"* de John McCrone (Reino Unido: Macmillan, 1990).



Mysterious Figure

Agora, Hagen (p. 28) nos pede que observemos esta imagem e tentemos descobrir o que ela ilustra. À primeira vista, pode parecer uma figura reclinada — para mim, pareceu. Mas, na verdade, é algo diferente (como fica claro na página seguinte). O objetivo de Hagen ao mostrar isso é mostrar que algo pode parecer muito misterioso até que você o compreenda

— mas, uma vez que você *o vê* pelo que realmente é, tudo se torna óbvio. Ele repete esse verbo "ver" ao longo de todo o livro, sugerindo que a iluminação é assim — uma súbita *percepção* daquilo que sempre esteve ali.



MYSTERIOUS FIGURE - REVEALED !

Embora eu compreenda seu ponto de vista sobre a iluminação, e presuma que seja assim que ela ocorre, sua interpretação do processo mental de reconhecimento da vaca é altamente questionável. Não se trata de um evento místico de "ver", mas *de uma projeção mental* de uma linha divisória que forma o rosto da vaca, como na ilustração retocada acima. Tais projeções, como argumento neste volume, são

cruciais para a nossa construção do conhecimento a partir da experiência.

(2009)

Sobre este livro

Este volume reúne ensaios sobre fenomenologia e temas relacionados, escritos nos anos de 1990, 1997-8 e 2002-3 (e ampliados em 2004-5).

Meu interesse pela fenomenologia remonta ao início do meu interesse pela filosofia. Inicialmente, como todos os outros, eu era um "realista ingênuo" – até que, num dia de inverno de 1970-71, num apartamento barato em Montreal, o peso da crítica àquela postura lockeana feita por Descartes, Hume e Kant me atingiu em cheio. Logo depois, percebi que a resposta para tais dúvidas era simplesmente que "realidade" e "ilusão" têm um ponto em comum – a saber, ambas aparecem – e muitas coisas podem ser pensadas e ditas sobre as coisas já nesse nível, o da "aparência", antes de qualquer juízo sobre se o que apareceu é real ou ilusório. Essa percepção me acompanha desde então, protegendo-me de todo tipo de filosofia tola. Foi um tema importante da minha tese de doutorado, Lógica do Futuro, muitos anos depois (em 1990).

Em 1997-98, estando desempregado, cursei diversas disciplinas na Universidade de Genebra: filosofia, linguística, psicologia e astronomia. Alguns professores me ensinaram coisas novas; outros me

indignaram pelos erros que transmitiam aos alunos. Em ambos os casos, fiz mais anotações, algumas das quais acabaram fazendo parte deste livro. Outro estímulo para a escrita deste livro foi o meu crescente interesse pessoal pela meditação nos últimos anos. Isso reacendeu um interesse há muito adormecido pelo budismo. A escrita de Lógica Judaica (1995) fez com que meu pensamento sobre questões religiosas amadurecesse consideravelmente, a ponto de eu não conseguir mais ler nenhum texto sem ser vigorosamente crítico. Assim, em 2002, ao ler um texto sobre a "lógica" de Nagarjuna, senti-me naturalmente confiante e seguro o suficiente para produzir, com rapidez e facilidade, minha Ilógica Budista. Simultaneamente, escrevi os principais capítulos deste livro, alinhando meus escritos sobre questões fenomenológicas com meu pensamento atual.

O leitor paciente certamente encontrará algumas reflexões filosóficas importantes neste volume. Uma recomendação geral, caro leitor: leia minhas notas de rodapé – elas são, ao meu estilo de escrita, parte integrante do texto!

> Grande parte da minha escrita começa com anotações manuscritas em pedaços de papel. Um pensamento disperso, uma reflexão durante a leitura de um livro ou após uma conversa com alguém, é anotado às pressas, sabendo que não me lembrarei dele por muito tempo.

Quantas vezes perdi o que parecia ser "a resposta para tudo" por ter demorado demais para registrá-la! Os pequenos pedaços de papel se acumulam ao longo dos anos, alguns aparentemente contendo insights muito importantes, outros talvez uma mera palavra que valha a pena usar um dia. De vez em quando, organizo essas anotações em pastas diferentes, sem me preocupar com a ordem cronológica, mas sim com o assunto principal – "lógica geral", "causalidade", "fenomenologia" ou o que for. Ocasionalmente, inspirado de repente ou com a intenção de me disciplinar, pego uma ou duas dessas pastas e começo a transcrever as anotações para o computador. Claro, a anotação original tem um estilo telegráfico, limitado pelo tamanho do pedaço de papel em que foi escrita. No momento em que transcrevo uma frase, ela se expande. Naturalmente, começo a desenvolver a discussão, revisando o pensamento inicial de forma mais crítica, aprofundando-o. Mais anotações são feitas. E assim nasce um ensaio. Quando acumulo uma série de ensaios, estes, por sua vez, precisam ser harmonizados antes de formarem um livro. Essa tarefa estimula novamente um esforço intelectual, mais pesquisas, reflexão sobre alguns temas e reestruturação dos textos.

Referências

Bortoft , Henri. “A visão orgânica de Goethe.” *Network* (dezembro de 1997). [Ed. David Lorimer. The Scientific and Medical Network, Gibliston Mill, Colinsburgh, Leven, Fife, Escócia.]

Curtis , H. e NS **Barnes** . *Convite à Biologia.* 4ª ed. Nova York: Worth, 1985.

Guenther , Herbert V. *Filosofia Budista: Teoria e Prática.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hamlyn , DW Uma História da Filosofia Ocidental. Londres: Pinguim, 1988.

Hsing , Yun. *Lótus em um Riacho.* Tradução de Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill, 2000.

Hume , David. “Uma investigação sobre o entendimento humano ” *. Os empiristas.* Garden City, NY: Anchor, 1974.

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 978-1495917592