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.

ÉTICA

Uma compilação temática

Avi Sion , Ph.D.

© Avi Sion , 1995-2008.

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

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

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi.
Ética. Uma compilação temática.

ISBN: 978-1495971938

Resumo

Ética é uma coletânea de reflexões sobre o método, a forma e o conteúdo da ética.

Este livro é uma compilação temática de trabalhos anteriores do autor, ao longo de um período de treze anos. Os ensaios estão dispostos em ordem cronológica.

Conteúdo

1. Capítulo Um 9

1. Propriedades Básicas 9
2. Fatores Complementares 18
3. Como contar as Mitzvot 29
4. Moralidade Imposta vs. Moralidade Pessoal 43

2. Capítulo Dois 53

1. Lei Cármica Negada 53
2. Observações empíricas 54
3. Conclusões Indutivas 55

3. Capítulo Três 58

1. Harmonizando Justiça e Misericórdia 58
2. Sentimentos de Vazio 64

4. Capítulo Quatro 68

1. Conhecimento da Vontade 68
2. Liberdade de Vontade 73
3. Decisão e Escolha 79
4. Objetivos e Meios 82

5. Capítulo Cinco 87

1. A Consciência na Vontade 87
2. Os fatores de responsabilidade 94
3. Julgando e julgando mal as pessoas 100

6. Capítulo Seis 111

1. A influência ocorre por meio da consciência .. 111
2. Conhecimento de Esforço, Influência e Liberdade 116
3. Análise Formal da Influência 119
4. Incitação 125

7. Capítulo Sete 131

1. Algumas características da influência 131
2. Processos de Influência 138
3. Instintos em relação ao livre-arbítrio 143
4. Libertação de influências indesejadas 147
5. Proposições sobre o Futuro 149

8. Capítulo Oito 152

1. Vontade e Biologia 152
2. Psicologia Terapêutica 159

9. Capítulo Nove 166

1. Cognição, Vontade e Valoração 166
2. Velleity 175
3. Capricho 179
4. Divisões Internas 182

10. Capítulo Dez 186

1. Avaliação 186
2. As principais avaliações 191
3. Etologia 200

11. Capítulo Onze 209

1. Hábitos 209
2. Obsessões e Compulsões 212
3. O Ego Abomina o Vácuo 223

12. Capítulo Doze 231

1. Impulsos e desejos físicos 231
2. Impulsos e desejos mentais 243
3. Análise Formal de Propriedades Físicas & Impulsos Mentais 248
4. Existem impulsos na alma? 253
5. Análise Formal dos Impulsos Espirituais 256

13. Capítulo Treze 263

1. Propósito 263
2. Funções Orgânicas 265
3. A Continuidade da Vida 272

14. Capítulo Quatorze 279

1. Darwinismo Social 279
2. Darwinismo Espiritual 286

15. Capítulo Quinze 292

1. Fundamentos da Ética 292
2. A ética é para os vivos, os pensantes e os dispostos. 300
3. Consciência e Conformismo 304
4. Tai Chi, Karma Yoga e Fé 308

16. Capítulo Dezesseis 315

1. Induzindo a Ética 315
2. Fórmulas Éticas 322
3. Filosofia do Direito 328

17. Capítulo Dezessete 335

1. Contra Kant sobre o Livre-Arbítrio 335
2. Alegadas influências 339

18. Capítulo Dezoito 343

1. Os Objetivos da Meditação 343
2. O Eu Individual no Monismo 350

19. Capítulo Dezenove 357

1. Distinguindo o Ego 357
2. Dispensando o Ego 362
3. Alívio do Sofrimento 367

20. Capítulo Vinte 374

1. Aceitando o Desafio 374
2. Encare os fatos com equanimidade 377

21. Capítulo Vinte e Um 381

1. Pare com os vícios em substâncias 381
2. Não se empanturre 384
3. Limitar a entrada de dados da mídia 385

22. Capítulo Vinte e Dois 389

1. Esqueça seu rosto 389
2. Abandone a Sensualidade 391
3. Sobre a " Libertação Sexual " 394

23. Capítulo Vinte e Três 399

1. Anexo 399
2. Não vinculação 401
3. Moderação Sábia 403

24. Capítulo Vinte e Quatro 406

1. Livre-arbítrio 406
2. A dicotomia ser-dever ser 410
3. Os Padrões de Ética 416

25. Capítulo Vinte e Cinco 419

1. As Leis do Pensamento na Meditação 419
2. Razão e Espiritualidade 425

26. Capítulo Vinte e Seis 431

1. Saúde Mental 431
2. Transcendendo o Sofrimento e o Carma 435

27. Capítulo Vinte e Sete 440

1. Iluminação sem Idolatria 440
2. Boas Pessoas 446
3. Um Mundo de Misericórdia 450

28. Capítulo Vinte e Oito 454

1. Compreendendo a Injustiça 454
2. Perdão 460
3. Ações e Reações 465

Referências 472

1. CAPÍTULO UM

Extraído de *Lógica Judaica* (1995),
Capítulo 13.

SOBRE O CONCEITO DE *MITZVÁ*

A tradição judaica atribui diversas características técnicas ao conceito de mitzvá . *Neste capítulo, procuraremos esclarecer algumas delas e analisar suas implicações formais, fazendo comparações com a lógica ética natural.*[1]

1. Propriedades básicas

O termo ***mitzvá*** (plural ***mitzvot***) geralmente é traduzido como mandamento(s). Mitzvot ***asseh*** (Os mandamentos) são ordens positivas ou imperativos; mitzvot ***lo-taasseh*** (os mandamentos que não se deve fazer) são ordens negativas ou proibições. Estritamente falando, isso não está totalmente

---

1 *A obra Taryag Mitzvos* de Kahan vale a pena ser lida neste contexto, como uma ilustração de como as mitzvot são ensinadas atualmente aos leigos. Muitos dos exemplos aqui propostos foram extraídos dessa obra, embora a análise seja de minha autoria.

correto. Algumas das 'mitzvot' são de fato imperativos ou proibições, mas algumas, direta ou indiretamente, são apenas permissões (ou seja, negações de proibições) e/ou isenções (ou seja, negações de imperativos).

Por exemplo: Deuteronômio 23:25, “quando entrares na vinha do teu próximo, poderás comer uvas” (referindo-se a um trabalhador no campo), é um caso de permissão direta; ou Êxodo 13:13, “se não o resgatares, terás decapitado-o” (referindo-se a um jumento primogênito), é um imperativo condicional, que por implicação implica uma permissão. Em alguns casos, o imperativo e a permissão não têm o mesmo sujeito lógico; assim, em Levítico 19:10, a obrigação do dono da colheita de deixar as espigas caídas para os pobres implica o direito dos pobres de irem ao campo e as recolherem.

Mas observe que, em alguns casos, uma declaração que tem a forma de uma permissão é recebida com ênfase em um imperativo implícito (por exemplo, Deuteronômio 14:11, que diz "toda ave limpa, podereis comer", é interpretado como significando que se deve examinar uma ave e certificar-se de que ela é casher antes de comê-la; similarmente com Levítico 11:2, 9, 21). Algumas passagens que poderiam ser mais naturalmente entendidas como meramente permissivas são aparentemente interpretadas de forma mais extrema como imperativas (por exemplo, Deuteronômio 15:3 ou 23:21, que dizem "de um gentio, [vá em frente]" - "pagamento exato [do empréstimo, mesmo no ano]*sabático* " ou "cobrem juros", são interpretados por alguns como significando "você *deve* fazer isso", em vez de meramente "você *pode* fazer isso"; similarmente, Deuteronômio 17:14-15 é entendido como significando que Israel não apenas pode, mas deve (eventualmente) ter um rei).

Portanto, devemos interpretar o termo mitzvá/mandamento, aqui, como incluindo "mandamento para permitir" e "mandamento para isentar", bem como "mandamento para obrigar" e "mandamento para proibir". Esse tipo de reiteração aninhada pode gerar problemas formais se interpretada de forma muito literal. Em vez disso, creio que o melhor é entender o termo "mandamento", na falta de outro, como tendo, além do seu sentido estrito de imperativo, um sentido mais amplo que inclui proibições, permissões e isenções também.

Poder-se-ia argumentar que a reiteração reflete um aspecto do conceito de mitzvá, ou seja, que mesmo proposições éticas contingentes, se verdadeiras, são produtos da vontade de Deus e, portanto, implicam um mandamento. Mas, então, um mandamento para quem? Alguns poderiam responder: para as autoridades religiosas, instruindo-as a dizer aos leigos o que devem, não devem, podem e não podem fazer. Contudo, não creio que o judaísmo deseje ser tão extremamente autoritário; ele reconhece uma relação mais direta entre o leigo e Deus.

Além disso, não creio que sejamos logicamente obrigados a considerar proposições éticas contingentes como expressões da vontade de Deus; não é inconcebível que Deus esteja simplesmente aberto a qualquer um dos caminhos implícitos em tais proposições. Em outras palavras, a tese totalitária de que “tudo é regulamentado” dentro de uma ética religiosa não é logicamente inevitável; é bastante concebível (embora algumas pessoas, com inclinações fanáticas, duvidem disso) que Deus permita (talvez até se alegre com) alguma espontaneidade humana, de modo que os humanos tenham alguma (por menor ou maior) liberdade de escolha, não apenas no sentido de capacidade natural, mas também no sentido de liberdade ética.

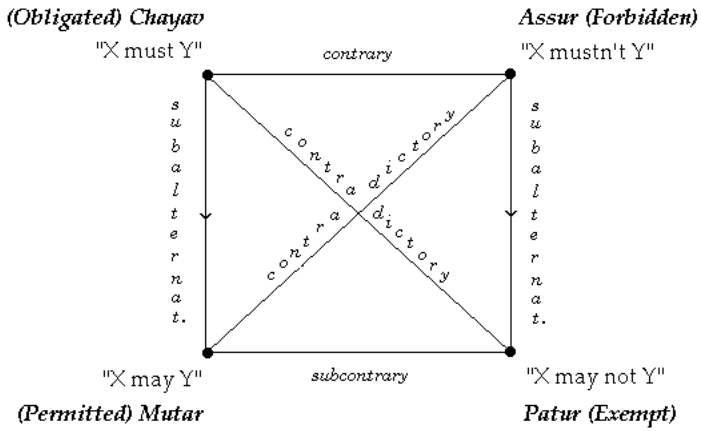
Em termos mais formais, a questão pode ser expressa da seguinte maneira: na modalidade natural, uma proposição da forma "X é *capaz* de fazer Y" geralmente está associada a uma proposição da forma "Quando X se encontra em tal situação, ele é *obrigado* a fazer Y", que expressa as condições sob as quais a potencialidade é necessariamente atualizada. Uma hipótese (conhecida como determinismo) é que tal associação não é apenas usual, mas universal; as hipóteses opostas (que postulam a espontaneidade ou o livre-arbítrio) são de que existem casos em que uma potencialidade não implica uma atualização necessária condicional.

De forma semelhante, a questão do totalitarismo versus liberdade parcial surge da seguinte maneira na modalidade ética: uma proposição da forma "X tem *permissão* para fazer Y" pode ou não pressupor uma proposição da forma "Quando X se encontra em tal situação, ele é *obrigado* a fazer Y" – a questão não é formalmente resolúvel; qualquer posição, determinismo ético ou indeterminismo ético, é uma hipótese. Observe-se, de passagem, que a língua inglesa, ao usar verbos na voz passiva como "é permitido", já implica que a liberdade é inerente; mas uma terminologia mais imparcial refletiria melhor a independência inerente à liberdade, sua primazia conceitual.[2]

A seguir, alguns dos termos encontrados em discussões talmúdicas referentes às mitzvot:

---

[2] A explicação mais simples para as proposições éticas permissivas e/ou isentas na Torá é supor que Deus quis nos impedir (ou aos rabinos) de chegar a uma conclusão proibitiva ou imperativa.



Existem muitos outros termos equivalentes, obviamente; em hebraico, como *tsarikh* , *zakai* , em inglês, como prescrito, proibido, permitido e assim por diante (consulte seu dicionário de sinônimos para mais opções). Esses conceitos são normalmente entendidos por lógicos como modalidades éticas – atributos de relações, conceitualmente semelhantes a (na verdade, subconjuntos de) necessidade, impossibilidade, possibilidade e desnecessidade, mas, no campo da ética, implicando algum(ns) padrão(ões) de valor prévio(s), normas últimas – e tendo (entre outras) as seguintes características lógicas:

(a) Eles são, em princípio, obvertíveis, de modo que se, para o sujeito X, a prática (no sentido mais amplo) de Y é uma obrigação, então não-Y é proibido, e se Y é proibido, então não-Y é uma obrigação; e da mesma forma, se Y é permitido, então não-Y é uma exceção, e se Y é uma exceção, então não-Y é permitido.

(b) Eles formam um 'quadrado de oposições' normal, de modo que a obrigação implica (mas não é implicada por) permissão, é contrária à proibição e contraditória à isenção; e da mesma forma, a proibição implica (mas não é implicada por) isenção, é contrária à obrigação e contraditória à permissão.

Contudo (como já discutido em um capítulo anterior de *Lógica Judaica*), os talmudistas provavelmente interpretariam esses conceitos de maneira um tanto diferente na maioria das vezes. Para eles, pelo menos *ab initio* , permissão e isenção seriam entendidas como posições *de davqa* e, portanto, implicando-se mutuamente, sendo contrárias tanto à obrigação quanto à proibição. Nesse caso, pode-se deduzir “X não pode-Y” (assim como “X não pode-Y”) de “X pode-Y”; e, similarmente, “X pode-Y” (assim como “X não pode-Y”) de “X não pode-Y”. Em certos casos, as interpretações *de lav davqa anteriores* poderiam ser preferíveis, caso as *de davqa* se mostrassem insustentáveis por algum motivo.

Indo além, surge a questão de saber se as expressões hebraicas ' *asseh* ' e ' *lo-taasseh* ' ('fazer' e 'não fazer') são palavras genéricas, que significam quaisquer verbos, ou se significam mais especificamente 'ação' *volitiva* e 'abstenção de ação', respectivamente.

Em termos gerais, os verbos são totalmente obvertíveis: 'faz X' implica 'não faz X', e 'não faz X' implica 'não faz X'; este é o sentido preferido pela lógica formal, devido à sua simplicidade. Já em um sentido mais específico, referente à vontade humana, com seus concomitantes psicológicos, fisiológicos, ambientais, sociais, políticos e espirituais, que é o domínio de interesse da ética, diversas nuances precisam ser levadas em consideração.

Uma "ação" pode se referir a um pensamento (um evento puramente mental); a uma emoção (uma expressão psicossomática de prazer, dor ou indiferença, amor, ódio ou desapego, em várias configurações e graus); ou a um evento fisicamente manifesto, com todas as suas implicações no(s) indivíduo(s) envolvido(s) e todas as suas consequências no contexto natural e social circundante. Nesse sentido, então, "ação" se refere a um ato da vontade humana, que pode *variar de totalmente voluntário e consciente a quase involuntário e/ou inconsciente* , mas que, em qualquer caso, deve ter algum grau de liberdade para estar sujeito à legislação ética, sob qualquer sistema.

Note-se que, ao contrário do que se poderia esperar, os pensamentos estão frequentemente sujeitos a regulamentação: pois, embora a cognição seja, em última análise, um evento objetivo, o observador pode muitas vezes escolher a direção da sua atenção, o rumo da sua investigação e o preço (ou seja, as condições) das suas crenças e atitudes. De forma semelhante, as emoções são, em certo sentido, "paixões", mas os juízos de valor que as fundamentam são muitas vezes uma escolha relativamente livre, e uma pessoa pode optar por suprimir as emoções, controlá-las mais ou menos ou dar-lhes rédea solta, podendo então seguir-se ações (de valor variável). Certamente, encontramos no judaísmo leis relacionadas com a crença (crer na existência, unicidade e soberania do Senhor/Deus, não crer em outros deuses) e com o amor (amar o Senhor/Deus, amar o próximo como a si mesmo, não odiar o irmão no coração).

Por fim, embora seja possível que um indivíduo influencie seu ambiente natural e social diretamente por meio de seus pensamentos e emoções (ou seja, por telepatia), na maioria dos casos, certamente, essa influência só pode se concretizar

por meio de atos físicos (sejam palavras ou sons falados ou não falados, expressões faciais e gestos, ou empurrões, puxões e outros movimentos) do indivíduo.

Vale ressaltar também que, no que diz respeito à religião, a ética não se preocupa apenas com o impacto dos indivíduos sobre seus próprios corpos e mentes (incluindo a alma) e sobre seu entorno físico e social, mas também com seu (suposto) efeito sobre os "mundos espirituais superiores e inferiores" de significado místico. Embora alguns rituais sejam mais ou menos explicáveis em termos imanentes, muitos são considerados ou presumidos como tendo propósitos transcendentais. Mas não farei mais comentários sobre esses tópicos relativamente metafísicos.

Meu único interesse aqui é apontar os diferentes sentidos de "fazer" e demonstrar brevemente que, ao se ir além do sentido simples e geral, as questões se tornam bastante complexas. Por essas razões, a lógica formal geralmente se concentra no sentido mais amplo do verbo "fazer", com o qual não existe distinção essencial além da polaridade entre comandos positivos e negativos.

Quando se pretende um sentido mais específico de ação humana, devemos ter em mente pelo menos as seguintes categorias: 'fazer' e 'evitar fazer' (ambas significando algum grau de volição e consciência), e 'ausência de fazer' e 'ausência de evitar fazer' (que meramente negam as duas categorias anteriores, sem implicar volição e consciência e sem excluí-las). Tudo isso é bastante óbvio e era (ao que me parece) claramente conhecido pelos talmudistas.

A seguir, apresentamos uma descrição mais técnica dos conceitos em discussão:

Para as formas mais abstratas, onde 'fazer' se refere a qualquer verbo, afirmativo ou negativo, ativo ou passivo, (a) todos os imperativos com zero ou um número par de negações são equivalentes, e (b) todos aqueles com um número ímpar de negações são equivalentes, sendo esses dois conjuntos de formas contrários entre si. Isso se refere às seguintes formas (uso as fórmulas "isso é bom" e "isso é ruim" para expressar os julgamentos de valor em preto e branco envolvidos):

a) **X deve fazer Y** = X não deve fazer não-Y = X não deve fazer não-Y = X não deve deixar de fazer Y = se X faz Y, isso é bom; se X não faz Y, isso é ruim.

b) **X não deve fazer Y** = X deve não fazer Y = X não deve não fazer não Y = X não deve fazer Y = se X não faz Y, isso é bom; se X faz Y, isso é ruim.

No entanto, em contraste, se interpretarmos 'fazer' como significando especificamente 'querer', as obversões nem sempre são viáveis e obtemos quatro conjuntos de duas formas, variadamente opostos (c a f, abaixo), em vez de dois conjuntos contrários de quatro formas (a, b, acima).

c) **X deve querer Y** = X não deve deixar de querer Y = se X quer Y, isso é bom; se X não quer Y, isso é ruim.

d) **X não deve querer Y** = X não deve querer Y = se X não quer Y, isso é bom; se X quer Y, isso é ruim.

e) **X deve não querer Y** = X não deve não querer Y = se X quer não-Y, isso é bom; se X não quer não-Y, isso é ruim.

f) **X não deve querer não-Y** = X não deve querer não-Y = se X não quer não-Y, isso é bom; se X quer não-Y, isso é ruim.

Sobre as oposições entre essas formas. Observe que, dado que “X quer Y” e “X não quer Y” são incompatíveis, enquanto “X não quer Y” e “X não quer não Y” são compatíveis, segue-se que “X quer Y” implica (mas não é implicado por) “X não quer não Y”, e que “X não quer Y” implica (mas não é implicado por) “X não quer Y”.

Agora, as formas (c) e (d) são contrárias, pois discordam quanto a se “X quer Y” é bom (c) ou ruim (d), e da mesma forma quanto a se “X não quer Y” é bom (d) ou ruim (c). O mesmo ocorre com as formas (e) e (f). No entanto, como “X quer Y” (bom) encontrado em (c) implica “X não quer não-Y” (bom) encontrado em (f), e “X não quer Y” (ruim) encontrado em (c) é implicado por “X não quer-Y” (ruim) encontrado em (f), as formas (c) e (f) são compatíveis, mas nenhuma implica a outra. O mesmo ocorre com as formas (e) e (d).

2. Fatores Complementares

Quando Deus nos diz para fazer ou não fazer algo, Ele está se preocupando apenas com essa coisa específica que mencionou, ou com um contexto muito maior e não declarado?

Talvez simplesmente fazer o que Deus nos ordena seja tudo o que importa. Ou talvez essa condição essencial seja devidamente recompensada; mas também, à medida que enriquecemos a ação com melhores ações (***kavaná*** , pl. ***kavanot***), conforme definido abaixo, a recompensa aumenta proporcionalmente. Da mesma forma, no lado negativo: pode haver gradações de gravidade, variando de um mínimo para "pecado por erro" (implicando que se tem certa

responsabilidade por ignorância ou negligência) a um máximo para pecado intencional ou deliberado (implicando certa rebeldia). Ou talvez, de forma mais extrema, a execução de uma mitsvá positiva ou a não execução de uma mitsvá negativa exija uma ação adequada (ou melhor, uma certa quantidade de kavanot) e, de outra forma, não tenha valor algum.

Kavanah inclui vários fatores:

(a) Um certo grau de **consciência** da própria atividade ou inatividade; de modo que seja um produto da vontade e não meramente uma reação automática (um reflexo, hábito ou ocorrência fortuita). Por exemplo, ao orar, estar ciente do significado (pelo menos do significado literal, se não dos significados mais profundos) das palavras proferidas se enquadraria nesta categoria.

motivos adequados : isto diz respeito ao contexto causal que influencia o ato. Incluem-se aqui (i) objetivos mais ou menos conscientes, como conquistar um lugar no mundo vindouro ou obter recompensas terrenas, como esposa e filhos, vida longa, saúde, conhecimento, sucesso, riquezas e assim por diante; e (ii) objetivos não declarados/não admitidos, subconscientes ou inconscientes, que constituem o contexto psicológico relativamente oculto, como a sede de poder, por exemplo. Motivos aparentes não são necessariamente motivos verdadeiros; aqui, estão implícitas necessidades complexas de introspecção.[3]

---

[3] Note que, em alguns casos, como me lembro (embora não consiga citar um exemplo de imediato), as próprias Escrituras mencionam um motivo; se assim for, parece óbvio que o motivo especificado deve desempenhar um papel. Como regra, os rabinos desaprovam explicações para as mitsvot, por receio de que estas possam ser erroneamente limitadas. Por exemplo: dizer

(c) A **intenção** de, com isso, *cumprir a mitzvá* , como tal, isto é, como um mandamento de Deus dado por meio de Moisés no Sinai. Pode-se considerar isso, embora seja o motivo ideal, apenas como um motivo necessário, uma condição *sine qua non* , sem que precise ser o único motivo, *excluindo* qualquer outro. Ou, mais extremamente, pode-se insistir na obediência sem qualquer motivo egoísta, puramente *lishma* , "por si mesma", ou *leshem Shamaim* , "pelo bem do Céu".

(d) Podemos mencionar ainda, embora não se enquadre estritamente em kavanah, o *contexto emocional* . Tratados sobre a execução de mitzvot sempre enfatizam a importância do humor ou **da atitude** : a boa vontade, realizar a tarefa com alegria (*beratson*), aumenta o valor e a virtude da boa ação, e, inversamente, o ressentimento e outros sentimentos semelhantes a depreciam. Isso é bastante compreensível, pelo menos do ponto de vista de quem dá a ordem, que não deseja o incômodo e a interferência de energias negativas (teimosia); do ponto de vista de quem recebe a ordem, no

---

que barbear-se é proibido *porque* sacerdotes pagãos o faziam poderia levar as pessoas a considerarem o barbear permitido, desde que não fosse realizado com motivos idólatras; ou ainda, dizer que a carne de porco era proibida *porque* estragava rapidamente em países quentes poderia levar as pessoas a considerá-la permitida em países frios ou na época dos refrigeradores. Mas um corolário dessa visão seria que, se as Escrituras alguma vez mencionam explicitamente um motivo para uma mitsvá, então a sua execução *sem* esse motivo pareceria, logicamente, equivalente à sua não execução (ou seja, constituir, para uma mitsvá positiva, um ato inútil; e para uma mitsvá negativa, uma brecha legítima). Uma leitura *de davqa , semelhante a uma inferência de klal uphrat* , pareceria justificada nesse caso; mas não sei se essa posição é tradicionalmente aceita, ou se os rabinos, mesmo assim, generalizam a mitsvá.

entanto, pode haver uma necessidade sentida de expressar insatisfação ou discordância, de cumprimento involuntário.

Segundo alguns rabinos (incluindo, se bem me lembro, o Rambam e os Chafets Chaim), sem a kavanah necessária, a ação realizada ou não realizada é considerada mera coincidência e não constitui o cumprimento da mitsvá correspondente.

Ora, o que foi dito acima é uma doutrina muito complexa, cujas implicações lógicas são múltiplas. Em termos formais, significa que os mandamentos divinos dados na Torá, embora expressos de forma simples como "faça isto" ou "não faça aquilo", são na verdade concebidos de forma mais complexa, incluindo uma multiplicidade de qualificações tácitas. Claramente, isso altera suas propriedades lógicas. Por exemplo, as duas proposições éticas abaixo têm propriedades lógicas muito diferentes:

- “X deve fazer Y” (simples).
- “X deve fazer Y *e* estar ciente (até o grau *k*) de fazer Y *e* ter motivos *l, n, m* enquanto faz Y *e* fazer Y para cumprir a ordem de fazer Y” (complexo).

Quando digo que duas proposições desse tipo têm propriedades lógicas diferentes, quero dizer que elas têm contradições diferentes, implicações diferentes e assim por diante — assim como qualquer proposição elementar 'P' tem propriedades lógicas diferentes em comparação com qualquer proposição composta 'P+Q+R'. Tanto mais quanto isso ocorre porque os elementos adicionais incluem a menção do mesmo sujeito e/ou predicado de diversas maneiras complexas.

Conclui-se, portanto, que se a doutrina descrita acima for aceita literalmente e em sua totalidade, de modo que não

existam efetivamente proposições éticas simples no judaísmo, então o sistema lógico aplicável a ela não é (como frequentemente se presume) o sistema que se aplica às proposições éticas simples, mas um sistema muito mais elaborado, apropriado às formas mais complexas, com uma série de qualificações das relações simples. É muito importante compreender toda a importância dessa implicação da doutrina.

Existem ainda outros fatores complementares que podem precisar ser levados em consideração:

a) Numa ética natural, o fator **recompensa/punição** está intrínseco, porque as coisas que se deve ou não fazer têm uma relação causal natural, construtiva ou destrutiva, com o padrão de valor de cada um – normalmente, o bem-estar humano. Fazer ou não fazer isto ou aquilo *causa* uma melhoria ou um dano no(s) objetivo(s) que constituem a nossa norma; e a gravidade da medida depende de se essa causalidade é necessária ou meramente útil, suficiente ou parcial, categórica ou condicional, etc.

Aqui, "X deve fazer Y", *porque* se X *não fizer* Y, o(s) objetivo(s) final(is) Z serão *prejudicados* ; ou "X não deve fazer Y", *porque* se X *fizer* Y, o(s) objetivo(s) final(is) Z serão *prejudicados* ; ou ainda, "X pode ou não fazer Y", porque, independentemente de X fazer ou não Y, o(s) objetivo(s) final(is) Z *não* serão prejudicados, embora uma forma possa ser mais favorável do que a outra, ou consequências desfavoráveis possam surgir, de uma forma ou de outra, apenas sob certas condições, e não incondicionalmente.

Mas, em uma ética religiosa, ou seja, uma baseada na Revelação Divina, tais relações causais nem sempre são aparentes, especialmente porque o(s) objetivo(s) final(is)

envolvido(s) pode(m) não ser totalmente conhecido(s) por nós (embora os comentaristas possam presumir, de diversas maneiras, que esta ou aquela seja a intenção de Deus). Além disso, a recompensa/punição pessoal ou coletiva pode não estar, em todos os casos, causalmente ligada aos atos de maneira natural e aparente, mas sim por decreto divino, por meio de caminhos ocultos. Quero dizer, mesmo reconhecendo que a Natureza também é produto do decreto divino, a religião ainda presume que algumas relações lhe são intrínsecas (imanentes, naturais), enquanto outras utilizam caminhos mais extrínsecos (transcendentes, miraculosos).

Assim, na religião, a recompensa ou punição, que simbolizaremos por Z1 e Z2, respectivamente, tem a seguinte relação formal com o comando: "X deve fazer Y, *e* se X fizer Y, então Z1 é prometido, *e* se X não fizer Y, então Z2 é ameaçado"; e, similarmente, no caso de "X não deve fazer Y", *mutadis mutandis* . Os imperativos estão associados a promessas e ameaças, mas não se pode *inferir formalmente* desses imperativos proposições condicionais naturais negativas.

apêndice instituído por Deus , que pode não ter (embora também possa ter) qualquer conexão causal natural com o imperativo (positivo ou negativo). O resultado não é automaticamente consequente, sob a Lei Natural, mas mediado por atos de vontade *ad hoc* de Deus, caso a caso. Mesmo que as escolhas de Deus sejam consistentemente uniformes, elas sempre retêm um caráter mais voluntário. Essa hipótese explicaria a irregularidade dos resultados (que, alternativamente, poderia ser devida às complexidades das causalidades naturais envolvidas, é claro) e se encaixa perfeitamente com a doutrina de que Deus deseja reservar para Si a opção da misericórdia e do perdão.

Neste contexto, surge a questão da *redenção* . Na natureza, alguns erros podem ser corrigidos, outros não. No judaísmo, por uma espécie de dispensação divina especial, nos são oferecidas, com frequência, outras possibilidades de redenção, o desfazimento e o perdão de *fatos consumados* , além do natural, por meio do arrependimento e da mudança pessoal (*teshuvá*), da caridade (*tsedaká*) e do sacrifício no Templo (*korbanot*). Tudo isso tem um significado lógico.

b) Outra questão possivelmente relevante é se a recompensa/punição está relacionada ao **esforço** . O único interesse de Deus é o *tachlit* , o resultado final, a conclusão da tarefa, ou o esforço despendido no cumprimento de uma mitsvá é significativo para Ele? Esforço significa trabalhar contra a resistência, a resistência das próprias faculdades ou fraquezas ou de diversos fatores externos; ou, em outras palavras, em uma terminologia cara aos rabinos, a contrapressão do *yetzer haraa* , a "má inclinação" supostamente possuída pela humanidade em particular e por este mundo em geral.

Com relação à recompensa, se duas pessoas cumprem a mesma mitsvá, e para uma foi *fácil* e para a outra *difícil* , elas estão no mesmo nível moral/espiritual? Aquela para quem foi fácil é, em certo sentido, considerada superior, em virtude da facilidade experimentada; mas aquela para quem foi mais difícil é, em outro sentido, considerada superior, em virtude do esforço extra dedicado.

Mais especificamente, por exemplo, se uma pessoa nunca mata, nunca rouba ou nunca comete adultério (e muitas pessoas se enquadram nessas categorias), essa pessoa é sempre considerada virtuosa? Ou o mérito depende de ter sido tentado e ter resistido à tentação, como alguns rabinos afirmam, e o mérito aumenta em função da dificuldade

encontrada? Em outras palavras, usando uma imagem tecnológica, apenas a produção de calor é respeitada na lei judaica, e a supercondutividade é malvista?

De forma mais formal, será que "X deve fazer Y" implica, na Torá, "se X se esforça para fazer Y, ele é recompensado; caso contrário, não"? E será que "X não deve fazer Y" implica, na Torá, "se X é tentado, mas resiste a fazer Y, ele é recompensado; caso contrário, não"? Talvez não seja possível responder a essas perguntas com base em fundamentos formais; qualquer doutrina que seja internamente consistente, que não apresente dificuldades inerentes, está em pé de igualdade desse ponto de vista.

Com relação às mitzvot negativas mencionadas, gostaria de comentar que as pessoas são, na verdade, constantemente tentadas: qualquer motivo de raiva, real ou imaginária, é efetivamente uma tentação para a violência e (eventualmente) para o assassinato; qualquer objeto que se possa pegar (que pertença a outra pessoa) é uma tentação para o roubo; qualquer mulher que passe é uma tentação para o estupro e (se for casada) para o adultério. Portanto, mesmo que tais tentações fossem consideradas tão pequenas a ponto de serem quase nulas para a maioria das pessoas, ou que superá-las fosse visto como gerando um mérito praticamente insignificante para a maioria das pessoas, ainda assim não poderíamos afirmar, nesses casos, que *não* houve tentação alguma e, consequentemente, que não houve resistência à tentação.

A ideia dos rabinos mais radicais pode ser expressa mais plenamente dizendo que cada mitzvá se refere a quatro resultados (deixando de lado as questões mais complexas de kavanah mencionadas anteriormente), como segue: por

exemplo, que "X deve fazer Y" na Torá significa "X deve querer Y" (veja a forma (c), na seção anterior), de modo que:

- Se **X realizar Y de acordo com sua vontade** (= execução ativa), a mitsvá é cumprida e recompensada;
- Se **X faz Y, mas não *deseja* Y** (= desempenho passivo), a mitsvá não é verdadeiramente cumprida e nenhuma recompensa se segue;
- Se **X não deseja Y, mas por acaso não *faz* Y** (= pecado de omissão), a mitsvá é violada, embora talvez com uma punição relativamente menor;
- Se **X não quiser Y** (= pecado de comissão), a mitsvá é violada de uma maneira mais punível.

Da mesma forma, a afirmação "X não deve fazer Y" na Torá pretende significar "X não deve querer Y" (ver forma (d)), e isso implica quatro resultados, como acima, mutadis mutandis; e da mesma forma, supostamente, para "X deve fazer/não querer Y" (ver forma (e)) e "X não deve fazer/não querer Y" (ver forma (f)). Tudo isso em si parece consistente.

Com relação à punição, uma pessoa que se esforçou ao máximo para cumprir uma mitsvá positiva ou resistir à tentação de pecar, mas falhou, deve ser tratada com menos severidade do que aquela que se esforçou menos ou não se esforçou de todo? Essa questão também pode, assim como a anterior, ser expressa em termos formais; ela propõe gradações adicionais. Nossa sensibilidade humana em relação à Justiça responderia que sim; o judaísmo tende a concordar em princípio, embora algumas histórias pareçam sugerir que, às vezes, isso é irrelevante.

Outras distinções e gradações surgem quando consideramos as questões de kavanah. Por exemplo, uma pessoa que desconhecia a lei, tendo sido sequestrada longe da comunidade, e que conscientemente come carne de porco, não é comparável a alguém que conhecia a lei e desejava infringi-la para expressar sua rejeição. Tais subdivisões sutis estão além do escopo do presente estudo; menciono-as apenas para lembrar ao leitor que estamos longe de esgotar as questões.

c) Ainda sobre o tema de recompensa/punição, devemos mencionar um conceito interessante da deontologia (lógica ética geral) encontrado na Bíblia e no Talmude: o de **reparação** . Por exemplo, é proibido roubar (uma mitsvá negativa), mas se alguém roubar, devolver o objeto roubado ao seu dono (uma mitsvá positiva), em alguns casos com uma quantidade extra do mesmo objeto, livra o ladrão da penalidade incorrida (como chicotadas). Exemplos semelhantes podem ser encontrados no direito criado pelo homem e na ética "natural".

Tais processos corretivos podem ser expressos formalmente da seguinte forma: em algumas situações, X causa Y *e* NãoX causa NãoY; enquanto em outros casos, embora X cause Y, NãoX não *causa* NãoY — de modo que o *dano causado* (Y) pela violação (X) não pode ser *desfeito* (NãoY) por uma solução (NãoX). Essa é uma percepção, primordialmente, da lógica causal, ou seja, que algumas relações causais são reversíveis, enquanto com outras “o que está feito, está feito” — elas são 'entrópicas', poderíamos dizer.

Em um sentido mais amplo, toda recompensa ou punição, seja neste mundo ou na vida após a morte, é considerada como remédio. Este é o conceito de ***tiqun*** (reparação), tão caro e amplamente utilizado pelos místicos judeus. A vida é

ou degeneração (através do pecado) ou correção (através de boas ações ou através de recompensa/punição da sociedade ou de Deus). Observe que a recompensa é, em última análise, tanto um *tiqun* quanto a punição, visto que uma boa ação nunca recompensada é comparável ao trabalho sem remuneração; há uma injustiça envolvida, algo que deveria ter sido concluído não foi.

> É importante ressaltar que os rabinos, em nenhum lugar (até onde eu sei), explicam como sabem que as mitsvot foram concebidas por Deus com as diversas características especiais que lhes atribuem. Certamente, a Torá Escrita não é tão explícita quanto eles sobre tais assuntos. Tampouco as inferências — que emergem das características especiais discutidas neste capítulo — estão incluídas nas principais listas de princípios hermenêuticos; tampouco é mostrado precisamente como tais formas de argumentação poderiam ser interpretadas no texto da Torá por meio dos princípios hermenêuticos listados. As características especiais da lógica ética rabínica são simplesmente tomadas como certas, como parte integrante da tradição oral; e talvez vistas como implícitas, em certa medida, no comportamento de personagens exemplares encontrados em histórias da Torá, do Talmud e da literatura inspiradora posterior. Há, como apontamos, discussões entre os rabinos sobre sua força legal final. Eu diria que tais características especiais se desenvolveram gradualmente na tradição rabínica, geradas pelo idealismo e, às vezes, pela competição entre os rabinos sucessivos.

d) Observe, por fim, que as mitzvot podem apresentar **outras características** (não relacionadas às mencionadas acima).

Por exemplo, as mitzvot são frequentemente relacionadas temporalmente, em formas como " **você, [a(s) pessoa(s) em questão,]deve(m) realizar a Mitzvá A antes da Mitzvá B** ". Estas constituem comandos complementares, digamos C, cujo sujeito é o mesmo que A e B, e cujo predicado contém dois comandos em uma sequência específica. Tais afirmações podem ter qualquer polaridade ou modalidade [4]; e podem ser — além de categóricas — condicionais, em hierarquias diversas e, eventualmente, complexas. Desnecessário dizer que a lógica formal de tais proposições pode se tornar bastante complicada. Essa característica não é peculiar à deontologia judaica, mas pode ser encontrada na ética natural, onde meios complementares para um fim são frequentemente ordenados de maneira semelhante.

> Um exemplo do judaísmo é a sequência recomendada para as mitsvot do *talit* (xale de oração) e *do tefilin* (filactérios; caixas de couro contendo trechos das Escrituras, com tiras); dentro deste último, por sua vez, o *tefilin rosh* (cabeça) deve ser colocado antes do *tefilin yad* (braço) . Estritamente falando, estas são mitsvot independentes, mas a ordem em que são listadas aqui é a ideal. Também nos é dito precisamente em que etapas as bênçãos apropriadas devem ser recitadas. [5]Como tudo isso é comprovado

---

[4] Outras formas incluem "A pode preceder B", "A não deve preceder B", "A não pode preceder B" e assim por diante. Modalidades intermediárias como "deveria preferencialmente" ou "deveria preferencialmente não" também podem ser usadas (estas correspondem a graus de probabilidade na modalidade natural).

[5] Existem muitas outras prescrições, como a de que, se alguém já tiver colocado o *yad tefilin* antes do *rosh tefilin* , deve, por respeito, continuar a colocá-lo; ou ainda, se alguém falar durante o processo, outra bênção deve ser recitada; e assim por

(se é que é) pelas Escrituras é outra questão, relacionada à hermenêutica; nossa preocupação aqui são as formalidades.

3. Como contar as Mitzvot

Uma das propriedades interessantes e peculiares dos mandamentos bíblicos ou talmúdicos/rabínicos é **a não equivalência entre uma proposição ética e seu inverso** . Ou seja, "X deve Y" e "X não deve fazer Y" (ou similarmente, "X não deve fazer Y" e "X não deve fazer Y"), embora logicamente se impliquem mutuamente, formalmente, em todos os casos, podem, no entanto, em algumas situações, ser considerados dois mandamentos! Por exemplo, Deuteronômio 22:19, que se refere a casos de difamação da esposa pelo marido, diz tanto "ela permanecerá sua esposa" quanto "ele não poderá mandá-la embora todos os seus dias"; ter que permanecer casado e ser proibido de se divorciar são idênticos, mas ambos são especificados aqui. Outro exemplo são Deuteronômio 25:17 e 19, os mandamentos de lembrar e não esquecer as más ações de Amaleque contra Israel.

À primeira vista, repetir o mesmo mandamento de forma afirmativa e negativa pode parecer redundante; ou pode-se suspeitar que as duas formulações foram consideradas duas leis para satisfazer alguma noção preconcebida sobre o 'número de Mitzvot'. Mas a explicação dada pelos rabinos é bastante plausível, ou seja, essa ênfase serve não apenas para incentivar duplamente a obediência ao mandamento, mas

---

diante. Do ponto de vista formal, tais detalhes constituem uma série de mitzvot condicionais (se-então).

também para significar as possibilidades adicionais de recompensa ou punição inerentes ao seu cumprimento ou à sua omissão. (Note-se que as mitzvot positivas e negativas em questão não precisam estar próximas uma da outra no texto bíblico: por exemplo, Levítico 19:13 e Deuteronômio 24:15, referentes ao pagamento do salário de um trabalhador sem demora e em dia, estão distantes, mas são complementares.)

Assim, existe uma regra geral (ou quase geral) segundo a qual: a desobediência a um mandamento positivo não pode ser punida pelos tribunais rabínicos, embora possa ter consequências sociais negativas ou consequências divinas, estas últimas nesta vida ou na vida após a morte; enquanto que a desobediência a um mandamento negativo pode, de fato, ser punida pelos tribunais rabínicos, embora, novamente, possa ter consequências de um tipo ou de outro. No que diz respeito à obediência a mandamentos positivos ou negativos, a recompensa por tal obediência geralmente não está dentro da competência dos tribunais rabínicos (embora estes possam, em alguns casos, decretar que uma pessoa seja honrada, por exemplo), mas pode ser programada na natureza (por Deus, é claro), ocorrer como um fenômeno social (muito provavelmente devido à cultura ambiente produzida pela Torá) ou ser efetuada providencialmente (isto é, por intervenção divina) neste mundo ou no próximo.

Na prática, temos aqui uma *convenção linguística especializada* segundo a qual: quando um mandamento é formulado *apenas* de forma positiva, os tribunais não são competentes para punir a transgressão, enquanto que, quando é expresso *também ou apenas* de forma negativa, são. Trata-se de um sinal, um código, não encontrado na linguagem comum e, portanto, não uma regra da lógica ética

formal, mas peculiar (como nos ensinam) ao domínio da Torá.

Note que, em alguns casos, o par de mandamentos positivo e negativo não são, estritamente falando, em um sentido puramente formal, opostos um ao outro. Isso pode ocorrer quando o mandamento positivo se refere a um ato finito de vontade, e o mandamento negativo se refere não meramente à ausência dessa vontade, mas a outro ato finito de vontade na direção oposta. Por exemplo, Deuteronômio 22:29, referente a casos de estupro, obriga o casamento e proíbe o divórcio; esses dois mandamentos não são idênticos como no caso mencionado acima de Deuteronômio 22:19, pois alguém pode ser forçado a casar-se com outra pessoa, mas não é absolutamente proibido divorciar-se dela logo em seguida.

De maneira semelhante, em Deuteronômio 21:23, a proibição de deixar um homem *pendurado* durante a noite e a obrigação de *enterrá* -lo no mesmo dia em que foi executado não são exatamente opostas. Em Deuteronômio 22:1,3, a mitsvá de devolver o objeto perdido encontrado e a advertência para não passar por ele e ignorá-lo (para evitar o incômodo de devolvê-lo) não estão implícitas uma na outra; similarmente, em Deuteronômio 22:4, referente a ajudar o animal caído de um semelhante. Novamente, os mandamentos em Deuteronômio 22:6-7 referentes à ave mãe não são inferíveis um do outro (pois poderia ter sido exigido que não pegássemos nem a mãe nem os filhotes, ou a mãe, mas não os filhotes).

Encontramos também na Torá outra forma de aparente redundância: **a repetição de certas leis, tanto de forma genérica quanto específica** . Por exemplo, se o incesto é

proibido entre um homem e *vários* parentes próximos especificados (Levítico 18:7-18), pode-se perguntar qual o sentido de proibi-lo adicionalmente com *qualquer* parente próximo (Levítico 18:6). Novamente, a explicação dada pelos comentaristas é que tal repetição sinaliza a severidade da mitsvá e prenuncia a dupla penalidade que sua desobediência implica, no caso de mitsvot negativas; ou, no caso de mitsvot positivas, sua importância e dupla recompensa. Sugere-se um cálculo. Com relação ao exemplo aqui tomado, pode-se dizer que, enquanto o incesto em geral gera um débito moral de x , tal prática com um parente próximo específico gera um débito maior, $x + y$.[6]

Essa questão, aliás, levanta outra, de interesse ainda mais amplo para a lógica formal das proposições éticas. Quais são as relações lógicas entre imperativos, permissões, proibições e isenções? Essa questão tem a ver com a lógica modal e, como veremos, pode ser respondida inteiramente **com referência à lógica alética (não ética)** .

Sabemos que, na lógica das proposições não éticas, embora a predicação de qualquer espécie implique silogisticamente a predicação de todos os seus gêneros, a predicação de um gênero não é suficiente para implicar a predicação de

---

6 O exemplo aqui tomado talvez não seja o melhor, por ser muito complexo. O texto pode ser naturalmente interpretado como *klal uphrat* , significando que a generalidade inicial se limita aos detalhes listados a seguir [quarta regra hermenêutica de R. Ishmael]; ou a generalidade pode ser vista como referente a atos eróticos não copulativos, enquanto os detalhes podem se referir à cópula, embora a redação seja a mesma [*lo tikrav legalut ervah* , não se aproxime para descobrir a nudez]. Além disso, o sujeito dessas proibições é geralmente masculino [*ish* , um homem], sem esclarecimento sobre o status das parceiras femininas. E assim por diante – mas vamos ignorar tais complicações neste contexto.

qualquer uma (selecionada aleatoriamente) de suas espécies, embora implique que *pelo menos uma* (sem preconceito quanto a *qual* (is)) de suas espécies deva ser previsível. Por contraposição, segue-se que: embora a negação de um predicado genérico implique a negação de *todos* os predicados relativamente específicos, a negação de *qualquer uma* (ou mesmo mais de uma, desde que menos do que todas) de suas espécies não é formalmente suficiente para negar um determinado gênero, mas requer a negação de *todas* as suas espécies para garantir a negação de um determinado gênero.

Como demonstraremos a seguir, certas regras podem ser inferidas do exposto acima, no que diz respeito à lógica ética. A relação formal entre proposições éticas e neutras encontra-se na **teleologia** (um derivado da lógica causal). Enunciados normativos referem-se a *meios e fins* ; eles nos dizem se algo é *necessário para, prejudicial a, ou nem necessário nem prejudicial a, algum padrão de valor* aceito . Essa norma pode ter sua origem na revelação, em deliberações racionais ou em escolhas irracionais; pode ser mais ou menos explícita; e pode ser unitária ou múltipla (desde que seja internamente consistente, ou pelo menos que suas partes estejam claramente hierarquizadas).

No judaísmo, a norma é a Vontade de Deus, cujo conteúdo preciso conhecemos apenas parcialmente e de forma especulativa, na medida em que está implicitamente expresso na Torá por meio das leis e histórias (e, similarmente, *mutadis mutandis* , em certas outras religiões). Na Ética Natural, a norma é o bem-estar humano geral, que pode ser ampliado para incluir as preocupações ecológicas, e isso é em grande parte explícito e consistente, na medida em que é cognoscível por meio da biologia e ciências afins. Sistemas éticos mais subjetivos referem-se a emoções pessoais ou ao

bem-estar de grupos específicos (por exemplo, uma raça) como seu padrão, e são em grande parte não verbalizados e frequentemente inconsistentes. Em qualquer caso, qualquer que seja o padrão de valor (que denominaremos **C**), as seguintes relações formais são estabelecidas pela ciência lógica para qualquer ação dada (chamemos de **B**) realizada por alguém (**A**):

- **A condição "A deve fazer B"** (B é imprescindível para A) significa que, se A não fizer B, C não poderá ocorrer.
- **A expressão "A não pode fazer B"** (B é proibido para A) significa que, se A fizer B, C não poderá ocorrer.
- **A expressão "A não deve nem não deve fazer B"** (chame-se "licença", na falta de uma palavra melhor") significa que, independentemente de A fazer ou não fazer B, C ainda pode ocorrer.

Adicionalmente:

- **A pode fazer B** (B tem permissão para A), o que significa que B é imperativo ou autorizado para A.
- **A não pode fazer B** (B está isento de A), o que significa que B é proibido ou permitido a A.

Essas são, portanto, as interpretações aléticas da necessidade ética *categórica* , da impossibilidade, da contingência, da possibilidade e da desnecessidade, respectivamente. Nosso leque de modalidades éticas pode ser ainda mais ampliado com referência às teleologias *condicionais* . Assim, por exemplo, A fazer B é *propício* a C, se causar C em certas circunstâncias; e A fazer B é *perigoso* para C, se inibir C (causar não-C) em certas circunstâncias. Agora, nosso objetivo aqui é encontrar **as relações entre espécies e gêneros de ação** . Sabendo que um determinado gênero

(digamos **G**) é imperativo, proibido ou qualquer outra coisa, o que podemos inferir a respeito de suas espécies (digamos **S1** , **S2** , **S3** ,...); e vice-versa?

a. **Se um gênero G é imperativo** , *nenhuma* de suas espécies é logicamente implicada como imperativa, ou qualquer outra coisa, embora esteja implícito que *pelo menos uma* de suas espécies deva ser realizada, *caso contrário G não pode ocorrer e, portanto, C não pode ocorrer* . Observe bem que S1, S2, S3... são imperativas disjuntivamente, mas não individualmente ou distributivamente, e muito menos coletivamente, pela imperatividade de G; é apenas a disjunção da série de S que é afetada, cada S pode muito bem, em si mesmo, ser licenciada, imperativa ou mesmo proibida. Segue-se, por contraposição, que não basta saber que cada uma de suas espécies, S1, S2, S3, ..., são isentas, para inferir que um gênero G é isento, mas devemos estabelecer que as espécies não são disjuntivamente imperativas, como definido anteriormente; observe bem isso! Assim, **se alguma espécie, digamos S1, é isenta,** nenhuma inferência relativa aos seus gêneros, como G, é logicamente possível.

b. **Se um gênero G é proibido** , *todas (cada uma)* de suas espécies são logicamente proibidas, *pois se qualquer (uma ou mais) das espécies ocorresse, G ocorreria e, portanto, C não poderia ocorrer.* Aqui, a proibição de G é transmitida a S1, S2, S3, ..., distributiva e coletivamente; a ligação é muito mais forte do que no caso anterior, observe bem. Segue-se, por *absurdo* , que **se qualquer espécie, digamos S1, é permitida** , então todos os seus gêneros, como G, são permitidos (seja por imperativo ou por licença).

c. **Se alguma espécie, digamos S1, for imperativa** , então todos os seus gêneros, como G, são imperativos,

porque a ausência de G (que é implícita em S1) implicaria a ausência de S1, condição sob a qual C não pode ocorrer . Observe que as outras espécies de G, S2, S3, ..., não precisam necessariamente ser imperativas; a imperatividade de G, aqui, é mais incidental à de S1, como uma inevitabilidade, devido ao fato de que você não pode gerar S1 sem G; somente se todas as suas espécies fossem igualmente imperativas, G seria imperativo *por si só* . Segue-se, por *absurdo* , que **se um gênero G é isento** , então todas as suas espécies, S1, S2, S3, ..., são isentas (sejam proibidas ou licenciadas).

d. Se alguma espécie, digamos S1, for proibida , nenhuma inferência é possível a respeito de seu gênero G, *porque, dado que S1 implica não-C e S1 implica G, só podemos concluir que G não implica C (já que, se G implicasse C, então S1 implicaria tanto não-C quanto C, donde S1 seria impossível, contrariamente à premissa de que é proibida, o que implica potencial).* G pode igualmente ser imperativo (não-G implica não-C, caso em que as espécies restantes S2, S3, ..., são pelo menos disjuntivamente imperativas), ou proibido (G implica não-C, caso em que a proibição de S1 é simplesmente uma consequência da de G), ou nem imperativo nem proibido ('G não implica C' apenas exclui a possibilidade de G ser imperativo para *não-* C, o que não nos interessa, já que é C que é nosso padrão de valor). Segue-se de tudo o que foi dito acima que, **se um gênero G for permitido** , nenhuma inferência é logicamente possível a respeito de suas espécies S1, S2, S3, ...; Cada uma delas poderia igualmente ser imperativa (caso em que G seria imperativo e, portanto, permitido), licenciada (implicando apenas que G é permitido) ou proibida (nada implícito para G).

Observe, por fim, que, sabendo que **um gênero G** é **licenciado** (ou seja, nem imperativo nem proibido), podemos inferir, para suas espécies, apenas que elas são isentas (ou seja, proibidas ou licenciadas); e sabendo **que qualquer espécie, digamos S1,** é **licenciada** , podemos inferir, para seus gêneros, como G, apenas que eles são permitidos. Essas relações decorrem do exposto acima. Não precisamos aprofundar o assunto aqui, com referência a situações condicionais.

Deve-se notar, contudo, que os princípios acima, que descrevem *como a modalidade ética é transmitida ou retransmitida em hierarquias conceituais* , também podem ser expressos na forma de silogismos modais. Os modos válidos mais óbvios são (ver b, c, acima, que levam a conclusões categóricas):

G é um gênero de S1	**S1 é uma espécie de G**
e A não deve fazer G	**e A pode fazer S1**
Portanto, A não deve fazer S1.	**portanto A pode fazer G**

G é um gênero de S1	**S1 é uma espécie de G**
e A pode não fazer G	**e um S1 imperdível**
Portanto, A pode não fazer S1.	**Portanto, A deve fazer G**

No discurso cotidiano dos judeus religiosos, encontramos o termo mitzvá usado em um sentido amplo e vago, abrangendo qualquer boa ação ou restrição apropriada que possa render pontos positivos. Contudo, no contexto da doutrina que estabelece **613 mitzvot** para os judeus, ou da doutrina das **7 mitzvot** para os Bnei Noach (não judeus), o termo adquire sentidos mais restritos, que também não são exatamente os mesmos em cada sistema. Este fenômeno será explicado a seguir, pois é bastante interessante do ponto de vista da lógica e bastante específico da lei judaica (ou de estilo judaico).

A lógica formal lida com sentenças gramaticais significativas, cada uma simbolizando alguma aparência fenomênica, seja ela concreta ou abstrata, material ou mental, empírica ou hipotética, real ou ilusória. Vista dessa maneira abrangente, até mesmo o subjetivo é objetivo, e a lógica está sempre aberta a todos os candidatos à participação no corpo de conhecimento que busca construir gradualmente. Todo evento possui inúmeras facetas e níveis, que se interconectam de inúmeras maneiras. Cada um desses inúmeros fenômenos, cada fenômeno dentro ou adjacente a todos os outros, pode ser representado para fins conceituais por meio de proposições verbais; mas muitos objetos da experiência perceptiva ou da intuição jamais são verbalizados.

Nessa perspectiva flexível, seria absurdo e arbitrário tentar *enumerar dogmaticamente* "leis" de qualquer tipo e dizer "existem N leis da natureza em tal e tal campo" (por exemplo, as Três Leis da Termodinâmica) ou "existem M leis morais a serem seguidas em tal e tal situação" (por exemplo, os Sete Pecados Capitais). A enumeração teria que abarcar todas as proposições, *em um mesmo nível* , que sejam verdadeiras e das quais todas as outras relacionadas ao tema

em questão possam ser inferidas; e reivindicaria uma certa finalidade.

Um programa logístico ultrarracionalista como esse, ainda encontrado entre lógicos modernos com inclinações cartesianas, não leva em conta a importância dos dados empíricos que ocorrem a cada instante na prática. Essa entrada gradual de dados certamente afetará não apenas a aplicação das leis, mas também seus fundamentos e conteúdos.

Em qualquer ciência ou área do conhecimento, pode-se identificar certos princípios mais amplos, independentemente de como foram obtidos, como dominantes em relação aos demais dados, de maneira semelhante à relação dedutiva entre axiomas e teoremas; porém, todo pensador sábio mantém em mente as fontes indutivas do todo e permanece pragmático em sua abordagem. Em suma: *contar rigidamente* "leis" seria um procedimento muito artificial, especialmente se insistíssemos em ***aderir a um número específico*** . Contudo, isso se encontra na lei judaica e, previsivelmente, afeta não apenas seu conteúdo, mas também sua forma.

Assim, diferentes rabinos concordam *que* existem 613 mitzvot para judeus, ou 7 mitzvot para não judeus, de acordo com as tradições talmúdicas, mas discordam um pouco sobre *quais* mandamentos devem ser incluídos ou excluídos da lista em questão! Contanto que cheguem ao total correto, mesmo que superficialmente, mantêm certa legitimidade; enquanto um sistema que se recusasse a reconhecer o número mágico, insistindo em um número irremediavelmente maior ou menor, seria eliminado desde o início. Um dado adicional é que existam **248 mitzvot**

positivas e 365 mitzvot negativas [7]. Meu objetivo aqui não é criticar tal abordagem, mas enfatizar as especificidades lógicas que ela gera.

> Ainda assim, é interessante notar que o número 613 [*TaRYaG* , em hebraico,]baseia-se, até onde sei, apenas em uma breve menção em *Maccot* 23b, citando Rabi Simlai, e o Talmud não apresenta uma enumeração detalhada dessas Mitzvot. Uma explicação para o número que li em algum lugar é que ele consiste na soma de: 2, referente aos dois primeiros dos Dez Mandamentos, que os Filhos de Israel ouviram diretamente de Deus no Sinai; mais 611, que é a guematria da palavra TORaH (T=400, O=6, R=200, H=5), que foram recebidos por eles indiretamente por meio de Moisés. Se essa explicação foi construída *posteriormente* ou se era a razão original para o número, eu não sei.

Nesse contexto, não se pode considerar *qualquer* mitzvá (sentença ética) como uma Mitzvá (note o uso de M maiúsculo). Somente certas mitzvot se qualificam para essa honra, e sua capacidade de fazê-lo é principalmente tradicional (por exemplo, elas estão na lista proposta pelo Rambam no *Sefer HaMitzvot* , ou na do *Sefer HaChinukh*). Não se pode afirmar estritamente que essas leis, conhecidas como *av* (pais) mitzvot, estejam todas no mesmo nível conceitual; nem que, em conjunto, permitam a inferência estritamente dedutiva de todas as outras leis, embora muitas

---

7 Diz-se que corresponde aos 248 ossos do nosso corpo e aos 365 dias do ano, implicando a necessidade de dedicar todas as nossas faculdades ao serviço de Deus em todos os momentos. (Não sei se o nosso corpo realmente tem exatamente 248 ossos; quanto aos 365 dias, trata-se de um número redondo, corrigido nos anos bissextos.)

sejam de fato inferíveis (nesse caso, são chamadas *de toledot)*. [descendentes]). Assim, a enumeração não tem base natural; é uma estrutura imposta.

Em certa medida, então, as Mitzvot são um conjunto heterogêneo; o que talvez reflita as complexidades do mundo ao qual se destinam a ser aplicadas. Enquanto do ponto de vista da lógica formal (e de fato para códigos de leis como o *Shulchan Aruch* , como mencionado abaixo), qualquer injunção individual, seja categórica ou condicional, imperativa ou de outra natureza, contaria como uma sentença ética (mitzvá), uma Mitzvá tradicional (*av* mitzvá) pode consistir em um conjunto de tais sentenças, em conjunto ou em disjunção, explícitas ou implícitas. Talvez a maioria das mitzvot esteja implícita nas Mitzvot; mas, honestamente, falando estritamente, não se pode afirmar que todas estejam: muitos detalhes são contribuídos pela tradição ou por decisões rabínicas posteriores, e muitos variam de comunidade para comunidade.

Para dar um exemplo aleatório. Em Êxodo 20:12, "honra teu pai e tua mãe", dois itens distintos são listados (em vez de apenas "pais"), e ainda assim contam como uma única lei. Às vezes, a composição é mais complexa: por exemplo, Deuteronômio 25:3, "Dê-lhe quarenta chicotadas, não mais", prescreve o ato de dar chicotadas, permite até 40 delas e proíbe mais de quarenta, tudo em uma mesma frase. Nem sempre é fácil prever e entender como e por que os rabinos dividiram algumas frases em duas ou mais mitzvot separadas, enquanto mantiveram outras, ou fundiram algumas, em uma única mitzvot.

> De forma mais ampla, observemos que, em alguns casos, frases que intuitivamente poderiam ser consideradas leis acabam sendo rejeitadas por

> decisão rabínica; enquanto que frases que à primeira vista poderiam parecer meras narrativas acabam sendo consideradas leis. Tudo isso precisa ser explicado caso a caso, com referência às discussões talmúdicas e pós-talmúdicas relevantes; não há uma justificativa abrangente. A tradição oral também amplia e delimita as leis, indicando até que ponto elas são aplicáveis e detalhando suas exceções.

Se agora voltarmos nossa atenção desses sistemas numéricos para o sistema jurídico desenvolvido do *Shulchan Aruch* , veremos que este se preocupa em listar todas as mitzvot (com m minúsculo), sem tentar contá-las, que são geralmente aceitas como Halachá, e até mesmo muitas tradições subculturais (*minhagim*). Enquanto o Código de 613 Mitzvot é, por definição, exclusivo, o *Shulchan Aruch* é antes uma tentativa de exaustividade (e de um certo grau de ordem, pelo menos para as leis atualmente relevantes). É claro que não se pode esperar derivar mecanicamente as milhares de nuances da casuística do *Shulchan Aruch* a partir das 613 Mitzvot. Em vez disso, as 613 podem ser consideradas como cabeçalhos de capítulos, que representam certas coleções de mitzvot de importância e consenso variáveis.

Além disso, como Aaron Lichtenstein demonstrou com maestria em sua obra *"As Sete Leis de Noé"* , o termo "Mitzvá" não possui exatamente a mesma denotação ou conotações no código legal de 613 Mitzvot e no de 7 Mitzvot. Existem paralelos e relações genéticas entre esses sistemas, mas também algumas diferenças radicais e nuances. Mais uma vez, portanto, o termo "mitzvá" apresenta um significado variável (mesmo após a elucidação de cerca de 66 equivalências entre os dois sistemas, proposta por Lichtenstein, como ele próprio argumenta).

O conceito de 'títulos de capítulo', em vez de 'princípios fundamentais dos quais todos os outros são inferidos', também se torna evidente nesta obra: na lista das leis de Noé, os títulos tendem a descrever um *padrão de comportamento negativo extremo* (por exemplo, comer um membro de um animal vivo), sem aparentemente se limitar a ele, ou seja, sem excluir outros comportamentos proibidos e até mesmo padrões de comportamento positivo prescritos (no caso em questão, contra outras formas de crueldade contra os animais e a favor da bondade para com eles).

Pela discussão anterior, podemos ver que a contagem das mitzvot não é uma tarefa simples.

4. Moralidade Imposta vs. Moralidade Pessoal

Segundo o judaísmo, uma pessoa tem maior mérito por praticar uma boa ação se tiver recebido uma ordem divina para fazê-la, do que se simplesmente a fizer por vontade própria. De fato, em alguns casos (por exemplo, agitar o *lulav* fora da festa de Sucot), praticar o ato sem ter recebido uma ordem é inútil e não confere nenhum mérito; em outros casos (como na presunção de que um não-judeu observa o Shabat), é até mesmo contraproducente e passível de punição.

Nessa perspectiva, a ética não é "universal" no sentido de ser uniforme para todos, mas pode variar de grupo para grupo ou mesmo entre indivíduos. Assim, os judeus podem ter um conjunto de regras, os não judeus outro; israelitas, levitas e cohens podem estar sujeitos a regras diferentes, assim como classes de indivíduos relativamente voluntárias, como os nazireus, juízes (dentro de um Beit Din, ou tribunal

religioso) ou reis; homens, mulheres e crianças não precisam ter as mesmas obrigações, restrições e liberdades; profetas ou reis podem receber ordens muito pessoais; e assim por diante. Não apenas as regras podem variar de população para população, mas também as recompensas e punições podem variar de acordo com a população.

Não vejo dificuldade lógica nesse ponto de vista, visto que nunca concordei com a ideia kantiana de que a moral é necessariamente recíproca e universal. A deontologia, a lógica geral das formas éticas, não pode ser presumida como consistindo simplificadamente de enunciados exclusivamente categóricos sobre o modo ético, mas deve considerar um entrelaçamento complexo de enunciados condicionais. Assim como o aspecto não ético da natureza exibe diversidade e condicionalidade, bem como alguma uniformidade e categoricalidade, o aspecto ético da natureza (na medida em que existe), e com muito mais razão a ética dada por Deus, também pode exibir essas várias modalidades.

Além disso, tanto na ética natural quanto na religiosa, o condicionamento pode ser de qualquer categoria e tipo de modalidade: pode ser extensional (esquematicamente: "no caso desta classe de pessoas, assim; em todos os outros casos, de outra forma"), natural/temporal (por exemplo, "quando um *nazireu* come uma certa quantidade de uvas, então ele está sujeito a certas penalidades") ou mesmo epistêmico (isto é, "se uma pessoa tinha conhecimento de tal coisa, ela é responsável por tal coisa; alternativamente, não"). A busca por absolutos (por uma ética que possa ser comprovada com certeza) não deve ser confundida com a busca por categorias.

Naturalmente, quando não há uma causa verdadeiramente convincente para a discriminação, somos logicamente obrigados a recorrer à ideia de reciprocidade e universalidade (conhecida pelos filósofos como o Princípio da Uniformidade dos Indistinguíveis). Tal positivismo ou minimalismo é frequentemente justificado e inevitável, pelo menos dentro de uma estrutura de conhecimento natural; e, de fato, é aplicado no contexto religioso, onde o texto de referência não especifica quaisquer distinções a serem feitas. Pois, nesses casos, a diferenciação legal entre pessoas e a falta de equidade (igualdade perante a lei) seriam arbitrárias e injustificáveis.

Mas, no que diz respeito à ética religiosa, nossa posição é a de que, se Deus, o Criador de todos os fatos, incluindo os fatos éticos, escolhe subdividir responsabilidades e estruturar recompensas e punições de maneiras desiguais, e nos comunica Sua vontade a esse respeito, isso é prerrogativa Dele, e somos obrigados a obedecer. A razão para essa posição não é necessariamente a existência de uma causa para a discriminação invisível para nós, embora visível para Deus (embora, em alguns casos, isso possa ser verdade), mas sim o fato de que Deus é livre para atribuir funções e remunerações diferentes aos Seus diversos servos, por mais indistinguíveis que sejam em suas características naturais ou espirituais. Ele é o Chefe.

> Contudo, tal ponto de vista é difícil de aceitar, em outro nível, para alguém na sociedade ocidental democrática moderna, em um momento histórico e em lugares onde a experiência do monarca totalitário oriental ou medieval felizmente praticamente desapareceu. Nossa sociedade é muito permissiva e liberal (e, no entanto, graças a Deus, não é totalmente e extremamente amoral ou imoral, sendo inclusive,

> em muitos aspectos, mais moral do que nunca). Essa postura é produto de um desenvolvimento que se tornou perceptível ainda durante minha vida, mas que tem suas raízes no Iluminismo (incluindo, em certa medida, Immanuel Kant, mas também muitos outros) e em eventos filosóficos e políticos subsequentes.
>
> É difícil para nós aceitarmos, como paradigma da moralidade, o padrão de comportamento de um escravo amedrontado, cumprindo suas tarefas designadas sem nenhum interesse próprio, simplesmente porque o senhor ordenou de forma ameaçadora, pensando apenas o necessário para cumprir a ordem, e assim por diante. Queremos entender mais as coisas, esperamos mais justiça. A submissão altruísta e a obediência pura nos parecem construções teóricas remotas, invenções de moralistas austeros e insensíveis; já não nos parecem tão belas e ideais. Tais atitudes devem ser levadas em consideração.

O que quero discutir aqui é se uma conduta imposta externamente, certamente ordenada por Deus, mas realizada como um dever, é moralmente superior, como o judaísmo normativo parece sugerir, ou se uma pessoa é mais moralmente crível quando age a partir de uma profunda intuição interna do certo e do errado, espontaneamente, sem ser forçada, por genuíno amor ao mundo, aos seus semelhantes e a Deus. Em outras palavras, a questão é: quem é a pessoa mais bondosa, aquela que lhe dá caridade ou que não o mata simplesmente porque recebeu essa ordem, ou aquela que lhe dá caridade ou que não o mata porque realmente o ama?

Ligada a essa questão está a psicologia do estudo e da prática religiosa, que sugere que a resposta à nossa pergunta varia de caso para caso. Pois certamente existe uma diferença, na maioria dos casos, entre as motivações que a religião idealmente exige de seus adeptos em teoria e aquelas que de fato os movem na prática. E embora a religião veja essa lacuna, esperançosamente, como uma fase passageira, que é precisamente o trabalho do estudo e da prática preencher, devemos nos deter nela com mais atenção. Devemos perguntar: o que *de fato* leva a maioria das pessoas religiosas a agir como age, ou seja, em aparente consonância com os preceitos da religião?

E a resposta não pode ser que essas pessoas já possuam, desde o início, os mesmos juízos de valor da religião. Pode ser que sim, caso tenham sido culturalmente preparadas desde a juventude para esse fim, embora isso não prove que, sob outras influências, não teriam adquirido outros valores e convicções. Mas, em todo caso, os recém-chegados à religião, sejam judeus em *teshuvá* (retorno) ou *gerim* (convertidos), embora possam ter adquirido, por experiência de vida pessoal, alguns valores e convicções em comum com os propostos pela religião — o suficiente para atraí-los a ela —, afirmo que são sistematicamente *aculturados* e levados a adquirir desejos e crenças que antes lhes faltavam.

Assim, embora os motivos iniciais que atraem um recém-chegado possam ter sido o desejo de escapar de experiências dolorosas, como a solidão e a confusão, ou, de forma mais positiva, o desejo de obter vantagem em um mundo competitivo, recebendo o favor do Governante do mundo, ou talvez até mesmo simplesmente obtendo ajuda material da comunidade judaica, a religião induz novos desejos adicionais no recém-chegado, como condição para pertencer ao grupo, que podem incluir vários desejos

materiais, psicológicos, familiares, nacionais, políticos e espirituais. Por exemplo, o recém-chegado pode não ter interesse inicial no mundo vindouro ou no messias, mas a religião gradualmente o faz acreditar que esses são seus desejos mais fervorosos, e até mesmo que sempre foram.

Objetivamente falando, em qualquer momento do desenvolvimento espiritual de uma pessoa, alguns aspectos de sua doutrinação já foram internalizados, outros permanecem essencialmente em um nível artificial de fingimento ou imitação, enquanto outros ainda estão sendo rejeitados. Enquanto no caso da encenação é possível distinguir entre o sujeito e sua resposta ou padrão de comportamento, no caso de uma doutrina internalizada, tal distinção objetiva é bastante difícil de fazer. A diferença entre traços e hábitos adquiridos, por um lado, pelo processo natural que chamamos de "experiência" e, por outro, pelo processo social que chamamos de "doutrinação", torna-se, em algum momento, acadêmica — exceto na medida em que o método de influência utilizado envolva violência ou mentiras conscientes, de modo que o sujeito seja forçado ou enganado, em vez de um participante voluntário.

Dúvidas semelhantes existem até mesmo em relação à pessoa motivada à virtude por forças não religiosas. Embora as boas ações (ou contenções), assim como os atos de caridade (ou não violência), possam ter semelhanças externas, suas raízes internas variam amplamente, desde motivações ocultas mesquinhas e repugnantes até belos e inspiradores exemplos de amor humano sincero e fraternidade. Seria injusto presumir apenas subtextos negativos e ingênuo supor apenas positivos.

Por essas razões, não me parece claro por que alguns rabinos insistem que boas ações (ou restrições) baseadas em

motivações puramente seculares sejam automaticamente suspeitas. Acho difícil acreditar que a natureza humana seja intrinsecamente má e vil, na ausência de uma orientação divina explícita. Em vez disso, penso que os seres humanos possuem um mínimo inato de moralidade, expresso de várias maneiras e em diferentes graus de pessoa para pessoa, abaixo do qual é difícil cair. Muitas vezes, certamente, o "mínimo de moralidade" de um indivíduo, os limites que ele/ela não ultrapassará independentemente do estresse ou da tentação, tem raízes culturais (que podem, de fato, ser, em última análise, religiosas), mas está presente mesmo assim.

A conformidade, ainda que superficial, com a lei (sejam os 7 mandamentos para não judeus ou os 613 mandamentos para judeus) ainda é respeitável, embora uma concordância mais profunda com o espírito da lei seja sempre mais admirável. Os rabinos argumentam que, quando uma lei existe (ou melhor, é conhecida ou considerada existente), o "impulso maligno" para resistir a ela é maior e, portanto, a obediência à lei é ainda mais louvável; enquanto que ações (ou inações) realizadas sem tal resistência são quase sem valor. Isso pode explicar por que se deve fazer o bem em obediência a uma lei (aplicável a si) do que por motivos pessoais, ou por que uma pessoa a quem a lei era aplicável é mais digna de crédito do que uma pessoa a quem não era, embora ambas a obedeçam. Mas, na minha opinião, tal argumento tem apenas força comparativa, não podendo ser levado ao extremo.

Em resumo, embora possamos formular uma tipologia das motivações mais e menos desejáveis, as diferenças entre elas são, na prática, muitas vezes imprecisas e irrelevantes, sendo difícil avaliar, sem preconceitos, a posição de cada pessoa.

Uma pessoa que domina a arte do autoconhecimento pode, até certo ponto, ter uma boa noção de suas próprias

motivações; mas compreender os outros é muito mais difícil e, em grande parte, um exercício de adivinhação. Pois nosso julgamento é fortemente influenciado pelo nosso nível de tolerância e amor, por nós mesmos e pelos outros. Pessoas que se julgam habitualmente com muita severidade tendem a julgar os outros com a mesma ou até com mais severidade; aquelas que são excessivamente complacentes consigo mesmas podem ser igualmente complacentes com os outros (para se justificarem) ou, ainda assim, críticas em relação aos outros (usando dois pesos e duas medidas).

A verdadeira conclusão é que os seres humanos não são como objetos materiais, definitivamente isto ou definitivamente aquilo; seus traços de caráter são indefinidos – um "foi um tanto", um "parecer que se tornará", um "tender a ser", em vez de um ser. Nem sempre é claro exatamente o que eles são – não apenas para nós, observadores subjetivos ou objetivos, mas na realidade, de fato.

> Ainda sobre o tema do julgamento severo, gostaria de comentar sobre um modo de pensar indecente que algumas pessoas religiosas adotam. Refiro-me à suspeita tácita em relação a toda vítima, senão a todo sofredor. Elas pensam: "Se Deus é justo, então toda vítima/sofredor deve ter cometido algum crime/pecado no passado, pelo qual está sendo punido dessa forma" [8]. Nessa visão, não existem vítimas/sofredores *inocentes* , e toda piedade é mal

[8] Há indícios dessa visão no Talmude. Na filosofia hindu/budista, o argumento se refere ao "carma" e presume que a vítima tenha cometido um crime *semelhante* em uma vida passada, se não na presente. Mas isso pressupõe uma regressão infinita; o crime deve ter começado em algum lugar, em algum momento.

direcionada, toda compaixão gratuita; o infortúnio se torna *prova de* culpa oculta!

Não parece crível que Deus use a transgressão de um criminoso como instrumento para punir a vítima: isso implicaria que, mesmo condenando tal crime, Ele seria, de certa forma, instigador ou cúmplice, e o criminoso estaria a serviço da justiça! Não: o crime deve ser visto como uma iniciativa pessoal, totalmente desaprovada por Deus. Deus pode, *a posteriori,* equilibrar um pouco as contas da vítima, mas Ele não precisava do crime para isso. Poderíamos considerar, de forma mais plausível, as desgraças naturais como obras de Deus para fins de justiça; mas mesmo isso, creio eu, é simplista. Assim como Deus *permite que* crimes aconteçam, Ele também *permite (ou até com mais frequência)* que desgraças naturais ocorram.

O sofrimento sugere *uma distância* tomada por Deus, permitindo que o drama humano se desenrole dentro de certos parâmetros, geralmente sem interferência. (Por que tal negligência e como reconciliá-la com a justiça, eu não sei.) Existem *algumas* conexões causais evidentes entre o sofrimento e transgressões anteriores, mas muitas vezes (como, por exemplo, no caso do *Holocausto*) faltam explicações plausíveis. O acerto de contas deve ser uma questão posterior, após a vida (se é que ocorrerá). Essa parece ser a única perspectiva empírica e razoável.

2. CAPÍTULO DOIS

Extraído de *Buddhist Illogic* 2002),
Capítulo 9.

LEI CÁRMICA

1. Lei Cármica Negada

Finalmente, consideremos os comentários de Nagarjuna sobre o princípio moral do "carma" (como o chamamos comumente). **Ele nega a lei cármica – para ele, "as conexões necessárias entre boas ações e recompensas, e más ações e punições" são, como Cheng descreve [9], "não leis objetivas na natureza e na sociedade, mas projeções subjetivas da mente".** Isso, é claro, não é um argumento, mas uma afirmação, portanto seu raciocínio não pode ser avaliado. A afirmação é notável, considerando o contexto das crenças indianas e budistas. E, novamente, Nagarjuna faz essa afirmação não por um desejo de se opor ao budismo normativo, mas numa tentativa de ser consistente com seu próprio programa filosófico geral de consciência além da razão, o "caminho do meio".

---

[9] Veja p. 88. Cheng se refere a MT XVII:1-33, XXIV:18 e *Hui-cheng-lun* , 72, bem como a TGT II.

2. Observações empíricas

Aproveito esta oportunidade para fazer alguns comentários sobre o karma. A afirmação de que existe uma ordem moral no mundo baseia-se em parte, mas apenas em parte, em fundamentos empíricos. Sem preconceitos quanto ao que constitui moralidade, podemos concordar que certas ações têm certas consequências e que algumas dessas ações e consequências são moralmente ordenadas segundo os nossos padrões. As "ações" a que me refiro são ações de uma pessoa; as chamadas "consequências" são coisas que acontecem a essa pessoa fora do seu controle.

Acontece que, às vezes, uma pessoa que agiu de uma maneira que ela (ou um observador) considera "boa" (por exemplo, sendo gentil com os outros, ou algo do tipo) recebe, logo em seguida ou muito tempo depois, algo que ela (ou o observador) considera "positivo" para si mesma (por exemplo, saúde, filhos, riqueza, etc.). Da mesma forma, uma ação "ruim" pode ser seguida por eventos "negativos". Em alguns desses casos, uma relação causal pode ser *empiricamente* estabelecida entre a "ação" e a "consequência", sem recorrer a um princípio moral. Por exemplo, o homem trabalha duro e prospera. Tais casos podem ser considerados evidências a favor de uma lei cármica. Em outros casos, porém, a relação causal é *meramente assumida* como ocorrendo de forma implícita, porque não é empiricamente evidente que tal "ação" produza tal "consequência". Por exemplo, o homem pratica a caridade e prospera. Seria petição de princípio usar casos deste último tipo como evidência a favor da lei cármica, uma vez que isso

só é possível assumindo a existência da lei cármica. que interpretamos os eventos como causalmente conectados.

Além disso, acontece que, às vezes, apesar de boas ações, não há consequências positivas ou apenas consequências negativas; ou, apesar de más ações, não há consequências negativas ou apenas consequências positivas. O santo sofre e o homem mau desfruta. Esses casos são todos evidências empíricas *contra* a lei do carma, admitindo os juízos de valor envolvidos, visto que não estamos assumindo a lei do carma para estabelecer as relações causais entre tais ações e as chamadas consequências (sejam elas fortuitas ou evidentemente produzidas pelas ações). Claro, poderíamos atenuar um pouco essa conclusão, afirmando que é preciso conhecer toda a vida de uma pessoa, pois ninguém só sofre e ninguém só desfruta, e que, de qualquer forma, é difícil estimar os méritos de uma boa ação ou os deméritos de uma má ação.

3. Conclusões Indutivas

Assim, embora a lei cármica possa ser vista como uma generalização a partir dos casos em que as ações estão empiricamente conectadas causalmente às consequências, ela não pode ser inferida dos casos em que tal conexão não é estabelecida sem pressupor a lei cármica, e é desmentida pelos casos em que a ordem das coisas prevista pela lei cármica não corresponde à experiência. Para justificar a lei cármica, as religiões podem introduzir o conceito de renascimento, na Terra como humano ou outra criatura, ou em outro lugar, no céu ou no inferno, sugerindo que, se as contas não se equilibram na vida atual, elas se equilibram a

longo prazo. Mas, novamente, como não temos evidências empíricas de tal transmigração e o processo é, de qualquer forma, descrito de maneira muito vaga, tal argumento incorre em petição de princípio, tornando a suposição da lei cármica superficialmente mais aceitável, mas sem fornecer um conceito claro ou uma prova indutiva dela.

Algumas pessoas podem continuar a se apegar à lei do carma, argumentando que aquilo que temos chamado de bom ou mau, positivo ou negativo, foi assim denominado erroneamente. Essas pessoas postulam que um conjunto de padrões morais, de virtude e valor, poderia ser encontrado, que coincidisse exatamente com processos causais empiricamente evidentes, ou pelo menos que não fossem contraditos por tais processos. Boa sorte.

> Mas o que mais me incomoda na premissa da lei cármica é o seguinte: *ela implica logicamente que quem sofre deve ter praticado o mal anteriormente* . Por exemplo, os milhões de judeus (incluindo crianças) assassinados pelos nazistas durante o Holocausto. Isso me parece uma injustiça imperdoável – é uma afirmação de que *não existem vítimas inocentes de crimes* e que *os criminosos são, na prática, agentes da justiça* ! Assim, em nome da moralidade, em nome da ordem moral – meramente para satisfazer um impulso "racionalista" de defender uma "lei do carma" – a justiça é *subvertida* e passa a acusar os inocentes e exonerar os culpados. Claramente, a ideia da lei cármica é inerentemente ilógica. Temos que concluir que o mundo funciona de maneira diferente da que tal princípio implica.

Parece que chegamos, em relação ao karma, à mesma conclusão negativa que Nagarjuna, embora talvez por meio

de um argumento diferente. Se não existe lei cármica, não há então necessidade de libertação, nenhuma utilidade na virtude e na meditação? Não se segue essa conclusão. Mesmo que as almas venham e vão, como bolhas na água, pode ser bom para elas perceberem sua verdadeira natureza enquanto estão por perto. "A virtude é sua própria recompensa" e os benefícios da meditação são óbvios para qualquer pessoa que a pratique.

3. CAPÍTULO TRÊS

Extraído de *Fenomenologia* (2003),
Capítulo 9.4 e Apêndice 2.

1. 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 [10]. Justiça e misericórdia: qual é a sua fronteira e qual a sua relação?

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.

---

10 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.

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 o bem e o que é o mal? 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).

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.[11]

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.)

---

[11] 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 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.

> 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 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.

4. CAPÍTULO QUATRO

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 3.

ANÁLISE ADICIONAL DA VONTADE

1. Conhecimento da Vontade

Restam poucos mistérios sobre como definir teoricamente a causalidade e como estabelecê-la na prática. Envolve uma combinação de questões epistemológicas e ontológicas, que são resolvidas com relativa facilidade. A causalidade em geral pode ser expressa em termos de proposições condicionais ou, mais profundamente, com referência à análise matricial. E relações causais particulares podem ser estabelecidas indutivamente, pela observação de conjunções e separações de eventos e suas negações, e por generalizações e particularizações apropriadas.

Não é tão fácil para a volição. Muitos filósofos e psicólogos se sentem desanimados pelas dificuldades que envolvem o conceito de volição (ou vontade). Como ela é conhecida? Como pode ser definida em termos gerais? Como os atos particulares da vontade são apreendidos? Como podemos provar que pertencem ao agente, que são de sua responsabilidade? Como conceber a liberdade da vontade,

quanto mais prová-la? E assim por diante. Mas um pensador não deve se desesperar tão cedo. Podemos construir gradualmente nossa reflexão sobre o assunto e esperar esclarecer as questões.

> Como sugerido anteriormente, a vontade – ao contrário da causalidade – não pode ser definida inteiramente por meio de proposições hipotéticas (se-então). No entanto, podemos delimitar *parcialmente* a vontade dessa forma, como segue.
>
> Primeiramente, focamos na volição como a presumida relação 'causal' entre um agente (alma) e certos eventos nele ou ao seu redor (chamados eventos da vontade), qualquer que seja a forma exata dessa relação. Essa relação pode ser intuitivamente considerada *diferente da* causalidade, embora alguma causalidade possa estar envolvida nela. Uma afirmação causal geral, "sem um agente, não haveria volição", pode ser invocada para demonstrar o envolvimento parcial da causalidade.
>
> Em segundo lugar, salientamos que, sem esse agente *específico* , esses eventos específicos não ocorreriam – aliás, não poderiam ocorrer; eles são reservados a essa alma, que é insubstituível em sua gênese. Isso pode ser expresso como uma proposição condicional: “ **se não for essa alma específica, então não ocorrerão esses eventos específicos** ”. Esta última significa simplesmente que o agente em questão (como indivíduo, e não apenas como um exemplo de uma espécie) é condição *sine qua non* para os eventos específicos (presumidos 'de vontade') em análise.
>
> Contudo, embora a alma seja, portanto, uma causa necessária dos eventos, ela não os causativamente os

torna necessários, ou seja, não é uma causa *completa* deles. Pois é evidente que, no que chamamos de volição, a alma não é invariavelmente seguida por esses eventos (os presumidos eventos da vontade), mas permanece em todos os momentos – até que eles ocorram – também compatível com suas negações. Isto é, com relação à causalidade, a proposição condicional composta " **se esta alma, então não estes eventos e então não suas negações** " é verdadeira [12].

Contudo – e aí reside o mistério da vontade – intuímos que o agente, *por si só* , de alguma forma 'torna necessários' ou 'causa completamente' os eventos em questão *quando estes ocorrem* . Nesse momento, a proposição "se esta alma, então estes eventos" torna-se efetivamente verdadeira, embora tal mudança de 'lei natural' não seja possível sob a relação denominada causalidade. Portanto, alguma outra categoria de causalidade deve estar envolvida nesses casos, a qual chamamos de vontade.

Isso é praticamente o máximo que podemos alcançar em uma definição por meio de proposições condicionais comuns. Podemos delimitar o conceito de volição em grande medida e distingui-lo claramente da causalidade, mas isso ainda não é suficiente para especificar completamente sua estrutura formal. Podemos, no entanto, ir além por outros meios, passo a passo, como veremos adiante.

---

[12] A forma hipotética "se-não-então", lembro ao leitor, é exatamente o oposto da forma "se-então". Significa simplesmente que a consequência " *não segue* " o antecedente.

Certas questões epistemológicas podem ser respondidas facilmente. Para começar, como argumentei em *Fenomenologia* , os dados brutos para o conceito de volição devem ser 'intuições' pessoais – no sentido de experiência direta, autoconhecimento – dos próprios atos particulares de vontade.

A vontade não possui qualidades fenomênicas: não deve ser confundida com seus produtos fenomênicos nos domínios mental ou material; a volição, portanto, não pode ser uma abstração das experiências materiais ou mentais. Evidentemente, sabemos introspectivamente – pelo menos em alguns casos, quando nos esforçamos para uma introspecção honesta – quando desejamos, o que desejamos e até mesmo o esforço envolvido, ou seja, em que medida desejamos. Essas intuições *particulares* da vontade no presente do indicativo dão origem à abstração da vontade, isto é, ao conceito de volição.

Assim, a concepção de volição é um processo indutivo comum, exceto que suas instâncias experienciadas não são percepções fenomênicas, mas intuições. Isso, é claro, não nos fornece a definição de volição como uma relação causal. Mas nos indica que há algo a ser discutido e definido, como na tentativa inicial acima.

Mas, é claro, não atribuímos volição apenas a nós mesmos, mas também a presumimos em outras pessoas (alguns de nós a presumimos ainda em outros animais [13]e até em Deus).

---

[13] Enquanto escrevo, estamos em meados de fevereiro e, quase todos os dias, enquanto tomo meu café da manhã, observo um casal de pegas a menos de dez metros de distância, encenando um ritual. Cada uma, por sua vez, arranca um galho da árvore em que está empoleirada e o coloca precariamente no mesmo galho por um instante, deixando-o cair eventualmente.

Aqui, o pensamento envolvido é mais complexo. Uma pessoa sabe, por experiência própria, quais ações externas visíveis são fruto da vontade (e quais não são) – por exemplo, mover o próprio braço (em contraste com o ato de alguém ou algo movê-lo). Tendo registrado as descrições e condições das ações externas visíveis, voluntárias e involuntárias, podemos, por generalização, presumir que, ao observarmos o mesmo comportamento externo em outros, podemos inferir um comportamento interno semelhante neles.

Em outras palavras, enquanto que, em relação a nós mesmos, primeiro conhecemos a causa e depois observamos seus efeitos, em relação a outros agentes, inferimos a causa a partir do efeito observado, por analogia.

É claro que nada disso implica onisciência, seja dos nossos próprios atos, muito menos dos atos alheios. Às vezes, temos dificuldade em discernir nossa vontade – por exemplo, o que realmente queríamos, ou se agimos voluntária ou involuntariamente. A introspecção nem sempre é bem-sucedida, especialmente se tivermos o hábito de manter

---

Evidentemente, elas ainda não estão tentando construir um ninho; em vez disso, parecem estar fazendo planos em conjunto, chegando a um acordo sobre onde pretendem fazê-lo quando chegar a hora certa. Certa vez, cheguei a vê-las ensaiando a alimentação, com uma delas fingindo colocar uma pequena noz no bico da outra. Elas, supostamente as mesmas aves, começaram a construir seu ninho no final de março. O que eu pensava ser um ensaio de alimentação pode ter sido um ensaio de fixação, pois vi que elas trazem uma para a outra o que parecem ser bolinhas de lama que são colocadas entre os galhos. Quem observa animais não pode deixar de supor que eles são capazes de imaginar objetivos e persegui-los, bem como de se comunicar (pelo menos por meio de demonstrações físicas) e cooperar (compartilhando tarefas de forma eficaz).

nossa vida interior obscura e inacessível à análise. Às vezes, mesmo sendo sinceros e transparentes, forças subliminares contraditórias atuam, causando confusão. Ainda mais em relação a outras pessoas: podemos não ter todas as evidências necessárias para chegar a uma conclusão. O que observamos em seu comportamento pode ser apenas um retrato parcial, deixando-nos incertos quanto às suas intenções. E assim por diante; não há necessidade de entrar em detalhes neste momento.

Assim, deve-se compreender que, neste campo do conhecimento, como em todos os outros, nossas conclusões são, em última análise, indutivas e não dedutivas. Possuímos um determinado banco de dados – constituído por nossas próprias auto-observações e todas as demais informações – e o utilizamos, juntamente com nossa capacidade de imaginação, para formular e testar hipóteses. A lógica envolvida é semelhante à das ciências naturais. A única diferença reside na natureza e na origem de alguns dos dados utilizados: trata-se de dados não fenomenais e de intuição pessoal. Essa é, sem dúvida, uma diferença ontológica e epistemológica significativa, mas, uma vez compreendida, as questões se tornam muito mais simples.

2. Liberdade da Vontade

Com relação ao conceito de *liberdade* de vontade, pode-se dizer o seguinte de início.

> Podemos definir, em linhas gerais, a liberdade de vontade dizendo que “ **o agente A é ' *livre* ' para querer ou não querer algo (digamos, W) em um determinado conjunto de circunstâncias, se nem**

> **W nem não-W forem inevitáveis nessas circunstâncias** ". Isso, é claro, não define 'vontade' para nós; mas, considerando o termo querer (ou fazer, no sentido de volição) compreendido, sua liberdade torna-se relativamente definível. Observe que, estritamente falando, é o agente que é livre, não sua vontade.

Essa definição é imprecisa, pois não nos diz como saber se, sob *as mesmas* condições exatas, o evento W ou não-W é potencial – visto que as condições *nunca são* idênticas novamente. No entanto, essa é uma questão epistemológica relativa ao grau de empirismo do nosso conhecimento da liberdade. Podemos sugerir que temos um conhecimento íntimo (intuição) tanto da nossa liberdade quanto da nossa volição; ou podemos propor que a liberdade é conhecida de forma mais hipotética, por meio de extrapolação a partir de condições *aproximadamente* semelhantes, ou seja, por adução. O primeiro seria um conhecimento direto e particular; o segundo, um conhecimento indireto e geral.

Uma forma de distinguir causalidade e volição é por meio da *identidade* . Na causalidade, a causa é vista como sendo "causada a causar" os efeitos que causa, em virtude das características naturais ou essências subjacentes das entidades envolvidas; enquanto na volição, a causa é "livre" – sua natureza ou identidade não permite a previsão absoluta de todas as suas ações. Em comparação com uma entidade determinística, o que distingue um agente volitivo é justamente essa falta de identidade definida.

Nem mesmo o agente da vontade pode, até que aja, prever definitivamente seus próprios atos, pois pode, no último instante, 'mudar de ideia' por algum motivo (ou talvez até mesmo sem nenhum 'motivo' – caso em que caracterizamos a

vontade como puro *capricho* ou arbitrariedade). O agente da vontade distingue-se por criar (parte de) sua própria identidade à medida que age. Sua 'identidade' em qualquer dado momento é a soma de criações anteriores, mas estas não determinam completamente suas criações subsequentes, sua identidade posterior. O agente da vontade possui uma natureza distintamente 'aberta'.

Uma forma de expressar a liberdade da vontade (direta) é por meio da *autonomia* – ou seja, a capacidade de criar suas próprias leis (nomia) [14]. Enquanto os objetos naturais estão efetivamente sujeitos *à* lei, o agente da vontade (até certo ponto, dentro de certos limites naturais) cria suas próprias leis à medida que age. Essas "leis" podem ser ad hoc ou podem ter alguma regularidade, é claro. Pois o agente pode optar por agir de forma *singular* ou pode instituir *regras pessoais* , isto é, padrões intencionais de longo prazo – comportamentos previsíveis ou repetitivos, planos, hábitos, etc.

Neste último caso, podemos falar, de forma elegante, em autoprogramação. Tais intenções, com prazos definidos, podem exigir disciplina de vontade para serem cumpridas; frequentemente, porém, ao pré-determinarmos a conduta pessoal, conseguimos economizar esforço, pois comparativamente menos atenção pode ser necessária para executá-la. Muitas das regras que as pessoas adotam são, naturalmente, promessas coletivas e interpessoais. Algumas lhes são impostas; contudo, a maioria é, em última análise, autoimposta. Mesmo quando alguém não cumpre tais

[14] O agente livre é 'autônomo' – este termo, obviamente, não deve ser confundido com 'sistema motor autônomo', que significa o oposto, referindo-se ao funcionamento de certos órgãos sem o recurso à vontade. O termo de Descartes para autonomia é 'autodeterminação'.

promessas pessoais ou sociais, elas podem exercer considerável influência sobre a ação.

A perseverança da vontade (diante de alguma dificuldade, ao longo do tempo) pode ser fruto de uma série de ações pontuais ou apresentar alguma continuidade real. Sejam pontuais ou persistentes, os atos de vontade variam na intensidade da consciência e da reflexão que empregam – alguns são fruto de uma longa e cuidadosa consideração (emocional ou racional), outros são aparentemente impetuosos (embora, muitas vezes, sejam apenas o produto final de uma longa gestação de pensamento mais ou menos consciente).

É preciso ressaltar a distinção entre a liberdade inerente à vontade e a do acaso. Embora haja um elemento de espontaneidade na vontade, não se trata da espontaneidade cega do acaso. Pelo contrário, a vontade é, de certa forma, ainda mais "determinista" do que a lei natural, no sentido de que a entidade causal (o agente) não apenas reage produzindo algum efeito (qualquer que seja o desejado), mas o escolhe especificamente dentre duas ou mais possibilidades. Alguma consciência e intenção estão envolvidas em toda escolha. Em seu nível mais focado, a escolha é muito consciente, com um objetivo claro em mente; o ato volitivo é normalmente proposital, tem um "fim" ou, na linguagem aristotélica, uma "causa final". Não obstante, não devemos, de antemão, excluir a possibilidade de atos volitivos verdadeiramente sem propósito, com um mínimo estrito de consciência.

A vontade pode ser influenciada, em uma direção ou outra, pela visão correta ou incorreta que o agente tem do mundo em que age. Mas essa influência não é determinante: é isso que entendemos por liberdade. Você pode coagir um homem

a fazer o que deseja, ameaçando-o com violência ou outras punições, mas mesmo assim, como a experiência demonstra, ele ainda pode ignorar tais ameaças e até mesmo agir de forma suicida. Você pode oferecer-lhe grandes recompensas, mas ele ainda pode agir aparentemente contra seus próprios interesses. Os atos de vontade podem ser igualmente racionais ou irracionais, inteligentes ou estúpidos; podem ser explicáveis pelo interesse próprio ou pelo altruísmo, ou serem completamente caprichosos. Sua "lógica" pode ser sólida ou falha; ou seja, a lógica não os determina definitivamente.

Outro conceito importante é o de *graus de liberdade* . A liberdade da vontade não é absoluta, exceto talvez para Deus. E mesmo nesse caso, Ele supostamente é limitado pelas leis da lógica e não pode criar coisas sem identidade, ou seja, coisas que são e não são, ou coisas que não são nem não são. No caso dos seres humanos, a liberdade da vontade varia; de tempos em tempos em cada indivíduo, e de um indivíduo para outro, de acordo com a saúde e a estrutura de suas múltiplas faculdades.

Da mesma forma, a liberdade de nossa vontade é mais ampla do que a liberdade de vontade de outras espécies animais em alguns aspectos e, reconhecidamente, mais restrita em outros. Afirmar que os animais possuem alguma vontade não implica que se deva considerá-los como tendo poderes de escolha iguais aos dos humanos. Cada espécie animal possui poderes volitivos específicos, alguns dos quais podem ser encontrados em outras espécies e outros não. Similarmente, supomos, por extrapolação, que a vontade de Deus seja a mais ampla possível de todas.

Mas, além disso, alguém pode ter a liberdade de fazer ou não fazer algo, e ainda assim não ter a liberdade de fazer ou não

fazer *outra* coisa. Pode-se ter a liberdade de fazer algo condicionalmente, perdendo-a se certas condições não forem atendidas. Algumas pessoas (leigos ou filósofos) se confundem com o termo "liberdade", pensando que a liberdade só pode ser total e incondicional! A liberdade não precisa ser vista como ilimitada. Somos perfeitamente capazes de desenvolver um discurso lógico sobre o livre-arbítrio, de modo que cada liberdade específica seja predicada especificamente a um determinado sujeito individual, em um determinado momento ou em determinadas circunstâncias. Podemos então generalizar indutivamente e descrever faixas de liberdade aplicáveis a classes de indivíduos, conforme o caso.

Algumas pessoas tendem a negar a volição aos animais, porque confundem as questões e pensam que a volição tem apenas uma medida. De fato, alguns negam a volição até mesmo aos humanos, pensando que o conceito exige liberdade absoluta. Não é bem assim. Cada agente, de acordo com sua constituição natural, tem ou não liberdade em relação a cada tipo de ação. Um pato aparentemente pode escolher voar ou não, conforme você se aproxima; alguns voam, outros não. Mas um pato aparentemente não pode escolher somar cinco e seis, nem um elefante pode bater as orelhas e voar. Da mesma forma, os humanos são favorecidos em alguns aspectos e deficientes em outros.

Muitas, ou talvez todas, as liberdades são também condicionais . Pode-se ter a liberdade de correr ou ficar parado, exceto em casos de medo extremo ou sob hipnose, que excepcionalmente podem "forçar" alguém a comportar-se mecanicamente (como um zumbi). As emoções normalmente desempenham um papel na vontade como influências, mas em algumas circunstâncias mais extremas, podem tornar-se fatores determinantes que paralisam

completamente a liberdade de vontade ou geram reações automáticas. Da mesma forma, pode-se perder temporariamente certas liberdades, como quando se está fisicamente imobilizado ou doente; ou de forma mais permanente, como quando se perde um membro. Nesses casos, a vontade é perdida temporária ou permanentemente e a causalidade assume o controle.

Para construir uma lógica realista de causalidade volitiva, é preciso levar em consideração todas essas variações; ou seja, considerar seu entrelaçamento com a causalidade. Cada agente possui poderes e limites específicos, que podem variar no tempo e de acordo com as condições ambientais de cada indivíduo, e que podem variar de indivíduo para indivíduo de uma mesma espécie e de espécie para espécie.

3. Decisão e escolha

A relação precisa entre consciência e vontade, ou entre o status de Sujeito e o de Agente, precisa ser elucidada. Empiricamente, os dois parecem estar interligados, embora não esteja claro exatamente por quê. Conceitualmente, pelo menos à primeira vista, pode-se imaginar um Sujeito, flutuando no universo como um mero observador, incapaz de fazer qualquer coisa; e, da mesma forma, talvez, um Agente que simplesmente deseja certas coisas sem ter consciência disso. Talvez tais entidades existam em algum lugar, mas ainda não as encontramos.

Em todo caso, devemos ter em mente que a consciência varia em intensidade e abrangência. A consciência de um inseto (que inferimos a partir de seus órgãos sensoriais e suas respostas a estímulos) é aparentemente fraca e limitada; a de

um pássaro é um pouco mais elaborada; e assim por diante. As capacidades de vontade de diferentes organismos parecem ser proporcionais às suas capacidades de consciência.

No entanto, algumas pessoas inteligentes parecem ter pouca força de vontade (talvez por indecisão) e algumas pessoas pouco inteligentes parecem ter muita força de vontade (talvez por incapacidade de conceber alternativas). Pode não ser apenas uma questão de falhas de caráter; pode haver uma questão de desenvolvimento biológico desigual das faculdades.

Nos seres humanos, pelo menos (e talvez, embora em menor grau, em animais superiores), os atos de vontade são geralmente precedidos por algum pensamento (no sentido mais amplo, não necessariamente significando deliberação verbal; possivelmente apenas uma imaginação).

Geralmente há uma ***decisão*** (que pode ser silenciosa, diga-se de passagem), seguida da escolha de um caminho em detrimento de outro (ou da ausência de escolha). Mas é importante ressaltar que alguns atos de vontade parecem praticamente desprovidos de tomada de decisão (este é mais um sentido do conceito de espontaneidade); contudo, um nível mínimo de consciência pode estar envolvido mesmo nesses casos ('sem decisão consciente' pode simplesmente significar sem uma decisão muito consciente).

Além disso, as decisões não resultam necessariamente em atos de vontade correspondentes. A questão, aqui, não é se um esforço de vontade é bem-sucedido em produzir algum resultado pretendido, mas sim o que chamamos *de força de vontade* , o despertar da faculdade da vontade. Às vezes, é claro, a hesitação ou a paralisia se devem à indecisão,

quando os prós e os contras de uma linha de ação parecem equilibrados ou repletos de incertezas.

Uma decisão pode ser pontual ou abrangente, específica ou geral. Uma decisão pontual relaciona-se a um único ato de vontade; mas uma decisão pode ser abrangente, no sentido de uma resolução geral indefinida de perseguir algum objetivo ao longo do tempo, por meio de inúmeros atos de vontade ainda a serem intelectualmente determinados à medida que os eventos se desenrolam. Por essa razão, o conceito de decisão é distinto do de vontade.

Um exemplo dessa política geral é o que chamamos de "boa vontade", a resolução de fazer o que parecer certo em qualquer momento e evitar fazer o que parecer errado; a boa vontade implica uma certa abertura ou entusiasmo, o que facilita muitas ações. A atitude contrária é a da "má vontade", uma tendência a resistir a fazer o que se espera, ou até mesmo a preferir, perversamente, fazer o que não se espera; isso muitas vezes torna as coisas mais difíceis.[15]

O que chamamos ***de escolha*** é o aspecto lógico de uma decisão – duas ou mais alternativas de ação estão disponíveis para o agente, embora possivelmente em graus diferentes, ou seja, exigindo diferentes níveis de esforço, e uma delas é

---

[15] Observe como a atitude tende a influenciar os resultados. A boa vontade nos dá crédito moral por tentar, mesmo que não tenhamos sucesso; e a má vontade tende a nos desacreditar, mesmo que tenhamos sucesso. É claro que, muitas vezes, representamos o papel de boa vontade para termos uma consciência tranquila ou para causar uma boa impressão nos outros. Além disso, como diz o ditado: "o inferno está pavimentado de boas intenções", e a boa vontade não pode ser considerada a única base para julgamentos morais – ao contrário da doutrina de Kant, que afirma que a intenção (agir conforme o dever dita) é a consideração primordial.

"escolhida" ou "optada". As alternativas podem ser simplesmente, é claro, fazer ou não fazer uma coisa; ou podem existir literalmente várias alternativas contrárias ou combináveis.

Outro aspecto importante da decisão é ***a intenção*** – a busca, pelo agente, de algum *objetivo ou propósito* . Sem intenção, o agente não tem "razão" para fazer nada. É por isso que Aristóteles considerava as "causas finais" (intenções) como causas do movimento. Observe que a intenção implica memória e antecipação, ambas implicando consciência. Projetamos uma imagem do tipo de coisa que desejamos alcançar.

Na vontade, o movimento sem propósito parece praticamente impossível. O propósito pode ser simplesmente manter-se em movimento, exercitar as faculdades, descobrir ou demonstrar habilidades, ou provar que se pode ter vontade sem motivação, mas parece haver necessidade de algum propósito. A "arte pela arte" ou a "arte espontânea" também têm algum tipo de objetivo, seja autoexpressão, beleza ou humor, dinheiro ou sexo. É claro que o resultado da ação pode não ser o pretendido.

Entidades não voluntárias permanecem essencialmente objetos passivos, mesmo quando são causas (dentro do domínio da causalidade), ou o resultado ou palco de eventos espontâneos (em um domínio aparentemente sem causa, governado pelo acaso). Já as entidades voluntárias são verdadeiramente ativas: são mais do que objetos, são sujeitos e agentes.

A influência é a interface entre esses dois tipos de entidade: objetos que impactam sujeitos; ou, em alguns casos, sujeitos que produzem objetos que impactam outros sujeitos. O

impacto pode ser o de estimular, inibir ou direcionar para um lado, em vez de para o outro, algum evento da vontade.

4. Objetivos e Meios

O que acabamos de dizer sobre a volição exigir intenção demonstra a interdependência entre a metapsicologia e os estudos éticos e jurídicos. Na lógica formal, a etiologia leva à *teleologia* : " **Para obter Y, é necessário X** " baseia-se em "Se não X, então não Y". Filosoficamente, a consideração da intenção naturalmente levanta a questão: o que devemos intencionar – quais *objetivos* ou fins devemos perseguir? Em seguida, surge a questão: por quais *meios* tais objetivos podem ser alcançados, ou seja, o que é necessário ou exigido para atingi-los?

Os objetivos podem ser amplos e de longo prazo, ou específicos e imediatos. Podem ser ordenados conscientemente em uma hierarquia consistente, ou podem ser uma mistura confusa de direções não relacionadas ou até mesmo contraditórias. Em ambos os casos, para qualquer indivíduo, podem mudar ao longo do tempo, ou serem seguidos com obstinação. Alguns podem ser desenvolvidos de forma muito consciente, outros de forma muito instintiva. Nossos objetivos podem ser reduzidos a um número limitado de objetivos básicos, padrões ou normas.

Os meios também variam muito. Podem ser adequados ou inadequados aos objetivos de alguém. Devem ser oportunos para serem eficazes. Pode haver muitos meios possíveis para o mesmo objetivo, alguns conhecidos e outros não (ou ainda não). Alguns podem ser mais fáceis, outros mais difíceis. A identificação dos meios pode levar tempo e, como já foi dito,

essa identificação pode estar correta ou incorreta. Todos esses detalhes surgirão no decorrer da análise formal.

É um erro comum pensar que a lógica não tem nada a dizer na definição de padrões para a ética ou a política. A premissa anarquista de que "vale tudo" nesses campos é logicamente insustentável. O anarquista não pode se opor ao legalismo, pois, em virtude de sua defesa da liberdade irrestrita, ele admite o legalismo; mas o legalista pode, com toda a justiça, desaprovar o anarquista sem incorrer em inconsistência. Assim, enquanto o anarquismo paradoxalmente admite seu oposto lógico, o legalismo – este último exclui logicamente aquele. Conclui-se que o anarquismo é uma tese autoinconsistente e, portanto, falsa, enquanto o legalismo é uma tese coerente e verdadeira. Ou seja, podemos, em princípio, aspirar a justificar algumas normas "objetivas" de comportamento.

> Observe atentamente *a forma do argumento de definição de normas* ; ele é essencialmente dilemático: “ **Se X, então Y, e se não X, então Y; portanto, em qualquer caso, Y** ”.
>
> Dessa forma, podemos argumentar, por exemplo, que *o uso da lógica* (ou seja, quaisquer meios e métodos epistemológicos comprovadamente eficazes para aumentar ou aprimorar o conhecimento da realidade) é um imperativo absoluto. Independentemente de nossas normas ou padrões de valor, quaisquer que sejam os objetivos que buscamos, para descobrir os meios que de fato levam a esses resultados desejados, precisamos conhecer a realidade; segue-se que todos os aspectos da metodologia científica são imperativos, pois são o caminho pelo qual a verdade é conhecida, ou seja, o caminho pelo qual quaisquer

> questões intelectuais encontradas são resolvidas. Assim, a ciência (nesse sentido amplo e aberto) é um meio comum a todos os objetivos, um imperativo fundamental e geral.

Do ponto de vista biológico, é claro que o objetivo final (mínimo) de toda ação volitiva é, ou deveria ser, *a sobrevivência* do organismo vivo individual, ou pelo menos de seus descendentes, ou de seus outros familiares ou membros de grupos maiores, ou da espécie à qual pertence, ou da própria vida na Terra e talvez além dela. Isso porque a sobrevivência é a condição prévia necessária, a condição *sine qua non* de todas as outras buscas.[16]

É uma necessidade mínima; mas, claro, o máximo de saúde e bem-estar é preferível; e isso implica realizar todo o potencial de cada um, psicológica e espiritualmente, bem como fisicamente. Em outras palavras, nossa natureza cognitiva e volitiva deve ser levada em consideração em nossa compreensão do que entendemos por 'vida'.

Para a ética em geral, então: vida, cognição e vontade são três normas naturais, na medida em que nada do que uma ética específica possa recomendar pode ser feito sem esses três valores básicos. Não sendo relativos a nenhuma norma em particular, esses valores são absolutos para todos em geral.

A intenção pressupõe *a imaginação* : imagina-se algo que ainda não existe e procede-se à sua concretização. Tal imaginação de um objetivo pressupõe um contexto

---

[16] Em perspectivas mais artificiais (como certas doutrinas religiosas, políticas ou comportamentais, como o sadomasoquismo), a sobrevivência não é essencial; no entanto, os argumentos fundadores de tais doutrinas são logicamente muito questionáveis.

informacional, que pode ser realista ou irrealista, ou seja, baseado no conhecimento ou em mera crença. Mesmo que as ideias do indivíduo sobre o que lhe é possível ter e como lhe é possível obtê-lo sejam ilusórias, elas são influentes; e podem até ser eficazes! Ideias realistas são, naturalmente, igualmente influentes; e, em princípio e estatisticamente, sem dúvida mais eficazes, mas nem sempre ou necessariamente conduzem ao sucesso.

O *motivo* de uma ação é o pensamento sobre seu objetivo, ou talvez mais precisamente, a pressão ou atração que se sente em relação a esse objetivo. Isso é dito para esclarecer que não é realmente ou diretamente "o objetivo" que influencia a ação; logicamente, o objetivo não pode fazer nada, pois reside no futuro! Portanto, devemos nos referir ao *pensamento presente* desse fim pretendido; e mesmo essa imagem mental tem pouco poder, exceto na medida em que desperta um desejo no agente. Assim, a relação do objetivo com nossa atividade deve ser especificada em referência a um motivo (análogo a uma força, um motor), uma influência presente de uma imagem mental e o estímulo que ela produz em nós para entrarmos em ação.

Note-se, de passagem, que ter um determinado motivo, estar ciente de tê-lo e admiti-lo publicamente são três coisas diferentes. Muitas vezes, ocultamos nosso verdadeiro motivo de nós mesmos ou dos outros, substituindo-o por um *pretexto mais aceitável* . Essa *racionalização* é possível porque nossas ações frequentemente têm consequências incidentais ou mesmo acidentais, além dos objetivos que pretendíamos alcançar. Fingimos que esses efeitos colaterais são nosso "motivo", para desviar a atenção do nosso verdadeiro motivo

e nos dar uma consciência tranquila ou uma fachada virtuosa.[17]

As faculdades mais fundamentais da alma são, nessa ordem, cognição, volição e valoração. Cognição refere-se à consciência, volição às ações e valoração aos afetos e apetites. A alma possui três papéis correspondentes e interdependentes: sujeito, agente e avaliador. A volição implica cognição e é impossível sem ela. A valoração implica cognição e volição e é impossível sem elas. Com relação a objetivos e meios: o objetivo é o valor buscado (buscar implica antecipação consciente, observe) por meio de atos da vontade; o meio é identificado (corretamente ou não) pela consciência e executado pelos atos da vontade.

[17] O problema com essas distorções da realidade é que, eventualmente, elas se voltam contra nós, tanto psicológica quanto socialmente. Ao nos enganarmos, perdemos a noção da verdade; ao enganarmos os outros, perdemos a confiança deles.

5. CAPÍTULO CINCO

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 4.

CONSCIÊNCIA E RESPONSABILIDADE

1. A Consciência na Vontade

A vontade, enquanto esforço interior da alma, requer certo grau de consciência – caso contrário, não seria vontade, mas movimento mecânico. Mas surge a questão: 'consciência' de quê? Há várias respostas.

Em primeiro lugar, todo ato de vontade requer um mínimo de consciência para ser realizado. Para produzir um ato volitivo, é necessário investir alguma atenção nas faculdades volitivas internas.

Se investirmos apenas a atenção suficiente para realizar o ato da maneira mais superficial possível, chamamos esse ato de efetivamente ***inconsciente*** , desatento, automático ou involuntário, pois, em termos de volição, é *quase* isso mesmo. Observe que os termos negativos usados neste contexto não são negações completas, mas sim hiperbólicas. Tal conduta pode ser repreendida como essencialmente preguiçosa; por exemplo, alguém pode lavar a louça quase

sem perceber o que está fazendo, enquanto pensa em outras cem coisas. Frequentemente, essas ações são desajeitadas e fracassam, porque a pessoa estava distraída, sem empenho.

À medida que elevamos nossa consciência à nossa faculdade volitiva, o ato torna-se cada vez mais ***consciente*** , atento ou voluntário, até atingirmos um ápice de percepção. Nesse caso, ao contrário do que foi descrito anteriormente, estamos totalmente focados e concentrados no que estamos fazendo; nossa mente está livre de pensamentos supérfluos, nossa ação é pura e desimpedida. Tudo o que pensamos ou fazemos é relevante para a tarefa em questão; há pouca hesitação, as decisões são tomadas com eficiência e a ação ocorre no momento certo. Por exemplo, um bom lutador possui essa consciência; quem já a experimentou conhece seu poder.

Note que os termos aqui utilizados são, por vezes, confundidos na prática – de modo que a ação consciente pode ser chamada de "inconsciente", significando inconsciente de assuntos irrelevantes; não estamos nos apegando às palavras, mas aos seus significados pretendidos. Observe também que a expressão "autoconsciente" é, por vezes, usada como sinônimo de "atento", enquanto que, em outras ocasiões, tem um significado pejorativo, referindo-se à interferência do ego. Neste último caso, estamos conscientes de que outras pessoas nos observam e nos esforçamos para causar a melhor impressão possível; isso implica uma falta de autossuficiência ou autoconfiança e, mais importante, desvia nossa atenção da tarefa em questão, de modo que, na verdade, perdemos nossa "presença de espírito".

Entre a inconsciência e a atenção plena, conforme definidas acima, existem muitos graus de consciência. Assim como a cognição pode envolver diferentes intensidades de

consciência, o mesmo ocorre com a volição. Essa distinção explica por que movimentos que exigem vontade podem, ainda assim, parecer-nos quase automáticos ou "involuntários": isso ocorre porque neles reside apenas a consciência mínima, estando o agente distraído por muitas outras coisas, quase ausente. No caso da vontade "voluntária", o agente, em virtude de sua maior presença, é mais voluntário e, portanto, reconhecerá mais facilmente a ação como sua.

A possibilidade de consciência mínima ajuda a explicar *a autoprogramação* : uma vez iniciada uma escolha de livre-arbítrio, sua continuação ganha impulso próprio, difícil de interromper sem dedicação especial; isso significa que *é necessário mais esforço de consciência e vontade para detê-la do que para continuá-la* .

Um componente do que chamamos de atenção plena é ***a consciência do contexto influente*** . Isso se refere à consciência, em algum grau, de todas as influências que impactam, parecem impactar ou possivelmente impactam o ato volitivo atual de alguém – incluindo atitudes, preocupações, motivações, objetivos, sentimentos, humores, emoções, imagens mentais, memórias, imaginações, antecipações, pensamentos, discussões, dores e desconfortos físicos, imagens e sons percebidos que perturbam ou agradam, distrações, obstáculos e assim por diante. Deve-se mencionar também a consciência do próprio nível de consciência. Na medida em que alguém está consciente de todos os fatores que eventualmente influenciam, sua volição é lúcida e eficiente.

Essa consciência é, naturalmente, momentânea e periférica à vontade. Ela serve para minimizar ou mesmo dissolver influências negativas e maximizar ou potencializar

influências na direção da nossa vontade. Ela torna a vontade o mais livre possível, ou pelo menos mais livre do que quando inconsciente. É um ato preparatório, que prepara a vontade, alinha seus recursos, ajuda a focá-la e concentrá-la. Mas se a exagerarmos e nos demorarmos demais nela, perdemos o objetivo: em vez de facilitar nossa vontade, ela confunde e interfere em nossa ação. Portanto, é preciso encontrar o equilíbrio certo. A consciência das influências não consiste em sobrecarregar a vontade com pensamentos irrelevantes, mas, ao contrário, em esvaziar a mente de material supérfluo.

> Na meditação iogue, aliás, isso é conhecido como *pratyahara* . Simplesmente observamos com calma as perturbações internas ou externas. Ao fazermos isso, elas deixam de existir ou de aparecer, ou pelo menos deixam de nos perturbar. Dessa forma, nossa consciência pode se acalmar e se tornar mais intensa.

Um segundo aspecto importante da consciência na volição é a sua intencionalidade, a direção do seu objetivo. Se o agente A deseja especificamente W, então W é aquilo que A "tem em mente" como seu objetivo ao colocar sua volição em ação, ou seja, W é de fato aquilo que A "queria fazer". Nesse caso, dizemos que A ***intencionalmente*** ou *propositadamente* desejou W; e W é chamado de *objeto* ou *propósito* de sua vontade. Se, no entanto, A deseja algo diferente, do qual W é um mero efeito colateral, então dizemos que W foi *não intencional* . Neste último caso, W não é o objeto ou propósito do ato volitivo de A, embora seja um produto *de fato* da vontade; denominamos isso de *consequência* ***incidental*** da vontade.

Note-se que a 'intenção' da vontade reside primordialmente no agente, como a inteligência do seu ato; somente a partir

daí o termo se aplica ao ato de vontade ou ao seu objeto. O agente tem consciência do objeto a ser alcançado e exerce a vontade em relação a ele.

Uma terceira forma pela qual a consciência se envolve na volição é através da deliberação, que serve para direcionar a vontade em uma direção apropriada. Isso pode ser um pensamento e uma decisão rápidos, quase instantâneos, ou pode exigir um longo processo de reflexão, envolvendo pesquisa complexa e escolhas difíceis, gradualmente "formando uma opinião". Um ato ***deliberado*** é, portanto, repleto de inteligência, em contraste com um ato ***inadvertido*** ou aleatório. A deliberação também implica ajustar a ação à medida que se avança, para garantir que se atinja o objetivo correto.

A volição pode consistir em um simples ato de vontade ou em uma série de tais atos. O grau de atenção, esforço e adequação envolvidos em cada caso é uma medida do ***empenho*** em querer, de quão arduamente nos esforçamos. O fato de A intencionar W não garante que seu esforço resultará em W; ele pode ***ter sucesso*** ou ***fracassar*** em atingir seu propósito. W pode ser uma consequência necessária do ato de vontade de A, caso em que o sucesso é ***inevitável*** ; ou W pode ser uma consequência contingente do ato de vontade de A, caso em que o fracasso é *possível* .

Se a intenção de A de alcançar W for suficientemente forte, A fará tudo ao seu alcance para aumentar as chances de sucesso e reduzir as de fracasso. Se o esforço de A for hesitante, como costumamos dizer, as chances serão proporcionalmente pequenas. O agente A também pode não fazer nenhuma tentativa de desejar W, mas simplesmente *ansiar* que isso aconteça de alguma forma; um desejo pode ser um bom pensamento, mas não é vontade. Se o agente A

busca um objetivo W e não toma as *precauções necessárias e suficientes* para garantir o sucesso, então, quando o fracasso ocorrer, pode-se dizer que ele foi *negligente* . Observe que, no caso de objetivos mais complexos, o sucesso ou o fracasso podem ser parciais; ou seja, ambos podem ocorrer, e um em maior ou menor grau que o outro.

Em alguns casos, embora A intencione W, mas (seja por esforço insuficiente ou por circunstâncias fora de seu controle) não consiga alcançá-lo, W *acaba acontecendo de qualquer forma* por outras causas (como consequência de alguma outra vontade de A, ou devido à vontade de outro agente, ou por causas naturais). Da perspectiva da intenção de A em relação a W, este último não pode ser considerado um sucesso, mas, na melhor das hipóteses, um golpe de sorte.

Uma quarta medida da consciência na volição relaciona-se ao conhecimento das condições e consequências.

O agente A pode intencionar W por sua vontade, e ainda assim não ***prever*** se W inevitavelmente ocorrerá como consequência de seu ato de vontade ou se simplesmente ocorrerá "se tudo correr bem". Por exemplo, ele pode apontar uma flecha na direção geral de um alvo, mas não ter controle total da trajetória resultante; sua habilidade imperfeita, a quebra do arco, um vento repentino ou algum obstáculo inesperado podem impedir que ele acerte o alvo em cheio. Assim, a intenção não exclui circunstâncias imprevistas, nem, portanto, por si só, garante o sucesso. Tanto mais se, por si só, W for uma consequência incidental da vontade de A, pode ser previsto ou imprevisto. No primeiro caso, ocorre ***conscientemente*** ; no segundo, é chamado de ***acidente*** .

Os conceitos de consequência incidental (ou não intencional) e acidental (ou imprevista) podem ser esclarecidos com

referência a *cadeias causais* , da seguinte forma. Suponha que P seja uma causa completa de Q (ou seja, "se P, então Q" é verdadeiro), seja em todas as circunstâncias ou em determinadas circunstâncias. Então, quando A deseja P (ou seja, quando A deseja eliminar P com a intenção de fazê-lo e, de fato, alcança P), Q necessariamente também ocorrerá. Assim, A terá *efetivamente* desejado Q. Contudo, se A não tivesse interesse em desejar Q ou mesmo preferisse evitá-lo, então Q seria apenas uma consequência incidental da vontade de A, e não uma intenção sua. A poderia saber que Q era uma consequência necessária de P; ou poderia não saber, ou mesmo ter considerado que não Q era uma consequência necessária de P; ou poderia simplesmente não ter pensado sobre a questão. Nestes últimos casos de ignorância, Q é apenas uma consequência acidental da vontade de A.[18]

Devemos também distinguir entre consequências ***previsíveis*** e imprevisíveis (sejam elas intencionais ou não). No primeiro caso, o agente A poderia ter previsto a consequência se tivesse realizado as investigações preliminares apropriadas; no segundo, não. Consequências previsíveis podem ser inevitáveis ou evitáveis (caso seja necessário evitá-las). Se alguma consequência indesejada da vontade era previsível e evitável, então o fato de *não* ter sido prevista e evitada indica alguma falha ou fraqueza da vontade, ou seja, não foi despendido esforço suficiente para alcançar o resultado pretendido ou para evitar algum resultado indesejado.

---

[18] Frequentemente, no discurso político, as pessoas acusam seus oponentes de más intenções com base em consequências não intencionais das ações destes; ou atribuem a si mesmas boas intenções que, na realidade, nunca tiveram.

Existem, naturalmente, muitos graus de ***A expectativa*** depende da probabilidade ou improbabilidade factual do evento antecipado nas circunstâncias consideradas. Um evento inesperado é aquele que foi imprevisto ou que se previu que não ocorreria. Seja a expectativa factual grande, pequena ou nula, ela se baseia em crença. Ou seja, pode ser conhecimento demonstrável ou apenas uma opinião mais ou menos justificável. Esta última se refere à probabilidade epistemológica do evento, enquanto a primeira se refere à sua probabilidade ontológica.

2. Os fatores de responsabilidade

A vontade implica responsabilidade, que é estimada com base em diversos fatores e suas respectivas medidas. O conceito de responsabilidade é, naturalmente, primordialmente etiológico. Os conceitos de responsabilidade moral e legal são mais específicos, uma vez que se referem a normas éticas específicas ou à legislação.

As importantes distinções que fizemos acima, referentes à consciência, intenção, deliberação, conhecimento e expectativa na volição, permitem-nos especificar a medida da ***responsabilidade*** do agente, o grau em que a ação pode ser atribuída a quem a praticou, seja para fins de louvor ou censura moral ou legal, ou (no caso de nenhuma responsabilidade) exoneração. No caso de crimes, com ou sem vítima, observe os termos culpado ou inocente usados para responsabilidade e não responsabilidade, respectivamente.

O agente A é *totalmente* responsável pelo evento W se W foi objeto de sua vontade consciente, seu propósito ou objetivo,

sua intenção ao agir *e* um resultado previsível e inevitável de suas ações. A é apenas, em um sentido ou outro, *parcialmente* responsável por W em todos os outros casos, em vários graus.

Como veremos em capítulos posteriores, as influências sobre a vontade consideradas psicológicas, como desejos e medos, obsessões e compulsões, impulsos e desejos, sejam elas operantes em nível consciente ou subconsciente, não diminuem ou eliminam, em última análise, a liberdade de vontade do agente, permanecendo, portanto, sob sua responsabilidade.[19]

Também costumamos recorrer a *argumentos atenuantes* ou *agravantes. As circunstâncias* influenciam a avaliação da responsabilidade (seja por atos bons ou maus), considerando que as primeiras diminuem a responsabilidade e as últimas a aumentam. Esse conceito pode ser compreendido de duas maneiras [20]:

(a) Pode referir-se a *termos e condições* que afetam objetivamente [21]o curso dos eventos, seja antes ou depois da vontade, mas não por meio da cognição. Por exemplo, se um homem roubasse pão em uma sociedade *que lhe negasse* tanto trabalho quanto caridade, ele teria uma circunstância atenuante objetiva, visto que a sobrevivência é um direito. Em contrapartida, se um

---

19 Diz-se que isso enfatiza a oposição a certas teorias psicológicas que buscam eliminar a culpa negando a responsabilidade.

20 Note-se que os exemplos dados dizem respeito à culpabilização por atos ilícitos; mas poderíamos, naturalmente, citar igualmente casos de elogios por boas ações.

21 Em última instância, se os termos e condições não deixarem escolha, ou seja, se não houver possibilidade de livre escolha, a responsabilidade se exime.

homem roubasse pão para economizar dinheiro, o fato de fazê-lo, *embora rico o suficiente* para comprar pão, seria uma circunstância agravante objetiva, já que ele não tinha necessidade de roubar.

(b) Ou pode se referir a *influências* que afetam subjetivamente [22]a vontade, por meio da cognição. Por exemplo, se um homem testemunhasse um crime, mas não o denunciasse à polícia porque seu filho foi ameaçado de represálias caso o fizesse, ele também poderia alegar "circunstâncias atenuantes". Ele teve que fazer uma escolha difícil entre seu dever para com a sociedade e o dever para com sua família, e como ambos são valores geralmente reconhecidos, a escolha que ele fez (sob a influência da ameaça de violência do criminoso) é compreensível. Por outro lado, se ele não denunciasse o crime, mas também o ocultasse ativamente para evitar uma possível culpa por não tê-lo denunciado, seria considerado como tendo "circunstâncias agravantes". Nesse caso, o homem não apenas falhou como cidadão, mas (influenciado por alguma preguiça inexcusável ou sentimentos antissociais) cometeu o crime adicional de tornar o crime testemunhado mais difícil de descobrir e punir.

Todos os fatores anteriores referem-se à responsabilidade ***direta*** de um agente por *seus próprios* atos.

Um agente também pode ter ***uma parcela de responsabilidade direta*** em algum resultado das ações realizadas por dois ou mais agentes. Se a ação de cada agente individual tiver uma porção identificável do resultado,

---

[22] Visto que as influências, sejam positivas ou negativas, jamais eliminam a liberdade de vontade, a responsabilidade certamente nunca é anulada por elas.

pode-se dizer que ele tem uma responsabilidade *individual parcial proporcional* pelo resultado. Mas se o resultado for um desfecho coletivo de todas as contribuições individuais, de modo que não possa ser dividido aritmeticamente entre elas, podemos falar de responsabilidade *coletiva* . Esta última é mais difícil de atribuir, embora possamos fazê-lo com referência a considerações causais. Na prática, a distinção às vezes é irrelevante, ou ambos os aspectos podem estar envolvidos. Em qualquer caso, um maior esclarecimento é possível com referência a intenções individuais, objetivos comuns, cooperação ou convergência, grau de coordenação das ações e similares.

Por exemplo: se nos referirmos a participações em um empreendimento financeiro, o capital total é a soma das partes, portanto, cada sócio é responsável por sua parcela do todo nos danos ambientais causados pela empresa, digamos. Se a redução de capital por meio da retirada, sem substituição, de um dos sócios resultar em danos proporcionalmente menores ao meio ambiente, então esse sócio pode ser considerado como tendo uma parcela de responsabilidade "individual parcial". Mas, é claro, na prática, a empresa não se resume apenas a aporte financeiro, mas envolve o esforço, as habilidades e a inteligência de inúmeras pessoas que, coletivamente, realizam o trabalho. Se este ou aquele trabalhador ou gerente for removido, os outros podem não conseguir realizar seu trabalho; ou o que eles fizerem pode não resultar em um produto final; ou as operações podem, após algum tempo, parar completamente. Neste último caso, devemos considerar que cada acionista,

gerente e funcionário tem uma parcela maior ou menor de responsabilidade coletiva no projeto conjunto.[23]

Um agente também pode ter responsabilidade ***indireta*** pelas ações de outrem, se, tendo conhecimento das ações deste último, possivelmente poderia tê-las evitado, sozinho ou com outros, mas não tentou fazê-lo, ou tentou, mas não se esforçou o suficiente. Tal responsabilidade é necessariamente parcial, implicando passividade e aquiescência tácita. Na maioria dos casos, trata-se apenas de não interferência ou tolerância comuns, "cuidar da própria vida"; mas, em alguns casos, isso seria considerado negligência criminosa [24]. Observe que, se houver qualquer demonstração de discordância ou desaprovação, ou outro esforço incipiente de protesto ou oposição, a responsabilidade indireta é

---

[23] A questão de como quantificar com precisão o peso relativo das causas parciais que compõem uma causa completa é controversa. Certamente, o senso comum apoia a noção de tal quantificação. Em princípio, poderíamos proceder como nas ciências físicas, postulando uma fórmula algébrica que relacionasse as variáveis e testando-a empiricamente repetidas vezes. Em situações que envolvem seres humanos – que são menos fáceis de reproduzir de forma idêntica – essa abordagem nem sempre é prática. Por essa razão, nossos julgamentos sobre essa questão são frequentemente provisórios e aproximados.

[24] Um caso especial a ser considerado (pelo menos para os teístas) é a responsabilidade indireta de Deus. De acordo com a teoria judaica da vontade, Deus concedeu aos humanos a vontade por meio de um ato voluntário de abstenção (*tsimtsum*). Ele escolheu abster-se de exercer Sua onipotência, possibilitando assim pequenas parcelas de livre-arbítrio individual. Contudo, isso não anulou Seu poder infinito: Ele mantém a capacidade de subjugar a vontade de qualquer criatura. Nesse caso, podemos nos perguntar por que Ele não impede crimes dolosos horríveis, para não mencionar desastres naturais mortais. Por que Ele não limita os poderes humanos a certos limites mais brandos, excluindo, por princípio, os atos mais hediondos?

proporcionalmente reduzida; e o agente pode reivindicar uma parcela de responsabilidade direta na direção oposta. Inversamente, se houver qualquer demonstração de consentimento ou aprovação, e ainda mais no caso de encorajamento explícito ou outro envolvimento ativo, então o agente não é meramente indiretamente responsável em parte, mas adquire uma parcela direta de responsabilidade.

Assim, por exemplo, durante o Holocausto, o maior crime da história, a responsabilidade da população alemã variou muito. Pouquíssimos se esforçaram heroicamente para resistir, ativa ou passivamente, à perseguição nazista contra judeus e outros; estes não foram responsáveis pelo genocídio. A maioria teve responsabilidade indireta, pelo menos porque consentiu conscientemente. Muitos destes últimos foram, além disso, beneficiários conscientes, embora passivos, dos despojos. Mas, muito pior, muitas pessoas tiveram vários graus de responsabilidade direta, individual ou coletiva, tendo participado do horror como membros do exército conquistador, assassinos em massa nomeados, burocratas eficientes, trabalhadores ferroviários, planejadores e funcionários de campos de extermínio, exploradores de mão de obra escrava, fabricantes de veneno, etc. [25]

Devo mencionar aqui o princípio budista de que, na raiz de todas as atitudes e atos malignos, reside uma ignorância fundamental da verdadeira natureza da realidade. Embora bastante convincente, esse princípio deve ser analisado

---

[25] Veja, por exemplo, Paul Johnson: “O povo alemão sabia do genocídio e aquiesceu a ele” (p. 498). É claro que não apenas os alemães, mas muitos outros povos europeus (ele menciona, notavelmente, os austríacos e os romenos) estiveram ativamente envolvidos; alguns não colaboraram, mas não fizeram nada para ajudar os judeus, outros resistiram e fizeram o que puderam para ajudar.

criticamente. É verdade que, na base de nossa indiferença ou ódio egoísta para com os outros, desconsiderando ou nos deleitando com seu sofrimento, existe uma cegueira estúpida para a natureza, a origem e o destino comuns a todos os seres sencientes. Contudo, referir-se apenas a essa ignorância fundamental equivale a exonerar os culpados de crimes. Pois o termo "ignorância" refere-se a uma falta de conhecimento ou compreensão, uma carência de consciência – e não inclui a volição. No entanto, é precisamente por meio de nossa vontade, de nossas escolhas, que podemos ser responsabilizados e sujeitos ao julgamento moral. É claro que a ignorância atenua a responsabilidade, se buscamos sinceramente a sabedoria. Mas, na medida em que nossa vontade é desviada por práticas cognitivas inadequadas, permanecemos responsáveis por ela.

3. Julgar e julgar mal as pessoas

O que dissemos até agora sobre responsabilidade fornece algumas diretrizes para fazer julgamentos justos sobre as pessoas. Mas tais julgamentos não são simples, e todos nós frequentemente erramos ao fazê-los. Mesmo sabendo, em termos gerais e ontológicos, o que constitui responsabilidade, isso não significa que estejamos totalmente preparados, epistemologicamente, contra julgamentos equivocados. Tentaremos aqui, de passagem [26], descrever alguns dos métodos e armadilhas envolvidos, sem pretender esgotar este vasto assunto.

---

[26] Esta seção não é diretamente relevante para nossa análise da volição no presente estágio, mas é inserida como uma continuação da discussão sobre responsabilidade, abordando algumas das questões epistemológicas relativas a esse tópico.

Acima de tudo, é importante ressaltar que julgar a responsabilidade é uma categoria de julgamento *factual* . Não se trata, em si, de um julgamento moral, embora avaliações posteriores possam ser baseadas nele; ou seja, não envolve um padrão de valor. A questão que o julgamento sobre a responsabilidade coloca é "quem fez isso?" (quem fez isso e aquilo, e em que medida essa pessoa é responsável pelo ato), e não "o que foi feito foi bom ou ruim?" (que é uma questão à parte). É claro que julgar com responsabilidade é um imperativo moral – um imperativo absoluto, pois, independentemente de nossas normas, a lógica dita que as apliquemos de forma realista, e para isso precisamos conhecer a verdade.

O objeto do julgamento pode ser o próprio indivíduo ou outra(s) pessoa(s). De fato, o julgamento sobre responsabilidade é relevante tanto para a vida interior quanto para a vida social. Podemos também usar esse julgamento para avaliar filosoficamente a responsabilidade de Deus nos eventos mundiais, ou para determinar se o cachorro ou o gato de alguém comeu o queijo – ou seja, relaciona-se a qualquer agente volitivo presumido. Contudo, aqui nos concentraremos nos seres humanos.

A avaliação da responsabilidade depende de três fatores: os fatos do caso como os vemos, nossa habilidade ou sabedoria para determinar a responsabilidade com base nesses dados e nossa capacidade de objetividade ou imparcialidade. Julgar a própria responsabilidade difere de julgar a de outros em dois aspectos importantes.

Em primeiro lugar, *os dados empíricos* à nossa disposição são maiores no caso da autoavaliação, uma vez que temos conhecimento direto de nossos estados e ações subjetivos, bem como percepção de suas consequências mentais e

físicas. Tal introspecção não é infalível, pois depende do grau e da clareza da consciência dos eventos internos à medida que ocorrem e da durabilidade da memória desses fatos. No caso da avaliação de outros, nosso banco de dados consiste essencialmente em dados externamente perceptíveis (palavras e ações físicas), a partir dos quais inferimos eventos internos (espirituais ou mentais) por meio de analogias com nossas próprias experiências.

Em segundo lugar, embora, em princípio *, dados certos dados, as conclusões que tiramos deles dependam da nossa estrutura conceitual* e, portanto, sejam provavelmente as mesmas, quer o objeto do julgamento seja nós mesmos ou qualquer outra pessoa, na prática a identidade da pessoa julgada e a nossa *predisposição* ou parcialidade em relação a ela afetam consideravelmente o nosso julgamento. Por exemplo, se estivermos bem dispostos ou formos simpáticos a esta última, faremos mais esforço para encontrar circunstâncias atenuantes; enquanto que, se estivermos mal dispostos ou formos antipáticos, os nossos esforços serão direcionados para a condenação. Normalmente, julgamos a nós mesmos e aos nossos entes queridos de forma favorável e aqueles de quem não gostamos da forma mais desfavorável possível; embora, certamente, algumas pessoas tenham tendências masoquistas e algumas se esforcem pela objetividade ou imparcialidade.

A função do autojulgamento é geralmente atribuída a uma faculdade chamada *consciência* . Na verdade, esse conceito é uma mera construção abstrata, embora útil. A consciência não é uma estrutura separada do indivíduo – é uma parte da alma (no tempo, e não no espaço) que atua como juíza em relação a alguma outra parte da alma. Se alguém julga sinceramente, com objetividade e honestidade, essa pessoa "tem consciência"; se seus julgamentos não são sinceros ou

são inexistentes, ela "não tem consciência". Ao julgar conscienciosamente, a pessoa efetivamente adquire uma "consciência". O conceito se estende ao julgamento que fazemos dos outros, na medida em que somos responsáveis pela supervisão de nossas próprias faculdades intelectuais, incluindo aquelas envolvidas em nossos julgamentos sobre outras pessoas.

A introspecção visa identificar dados subjetivos, mentais e físicos. Os dados subjetivos incluem: (a) as vontades, vontades ou inações de uma pessoa; (b) o conhecimento ou a ignorância de algo; e/ou (c) as atitudes de uma pessoa em relação a alguém ou algo, incluindo afetos e desejos, esperanças, medos e assim por diante. Os dados mentais incluem: as memórias, fantasias e expectativas de uma pessoa, sejam elas expressas como qualidades fenomenais (visões, sons, etc.) ou verbalmente, enfim, todas as nossas projeções mentais, emoções e pensamentos. Os dados físicos aqui se referem a sensações e sentimentos que se manifestam no corpo, como sentimentos de excitação ou indiferença sexual, ou sentimentos de amor ou ódio.

Os dados subjetivos são conhecidos *intuitivamente* , ou seja, trata-se de um autoconhecimento direto, não baseado em dados fenomenológicos (mentais ou físicos), embora possa ser confirmado e reforçado por tais dados. Na prática, os eventos subjetivos nem sempre são perspicazes, de modo que o que assumimos que sejam deve ser considerado uma construção indutiva. Isto é, com base em intuições fugazes, vagas e parciais, procede-se *por tentativa e erro* a uma estimativa mais firme, clara e completa da própria vontade, conhecimento ou avaliação. Os elementos de dúvida em intuições sucessivas são atenuados pela experiência repetida. Embora a base de dados seja composta de experiências diretas, o julgamento ainda está envolvido na comparação e

contraste dessas experiências e na elaboração de um resumo ponderado delas.

Além disso, podemos inferir, e de fato o fazemos, eventos mais profundos e subjetivos (quando não são evidentes pela intuição) a partir de dados mentais e físicos, com base em conjunções passadas na experiência (ou seja, causalidades aparentes). Nesse contexto, frequentemente raciocinamos segundo o formato *post hoc, ergo propter hoc* (sequência, logo consequência), propondo uma construção adutiva ("este tipo de fenômeno mental ou físico parece implicar aquele tipo de evento na alma"), que testamos repetidamente com referência a todas as experiências e raciocínios diretos e indiretos, mantendo nossa suposição enquanto nos parecer plausível e abandonando-a caso deixe de sê-lo.

Os dados mentais, ou seja, as imagens, os sons e outras qualidades fenomenológicas projetadas pela memória, imaginação ou antecipação na mente, são conhecidos pela percepção interna. Os dados físicos são conhecidos pela percepção sensorial, ou seja, através dos órgãos de sensação presentes no corpo, sejam eles estimulados por eventos psicossomáticos (que ocorrem no corpo devido a causas mentais; por exemplo, sentimentos de ansiedade), eventos fisiológicos (no corpo devido a causas corporais; por exemplo, indigestão) ou eventos externos (corpos ao redor que interagem com o próprio corpo).

Deve-se ressaltar que essas distinções entre alma, mente, corpo e além são, em certa medida, convencionais, visto que, na prática, os eventos nesses quatro domínios estão intimamente interligados, e só podemos atribuir um evento a um ou outro após considerável reflexão. A classificação resultante do evento em questão, portanto, não é puramente

um dado empírico, mas sim um produto da concepção e do julgamento indutivo.

O julgamento dos outros é tanto extrovertido quanto introspectivo. É extrovertido na medida em que se baseia em informações que percebemos direta ou indiretamente sobre a pessoa a ser julgada. E é introspectivo na medida em que esses dados são *necessariamente interpretados de acordo com a experiência interior de cada um e sua relação habitual com eventos externos semelhantes* . Dados científicos, baseados na observação objetiva do comportamento de muitas pessoas em circunstâncias semelhantes, podem ser considerados como um terceiro fator de julgamento; mas tais dados, observe bem, também se enquadram logicamente nas duas categorias anteriores, a saber, 'dados externos perceptíveis sobre os outros' e 'a interpretação desses dados com base na vida interior de cada um'.

Com relação às 'percepções' externas envolvidas, isso se refere a (a) as coisas que *a pessoa* realmente vê ou ouve a pessoa julgada fazer ou dizer, e (b) as coisas que *outra pessoa* realmente viu ou ouviu essa pessoa fazer ou dizer. A primeira (a) é *uma prova direta* e se refere a quaisquer dados (antes de qualquer interpretação) disponíveis aos sentidos da pessoa, que não podem ser distorcidos ou falsificados por terceiros. Se tais dados puderem, em princípio, ser manipulados, devem ser considerados com a devida cautela e, obviamente, sujeitos a revisão. A segunda (b) se refere a *provas indiretas* , que dependem da confiabilidade da suposta testemunha, que pode mentir intencionalmente por diversos motivos pessoais, estar emocionalmente envolvida demais para distinguir fato de fantasia ou simplesmente ser uma observadora muito incompetente.

Note-se que as provas diretas incluem *provas concretas* de qualquer tipo, ou seja, vestígios físicos ou resquícios dos eventos passados em análise, que podem ser considerados como emanações da pessoa julgada, ainda acessíveis à percepção de quem julga. *As provas circunstanciais* – relativas a tempo, lugar, oportunidade, possível motivo e similares – podem ser consideradas de forma semelhante, embora sejam mais abstratas ou especulativas.

Note-se também que a prova por ouvir dizer pode ser um testemunho *em primeira mão* de um participante dos eventos, relatando seus *próprios* pensamentos, palavras e ações; ou um testemunho em segunda mão sobre as palavras e ações (mas não os pensamentos) de outra pessoa. Esta última testemunha pode ser um participante testemunhando sobre *outro* participante, ou um espectador (um não participante que observou os eventos sem influenciá-los).

Obviamente, a pessoa julgada pode projetar intencionalmente uma representação fictícia de suas ações externas ou de seu funcionamento interno; por exemplo, um assassino pode apagar suas impressões digitais da arma usada ou proclamar sua inocência em voz alta no tribunal. Isso também deve ser levado em consideração ao estimar os dados.

Com relação às testemunhas, obviamente, quanto maior o número delas, mais confiável será o seu testemunho conjunto. Se os seus testemunhos convergirem, eles se corroboram mutuamente, embora conspirações sejam, naturalmente, possíveis. Se os seus testemunhos divergirem, o juiz desejará saber o motivo. Talvez haja algum ponto em comum entre elas; talvez algumas testemunhas sejam mais confiáveis do que outras.

Obviamente, mesmo quando se baseia o julgamento nas próprias percepções, é preciso estar atento à competência do observador, ao envolvimento emocional e aos interesses pessoais (incluindo vantagens financeiras e de outra natureza) envolvidos; ou seja, deve-se distinguir claramente entre os dados brutos e a interpretação subsequente – tarefa nada fácil!

A percepção de que a interpretação das ações ou palavras dos outros depende em grande parte da nossa própria vida interior e padrões de comportamento é muito importante. Significa que, ao julgarmos os outros, estamos, em certa medida, expondo e julgando a nós mesmos. Os criminosos concretizam certos potenciais; ao fazê-lo, revelam a todos nós aquilo de que nós, como seres humanos, provavelmente somos igualmente capazes (se não culpados); por essa razão, aliás, todo crime é duplamente grave, pois diminui ainda mais a autoconfiança e a confiança nos outros, fragmentando a sociedade. Por outro lado, quando projetamos motivos ou comportamentos presumidos em suspeitos, estamos extrapolando-os a partir de motivos ou comportamentos que supomos serem potenciais (se não reais) em nós mesmos; ou seja, também estamos dizendo algo sobre nós mesmos. Assim, o julgamento é uma faca de dois gumes, que deve ser manejada com cuidado.

Julgamentos sobre responsabilidade são uma grande responsabilidade, que poucos conseguem cumprir de forma equitativa em todos os casos. Uma pessoa pode julgar a si mesma injustamente, reivindicando crédito ou descrédito imerecidos. As pessoas podem julgar umas às outras erroneamente na família, no local de trabalho, na comunidade em geral, na mídia e, claro, no tribunal. Tais injustiças podem atingir grupos (por exemplo, grupos religiosos, raciais ou nacionais), bem como indivíduos. Os

princípios legais de que "uma pessoa deve ser presumida inocente até que se prove o contrário" e que "a culpa deve ser comprovada além de qualquer dúvida razoável antes da condenação" são frequentemente ignorados no tribunal e, ainda mais frequentemente, fora dele.

Muitas pessoas carecem de inteligência e rigor intelectual em seu cotidiano e em suas relações interpessoais, portanto, não é surpreendente encontrá-las exercendo a mesma estupidez e negligência quando precisam julgar os outros. Tais pessoas projetam livremente suas ilusões, fantasias e medos sobre aqueles ao seu redor, sem a capacidade de distinguir fato de ficção. Muitas pessoas (homens, mulheres e crianças) sentem prazer em caluniar e difamar, pensando que, ao envergonhar e desonrar os outros, elevam seu próprio status. Na verdade, tudo o que fazem é revelar seus próprios pensamentos tolos e seu ódio: o judaísmo compara corretamente essas pessoas a assassinos e sabiamente ordena: "não darás falso testemunho contra o teu próximo" [27].

Hoje em dia, com o advento da mídia de massa, a fofoca, a calúnia e a difamação se tornaram uma instituição, um meio de vida em tempo integral! Aqui, é preciso destacar certos padrões de pensamento que promovem o preconceito.

Uma delas é a tendência humana de *generalizar* – tomamos o comportamento de algumas pessoas em certas circunstâncias e presumimos o mesmo comportamento para outras pessoas em circunstâncias semelhantes. A generalização é um processo legítimo, desde que esteja sujeita a controles e equilíbrios. A necessidade de testes repetidos e, quando apropriado, de particularização é válida para todos os objetos naturais – mas ainda mais no que diz

[27] Veja, por exemplo, o Talmud: *Arachin* 15b. A citação é da Torá: *Êxodo* 20:13.

respeito a agentes volitivos, e em particular às pessoas. Estas últimas, por definição, não agem de maneira uniforme nas mesmas circunstâncias – portanto, no caso delas, a generalização deve ser feita com muita cautela. Especialmente em vista das consequências desastrosas de julgamentos errôneos neste campo, não se pode permitir generalizar *à primeira vista* , sem a devida pesquisa e verificação das hipóteses.

Outra tendência comum é a da *estereotipagem* – a tentativa de encaixar todo o comportamento humano em um número limitado de categorias preestabelecidas. Aqui também, existe uma base epistemológica para o processo: a mente humana busca naturalmente categorizações, como resumos concisos de informações. Este é um aspecto da conceitualização: buscar padrões em dados, comparando e contrastando casos. O problema reside na necessidade de manter a mente aberta e continuar esse processo o tempo todo, enquanto as pessoas tendem a se acomodar e interrompê-lo quando têm um, dois ou três estereótipos em mente. Depois disso, toda a flexibilidade natural se perde, e a mente tenta forçar a entrada de novos casos nos poucos padrões preestabelecidos, em vez de modificar as categorias ou gerar novas conforme necessário. Muitas pessoas cometem erros de julgamento simplesmente porque recorrem constantemente a clichês que pouco têm a ver com as pessoas ou situações em análise.[28]

---

[28] É importante ressaltar que as pessoas que julgam os outros por estereótipos tendem a adaptar até mesmo o próprio comportamento a esses estereótipos! Elas absorvem diversos padrões de comportamento da TV, do cinema e dos romances – que, em primeiro lugar, são criações artificiais baseadas na compreensão superficial da psique humana por parte do autor. Quando confrontadas com uma situação da vida real, em vez de buscarem uma resposta adequada em seu próprio íntimo, simplesmente aplicam uma das fórmulas que lhes foram impostas

Generalizações errôneas e estereótipos estão relacionados, a primeira referente a proposições e a segunda a termos. Ambos decorrem da falta de prática das virtudes lógicas da mente aberta e do empirismo, da adaptação cuidadosa, da clareza e da precisão. Se alguém se contenta com aproximações e fixações, inevitavelmente julgará errado mais cedo ou mais tarde. Outra grande armadilha é, naturalmente, a emotividade. Sob o peso de uma emoção intensa, é necessário um esforço real para julgar corretamente. E, claro, as emoções são mais intensas justamente quando pessoas estão envolvidas – as mesmas circunstâncias em que o julgamento ponderado é necessário. Em tais situações, é preciso lembrar-se conscientemente de ser objetivo e imparcial.

Note, por fim, que o raciocínio sobre responsabilidade não se limita à volição, mas frequentemente está mais relacionado à causalidade. Argumentos envolvendo proposições condicionais (se-então) são muitas vezes cruciais para a determinação da responsabilidade, ou da parcela de responsabilidade. Por exemplo, as premissas "se A + B, então E" e "se A + não B, então não E" sugerem a conclusão de que, dado A (que, por sua vez, pode se referir a uma conjunção de causas, C + D +… etc.), B causa E e não B causa não E. Dessa forma, determinaríamos que o agente B, e não o(s) agente(s) potencial(is) A, é atualmente responsável pelo efeito E (embora, para obter o quadro

---

pela mídia. Elas representam papéis predefinidos: o manifestante rebelde, o político machista, etc. Até mesmo os diálogos são padronizados. A soma total dos papéis e diálogos disponíveis é chamada de "cultura".

completo, também precisaríamos verificar o que acontece na ausência de A) [29].

Uma análise mais aprofundada do raciocínio sobre responsabilidade está fora do escopo deste livro. Uma obra sobre este tema, com ênfase em questões jurídicas, que considero muito interessante e recomendo, é a de Hart e Honoré.

[29] Consulte meu livro *"A Lógica da Causalidade"* para uma análise completa desses argumentos.

6. CAPÍTULO SEIS

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 5.

INFLUÊNCIA E LIBERDADE

1. A influência ocorre por meio da consciência.

Um conceito importante e complexo na lógica causal, e especificamente na lógica da volição, é o de *influência* . Refere-se ao impacto que um ato volitivo, antes ou durante sua ocorrência, pode ter sobre si mesmo decorrente de um ou mais eventos naturais e/ou volições percebidas, sejam elas próprias ou de outros agentes. Note-se que o agente volitivo em questão deve ter percebido o(s) evento(s) natural(is) e/ou a(s) volições em questão para que estas sejam consideradas "influências". A característica distintiva da influência, em comparação com outras "condições" que envolvem a volição, é ***a presença da consciência como intermediária*** .

A importância filosófica desse conceito reside na confusão que a maioria das pessoas sente em relação ao conceito de livre-arbítrio. Por um lado, na prática, a maioria acredita que o livre-arbítrio é de alguma forma livre; por outro, reconhece que ele é afetado de maneiras diversas pelos eventos naturais e pelas pessoas ao redor. Essas duas premissas parecem

teoricamente irreconciliáveis, pois a segunda é confundida com condicionamento ou causalidade parcial, quando, na verdade, trata-se de influência, um tipo de causalidade diferente e mais sutil.

Por exemplo: os músculos de um homem são *condições* que afetam sua vontade, visto que ele consegue *levantar* um certo peso com eles e também não consegue levantar mais peso do que o fisicamente permite; esses mesmos músculos, porém, tornam-se *influências* sobre sua vontade, pois, ao *considerar* sua suposta força limitada, ele escolhe um caminho diferente do que escolheria se eles parecessem mais fortes ou mais fracos. Observe bem a sutil diferença. Condições e influências *afetam* as ações, mas não de maneiras comparáveis.

A influência é *um tipo especial de condicionamento* , que difere de uma condição comum por operar especificamente através da consciência, ou seja, de *qualquer tipo de processo cognitivo* . O *objeto da influência* é algo que foi sentido ou imaginado, percebido ou concebido, lembrado ou projetado, considerado evidente ou inferido, induzido ou deduzido, ou de alguma forma pensado. *O que ela influencia* , estritamente falando, é o Sujeito de tais cognições ou pensamentos, ou seja, o Agente final da vontade. Quando o agente finalmente "toma uma decisão" e deseja algo, ele o faz na direção ou contra a *tendência* implícita pela influência em questão.

Assim, as influências implicam tendências positivas ou negativas, tentações ou estímulos à ação voluntária. Se tal tendência estivesse na direção da vontade final, a vontade seria facilitada por ela; se tal tendência fosse contrária à vontade final, a vontade teria que superá-la. O agente é sempre livre para aceitar ou recusar 'seguir' uma determinada influência, isto é, 'ceder' ao seu peso ou 'resistir' a ela.

O conceito de ***esforço*** refere-se a um grau de vontade. A volição não é uma questão de tudo ou nada, algo que se liga ou desliga; ela possui graus. Uma vontade poderosa é necessária para superar fortes influências contrárias; um agente fraco é facilmente influenciado a agir contra a sua vontade. Assim, podemos falar da *quantidade de* esforço envolvida em um ato de vontade. Se as influências forem favoráveis, o esforço necessário para concretizá-las é comparativamente mínimo. Se as influências forem contrárias, o agente deve despender proporcionalmente mais esforço para alcançar seu objetivo.

Podemos também considerar o esforço como uma medida da responsabilidade do agente, sua contribuição causal ou apropriação da ação e de seus resultados. Quanto maior o esforço exigido, mais "próprios" eles são. Quanto menor o esforço exigido, maior a influência de fatores externos.

O ***postulado da liberdade da vontade*** é que uma influência, por si só, nunca é suficiente para produzir qualquer efeito, independentemente da vontade do agente em questão. Admitindo que as condições circundantes permitam o poder da vontade em um dado caso, o agente sempre tem a palavra final para resistir à tendência implícita pela influência, embora tal resistência possa exigir um esforço máximo. Quando o condicionamento ocorre por meio da consciência, ou seja, por influência, *a necessidade não se aplica* , embora o esforço necessário para superar a influência possa ser assustador. Sempre que a necessidade *se* aplica, não se pode dizer que havia possibilidade de vontade, *nem, portanto,* falar de influência. O sujeito foi simplesmente subjugado, provando, neste caso, não ser um agente, mas um mero paciente. Ele pode ter sido um observador dos eventos, mas, neste caso, foi um receptor passivo das forças naturais.

Se esse postulado estiver correto, significa que a consciência de um objeto não pode, por si só, mover uma entidade espiritual (alma, sujeito) à ação, por meio de causalidade completa. Embora tal consciência possa desempenhar um papel causal importante na ação, aproximando-se de cem por cento, ainda assim a ação não pode ocorrer efetivamente sem a aprovação e participação final da entidade espiritual em questão. Se a necessidade de fato ocorrer, então o condicionamento envolvido não se deu por meio da consciência do objeto, mas diretamente devido ao objeto.

Note-se que não só uma influência, por si só, jamais poderá levar um agente à ação, como também – admitindo a possibilidade de puro capricho – o agente pode muito bem agir por si próprio na ausência de qualquer influência. Portanto, a influência não é nem suficiente nem necessária para a volição.

Assim, observem bem: não estamos aqui envolvidos em manipulações verbais. A liberdade da vontade é uma tese, uma hipótese, referente às relações causais possíveis no domínio do espírito. A consciência pode ocorrer mesmo em casos onde não há volição, ou seja, onde a causalidade (necessidade) assume o controle; mas, quando isso acontece, a consciência não desempenha nenhum papel no efeito. A consciência torna-se uma condição somente quando a causalidade se retira e resta espaço para a intervenção da volição; nesse caso, a consciência (ou seus objetos, por meio dela) torna-se influente, e a vontade permanece livre (pelo menos em certa medida).

Toda a vontade parece estar sujeita a alguma influência, em maior ou menor grau. Isso parece evidente na vontade humana, que geralmente ocorre em resposta a um contexto mental e material aparente, embora se possa argumentar que,

por vezes, ela é indiferente a todas as influências. Outros animais, da mesma forma, e talvez até mais, possuem faculdades de vontade sujeitas a influências.

> Com relação a Deus, nossa concepção teórica Dele, por extrapolação aos extremos, sugere que devemos considerá-Lo como o "motor imóvel" por excelência, ou seja, Suas vontades como sempre inteiramente independentes de influências. Isso não significa que Ele age sem levar em conta nada, mas sim que Seu poder de vontade é tão superior às influências, individual ou coletivamente, que estas últimas são efetivamente insignificantes. Uma minúscula gota d'água não pode afetar o oceano!
>
> Quanto à relação entre Deus e os seres volitivos inferiores, devemos considerar que, assim como Deus retém o poder de interferir nos processos causais (ou seja, para Ele todas as leis naturais são inerciais e não necessárias, como discutido anteriormente), Ele retém o poder de " *subjugar* " a força de vontade da alma de qualquer criatura. Assim, o poder da vontade de qualquer criatura limitada está, em princípio, sempre condicionado à contínua tolerância do Deus infinito. Contudo, o poder divino de dominar ou subjugar vontades inferiores parece não ser utilizado na prática (a julgar pelos nossos documentos religiosos, pelo menos [30]). Em vez disso, Deus parece

---

30 É claro que não reivindico nenhum conhecimento especial do Divino. Como filósofo, apenas concebo possibilidades, hipóteses convincentes, a respeito de Deus. Aqui, observo que, embora a "subjugação das vontades inferiores" pareça doutrinariamente consistente com a ideia da onipotência de Deus, não é uma doutrina enfatizada no judaísmo e em religiões semelhantes.

> *condicionar e/ou influenciar* vontades inferiores – dando vida aos agentes ou matando-os prematuramente, ou afetando seus ambientes corporais, mentais ou externos, ou ainda fazendo surgir coisas que (fortemente ou em certa medida) os influenciam de alguma forma. Presume-se que essa preferência divina derive de uma motivação ética, para sustentar a liberdade da vontade e, portanto, a responsabilidade pessoal [31].

2. Conhecimento de Esforço, Influência e Liberdade

Esforço e influência são, claramente, conceitos derivados de cognição e volição. A base empírica do nosso conhecimento sobre eles é, portanto, a mesma que a da cognição e da volição, principalmente a introspecção ou apreensão subjetiva. Esse autoconhecimento direto, que denomino intuição (ou apercepção), diz respeito a objetos que não possuem *, por si só,* qualidades fenomênicas internas ou externas – ou seja, não têm forma, sombreamento ou cor, som, cheiro ou sabor, nem qualidades táteis – embora possam produzir objetos perceptíveis.

Assim como intuímos nossa própria vontade, também intuímos a quantidade de esforço que dedicamos a ela. Coloquialmente, dizemos que o esforço é "sentido". O

---

[31] Claramente, os problemas da teodiceia permanecem, quer assumamos que a ação de Deus inclui vontades subjugadas, quer se limite a condicionar e influenciar. Pouco importaria às vítimas do Holocausto se Deus as salvasse subjugando a vontade odiosa de Hitler, quer o matasse ou o neutralizasse de alguma outra forma a tempo.

"esforço físico" é experimentado como uma sensação no corpo; mas o "esforço mental", ou mais precisamente o "esforço espiritual", é uma experiência mais sutil, que pode ou não dar origem a fenômenos discerníveis. A mensuração do esforço, portanto, não é exata e absoluta, mas aproximada e comparativa. Ela depende não apenas da intuição imediata, mas também da memória pessoal de intuições passadas para fins de calibração.

Se a estimativa do esforço é imprecisa em relação a si mesmo, o é ainda mais em relação ao esforço alheio. Podemos apenas conjecturá-lo, por analogia à nossa própria experiência e pela observação de índices indiretos, como (no caso de efeitos físicos) o suor na testa de alguém, suas expressões faciais ou posturas corporais. Assim, no que diz respeito à vontade, o conhecimento do esforço baseia-se geralmente em argumentos adutivos.

Não é inconcebível que, em breve, os biólogos consigam medir o esforço de forma mais objetiva e científica, por meio de instrumentos físicos. A quantificação do esforço se tornaria, então, mais precisa e verificável. Tais práticas envolverão, naturalmente, raciocínio adutivo, uma hipótese inicial de que certos fenômenos fisiológicos ou neurológicos detectáveis podem ser interpretados como proporcionais ao esforço de vontade. Mas, enquanto isso, temos um parâmetro aproximado em nossa experiência pessoal.

A influência é um conceito mais abstrato, não experimentado ou mensurável diretamente, mas construído com referência à quantidade de esforço envolvida em uma ação intencional (tornando-a mais fácil ou mais difícil). Diz-se que um objeto influencia a ação de alguém se *a sua aparência* para essa pessoa afeta ou condiciona a ação direta ou indiretamente, em contraposição a um objeto que afeta ou condiciona a ação

por sua *mera existência* . Observe bem a diferença fenomenológica.

Se a influência ocorre apenas pela percepção do objeto, ela é simples e direta. Se ocorre após um processamento mental considerável da imagem do objeto, ela é proporcionalmente complexa e indireta. Como o pensamento sobre um objeto percebido pode ter muitos caminhos, de complexidade variável, a influência de um mesmo objeto pode ser múltipla, envolvendo muitas teses e camadas, algumas das quais podem ser conflitantes. Mesmo no nível perceptual, os vários órgãos dos sentidos captam diferentes aspectos do (presumivelmente mesmo) objeto. Assim, *um mesmo objeto pode dar origem a muitas influências variantes* . Devemos manter essa percepção em mente para evitar simplificações excessivas em nossa compreensão da influência e da vontade.

Outra questão epistemológica diz respeito às nossas estimativas dos *pesos relativos* de diferentes influências simultâneas. Tais estimativas baseiam-se, em parte, na generalização de observações pessoais (quando há dados disponíveis sobre conjunção e separação); mas, em grande parte, são hipóteses, às quais nos apegamos enquanto continuarem a ser confirmadas por nossas experiências de esforço. O conhecimento da própria psique é, muitas vezes, tão provisório quanto o conhecimento da natureza, ou da psique de outras pessoas ou animais. As pessoas frequentemente pensam que têm "intuição direta" ou, pelo menos, "conhecimento dedutivo" de eventos ou relações internas, quando, na verdade, tudo o que possuem é conhecimento indutivo. O importante é perceber que este último é bastante bom, suficiente.

O conhecimento do livre-arbítrio é em parte introspectivo, mas principalmente adutivo. Nossa percepção interna do livre-arbítrio fornece a ocasião para a busca teórica de dados e postulados que o sustentem. Podemos ter fé no livre-arbítrio como uma hipótese de trabalho, mas ainda assim somos chamados a desenvolver, a longo prazo, definições convincentes e argumentos em seu favor. A fórmula acima proposta para o livre-arbítrio é, a meu ver, um bom ponto de partida.

A doutrina do livre-arbítrio é importante tanto psicológica quanto socialmente, sendo o fundamento da moralidade e do direito. Essa doutrina declara nossa responsabilidade por nossos atos, por mais numerosas e intensas que pareçam as forças que nos influenciam. Assim, um criminoso não pode se eximir da responsabilidade por seus crimes, alegando que foi "forçado" contra a sua vontade.

Devemos observar a influência da própria doutrina sobre a ação humana, pelo poder da sugestão: se alguém acredita que *pode* fazer ou evitar algo, é mais provável que consiga fazê-lo do que se pensa que não pode fazê-lo, por mais que tente. Assim, a crença no livre-arbítrio aumenta a "liberdade" de alguém, e a descrença nele é um obstáculo adicional.

3. Análise Formal da Influência

É empiricamente evidente que os agentes da vontade são todos seres conscientes: são sujeitos. Essa observação sugere uma característica fundamental da volição, que está ligada à consciência e é inconcebível sem ela . Com essa compreensão, podemos entender melhor os mecanismos da influência.

Vimos que um evento natural ou outro agente pode influenciar a vontade de um agente, apresentando-lhe *uma ideia* que, embora não determine ou controle definitivamente sua vontade subsequente, constitui um parâmetro mais ou menos importante em seu exercício. Observe que a ideia apresentada pode ser ilusória, assim como real; mas, na medida em que é despertada por algo ou alguém, este exerce influência. Observe também que o "outro agente" que influencia pode ser um momento anterior da própria existência (como, por exemplo, no caso de hábitos).

A influência é uma espécie de relação causal, embora fraca, visto que nunca é determinante devido à liberdade essencial da alma que age por vontade própria. Nossas práticas linguísticas evidenciam que consideramos a influência uma forma de causalidade. Frequentemente usamos verbos que a sugerem, como em "ele *me fez* fazer isso" ou "ele *me obrigou a* fazer isso". A influência envolve causalidade, na medida em que algum objeto ou aparência (ainda que parcial e contingentemente) dá origem a alguma cognição ou ideia. Podemos também considerar como causalidade a relação entre a aparência, ou seu efeito cognitivo, e *o fato de que* a eventual volição, se houver, é "facilitada" ou "dificultada" por ela. Mas a influência em si, como uma relação entre o objeto cognoscível ou sua cognição, por um lado, e o resultado da volição, não pode ser classificada como causalidade, nem como volição. Ela é outra categoria de causalidade, mediando essas duas.

Podemos expressar a influência formalmente da seguinte maneira: seja **A** um agente e **W** a sua vontade em um dado momento. Seja **Y um objeto** de algum evento *que ocorre naturalmente ou que se deseja que ocorra* por meio de algum(ns) agente(s) **B** (sendo que B pode incluir o agente A em um momento anterior). Seja **X um conteúdo da**

consciência de alguma crença, opinião ou conhecimento *despertado em A por Y* (X pode ser simplesmente Y conforme percebido por A, ou X pode ter alguma relação cognitiva mais complexa com Y).

> Então podemos dizer " **X influencia A a fazer com que A queira W** ", *desde que* " **A pessoa *que tem* consciência de X precisa *de menos* esforço para desejar W do que a pessoa que não tem consciência de X.** " — ou seja, desde que X se incline *em direção a* W, a vontade de A. Se, por outro lado, X se inclinasse *na direção oposta a* W, então A precisaria ***de mais*** esforço para querer W com X do que sem ele, e diríamos que " **X influencia A a *não* querer W** ".

Essas formas definem influência positiva e negativa, ambas podendo ser simplesmente chamadas de "influência", deixando a direção da influência (a favor ou contra) indefinida. Se o esforço necessário for exatamente igual em ambos os sentidos, efetivamente *não há* influência. As quantidades de esforço envolvidas são conhecidas de várias maneiras, como discutido anteriormente. Observe que, no discurso cotidiano, as formas implícitas "X se inclina para W" e "X se afasta de W" às vezes são tomadas como equivalentes às formas de influência, porque se entende tacitamente que X foi percebido por A e A desejou W.

Podemos, naturalmente, mutadis mutandis, esclarecer de forma semelhante várias formas de influência envolvendo nãoX e/ou nãoW como termos, como "nãoX influencia A a não querer W".

Na prática, consideraríamos que tudo aquilo que dá origem a uma influência é, em si, uma influência. Ou seja, a ocasião de X que denominamos Y, ou suas causas naturais, ou seu

agente volitivo B, podem ser todos chamados de influências, uma vez que X esteja assim estabelecido. Mas, *observe bem* , a validade estrita dessa prática precisa ser discutida. A questão é lógica, relacionada ao encadeamento causal ou silogismo. Deixamos isso em aberto por ora.

Assim, para analisar o processo de influência em sequência:

a. Algo (Y) ocorre naturalmente, ou é feito para ocorrer através da vontade de algum agente ou agentes (B, que podem ser ou incluir A).

b. Esse acontecimento (Y) chega ao conhecimento de um sujeito (A), ou causativamente produz algum efeito físico, mental ou espiritual nele, do qual ele se torna consciente e possivelmente pensa mais a respeito (X).

c. Este sujeito (A) então se envolve em algum ato de vontade (W), seja uma volição direta ou indireta.

d. E acontece que tal vontade (W) envolveu menos esforço para aquele agente (A) na presença daquele pensamento (X) do que na sua ausência.

e. Então pode-se dizer que o pensamento (X) influenciou positivamente o agente (A) a desejar (W).

Note que Y e X podem ser um ou dois. Se A tem consciência direta de Y, então este é o termo de referência. Se, no entanto, A não tem consciência de Y, mas de algum efeito dele denominado X, então X é o termo influente. O termo influente é qualquer coisa que seja o objeto da cognição, ou seja, alguma aparência, seja ela real ou ilusória, tênue ou intensa, distante ou próxima. A cognição envolvida pode ser a sensação (então X é um fenômeno físico) ou a percepção introspectiva (então X é um fenômeno mental), ou mesmo a intuição. Neste último caso, A tem consciência de reações

prévias de sua própria alma (portanto, X é um evento espiritual). Os objetos da percepção sensorial incluem coisas observadas fora ou dentro do corpo, incluindo emoções viscerais. Os objetos mentais incluem [32]memórias, imaginações e possivelmente emoções mentais. O objeto da consciência também pode ser uma abstração (então X é um objeto conceitual, um termo dentro de um pensamento mais ou menos complexo). Normalmente, todos esses meios de cognição estão envolvidos, em várias combinações.

Deve-se observar que a causalidade de X por Y é um princípio a ser estabelecido separadamente, mas que não precisa ser conhecido por A para estar operante. Mais interessante é a questão relativa à comparação da quantidade de esforço envolvida para A desejar W na presença ou ausência de X. Pois A pode muito bem estar ciente de seu esforço enquanto deseja W na presença de X; mas isso não lhe diz qual esforço ele sentiria na ausência de X! A resposta é que *não é preciso estar ciente da influência de algo para que tal influência esteja operante* . A consciência é crucial, mas é a consciência de X por A, não a consciência de seu esforço com ou sem X ou da influência de X. O agente não precisa perceber o esforço despendido, embora sua atenção provavelmente aumente com o esforço despendido.

> De fato, o agente pode pensar ou afirmar que algo não tem influência quando, na verdade, tem alguma influência, ou, inversamente, que algo que, na verdade, não tem influência, tem alguma! Nesses casos, observe que o pensamento ou a afirmação deve ser considerado como um item separado e

[32] Poderíamos incluir aqui também as comunicações telepáticas, caso supomos que a telepatia exista.

> sobreposto, que pode ou não ter um grau de influência próprio, completamente à parte do fato.

A fórmula acima é relevante apenas para o lógico, ou para quem desejar estabelecer a existência de uma relação causal de influência entre algo (X) e um agente (A) envolvido em uma ação voluntária (W). Assim como a relação de causalidade, por exemplo, entre Y e X neste momento, não pode ser estabelecida com uma única observação, mas apenas por meio de observações repetidas ao longo do tempo, o mesmo ocorre com a influência. Não podemos afirmar com certeza que X influencia A a realizar a ação voluntária W com base em uma única observação, como a quantidade de esforço na presença de X. Devemos também considerar outros eventos, como o esforço na ausência de X.

E, de fato, aqui como na indução de causalidade em geral, a certeza é proporcional à frequência de tais observações. Quanto mais vezes observamos a conjunção, mais confiantes ficamos na relação causal. *O conhecimento da influência é empírico e indutivo.*

Observe a relação entre o objeto X (conforme percebido por A) e a quantidade de esforço (digamos E, para A desejar W) – trata-se de uma relação causal padrão. Ela consiste em duas proposições condicionais (hipotéticas naturais): "se X, então o esforço E(X)" e "se não X, então o esforço E(não X)", e uma proposição comparativa: "o esforço E(X) é menor que o esforço E(não X)". Nada de especial – os procedimentos para esse conhecimento são comuns. Isso se refere ao caso de influência positiva de X. No caso de influência negativa de X, E(X) seria maior que E(não X); e no caso de nenhuma influência, o esforço necessário seria o mesmo em ambos os casos.

É claro que qualquer cálculo de esforço deve levar em conta não apenas uma influência, mas todas as influências atualmente ativas a favor ou contra a vontade pretendida. O requisito total de esforço, que chamaremos de E, seria o esforço necessário se a vontade não fosse influenciada por nada (E_0), mais todos os esforços adicionais necessários para superar influências negativas (E_-), menos todos os esforços reduzidos possibilitados por influências positivas (E_+). Ou seja, $E = E_0 + E_- - E_+$.

O esforço é algo que o agente volitivo deve evocar de si mesmo ou apresentar como condição prévia para alcançar seu objetivo. O esforço é algo que conhecemos por meio da experiência interna; contudo, o agente não precisa estar consciente do esforço que exerce a cada vez que o faz. Não obstante, em nossa definição de influência, assumimos que algum esforço está sempre envolvido na volição e que sua intensidade varia, sendo maior em algumas circunstâncias do que em outras. Seja ele intencional ou não, o esforço está presente onde quer que a volição ocorra. Volição implica esforço.

Lembre-se também de que o esforço é relativo. A quantidade de esforço necessária para cada ação varia de pessoa para pessoa, e até mesmo ao longo da vida de um mesmo indivíduo. Posso achar uma tarefa mais fácil hoje do que ontem, por diversos motivos (por exemplo, já não estou mais resfriado); e outra pessoa pode achar a mesma tarefa mais difícil em qualquer dia (por ser menos forte ou menos inteligente do que eu, digamos).

4. Incitamento

Distinguimos influência de condicionamento comum, com referência à consciência que medeia a causa e o efeito no caso da influência. Apontamos que as influências podem ser igualmente eventos naturais ou eventos provocados pela vontade, ou ambos, desde que, em qualquer caso, o influenciado tenha conhecimento desses eventos. Consideremos agora mais de perto as possíveis interações de diferentes agentes volitivos.

Um ou mais agentes volitivos podem influenciar outro por meio do condicionamento comum, ou seja, por causalidade. Por exemplo, um homem inconsciente é amarrado por outros; ao acordar, ele tenta, sem sucesso, mover os braços e as pernas, antes de perceber que está amarrado. Sua tentativa de movimento é um ato de vontade, cujo alcance limitado não se deve à influência, mas à causalidade, visto que ele não percebeu a corda antes de tentar (mas sim tomou consciência de sua situação ao tentar). Se o homem for Sansão ou Super-Homem, ele poderá romper as cordas na primeira tentativa: sua vontade terá superado o obstáculo criado pelo homem. Por outro lado, se o homem sente ou vê a corda antes de tentar se mover, sua vontade é então contrabalançada pela resistência das cordas – e, nesse caso, é apropriado dizer que há influência envolvida.

Um conceito subsidiário de influência, por um ou mais agentes voluntários de outro, é a incitação – que pode ser definida como ***intencional. Influência*** . No caso de influência *não* intencional ou acidental, o(s) agente(s) influenciador(es) deseja(m) algo com certos propósitos em mente, que não incluem o objetivo de influenciar o outro agente em uma determinada direção; contudo, esse outro agente é de fato influenciado, uma vez que reconheceu a vontade anterior ou suas consequências e agiu na mesma direção, ou contra ela, em relação a esse conhecimento.

Temos incitação, por outro lado, se um dos objetivos do(s) agente(s) influenciador(es) era, de fato, influenciar o outro agente de uma certa maneira, interferindo em sua vida, apresentando-lhe alguma tentação ou obstáculo.

Podemos formalizar a incitação por meio de proposições como " **X incita A a querer W** ". Esta é uma forma especializada de " X influencia A a querer W ", que implica que X é algo desejado por algum(ns) agente(s) B, *que pretende(m) que o(s)* agente(s) A queira(m) W. (Assim, para a forma positiva; similarmente, mutadis mutandis para a forma negativa e para formas com termos negativos.)

Aqui, a vontade X de B pode ser qualquer atividade física perceptível ou produto dela, como um empurrão ou puxão, um soco ou uma chave de braço, um gesto ou fala, um texto escrito, ou qualquer outra coisa. Observe bem, tal vontade deve ter como um de seus objetivos a orientação de A em certo sentido. A mera consciência de B de que A *possa porventura* ser levado a isso não se qualifica como intenção; B precisa *desejar* esse resultado. Embora A deva ter conhecimento de X (e isso antes de desejar W), ele *não* precisa ter conhecimento de nenhuma das intenções de B. Mas X deve, de fato, influenciar A a desejar W, ou seja, reduzir o esforço necessário para A desejar W e, portanto, a probabilidade de ele fazê-lo. Influência sem intenção e intenção sem influência são igualmente inadequadas para se qualificarem como incitação. E, claro, assim como a influência não elimina a liberdade de vontade, a incitação também não a elimina.

Assim, enquanto influência se refere à consciência do agente influenciado, incitação se refere tanto à consciência do agente influenciado quanto à consciência do(s) agente(s) influenciador(es). O conceito de incitação apresenta áreas

cinzentas em relação a quem e o quê (e onde e quando) as intenções envolvidas são direcionadas. Devemos distinguir *especificidades* de intenção, que variam de intenções gerais a intenções cada vez mais definidas. As primeiras visam um tipo de resultado, enquanto as últimas se concentram em um agente designado realizando uma ação precisamente especificada. Por exemplo, os anunciantes querem vender um produto para o maior número possível de pessoas; mas não seria correto dizer que eles incitaram o Sr. Smith em particular a comprar uma amostra específica desse produto (mesmo em uma data específica em uma loja específica).

O caso mais óbvio de incitação é a coerção ou intimidação *física* . Isso pode envolver agressões físicas ou prisão, contra alguém ou outras pessoas de quem a pessoa gosta, ou simplesmente a ameaça de sofrimento físico direto ou indireto, com o objetivo de fazer com que a vítima faça ou deixe de fazer algo. As autoridades legais podem recorrer a essas medidas para proteger a sociedade. Ou criminosos de todos os tipos podem usá-las para seus próprios fins egoístas. Dependendo da coragem, do treinamento e da motivação de cada um, é possível resistir a essas tentativas de dominação. Às vezes, as pessoas tentam e falham; outras vezes, cedendo ao medo da dor, nem tentam. Geralmente, as pessoas conseguem se defender coletivamente, se não individualmente.

A intimidação, que envolve a ameaça de uso da força contra alguém ou contra seus entes queridos, é, obviamente, um meio de incitação *psicológico* , e não físico. De fato, a maior parte da incitação é psicológica, variando de promessas de alguma vantagem ou recompensa a ameaças de alguma desvantagem ou punição. A promessa ou ameaça costuma ser muito tácita e vaga, embora às vezes explícita e definida; em ambos os casos, pode ser verdadeira ou falsa. Seu

conteúdo pode se enquadrar em qualquer categoria existencial: pode ser física, psicológica, espiritual, econômica, social, política ou qualquer outra.

A incitação por meio da *linguagem* em qualquer forma (gestos e sons, fala, linguagem escrita) é considerada suficientemente especial para receber um nome específico, por exemplo, "persuasão" [33]. Podemos fazer outras distinções com referência à inter-relação envolvida: "ordenar" (por uma autoridade ou superior), "suplicar" (por um igual ou inferior), "instruir" (por um professor), "dar o exemplo" ou "inspirar emocionalmente" (por um modelo a seguir), "aconselhar" (por um amigo), e assim por diante. Frequentemente, a pressão é exercida aparentemente apenas fornecendo informações (verdadeiras, falsas ou incertas), sem especificar o objetivo; uma ideia é implantada na mente, com a probabilidade de levar a certas conclusões e ações desejadas. Uma recompensa prometida por uma determinada ação é um "incentivo"; uma penalidade prometida é um "desincentivo". Se um incentivo se revelar uma falsa promessa, provavelmente foi concebido como uma "isca".

Note-se que, em relações de influência entre dois ou mais agentes volitivos, a interação de vontades pode ser competitiva ou cooperativa. Não devemos necessariamente considerar o(s) influenciador(es) como ativo(s) e o agente influenciado como passivo. Os agentes podem ter objetivos conflitantes ou compartilhados, com ou sem intenção de o fazer. Podem trabalhar em direções opostas ou em conjunto, em conflito ou em harmonia, numa variedade de relações – por exemplo, como parceiros comerciais ou oponentes políticos, como colegas de trabalho em pé de igualdade ou

---

[33] Uso o termo em um sentido muito amplo, incluindo tanto a persuasão justa quanto a persuasão por distorção.

como chefe e empregado ou como senhor e escravo, como pais e filhos ou como professor e aluno.

Todas essas relações podem, em princípio, ser definidas pela análise das intenções dos agentes envolvidos. Algumas interações são *de fato* , outras são contratuais, acordos mútuos verbais ou escritos; algumas são mais ou menos exigíveis, outras não. Vemos aqui como toda a gama da vida social humana ou animal se torna objeto de estudo etiológico.

Uma questão importante neste contexto é a da *responsabilidade* . Os atos volitivos são, primordialmente, da responsabilidade do agente, independentemente da influência de fatores ou pessoas externas, visto que este possui livre-arbítrio. Contudo, num sentido mais matizado do termo, sua responsabilidade pode ser atenuada em função das influências que o afetam. Se algo bom fosse muito fácil de fazer, o mérito de realizá-lo seria menos acentuado do que se fosse difícil. Se algo ruim fosse muito difícil de fazer, a culpa de realizá-lo seria mais acentuada do que se fosse fácil. Nossa preocupação pode ser moral ou legal.

Ao considerarmos as influências humanas, especialmente as intencionais, é necessário compartilhar os méritos ou as responsabilidades, visto que mais de um agente está envolvido no resultado. Obviamente, a influência não intencional implica uma menor parcela de responsabilidade para o influenciador do que a influência intencional (ou seja, a incitação). Em alguns casos, o cenário se relaciona a uma associação entre duas ou mais pessoas que realizam alguma ação em comum. Podemos então questionar quem desempenhou qual papel e qual era a relação entre eles, para determinar as hierarquias de responsabilidade envolvidas. Tais julgamentos não se baseiam em ciência exata (até o

momento). Muitas virtudes são necessárias para se chegar a um julgamento justo, entre elas o respeito aos fatos, a atenção aos detalhes, a imparcialidade, o senso de justiça, um espírito puro e a sabedoria.[34]

[34] Recomendo especialmente, neste contexto, a obra já mencionada de Hart e Honoré.

7. CAPÍTULO SETE

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 6.

ANÁLISE ADICIONAL DA INFLUÊNCIA

1. Algumas características da influência

Definimos influência como a relação, com a ação de um agente volitivo, dos conteúdos da consciência que possibilitam o exercício da sua vontade. Tornar mais fácil ou mais difícil. 'Tornar mais fácil ou mais difícil' significa que: na presença desses objetos, desde que se tenha uma consciência mínima deles imediatamente antes de agir, o esforço de vontade necessário para um determinado propósito aumenta ou diminui *em comparação com* o necessário na ausência deles. Se não são conteúdos da consciência, estão efetivamente ausentes como influências, estejam presentes ou ausentes como fatos.

O conteúdo da consciência envolvido pode ser material, mental ou mesmo intuitivo, resultante da experiência. Ou seja, pode ser composto por fatores ou condições ambientais ou fisiológicas concretas, ou por conteúdos fenomenais da mente (memórias, imaginações, pensamentos verbais, emoções, etc.), ou ainda por atos ou atitudes do próprio

agente. O conteúdo operante da consciência também pode incluir abstrações de tais experiências (isto é, conceitos, inferências, quaisquer considerações intelectuais). O grau de consciência envolvido pode ser intenso ("consciente"), periférico ("subconsciente") ou praticamente nulo ("inconsciente"); isso pode ou não afetar o grau de influência.

Mas, em qualquer caso, o meio da consciência é essencial para caracterizar algo como uma influência. Se algo tem um efeito sobre as ações de um agente independentemente da consciência, isto é (como dizemos) 'objetivamente', podemos falar de condicionamento comum, mas não de influência. Assim, por exemplo, a constituição natural de uma pessoa (como a composição cerebral ou a estrutura corporal, em comparação com outros indivíduos da mesma espécie ou de outras espécies) certamente afeta suas ações, mas não de forma a influenciá-la. Essas características podem, sim, ser influências – se a percepção delas desempenhar um papel em suas ações. Por exemplo, se um homem, ao ver sua aparência física desagradável no espelho, se sente desencorajado a cortejar uma mulher, sua feiura deixa de ser uma mera condição e se torna uma influência (por sua própria vontade [35]).

As influências não são condições suficientes para a vontade, mas são "eficientes" no sentido de que, sem elas ou outras semelhantes, o ato desejado seria improvável, embora ainda possível de alguma forma. Influências positivas tornam as coisas mais acessíveis (facilitam); influências negativas

---

35 Naturalmente, no que diz respeito à vontade da mulher, esta pode ser influenciada pela aparência do homem aos seus olhos, quer essa aparência seja uma mera condição ou uma influência relativa à sua vontade.

tornam as coisas mais difíceis (dificultam). Depende da direção que se pretende seguir.

Uma maneira simples de representar essas tendências é visualizar alguém movendo um objeto para cima ou para baixo em uma colina: a encosta (ou a força da gravidade) é análoga a uma influência positiva sobre uma pessoa que move o objeto para baixo, mas análoga a uma influência negativa sobre uma pessoa que o move para cima. O grau de influência pode ser ilustrado pela inclinação da encosta. Se for íngreme, a influência é grande, seja positiva ou negativa. Se não for íngreme, a influência é pequena, seja positiva ou negativa. Se a inclinação for forte em uma direção favorável (para baixo), pouco esforço é necessário para atingir o objetivo desejado; mas se for forte em uma direção desfavorável (para cima), muito esforço é necessário. Se a inclinação não for forte, comparativamente mais esforço será necessário para objetivos positivos (para baixo) e comparativamente menos esforço para objetivos negativos (para cima) – comparativamente a uma inclinação mais forte, isto é.

Por essa razão, frequentemente falamos das propensões ou inclinações das pessoas. O termo inclinação carrega uma imagem útil, sugerindo uma paisagem com vales ou canais simbolizando os caminhos fáceis (mais inerciais), e colinas ou outros obstáculos como exigindo um esforço especial (mais volitivo) para serem transpostos ou superados. Podemos imaginar uma bolinha de gude (a vontade de alguém) viajando por essa paisagem variável, sujeita a desenvolvimentos alternativos e às condições de transição em diferentes momentos de uma para a outra. A ideia da paisagem nos permite ver o esforço não apenas em termos de modificar os caminhos de uma bolinha de gude (seguindo com pouco esforço pelos percursos fáceis ou com mais

esforço pelos mais difíceis), mas também, de forma mais radical, em termos de remodelar a própria paisagem [36].

Influenciar o curso dos eventos significa fazê-los *tender* a seguir um determinado caminho em vez de outro. Para esclarecer isso, podemos nos referir ao esforço, já que o esforço diminui ou aumenta conforme se alinha ou se opõe às tendências. Mas não devemos confundir uma fórmula heurística com uma descrição ou explicação. Nossa impressão é que as influências estimulam ou inibem nossas respostas, ou seja, aumentam ou diminuem nossa vontade. Esse aspecto da influência talvez possa ser melhor expresso em referência à ***probabilidade.*** de uma determinada resposta.

Parece que quanto *mais* esforço um ato de vontade exige, *menor* a probabilidade de o agente realizá-lo; quanto *menos* esforço exige, *maior* a probabilidade de o fazer. O agente é naturalmente preguiçoso ou econômico: se as coisas lhe forem facilitadas, provavelmente o fará; se forem difíceis, provavelmente não. Isso é dito "considerando todos os aspectos", ou seja, levando em conta todas as influências envolvidas, e não apenas focando em algumas e ignorando outras. Não exclui a possibilidade de o agente investir mais esforço e superar grande resistência, especialmente se motivado por alguma outra influência (por exemplo, um princípio moral ou uma vaidade pessoal).

Uma tendência pode ser vista como uma "força" que atua na mesma direção da "força" da vontade, reduzindo o esforço

---

36 Por exemplo, em um contexto fisiológico, podemos nos referir à saúde geral e ao tônus do corpo como a paisagem subjacente. Toda ação que ocorre dentro de um contexto corporal favorável é mais fácil, então, a longo prazo, é melhor manter-se em forma sem ter que prever o que se irá realizar no futuro. Da mesma forma, em relação à mente e à alma.

necessário e aumentando a probabilidade de concretização dessa vontade, ou na direção oposta, tornando o esforço necessário maior e a vontade menos provável. A vantagem desse conceito de "força" é fornecer uma medida comum entre tendências e vontade, embora sejam muito diferentes em sua natureza, possibilitando um cálculo (adições e subtrações).

Note que aqui, quando falamos de probabilidades (maior ou menor probabilidade), nos referimos a algo radicalmente diferente das estatísticas usadas na causalidade, pois não *significa* que, sob certas condições desconhecidas ou não especificadas, a probabilidade se torne uma necessidade. Estamos apenas relatando que quanto maior o esforço exigido, menor a probabilidade de ele ser fornecido; e quanto menor o esforço exigido, maior a probabilidade de ser fornecido. Essa relação inversamente proporcional entre esforço e probabilidade pode ser vista como uma espécie de *princípio de inércia* observado no âmbito espiritual. Mas tal analogia não implica padrões de comportamento inevitáveis.

Como já apontamos, a premissa da liberdade de vontade é que, independentemente de todas as influências, onde há volição, trata-se, ainda assim, de "livre-arbítrio" [37]. Talvez esteja envolvido um senso interno de liberdade, que nos permite pensar que, mesmo que sempre tenhamos nos comportado de uma certa maneira em determinadas circunstâncias, ainda somos livres para nos comportar de outra forma em circunstâncias semelhantes. Contudo, temos consciência de que, se a circunstância influente tivesse sido

[37] A influência pode, portanto, ser comparada à espontaneidade natural, visto que seus resultados são apenas probabilísticos, nunca determinantes. Veja o capítulo 1.3 de *Vontade* .

diferente, poderíamos muito bem ter nos comportado de maneira diferente. Em outras palavras, o fator influente desempenhou um papel em nossa decisão, embora não tenha sido determinante.

Diz-se que uma pessoa tem uma "vontade forte" (relativamente) se, ao longo do tempo, sua conduta é menos facilmente influenciada – especialmente pela vontade de outras pessoas, mas também, de forma mais ampla, por quaisquer circunstâncias. Uma pessoa com "vontade fraca" é frequentemente (comparativamente) motivada ou frustrada em sua vontade, ou seja, seu esforço raramente é proporcional às suas intenções. Observe que esses dois conceitos são relativos: eles podem comparar diferentes períodos da vida da mesma pessoa, bem como os padrões de comportamento de pessoas diferentes.

A influência de algo sobre a vontade de alguém é essencialmente subjetiva, uma vez que depende de um ato cognitivo. No entanto, a influência em si é suficientemente objetiva, no sentido de que o aumento ou a diminuição do esforço necessário para uma determinada vontade em dadas circunstâncias pode ser considerado uma "lei natural".

A avaliação cognitiva que se faz de uma situação pode ser verdadeira ou falsa, objetivamente justificável ou injustificável; a influência de algo "percebido", ou assumido como um fato, não depende de ser um fato de fato. Basta que se *acredite* que algo seja um fato, ou suficientemente provável, para que tenha uma influência considerável. Se essa crença se baseia na experiência, na razão, na emoção, na sabedoria, na inteligência, na estupidez, na fé, em palpites, na confusão ou na autoilusão é irrelevante, desde que esteja presente.

Conclui-se que um pequeno problema pode parecer uma montanha, e vice-versa. Assim, um homem pode ficar paralisado pela perspectiva de resistências que, na verdade, eram mínimas, enquanto outro pode superar heroicamente enormes dificuldades porque o desafio lhe pareceu insignificante. Dúvidas neuróticas podem ignorar todas as evidências e inibir artificialmente a vontade, levando à derrota. Uma fé inabalável pode ignorar todas as objeções racionais e impulsionar a vontade ao triunfo.

É importante esclarecer que as influências sobre nossas ações raramente são singulares e simples. Assim como uma série de condições ordinárias as sustentam, as influências são múltiplas e complexas.

Para dar um exemplo: imagine que eu levante uma carga pesada. O levantamento é objetivamente difícil devido ao grande peso da carga e à insuficiência da minha musculatura, ou às minhas mãos suadas, ou ao fato de eu não ter me alimentado o suficiente ultimamente, ou à minha sonolência. Mas também existem fatores mentais, como minha autoconfiança, meu medo de deixar a carga cair e fazer barulho, ou a pressa, que afetam as coisas de forma mais sutil e indireta, influenciando o processo. Considerar-me forte me encoraja, meu medo de cair prejudica minha concentração, a sensação de pressa me impulsiona. Todos esses fatores desempenham um papel na configuração dos meus movimentos físicos.

Em qualquer momento dado, em relação a qualquer ato de vontade iminente, pode haver uma multiplicidade de influências. Podemos considerá-las coletivamente como uma única influência resultante. Mas é mais preciso analisá-las individualmente e de forma independente. Algumas apontam em uma direção, outras na direção oposta; a resultante é a

influência líquida, que pode ser positiva, negativa ou equilibrada. Além disso, enquanto a vontade ainda não foi decidida, pode haver uma gama de opções; cada uma delas tem suas próprias influências resultantes, de modo que as opções podem ser classificadas e ordenadas de acordo com o grau e a polaridade da influência que exercem sobre elas.

Além disso, as influências não devem ser consideradas forças isoladas, pois frequentemente se afetam mutuamente de alguma forma. Cadeias e estruturas causais podem inter-relacioná-las. Isso pode significar "reforço mútuo", de modo que uma influência dá origem ou aumenta a outra, e esta, por sua vez, gera mais daquela, até que ambas atinjam um certo nível de estabilidade. Ou pode significar "contra-ação mútua", de modo que uma influência diminui ou elimina a outra, ou vice-versa.

Assim, um cálculo detalhado das influências é teoricamente possível e necessário para esclarecer completamente cada situação de vontade. Na prática, tais cálculos são muito provisórios e aproximados, visto que não dispomos de dados seguros e precisos. Devemos também observar a diferença entre identificar e estimar as influências antes do fato, ou seja, como auxílio à escolha e à decisão, e fazê-lo depois do fato, ou seja, como auxílio ao julgamento sobre uma volição consumada. Neste último caso, estamos fazendo um balanço, para nos recompensarmos ou nos punirmos por meio de avaliações, ou para aprendermos lições para o futuro.

2. Processos de influência

Objetos ou eventos naturais influenciam um agente quando se apresentam diante dele, como objetos de consciência

(através de suas faculdades perceptivas, externas ou internas, ou, de forma mais ampla, através de suas faculdades conceituais). Tais cognições podem gerar emoções, imaginações e deliberações nele, bem como ações consequentes: todas elas envolvem ou são influenciadas por atos de vontade. A emoção envolve avaliação, um ato de vontade; a imaginação é, em grande parte, projeção voluntária de imagens mentais; a deliberação é pensamento, também em grande parte voluntário; e, naturalmente, a ação implica vontade.

Além disso, os indivíduos normalmente influenciam outros indivíduos por meio de objetos ou eventos naturais. Assim, por exemplo, uma mulher pode atrair um homem caminhando ou dançando à sua frente (luz), falando ou cantando (som), por seus odores ou perfume (olfato), por contato físico (tato), por sua culinária (paladar) ou, de forma mais abstrata, por suas crenças e valores, evidenciados pelos dados sensoriais anteriores. Esses elementos externos podem gerar emoções, imaginações e reflexões no homem, que, por fim, o influenciam a agir de forma apropriada.

É necessário considerar diversas subdivisões da influência. Podemos ser influenciados por *informações* , que podem ser percepções imediatas ou insights conceituais, tanto do mundo material quanto da matriz mental, surgindo naturalmente, por meio de pesquisa ou pela sugestão de outras pessoas (por meios orais, escritos ou visuais). A informação não precisa ser verdadeira; basta que seja acreditada. Nossas crenças individuais influenciam, evidentemente, nossas ações individuais; além disso, nossos

sistemas de crenças dão origem a padrões de comportamento [38].

Uma pessoa pode ser influenciada, alternativamente ou não, por *emoções* : sentidas no corpo ou na mente, concreta ou abstratamente. As emoções, naturalmente, surgem frequentemente diante de informações (sejam elas verdadeiras ou falsas). Embora a informação possa influenciar por meio das emoções, ela também pode influenciar sem a interposição de emoções. Algumas emoções são aparentemente "espontâneas", surgindo sem uma relação clara com qualquer nova informação; experimentamos uma carga emocional, mas não conseguimos interpretar de imediato sua origem. Isso é perfeitamente normal; porém, se ocorrer com muita frequência sem uma explicação racional, pode se tornar uma fonte de ansiedade e patologia.

> Algumas pessoas acreditam, com razão ou não, na possibilidade de influência 'espiritual' direta. Nessa perspectiva, pode-se transmitir ideias a outrem por caminhos misteriosos, ou até mesmo impor a própria vontade à vontade de outrem. Nesses casos, se a influência não precisa ocorrer por meio de objetos ou eventos naturais (ou seja, principalmente por meio da matéria), os mecanismos da influência são mais complexos do que normalmente se imagina? No caso da telepatia, essa possibilidade não altera nada essencialmente; o termo 'influência' permanece preciso [39]. No caso da tomada de poder ou dominação

---

38 Poderíamos acrescentar que, inversamente, nossos padrões de comportamento às vezes afetam nossos sistemas de crenças.

39 Se a telepatia existe, isso significaria que os pensamentos de uma pessoa poderiam receber informações originadas nos

> da vontade, podemos simplesmente nos referir a uma anulação efetiva do poder da vontade de um sujeito por outro: tal subjugação não é 'influência' em sentido estrito, mas mais precisamente uma volição de longo alcance [40], efetivamente um 'condicionamento'.

Como mencionado anteriormente, a informação pode influenciar as ações de forma indireta, bem como direta. A seguir, apresentamos uma análise mais detalhada dessa influência indireta no caso das emoções, por exemplo (uma análise semelhante é possível para todos os tipos de informação).

Podemos, aliás, distinguir três tipos de 'emoções': 'sentimentos' viscerais no corpo, alguns dos quais são produtos da sensação física (por exemplo, um prazer durante uma massagem ou uma dor ao sentir uma queimação) e outros que parecem ter origem psicossomática (por exemplo, uma pessoa acorda de manhã com uma sensação de ansiedade na região do estômago ou com uma onda de

---

pensamentos de outra. Esta última poderia ser uma pessoa já influente (um guru, um pai, um professor, um amante, um amigo), mas possivelmente até mesmo uma pessoa desconhecida. Isso poderia ocorrer durante o estado de vigília ou, igualmente, no decorrer dos sonhos. É difícil explicar todos os sonhos considerando apenas a vontade subconsciente de criar cenários, juntamente com erupções "espontâneas" de conteúdo do cérebro. Os sonhos ocasionalmente contêm cenas totalmente inesperadas, que parecem estar além das capacidades criativas usuais e complexas demais para serem fruto do acaso. Seria a explicação para elas, talvez, o fato de terem ocorrido pela interação de duas ou mais mentes? Será que todas as mentes se encontram em algum "inconsciente coletivo"?

[40] Uma espécie de telecinese entre entidades espirituais. Esta seria outra tese difícil de comprovar da 'parapsicologia'.

alegria na parte superior do peito [41]ou na garganta), e emoções puramente mentais, cujas qualidades fenomenológicas são muito sutis, se é que são discerníveis.

É importante ressaltar que uma emoção pode estar presente e ser sentida, mas *não admitida* . Nesse caso, diz-se que ela é percebida "subconscientemente", pois a pessoa tem consciência dela com um grau baixo ou mínimo de consciência. Isso contrasta com a emoção "consciente", que é reconhecida de forma mais explícita, o que significa que *a pessoa se identifica com ela* até certo ponto, pelo menos o suficiente para considerá-la e lidar com ela. Podemos também distinguir entre a consciência *de* uma emoção e a consciência *de que se trata de uma* emoção; esta última classifica a primeira, implicando um ato cognitivo adicional.

Quando uma emoção surge, nossa resposta usual é tentar explicá-la, de modo a (a) reprimi-la, ou pelo menos diminuí-la, se for negativa, ou (b) perpetuá-la, ou mesmo intensificá-la, se for positiva. Naturalmente, preferimos o positivo ao negativo (a menos que sejamos masoquistas, mas nesse caso a emoção positiva desejada é mais difícil de alcançar, mais tortuosa), e nos apegamos ao que desejamos e escapamos dos nossos objetos de aversão.

Essa resposta de "tentar explicar" é uma busca pela(s) causa(s) da emoção ou pelo seu significado exato (além de ser agradável ou desagradável) – e o importante é entender que as interpretações que nós (ou outros) sugerimos são meras hipóteses, que podem estar certas ou erradas. Na verdade, muitas vezes são meras conjecturas, ou seja, provavelmente erradas, visto que as emoções particulares

[41] Suponho que, até os tempos modernos, as pessoas acreditavam que a sede da alma estava no coração devido à experiência de certos sentimentos nessa região.

mais complexas geralmente têm múltiplas causas, e é difícil estabelecer quais delas são as dominantes, mesmo quando conseguimos listá-las todas.[42]

Assim, as emoções influenciam as ações de duas maneiras: simples/direta ou complexa/indireta. Primeiro, a própria emoção pode afetar a conduta, facilitando ou dificultando certas ações (por exemplo, uma criança alegre pula por aí; enquanto uma pessoa com dor de cabeça evita se movimentar). Segundo, a emoção fornece os dados em torno dos quais construímos hipóteses sobre suas causas, e essas explicações, por sua vez, afetam nossas ações (por exemplo, pensando "me sinto bem ou mal porque alguém me disse algo", eu procuro ou evito essa pessoa).

Os psicólogos estudam influências *específicas* , que agrupam várias combinações dos gêneros de influência mencionados anteriormente. Por exemplo, as diversas categorias de influência na vida de uma pessoa podem ser listadas, incluindo os pais e outros membros da família, os professores, outros amigos e conhecidos, certos livros lidos (romances, textos religiosos, obras de história, filosofia, tratados científicos), outras mídias (filmes, programas de TV e rádio, etc.) e assim por diante. Em seguida, para cada categoria, a natureza da influência seria determinada – por exemplo, *qual* foi a influência do pai ou da mãe? Talvez as

---

42 A questão de saber se as emoções são necessariamente "intencionais", ou seja, se visam a algum objeto, é controversa. Creio que algumas são e outras não. Estas últimas podem ser apenas fenômenos corporais ou mentais sem significado. Nesse caso, não se encontrará uma interpretação para elas. Outra questão que poderíamos então levantar é se todas as emoções são percebidas em algum nível ou se podem existir sem jamais serem sentidas. Novamente, suspeito que a segunda hipótese seja a verdadeira.

inclinações morais, os costumes, a escolha do cônjuge ou as crenças políticas. E *como* essa transmissão ocorreu? Talvez por exemplo, por meio de ensinamentos ou por alguma experiência compartilhada. Um complexo conjunto de informações e emoções está envolvido.

3. Instintos em relação ao livre-arbítrio

Com relação à afirmação de que toda vontade é livre-arbítrio, precisamos responder a uma questão sobre *instintos* , ou seja, informações ambientais aparentemente herdadas (ou pelo menos inatas individualmente) e respostas comportamentais que não são meros reflexos. Como explicar certos comportamentos surpreendentes observados? Como é possível que todos os membros de uma espécie se comportem da mesma maneira nas mesmas circunstâncias? Alguns dados cognitivos podem ser armazenados e transmitidos geneticamente? Algumas vontades podem ser controladas por fatores genéticos?

Para começar, devemos evitar confundir atos intencionais com atos que têm certas consequências incidentais. Em ambos os casos, há vontade, aliás, livre-arbítrio – mas os primeiros são conscientemente direcionados a um objetivo, enquanto os últimos *só parecem* ter uma certa direção para um observador posterior. A *intenção* dos atos instintivos é obscura, vaga e interna; não deve ser confundida com a *utilidade biológica* de tais atos identificada pelos cientistas. O ato instintivo responde a um impulso interno, de uma forma que acalma ou alivia esse impulso. A consciência da alma está focada nesse impulso, e o objetivo da vontade é atender a essa demanda premente de qualquer maneira

possível (seja o "como" imediatamente evidente, ou algo que precise ser descoberto ou aprendido). A alma não é informada "por que" deve fazê-lo, ou seja, não precisa saber qual o valor vital de sua resposta instintiva. O *impulso* para agir dessa forma, por outro lado, pode muito bem ser visto como "programado" pela natureza (ou seja, um produto da seleção evolutiva).

Considere, por exemplo, um bebê mamando no seio da mãe. A ação, como um conjunto de movimentos musculares da boca, é algo que consideraríamos voluntário, mas não sugeriríamos seriamente que ele tenha direcionado conscientemente seus músculos para se alimentar. A vontade do bebê certamente é influenciada pela fome e talvez pelo cheiro do leite materno. Nesse contexto cognitivo, pode haver uma série de reações que a vontade do bebê pode escolher, incluindo sugar, chorar, acenar com os braços, por exemplo. Nesse sentido, o bebê *tem escolha* . Mas acontece que os movimentos de sucção são a escolha primária, a escolha mais provável, ou seja, *a* opção mais fácil dentro do leque de opções disponíveis.

Assim, o evento envolvido é equivalente à aprendizagem por tentativa e erro, exceto que *a primeira escolha que a vontade é influenciada a fazer* é a 'certa'. As outras opções, portanto, não são experimentadas.[43]

---

[43] O mesmo se aplica aos animais. Por exemplo, no caso de uma tartaruga bebê que corre para o mar antes que os predadores a alcancem, após seu ovo eclodir na praia. Como o pobre animalzinho sabia do perigo e onde e como escapar dele? Não estudei o assunto a fundo, mas posso sugerir algumas possibilidades. É bem possível que ela nasça com um impulso nervoso de correr imediatamente, uma espécie de angústia da qual encontra alívio ao correr; a questão então é o que a faz correr especificamente na direção do mar? Talvez o cheiro do

Assim, 'instinto' é um conceito legítimo e definível: pode ser totalmente assimilado ao nosso conceito de influência. A vontade envolvida em atos instintivos não está isenta de liberdade e responsabilidade. Podemos, portanto, concordar com a proposição de que os genes não transmitem conhecimento prévio do ambiente ou habilidades complexas de sobrevivência. Tecnicamente, a influência do instinto funciona exatamente como qualquer outro elemento influente. ***Simplificando, um instinto é uma influência inata, que pode ou não ser afetada, em parte, por circunstâncias ambientais ou pela sua cognição; e essa influência acontece de ser a mais poderosa das influências inatas ou adquiridas.***

As influências não são todas iguais: isso é verdade em todos os contextos, como vimos, e não apenas em relação ao instinto. As influências têm efeitos variados sobre a vontade; algumas são fortes, outras fracas; podem ser hierarquizadas. Todas as influências operam simultaneamente sobre a alma prestes a querer; mas a alma tende a querer na direção mais fácil, ou seja, aquela em favor da qual a influência é mais forte, mais evidente, mais manifesta. O fato de um bebê ou um animal inferior seguir consistentemente essa direção não implica que outras opções estejam de fato ausentes; elas estão, de fato, presentes como potenciais no pano de fundo da vontade, apenas sendo menos influentes, têm menor probabilidade de serem sentidas ou de serem colocadas em prática.

---

mar, a brisa, a luz ou a temperatura a influenciem. Em todo caso, não precisamos presumir alguma fonte misteriosa de conhecimento inato da parte dela. Basta dizer que as influências, quaisquer que sejam, são tais que favorecem esse comportamento em detrimento de outras alternativas possíveis.

Para uma alma mais madura ou espiritualmente desenvolvida, a opção mais fácil nem sempre é a escolhida; a alma descobriu seu próprio poder volitivo e, portanto, pode optar por caminhos menos óbvios. Observe que até mesmo um animal pode desviar-se (ou ser influenciado a desviar-se) de seu caminho instintivo; por exemplo, um adestrador pode fazer com que um cão resista ao seu instinto de caça e obedeça à ordem de continuar caminhando ao encontrar uma presa.

Em termos formais, podemos nos referir a uma proposição disjuntiva, onde "P ou Q ou R…" são as alternativas disponíveis à escolha em determinadas circunstâncias e influências. No entanto, P pode ser mais provável que Q, e Q mais provável que R, etc. Nesse caso, o agente optará 'instintivamente' por P, a escolha mais óbvia e influente, embora possa eventualmente descobrir sua capacidade de optar por Q ou mesmo R, apesar de serem menos evidentes e influentes.[44]

[44] Note que utilizo um esquema semelhante de disjuntos ordenados em meu trabalho *Future Logic* , no que diz respeito à 'indução fatorial' (ver parte VI).

4. Libertação de influências indesejadas

Ao meditarmos sobre o nosso funcionamento interno, podemos facilmente perceber a força da inércia que existe em nós. É muito evidente que, embora possamos ter, em certa medida, livre-arbítrio, ele nem sempre e em todos os lugares está imediatamente operante. Pensamentos, imaginações, memórias, emoções, expressões faciais, melodias musicais, palavras – tudo pode continuar indefinidamente por horas, sem que sejamos capazes de detê-los ou canalizá-los por mais do que alguns segundos, se tanto. Contudo, pode ser possível controlar essa atividade mental inerte a longo prazo, graças a exercícios espirituais disciplinados, como a meditação. Assim, o livre-arbítrio parece existir, não em todas as coisas "à vontade", mas frequentemente apenas por meio do "trabalho em si mesmo" ao longo do tempo, ou seja, através de um processo demorado.

É assim que pode surgir, inicialmente, o anseio pela *libertação interior* . Uma vez que testemunhamos nossa própria incapacidade de concentrar a vontade por um período prolongado, ficamos consternados e ansiosos para remediar essa fraqueza. Alguns filósofos acreditam que a solução reside no ascetismo, considerando que grande parte da força que nos arrasta para esse fluxo interminável de pensamentos é o desejo inato do corpo por comida e bebida, conforto físico, sexo e assim por diante. Outros argumentam que métodos mais ponderados devem ser utilizados para superar a dispersão e a lentidão mental.

Muitas pessoas nem sequer se dão conta da obsessão e da anarquia que as consomem mentalmente, mas sim se assustam com alguns de seus padrões de comportamento

externo compulsivo, como raiva e violência antissociais, ou luxúria autodestrutiva e socialmente perigosa, por exemplo. Tais ações podem ser vistas em termos religiosos como pecados, combatidos por meio da oração e de outras práticas piedosas; ou podem ser enfrentadas sob uma perspectiva mais secular. Mas o que nos interessa aqui é a relação dessas ações com o livre-arbítrio.

Toda tentativa pontual ou sustentada de obter domínio sobre essas tendências sutis ou grosseiras é uma expressão e afirmação do livre-arbítrio. O autocontrole é possível se não nos identificarmos com as influências sobre nossa vontade, ou seja, se não dissermos ou pensarmos nelas como "isto sou eu" ou "isto faz parte de mim".

Mas, além das influências que já estão dentro de nós, na forma de pensamentos e sentimentos, talvez precisemos olhar mais longe e considerar como a natureza e outras pessoas condicionam e influenciam nossas ações mentais e físicas. Terei diferentes desafios de sobrevivência se viver em um país quente ou em um país frio. Se alguém me aprisionar ou criar uma sociedade totalitária ao meu redor, isso afetará as coisas sobre as quais preciso pensar e o que posso ou não fazer. O conteúdo dos meus pensamentos é afetado pelo meu ambiente.

Tudo aquilo que afeta nosso mundo subjetivo, ou que objetivamente amplia ou restringe as escolhas disponíveis em nossa vida, tudo aquilo que deve ser levado em consideração no exercício da vontade, é uma influência. Se for considerada boa, facilita nossos objetivos; se for ruim, torna as coisas mais difíceis. Logicamente, preferimos a primeira opção e, na medida do possível, nos opomos à segunda.

A vontade pode ser influenciada, mas também é capaz de superar influências ou diminuir seu impacto. Isso se torna possível por meio de uma política de consciência, ou atenção plena – 'trabalhar em si mesmo'.

5. Proposições sobre o futuro

A vontade se expressa por meio de proposições da forma "A quer W", que podem ser chamadas de "proposições volitivas". Embora o presente simples seja necessário para discutir a vontade tal como ela ocorre (seja em proposições categóricas ou condicionais), geralmente usamos essa forma nos tempos passado ou futuro. Normalmente, exceto em relatos introspectivos, só sabemos depois do fato que "A quer W" era verdade: ou seja, tal proposição deriva da forma passada " **A quis W** ". A forma futura " **A quer W** " [45]sempre foi de especial interesse para lógicos e filósofos, porque parece afirmar como fato algo que depende do livre-arbítrio e, portanto, não pode ser previsto com absoluta certeza.

Muitas proposições envolvem, de forma menos explícita, a previsão do livre-arbítrio, mas dependem, para sua veracidade, da vontade de alguém ou da vontade de muitas pessoas. Por exemplo: "a batalha naval ocorrerá amanhã". Deve-se notar que *tais proposições sobre vontades futuras não dizem respeito apenas à volição, mas também ao grau de influência sobre a volição* . Em nosso exemplo (que, na verdade, é de Aristóteles), a probabilidade de a previsão se

[45] Não é por acaso que a mesma palavra "will" é usada tanto para volição quanto para o futuro. Ela tem a mesma etimologia em ambos os sentidos [OE *willa*].

concretizar é muito alta (embora não absoluta), porque todas as pessoas envolvidas estão tão imersas em sua guerra que seria muito difícil (embora não inconcebível) para elas fazerem as pazes da noite para o dia. Assim, as proposições sobre as influências envolvidas estão tacitamente implícitas.

Todas as formas que dizem respeito à relação de influência podem ser chamadas de "proposições influentes". Isso inclui formas positivas, como "X influencia A a querer W", e suas negações, como "X não influencia A a querer W". Além disso, como vimos, os termos extremos podem ser substituídos por suas negações – X por nãoX e W por nãoW. Quanto ao termo intermediário, A, não faz sentido considerar sua substituição por sua negação, nãoA, uma vez que isso não se referiria a um agente; podemos apenas substituí-lo por outro agente, digamos B ou C. Uma subespécie de formas influentes são as formas de incitação, como " X incita A a querer W" e seus derivados.

Uma forma comum que se relaciona tanto com a vontade quanto com as influências sobre ela é " **Quando/se X ocorrer, então A fará W** " - onde (i) X é qualquer evento influente, ou seja, uma ocorrência natural (determinística ou não) e/ou uma vontade própria e/ou de outros, da qual o agente A está ciente ou acredita erroneamente ser verdadeira antes de agir, e (ii) o agente A é qualquer pessoa ou grupo de pessoas ou outra entidade ou entidades volitivas, e (iii) W se refere a algum(ns) ato(s) de vontade do agente A (individualmente, em paralelo ou coletivamente), sendo que tal(is) ato(s) de vontade pode(m) ser simplesmente uma decisão tomada, mas ainda não executada, ou um processo parcialmente sustentado, ou um processo levado à sua conclusão, com sucesso ou não.

Essas formas podem ser chamadas de "condicionais pessoais", pois se assemelham a proposições condicionais lógicas, naturais e de outros tipos. No entanto, elas diferem em aspectos importantes. O antecedente, aqui, é um evento que não apenas precisa ocorrer, mas também ser percebido como ocorrendo, ou, alternativamente, pode até mesmo ser erroneamente considerado como ocorrendo pelo(s) agente(s) envolvido(s). O consequente está ligado ao antecedente não por alguma necessidade lógica ou natural, mas pela *resolução pessoal* do(s) agente(s) envolvido(s), que pode ter intensidade variável — o que significa que, embora o consequente utilize a cópula "irá", é, na melhor das hipóteses, provável, mas nunca certo, que o(s) agente(s) o concretize(m). A proposição como um todo pode, naturalmente, ser declarada verdadeira ou falsa, conforme todas as suas condições pretendidas sejam cumpridas ou não.

Note que a proposição “Quando/se X ocorrer, então A fará W” não nos diz estritamente o que A fará quando ou se X não ocorrer; talvez devêssemos afirmar mais claramente “Somente se X ocorrer, A fará W” para distinguir isso de “Quer X ocorra ou não, A fará W”. Podemos classificar as condicionais pessoais como uma categoria de proposições de re, diferente das condicionais naturais, temporais e extensionais; elas não devem, contudo, ser confundidas com condicionais lógicas e, em particular, não com implicação material (que é uma subcategoria de proposição de dicta, e não de re como seu nome poderia levar a supor).

Um estudo formal detalhado dessas e de outras formas semelhantes está além do escopo deste livro, mas essa tarefa eventualmente precisará ser feita por alguém.[46]

---

[46] Mas veja o Apêndice 1 de *Volition* para alguns comentários adicionais sobre este tópico.

8. CAPÍTULO OITO

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 8 (seções 2 e 3).

1. Vontade e Biologia

É interessante notar, para começar, que os livros didáticos de biologia podem se referir a processos voluntários e involuntários sem jamais admitir a volição ou questioná-la. No entanto (eu diria), a volição é fundamental para muitas questões em biologia.

a. Sugerimos aqui que *a consciência e a volição ocorrem em conjunto* . Em um nível abstrato, as seguintes proposições a respeito delas parecem razoáveis. A consciência é, naturalmente, a anterior das duas e concebível sem volição (já que às vezes temos consciência de coisas sem reagir a elas). Mas toda volição requer alguma consciência e não pode ocorrer sem ela. Isso é verdade até mesmo para o capricho, e muito mais para a volição com um propósito. A volição se distingue de um evento mecânico espontâneo pelo envolvimento da consciência. Volição é livre-arbítrio; não existe volição não livre. No entanto, o grau e o alcance do livre-arbítrio podem variar enormemente. O poder da vontade é proporcional ao poder da consciência.

A consciência seria inútil para um organismo se não fosse complementada pela vontade. Ao influenciar a vontade, a

cognição torna-se significativa como ferramenta de sobrevivência. Além disso, a maioria dos nossos processos cognitivos depende de atos de vontade. No nível sensorial, por exemplo, abrir ou focar os olhos é um ato de vontade. No nível mental, recordar uma memória ou imaginar algo também costuma ser um ato de vontade. No pensamento, a vontade é necessária para direcionar nossa atenção e intensificá-la conforme necessário. *Nossa consciência, por não ser infinita, não nos levaria muito longe sem a vontade.* A conjunção de vontade e consciência nos organismos não é, portanto, um acidente da natureza, mas sim uma necessidade.

Essas proposições baseiam-se na observação de seres vivos, mas também podem servir como postulados para a biologia. *A consciência e a vontade são encontradas onde quer que haja sistemas nervosos.* Em humanos e animais superiores, estes últimos incluem um sistema nervoso central (cérebro e medula espinhal) e um periférico, com capacidades sensoriais e motoras. Em animais inferiores, como insetos ou vermes, o aparato fisiológico da consciência e da vontade é muito menos elaborado, mas ainda assim identificável. Na vida vegetal e (presumo de imediato) na vida animal unicelular, nenhum órgão para a consciência e a vontade foi identificado.

O movimento que segue uma sensação não indica necessariamente uma reação voluntária; a resposta a estímulos pode ser reflexa. Mesmo assim, pelo menos para formas de vida animal mais complexas, pode-se presumir uma volição, em certa medida comparável à nossa, considerando seu *comportamento observável* . Tal presunção parece ainda mais justificada pelas grandes semelhanças *morfológicas* e *genéticas* entre eles e nós, sugerindo nossa evolução a partir de formas de vida comuns. Permanece o fato de que as capacidades cognitivas e volitivas humanas,

incluindo a fala e o raciocínio [47], são significativamente superiores, sugerindo um salto quântico na evolução. Mas podemos apontar diferenças notáveis na estrutura e no tamanho do cérebro para explicar isso; tal fato não ignora nem contradiz nenhuma lei da biologia.

Merecem destaque também os fatos observáveis da interação social entre animais e/ou humanos, e em particular o surgimento da cultura em grupos humanos. Estes são indicativos de consciência e vontade. Possibilitam a transmissão, entre contemporâneos e de geração em geração, de habilidades de sobrevivência (como técnicas de caça) e, no caso da cultura humana, de conhecimento histórico e abstrato, bem como de bens materiais e tecnologia.

Em suma, a distinção entre animais "inferiores" e "superiores" pode ser feita dizendo que os primeiros são mais sensoriais e reflexivos, respondendo imediatamente aos estímulos presentes de maneiras padronizadas, enquanto os últimos funcionam cada vez mais por meio da *mente* , ou seja, com referência à memória (armazenando e recuperando sensações passadas), à imaginação (reorganizando memórias, sonhando) e à antecipação (considerando alternativas, fazendo escolhas), o que possibilita suas capacidades de cognição, vontade e valoração ao longo do tempo. Entre estes últimos, os humanos aparentemente se destacam, provavelmente devido ao seu desenvolvimento da

---

[47] Mas não há dúvida de que pelo menos os animais superiores "falam" por meio de expressões faciais e corporais, além de sons emitidos; e podemos observá-los "raciocinando" até certo ponto, avaliando situações e selecionando respostas para elas. As diferenças são de grau, e não de essência. Além disso, não devemos esquecer que certas espécies próximas aos humanos existiram e agora estão extintas.

linguagem, tanto no pensamento quanto na fala (provavelmente simultaneamente).

Hoje, os biólogos contentam-se em *descrever* , em vez de explicar, os processos físicos nos organismos vivos, usando termos aparentemente neutros como "ação" ou "organização", que evitam mencionar a vontade ou mesmo a consciência, quanto mais a alma. Mas contornar certas questões não significa resolvê-las. Cabe aos biólogos, portanto, encontrar uma ponte plausível entre a filosofia da alma e suas preocupações e descobertas materiais. Não há pressa, nem justificativa para uma rejeição sumária. Se os filósofos estiverem certos ao postular a alma, os biólogos acabarão por concordar e, sem dúvida, enriquecerão enormemente o conceito.

b. Como argumentamos, a consciência e a vontade implicam uma alma, que serve respectivamente como sujeito e agente nelas. A alma é logicamente necessária para explicar tanto a consciência quanto o nosso conhecimento delas. A alma, naturalmente, implica a crença em algum tipo de " ***vitalismo*** " (aqui entendido como a crença de que os organismos animais, incluindo os humanos, possuem uma "alma") [48], em contraposição ao " ***mecanicismo*** " (a crença de que os animais, pelo menos, se não também os humanos, são meramente máquinas muito complexas). Contudo, o vitalismo não precisa ser entendido de forma simplista, como a suposição tradicional de um "fantasma na máquina" dos organismos humanos e animais. Pois, como explicamos, *a*

---

48 Embora, estritamente falando, o termo vitalismo também seja aplicado a vegetais, assim como a animais, um termo mais apropriado seria espiritualismo (compare com materialismo e mentalismo), embora este seja geralmente associado a *sessões espíritas místicas* destinadas a comunicar com os espíritos dos mortos (também chamadas de "espiritismo").

alma não possui qualidades fenomênicas, nem mesmo extensão ou posição espacial . Assim, qualquer imaginação da alma como uma nuvem transparente que anima o corpo é uma interpretação equivocada, e qualquer ataque à alma que assuma tal símbolo literalmente é uma crítica injusta.

A disputa entre vitalistas e mecanicistas está longe de ser acadêmica, mas é extremamente complexa do ponto de vista científico, ético e político. É paradoxal que a doutrina mecanicista, tão alardeada como empírica e positivista, tenha emergido como um pilar do pensamento moderno há cerca de 400 anos, graças a René Descartes. Apesar de sua inteligência em muitos outros aspectos, ele era, sem dúvida, um filósofo acadêmico, e sua suposição de que, diferentemente dos humanos, os animais não possuem alma não se baseava em nenhuma observação ou processo científico. Contudo, como frequentemente acontece na história da filosofia, seu prestígio foi suficiente para conferir respeitabilidade, credibilidade e impulso à ideia.

As consequências práticas e horrendas da mecanização são cada vez mais evidentes ao nosso redor. Muitas pessoas não enxergam os animais (exceto talvez seus animais de estimação) como seres vivos que podem sofrer, mas como "coisas" que emitem gritos e fazem caretas porque foram programadas para isso pela "natureza". Portanto, a agricultura industrial submete os animais a condições brutais de vida e morte, sacrificando milhões deles diariamente, sob o pretexto de que as massas só podem ser alimentadas dessa maneira. Animais são cruelmente torturados diariamente em laboratórios, sob o pretexto de que as necessidades da "ciência da vida" justificam tais "experimentos". E agora, testemunhamos o advento da engenharia genética, o ápice do desrespeito à diferença entre organismos vivos e matéria inanimada, impulsionada pela ganância extrema, colocando

em risco espécies importantes [49]. Em suma, é uma orgia de inconsciência e ignorância moral.

> Os nazistas usaram uma degradação semelhante para justificar e viabilizar o Holocausto dos judeus entre 1933 e 1945. Como escreve Paul Johnson: "Assim como o antissemita medieval via o judeu como não humano, um demônio ou uma espécie de animal (daí o termo *Judensau*), o extremista nazista absorveu a fraseologia pseudocientífica de Hitler e passou a considerar os judeus como bacilos ou um tipo particularmente perigoso de verme" [50]. O mecanicismo degrada os animais ao nível de meros objetos; o ódio racial e outros semelhantes degradam os seres humanos ao nível de animais e, portanto (por meio de um silogismo), de "coisas".

O mecanicismo não é inócuo; ele promove uma mentalidade tão cruel. Pode-se considerá-lo um dogma *criado* para racionalizar convenientemente o tratamento desumano contra animais e, eventualmente, contra seres humanos. Certamente, seus defensores e seus discípulos deveriam estar na prisão, ou no mínimo em hospícios, considerando o mal que causaram, estão causando e estão prestes a causar neste

---

49 Por exemplo, no caso de peixes geneticamente modificados, os espécimes criados em laboratório são maiores e mais sexualmente ativos do que seus parentes selvagens. Como os primeiros inevitavelmente escapam para o ambiente natural, eles acabam gradualmente deslocando geneticamente os últimos. Mas, sendo, muito provavelmente, organismos fisiologicamente mais fracos, os próprios OGMs são inviáveis na natureza a longo prazo.

50 Johnson, pág. 473. Argumentos semelhantes são frequentemente usados como pretextos para assassinatos individuais ou em massa.

planeta; em vez disso, nossa sociedade os honra e os enriquece.

O sucesso da física não justifica o mecanicismo na biologia. O mecanicismo não pode, em sã consciência, reivindicar o benefício da dúvida normalmente concedido a uma hipótese científica não testada, tendo em vista suas consequências práticas mortais. Como já foi dito, até que seus proponentes apresentem fórmulas matemáticas que *prevejam com exatidão* todas as ações dos animais, ou mesmo dos seres humanos, eles não podem pretender defender a verdade científica.

c. Com relação à teoria da ***evolução*** , à qual aderi, podemos afirmar o seguinte de forma simples. Podemos conceber que, quando a matéria inorgânica (ela própria poeira estelar, o resultado final de uma longa história de eventos astronômicos) se coalesceu em certas estruturas suficientemente complexas, tornou-se matéria viva (células individuais). Essas estruturas evoluíram para estruturas ainda mais complexas, como plantas e animais inferiores; estes, por sua vez, evoluíram para animais superiores, incluindo os seres humanos. Nesta última etapa, pelo menos, a natureza permitiu o surgimento de organismos vivos com alma, dotados de consideráveis poderes especiais de cognição, vontade e valoração. Não há nada de inconcebível nisso do ponto de vista da teoria da evolução.

Essas características especiais surgiram na natureza e, até agora, têm se mostrado mais ou menos compatíveis com o meio ambiente. Inicialmente, pareceram adaptações particularmente benéficas. Contudo, a longo prazo, podem muito bem se revelar incompatíveis. Aliás, isso parece cada vez mais provável, considerando a atual propensão da humanidade para destruir outras espécies e a própria

biosfera. Nossa própria extinção talvez seja, pelo que sabemos, já inevitável nas próximas décadas. Portanto, mesmo que apenas no planeta Terra, essas características especiais, pelo menos no grau encontrado na espécie humana, podem muito bem se revelar autodestrutivas – um experimento da natureza malsucedido e ambicioso demais. Mas, por ora, elas estão aqui.

(Mais sobre questões biológicas será abordado em um capítulo posterior de *Volition* .)

2. Psicologia Terapêutica

As ciências especializadas voltadas para o estudo do comportamento humano (e, de forma mais ampla, do comportamento animal), notadamente a psicologia e a sociologia, estão, é claro, implícita ou explicitamente, intimamente ligadas ao conceito de volição e seus correlatos. Frequentemente, estudiosos do comportamento ignoram ou ocultam essa verdade fundamental e desenvolvem suas análises sem mencioná-la explicitamente, pensando, com tal omissão, parecerem mais "científicos". Recorrem a métodos químicos e estatísticos, sem analisar formalmente o que fundamenta logicamente seu discurso. Isso é insensato, para não dizer desonesto. Minha esperança é que o presente trabalho contribua para superar essa distorção.

Algumas observações sobre doenças mentais e sua cura são pertinentes aqui, sem que eu pretenda ter conhecimento clínico. O conceito de doença mental deriva, presumivelmente, por analogia ao de doença física. Referimo-nos a qualquer estado de coisas em nossa vida mental que seja vivenciado como cronicamente

desconfortável ou que prejudique seriamente nossa capacidade de lidar com o cotidiano, seja intelectual, emocional, existencial, social ou de qualquer outra forma. Espera-se que tal disfunção seja curável, embora talvez ainda não saibamos como curá-la.

Alguns psicólogos imaginam a mente (ou psique) como uma espécie de armário, com a prateleira superior contendo itens mentais conscientes, a prateleira do meio, itens subconscientes, e a prateleira inferior, itens inconscientes. O problema com esse ponto de vista é que ele implica que a mente seja algum tipo de entidade, feita de "matéria mental", suspensa em algum lugar em nossas cabeças, com uma estrutura de tal forma que, por analogia às doenças do corpo humano, partes dela podem estar mal construídas, mal posicionadas, ausentes, estranhas ou deslocadas inapropriadamente.

Além disso, o conteúdo deste armário (os ditos "itens mentais") é identificado principalmente com "ideias", um termo abrangente que inclui unidades de informação, eventos intencionais e fragmentos de emoção, que são vistos como "entidades" de substância mental. Os movimentos dessas entidades, dentro de uma prateleira e de prateleira para prateleira, constituem a vida interior da psique. Não fica claro como essas entidades surgem, mudam, se movem e desaparecem – se espontaneamente (inexplicavelmente), por interação entre si (como bolas de bilhar, sujeitas à causalidade) e/ou pela vontade de alguma entidade adicional (uma pessoa, um "quem") colocada ao lado do armário.

Além disso, podemos perguntar: o que faz com que uma ideia informativa seja reconhecida, uma ideia intencional seja desejada ou uma ideia emocional seja valorizada? Onde está o eu nessa explicação? Essas qualidades peculiares

permanecem sem explicação. Esse modelo da mente atualmente popular (de origem parcialmente cartesiana, parcialmente freudiana [51]) é obviamente simplista. Ele fragmenta e reifica excessivamente. Não consegue explicar os eventos mentais de forma convincente e, de fato, obstrui consideravelmente a explicação, sendo essencialmente *mecanicista* .

Além disso, deixa a relação entre mente e cérebro (e, consequentemente, corpo) em aberto, uma vez que sugere uma duplicação de funções entre mente e cérebro – uma redundância inexplicável (chamada de "paralelismo"). Substituí-la por um equivalente puramente materialista (um modelo 100% "neurológico"), como muitos tentam hoje, não é solução – pois, embora a substância seja alterada, os problemas estruturais e causais permanecem.

Minha própria análise da psique, neste trabalho e em outros, não reconhece tais cenários. Refiro-me a um corpo material que inclui um sistema nervoso, uma "matriz" mental na qual os itens cognitivos são *temporariamente* exibidos (memórias, imaginações, sentimentos) e uma alma na qual *os eventos de* cognição, volição e valoração ocorrem propriamente. Isso significa que *não há armazenamento de itens mentais como tais, nem na matriz mental nem na alma* . Tudo o que ocorre em nossa "vida mental" e que requer armazenamento só pode ser armazenado em um plano material, supostamente no cérebro.

---

51 A questão histórica merece, sem dúvida, um estudo aprofundado. O modelo freudiano é talvez mais abstrato, fragmentando a "estrutura psíquica" em ego, id e superego, ou ainda em consciente, subconsciente e inconsciente, e referindo-se a "elementos carregados de energia"; mas chega à mesma representação mecanicista da psique, que é etiologicamente enganosa e estéril.

Nessa última perspectiva, a doença mental não pode ser localizada na matriz mental, visto que tudo o que ali ocorre é mera projeção fugaz de imagens, sons ou outras quimeras fenomenais. Ela pode estar localizada no cérebro, como itens de dados armazenados de precisão ou valor questionáveis, e/ou como disfunções neurológicas ou fisiológicas. Ou pode estar localizada na alma, mas não como algo armazenado, estrutural ou mecânico, apenas como escolhas pessoais repetidas de certo tipo diante de certas influências, termos e condições recorrentes.

O 'consciente' e o 'subconsciente' são ambos volitivos, ou seja, ações ou estados da alma – alguns dos quais têm consequências mentais e/ou físicas, mas nem todos. O subconsciente difere do consciente apenas em grau: a 'vontade involuntária' envolve uma consciência mínima e pontual, enquanto a 'vontade voluntária' envolve uma atenção mais ampla e abrangente. A psique, portanto, *não é essencialmente um sistema mecânico* , embora algumas forças mecânicas (condições físicas e mentais) possam afetá-la, e embora a alma possa ser influenciada por objetos mentais e físicos da consciência.

O 'inconsciente' não faz parte da mente, mas sim de sua infraestrutura *material* , o sistema nervoso. Ações ou estados estritamente inconscientes não são volitivos, mas sim involuntários; são gerados pelo sistema nervoso, assim como as funções do sistema motor autônomo (respiração automática, batimentos cardíacos, etc.). A psique não é ocupada por 'entidades' além da alma e das imagens que surgem na mente – os outros componentes não são entidades, mas intenções, ações e estados da alma, bem como movimentos e mudanças causados pela alma ou pelo cérebro, ou seja, imagens mentais.

É sensato, portanto, evitar terminologia ontologicamente enganosa. Epistemologicamente, observe bem: pensamentos, intenções, emoções ou impulsos conscientes e subconscientes são, em última análise, *observáveis* por meio da introspecção – os primeiros mais fácil e claramente do que os últimos. Por outro lado, pensamentos, intenções, emoções ou impulsos "inconscientes" são necessariamente *inferidos* , ou seja, coisas que assumimos por implicação a partir de coisas observadas, por meio da lógica adutiva. Por exemplo, se falarmos de "um conflito", não precisamos nos referir a algo real e concretamente expresso, mas podemos nos referir a algo que sabemos, abstratamente, que potencialmente pode ocorrer.

Por exemplo, se o agente A simultaneamente acredita (ou deseja) algo X e seu oposto, nãoX (como frequentemente acontece), podemos caracterizar essa situação como um conflito potencial, mesmo que o agente A não tenha se dado conta disso ou ainda não tenha experimentado quaisquer consequências desagradáveis. Há um conflito implícito e objetivo que podemos inferir logicamente das duas crenças (ou desejos), sabendo que, se A tentasse realizá-las simultaneamente, certamente fracassaria, visto que X e nãoX são incompatíveis.

Nessa perspectiva, o conceito de doença mental propriamente dita, como algo não escolhido, deve ser referido ao cérebro – enquanto o que diz respeito à alma não pode ser estritamente caracterizado dessa forma, sendo uma questão de livre-arbítrio, mas sim considerado como domínio da moralidade, da ética ou do "caminho espiritual". Mesmo assim, como veremos adiante, a alma, essencialmente livre, ainda pode se enredar em situações bastante confusas, como maus hábitos, obsessões e compulsões, de modo que podemos usar o termo "doença mental" de forma ampla em

referência a essas situações difíceis de desvendar. Como também explicaremos mais adiante, os transtornos de personalidade têm suas raízes na construção do nosso ego.

Com relação à "cura" de tais doenças mentais, vale a pena acrescentar as seguintes generalidades. Uma causa é algum comportamento ou característica da alma que gera, sustenta ou amplifica aquilo que consideramos uma doença. Uma cura é algo que previne, remove ou atenua a doença. A cura não necessariamente elimina a doença. O conhecimento da causa é fundamental, embora muitas vezes útil e, por vezes, essencial [52]. Uma vez que a causa tenha produzido o seu efeito indesejável, ela pode deixar de ser o problema, exceto na medida em que possa repetir-se [53]. Se a causa continuar a recorrer, o efeito pode voltar a ocorrer sucessivamente com a mesma intensidade, ou pode agravar-se progressivamente. A cura pode, por vezes, visar neutralizar a causa e, consequentemente, o efeito. Ou pode visar neutralizar o efeito diretamente. Em qualquer caso, é prudente estar atento a eventuais efeitos secundários imprevistos.

Para dar alguns exemplos de disfunção mental: imagine uma pessoa que apresenta pensamentos, sonhos, imagens ou sons internos, alucinações, sentimentos ou emoções

---

52 No entanto, o excesso de "psicologização" gera dúvidas gratuitas e alimenta conjecturas infundadas, produzindo problemas de identidade. A consequente desestabilização mental fornece um pretexto intelectual para atividades que são essencialmente (fúteis, senão prejudiciais) de construção do ego.

53 Embora a revisão do histórico de uma pessoa, incluindo suas inter-relações com outras pessoas, possa ajudar a esclarecer e modificar o comportamento e as emoções atuais, as relações causais estão longe de serem determinantes, visto que os seres humanos são essencialmente seres volitivos. O paciente, portanto, é levado a se apegar em vão a certas ideias, em vez de se libertar delas.

anormalmente intensos, indesejados, perturbadores ou desconfortáveis, recorrentes ou persistentes. Conforme exposto neste trabalho, tais eventos podem ter raízes volitivas ou serem produtos mais ou menos involuntários do cérebro. O diagnóstico preciso varia de caso para caso e orienta as estratégias de tratamento.

Na medida em que o cérebro é considerado o problema, podem ser buscados remédios químicos, cirúrgicos ou outros tratamentos fisiológicos. No entanto, essas medidas podem ser apenas paliativas, na medida em que haja disfunções da vontade envolvidas. Ou seja, nesses casos, os medicamentos podem apenas mascarar o problema, não resolvê-lo. Além disso, a longo prazo, podem ser prejudiciais ou, no mínimo, dificultar o tratamento adequado.

Pois, se o problema for de natureza volitiva, [54]pode ser necessária a "psicanálise". Ou seja, um esforço para identificar logicamente os erros de pensamento e comportamento – seja pelo próprio indivíduo (que pode precisar se envolver em estudos teóricos), seja com a ajuda de um profissional ou amigo capacitado. Isso pode, naturalmente, exigir mudanças comportamentais, pessoais ou interpessoais, como a prática da meditação ou a realização de atos de bondade.

[54] Nota: ao usar este termo, não pretendo endossar nenhuma doutrina específica da psicanálise.

9. CAPÍTULO NOVE

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 9.

VONTADE, VELLEITY E CAPRICHO

1. Cognição, Vontade e Valoração

Nossa 'alma' é o núcleo de nossa identidade e de toda a nossa 'vida' pessoal. De uma perspectiva ontológica, a alma possui uma variedade de capacidades de atividade, ou *funções* , que podem ser classificadas em três grandes grupos: cognição, volição e valoração.

Epistemologicamente, é possível que tomemos consciência da alma como uma "entidade" distinta ao imaginá-la no aparente centro comum de todas as experiências cognitivas, volitivas e avaliativas (um processo que poderia ser chamado de "intrapolação") [55]e por meio de suposições conceituais. Mas também devemos admitir que nossa alma possui autoconsciência direta, bem como consciência direta dessas experiências mais íntimas (ou seja, cognições, volições e valorações). Pois somente a admissão de tal evidência direta

[55] Por exemplo, parece que olhamos para fora e vemos através de trás dos nossos olhos ou que desfrutamos de sensações táteis a partir do interior do nosso corpo.

do eu e de suas funções, que denominamos "intuição", pode explicar nossa capacidade de discernir atos *particulares* de cognição, volição ou valoração, mesmo quando tais atos não apresentam resultados fenomênicos manifestos.

Nessa perspectiva, a alma é uma entidade distinta, que não possui, por si só, aspectos fenomênicos, diferentemente das entidades mentais e materiais; daí podermos supor que ela seja constituída por uma substância especial (digamos, 'espírito'). Esse eu interior intuído deve, como vimos, ser distinguido de seu entorno, a saber: os fenômenos mentais que percebe, os fenômenos físicos que percebe em seu próprio corpo e além dele (estes últimos incluindo, além do mundo físico aparente, alguns supostos efeitos perceptíveis de outras almas).

Assim, temos *quatro esferas da experiência* a considerar: a mais íntima (no sentido de 'na própria alma'), a mental (para essa alma), a corporal (para essa alma) e a externa (para além do próprio corpo) [56]. As diferentes 'distâncias' implícitas nesses termos são, naturalmente, relativas à alma e baseiam-se nas diversas capacidades de cognição, vontade e valoração que a alma possui.

As funções básicas de *cognição, vontade e valoração operam em cada uma dessas quatro regiões* (interna, mental, corporal e externa). Seu *principal* palco, no entanto, é a alma.

Cognição refere-se principalmente a um evento na alma, o evento de *estar consciente de algo específico* , seja esse

---

56 Embora as três últimas regiões sejam todas 'externas' em relação à alma, os domínios mental e corporal podem ser considerados relativamente internos em relação à matéria além do corpo, sendo o mental considerado mais próximo da alma do que o corporal.

objeto dentro da própria alma, ou um fenômeno mental ou físico além dela. A cognição é o que acontece no lado da alma na relação de consciência entre sujeito e objeto. É a "ponta funcional" de todos os processos cognitivos – onde as coisas "se encaixam". Sensação, imaginação e raciocínio não são, *em si,* atos de cognição, mas processos que apresentam dados concretos ou abstratos à alma para a cognição. Os órgãos físicos e os sinais da sensação não constituem, por si só, a percepção, mas, na melhor das hipóteses, a tornam possível. Quando memórias ou invenções são exibidas na mente, não é a mente que as percebe, mas a alma. Quando um conceito é construído, uma relação é proposta ou uma inferência é feita, é somente a alma que compreende.

De maneira semelhante, *a vontade* refere-se primordialmente a um evento na alma, quando esta deseja diretamente algo específico *dentro de si* , pois todas as vontades aparentes além da alma são apenas consequências diretas ou indiretas dessa ação interior. Similarmente, *a valoração* é algo espiritual (isto é, na alma) antes de qualquer outra coisa. Somente dentro da alma as três funções podem, por vezes, ser claramente distinguidas, pois na maioria dos casos estão intimamente interligadas. Isso fica evidente quando consideramos em detalhes suas inter-relações nos quatro âmbitos da experiência.[57]

---

[57] Uma das relações entre volição e consciência é bem explorada por José Ortega y Gasset em um ensaio intitulado "Aspectos e a Totalidade". A volição é necessária para que uma consciência limitada se concentre em diferentes aspectos do objeto. Cada aparição do objeto é sua resposta ao olhar questionador do sujeito: os olhos percorrem o objeto (à medida que nos aproximamos, nos afastamos ou circulamos ao seu redor), "observando" diferentes "aspectos" dele. *Uma consciência "integral" não precisaria de volição, mas uma consciência limitada não pode prescindir dela* .

a. *A cognição* (em sentido amplo, incluindo todas as atividades cognitivas) utiliza a vontade como ferramenta de diversas maneiras.

- Isso é verdade, muitas vezes, até mesmo dentro da alma. Por exemplo: as intenções das palavras e de outros símbolos são atos de vontade; é preciso vontade para direcionar e intensificar a atenção, seja ela voltada para dentro ou para fora.
- No nível mental, a projeção de imagens mentais é frequentemente voluntária. A cognição utiliza essa projeção para os atos fundamentais da inteligência e da razão, a saber: apontar mentalmente para algo, delimitar e segregar percepções, negar experiências, bem como na abstração e classificação, na formulação de hipóteses e cenários alternativos, na realização de inferências lógicas e, naturalmente, no uso da linguagem.
- No nível físico e corporal, usamos a vontade para nos prepararmos e buscarmos objetivos cognitivos. Por exemplo: abrir os olhos e olhar ao redor, virar a cabeça para encarar algo, apontar com o dedo, estender a mão para tocar algo ou mover todo o corpo no espaço para mudar a perspectiva.
- No nível físico externo, usamos a vontade para realizar experimentos, manipulando objetos e movendo-os, colocando-os em certas relações uns com os outros, controlando suas condições relativas precisas.

b. *A vontade* (em sentido amplo, incluindo todas as consequências externas da vontade) envolve e requer cognição de várias maneiras.

- Dentro da alma, embora algumas volições possam não ter um objetivo definido, a volição geralmente é precedida

por cognições que identificam fins e meios para uma volição maior, estabelecendo assim a intenção da volição pontual em questão. Mesmo no caso de caprichos, alguma cognição exploratória das condições internas e externas pode estar envolvida.

- Nos níveis mental e físico, a vontade utiliza a cognição não apenas para identificar objetivos e meios gerais, mas também para reconhecer o ambiente atual e, assim, obter o feedback que permite testar vontades específicas e, se necessário, corrigi-las ou ajustá-las com mais precisão, o que aumenta as chances de sucesso final.

c. *A valoração* envolve e está envolvida na cognição e na vontade de diversas maneiras.

- A valoração na alma é, em si mesma, como um evento particular, tanto um ato cognitivo quanto um ato de vontade. Avaliar algo é pretender identificar seu valor em relação a alguma norma, ou seja, dentro de uma escala comparativa – este é um ato cognitivo. A valoração, então, atribui uma intenção positiva ou negativa correspondente à vontade subsequente – este é um ato volitivo.

- Claramente, a valoração não ocorre no vácuo, mas em relação a um sujeito e ambiente específicos – que precisam ser reconhecidos, seja de forma correta ou incorreta. O sujeito pode ser a própria alma (por exemplo, em práticas religiosas), ou uma identificação errônea de fenômenos mentais e corporais como o eu (um ego), ou a mente ou o corpo (por exemplo, na busca secular pela saúde psicológica ou fisiológica), ou supostas almas ou egos externos, ou suas supostas mentes e corpos. O ambiente em questão na valoração é a

esfera aparente ou presumida de ação e reação desse sujeito específico.

- A valoração também ocorre em relação a atos cognitivos – considerando se tal ato leva à verdade ou à falsidade. Em sua forma primitiva, essa avaliação das cognições em si ocorre ad hoc, com graus variáveis de clareza e validade (ou "valor de verdade"). Em uma forma mais avançada, é isso que as ciências da lógica e da metodologia se propõem a fazer: descobrir exatamente sob quais condições, em geral, itens de conhecimento e processos de inferência podem ser julgados válidos ou inválidos.
- A valoração está presente em todos, ou na maioria, dos atos volitivos, uma vez que estes são geralmente (exceto aparentemente por caprichos) orientados para coisas aparentemente valiosas e afastados de coisas julgadas sem valor.

Note que todas as três funções da alma podem envolver comentários verbais, mas não necessariamente. *As palavras* adquirem seus significados pela intenção da alma; elas também são produzidas pela vontade, como projeções mentais de imagens ou sons, ou como símbolos físicos falados ou escritos. As palavras às vezes são úteis; mas às vezes podem ser confusas.

- Em contextos cognitivos, as palavras nos ajudam a registrar, ordenar e comunicar uma grande quantidade de informações, em um grau impossível sem elas. Mas as palavras se tornam contraproducentes quando nos impedem de recorrer a novas experiências e quando ficamos presos aos seus padrões simbólicos.

- Em contextos volitivos, as palavras podem ser úteis como ferramentas de aprendizagem ou ensino, para transmitir informações ou instruções de uma pessoa para outra. Mas elas também podem distrair nossa atenção e dificultar a concentração na tarefa em questão [58].
- Na avaliação, pode-se ocasionalmente usar adjetivos como bom ou ruim para expressar intenções, mas essas palavras podem se tornar enganosas se esquecermos a natureza essencialmente intuitiva da avaliação.

Em particular, devemos analisar os processos de *leitura e escrita* , que consistem em séries complexas de atos físicos e mentais de cognição e vontade.

- Ao ler um texto [59], observa-se [60]letra por letra e, em seguida, compara-se mentalmente essas letras com formas e sons (que, aliás, podem ser expressos mentalmente ou oralmente) já aprendidos, agrupando-os em palavras com as quais já se teve contato, cujos significados foram memorizados (caso essas correspondências estejam ausentes, é preciso pesquisá-las).

---

58 Isso fica evidente, por exemplo, na prática do Tai Chi. Como iniciante, utiliza-se instruções verbais como guia para o movimento ("vire à esquerda, avance o pé, dê um soco, etc."). Mas, com o tempo, os movimentos tornam-se automáticos e qualquer observação verbal passa a atrapalhar sua execução.

59 Os preparativos para a leitura de um texto podem incluir movimentos do corpo (levando o livro até a estante ou a mesa), movimentos dos braços e das mãos (abrindo o livro, virando as páginas), movimentos da cabeça e dos olhos (abrindo, orientando e focando o olhar).

60 Esse ato visual é substituído, para uma pessoa cega, por um ato tátil.

- Escrever implica primeiro em extrair da memória as formas das letras que compõem as palavras que se deseja registrar (as quais podem ser pronunciadas mentalmente ou oralmente ao mesmo tempo), e depois em mover os braços, as mãos e os dedos da maneira apropriada para desenhar (ou simplesmente digitar) essas formas.

Podemos observar o entrelaçamento da cognição, da vontade e da valoração até mesmo *na meditação* , que, vista de fora, pode parecer muito mais estática do que é para o praticante.

- Os aspectos cognitivos são, obviamente, fundamentais para a meditação: observar um objeto externo, ou prestar atenção à respiração do próprio corpo, ou a uma carga emocional, ou a imagens e conversas mentais, ou a reações e atitudes internas – e, em última análise, experimentar efeitos como silêncio e quietude interior e, com sorte, alcançar a 'iluminação'.
- Os aspectos volitivos também são numerosos: sentar-se fisicamente e adotar uma postura adequada, manter a postura e corrigi-la quando necessário; tentar suprimir ou reduzir as imagens, os sons e os pensamentos mentais, ou pelo menos observá-los com alguma distância interior; esforçar-se para ter as atitudes corretas; concentrar a atenção em algum objeto, seja ele externo (por exemplo, uma vela), corporal (por exemplo, a coluna vertebral ou a respiração), mental (por exemplo, ao recitar um *mantra* ou visualizar uma *mandala* , embora esses objetos possam aparecer automaticamente depois de algum tempo) ou não fenomenal (isto é, o eu intuído ou alguma função deste).
- A valoração também está envolvida. Embora seja fundamentalmente incorreto ter um objetivo na meditação, as pessoas a praticam com objetivos em

mente, sejam eles o grande objetivo da iluminação/libertação ou da fusão com Deus, ou objetivos mais prosaicos como reduzir o estresse ou encontrar paz interior. Além disso, à medida que a meditação progride, muitas valorações ocorrem, ajudando a preparar, direcionar, gerar e regular as faculdades cognitivas e volitivas.

Evidentemente, então, cognição, volição e valoração estão intimamente ligadas na maioria das situações, embora possamos distingui-las em situações muito simples dentro da alma. Diante disso, vale ressaltar que *as influências* podem afetar as três. Embora o conceito de influência se relacione principalmente à volição, ele também diz respeito à cognição e à valoração.

- Em relação à cognição, embora em si seja livre de influências, podemos ser influenciados quanto ao que procuramos, ao que nos permitimos ver ou não ver, às direções de nossa pesquisa e assim por diante. Isso afeta o alcance, embora não o conteúdo, de nossa experiência. Também podemos receber informações conceituais e metodológicas (que podem estar certas ou erradas) de nossos professores ou outras fontes. Naturalmente, tudo isso moldará nossa base de dados em alguns aspectos, ou seja, o contexto de conhecimento ao qual nos referimos em nossos julgamentos será afetado; além disso, nossa maneira de interpretar tais dados também poderá ser afetada.
- Quanto à valoração, sendo essencialmente um ato de vontade, ela pode ser diretamente influenciada. Nossas avaliações variam consideravelmente ao longo do tempo e de acordo com nossa situação. Se estivermos atentos, podemos identificar as influências que causam essas

variações. Considere, por exemplo, um novo modelo de carro: à primeira vista, alguém pode achá-lo feio, mas com o tempo – possivelmente devido à publicidade focada em um "estilo de vida" à qual está sujeito – pode achá-lo, pelo contrário, muito atraente!

Os 'pensamentos' e 'ações' mais íntimos da alma são, primordialmente, intenções sem palavras, que transcendem todas as imagens ou sons mentais. Estes últimos são meros acessórios dos pensamentos da alma, e o são ainda mais as produções físicas que acompanham os eventos mentais (fala, escrita, gestos simbólicos, expressões faciais e corporais). Nosso estudo da causalidade revela-se, enfim, como um estudo fenomenológico, quando consideramos a origem do pensamento e da ação, distinguindo-a de suas manifestações mais superficiais.

Por isso, na meditação, buscamos olhar para dentro de nós mesmos, cada vez mais interiormente, contemplando *as raízes* de nossos pensamentos e ações. Ao sentarmos imóveis e em silêncio, gradualmente silenciamos todo o ruído mental e físico, podendo assim aspirar a perceber os aspectos mais sutis de nossa vida interior. Ou seja, quando o ambiente se torna menos ruidoso, o corpo menos manifesto e a matriz mental suficientemente vazia e calma, o surgimento de intenções indizíveis em nossa alma não fenomênica pode começar a ser discernido. A "voz mansa e delicada" dentro de nós pode ser ouvida.

2. Velleity

A "velleidade" é um ato incipiente de vontade. Em um sentido mais amplo, a velleidade refere-se a um ato de

vontade pequeno, porém insuficiente – ou seja, um ato que não foi levado à conclusão. Assim, a velleidade pode sugerir hesitação, à qual contrastaríamos determinação ("concluir a tarefa", ou resolução, firmeza). Mas, às vezes, a velleidade é intencional, no sentido de que a vontade é intencionalmente incompleta; pretendemos que nossa vontade seja apenas incipiente, provisória. Podemos, posteriormente, desenvolvê-la, interrompê-la ou alterar ligeiramente sua direção.

Assim, posturas como a disposição (uma abertura geral) ou a prontidão (uma preparação mais imediata) para fazer algo são velidades que, por ora, não necessariamente desejamos desenvolver em volições plenas. Contudo, observe que tal velidade é mais do que mera capacidade; ela implica um movimento mínimo da vontade.[61]

A velidade pode ser detectada pelo agente por meio da introspecção (autoconhecimento intuitivo). Se o ato volitivo em questão já tiver ultrapassado os limites da alma, adentrando os domínios físico e/ou mental, ele poderá ser detectado pela percepção de alguns de seus resultados fenomênicos. Nesse caso, o agente, ou ocasionalmente outros observadores, poderá então inferir uma velidade a partir de eventos externos.

Muitos conceitos psicológicos só podem ser definidos e explicados com referência à velidade. Por exemplo, a apresentação de um objeto normalmente desejável só pode ser considerada 'interessante' ou 'tentadora' para o agente naquele momento, se ele manifestar alguma velidade (senão

61 'Ansiedade' é outra velidade. Isso me faz lembrar de um cachorro puxando a coleira. A vontade é mais do que simplesmente estar disposta ou pronta; ela é contida, impedida de se manifestar, até que surja uma oportunidade adequada.

uma vontade plena) de buscá-lo; caso contrário, nem ele nem nós saberíamos que o deseja. Vale a pena distinguir, neste contexto, entre a velidade *de fazer* algo e a velidade *de não fazer* algo. Por exemplo, 'preguiça' às vezes se refere a uma mera velidade de não trabalhar (portanto, se for sobreposta por um ato de vontade mais determinado de trabalhar – caso contrário, torna-se uma vontade).

O conceito de velleidade também é importante porque nos ajuda a compreender a coexistência de valores conflitantes. Embora não se possa desejar plenamente um valor e, simultaneamente, desejar sua negação, é possível ter uma dupla velleidade – ou seja, velleidades para itens contraditórios. Pode-se também ter uma mistura de velleidade para algo e volição para o seu oposto: esta última domina, naturalmente, mas isso não elimina o fato da velleidade. Tudo isso também se aplica à não-vontade, obviamente. Portanto, se alguém deseja introspectar com grande precisão, deve permanecer atento tanto às velleidades quanto às volições puras.

As velidades são uma ferramenta importante para a comunicação interna consigo mesmo. É principalmente através da velidade, e não da vontade, que registramos nossas intenções, as direções da nossa atenção. Falamos conosco mesmos através das velidades, antes mesmo de usarmos palavras. Assim, posso me perguntar verbalmente: "Devo fazer isso e aquilo?" – e a expressão "fazer isso e aquilo" tem significado para mim, não porque eu realmente vá fazer isso e aquilo agora, mas porque me inclino ligeiramente na direção dessa vontade (velidade). Para intencionar "não fazer isso e aquilo", eu geraria uma velidade de "isso e aquilo", seguida por uma interrupção voluntária dessa vontade. Dessa forma, as velidades fornecem à alma uma *linguagem sem palavras* a respeito das vontades

internas. Isso é ocasionalmente ampliado por artifícios simbólicos.

Um exemplo importante, fundamental do ponto de vista epistemológico, é o chamado ato "mental" de ***negação*** . Esse ato é apenas parcialmente mental, no sentido de se referir à projeção de uma imagem mental. É, em grande parte, um ato espiritual (isto é, da alma), um ato de intenção – um ato de velidade. Quando falamos de ter *observado* a "ausência" de algum objeto fenomênico (digamos, um detalhe visual no domínio físico ou mental), estamos nos referindo apenas parcialmente à percepção. É claro que nunca vemos ausências na percepção; vemos apenas presenças. Podemos afirmar que algo está ausente apenas comparando *o* campo visual testado com uma imaginação (na qual o objeto procurado é visualizado). Somente se não encontrarmos *nada semelhante* ao objeto imaginado no campo visual testado, dizemos: "está ausente". Negar algo envolve, portanto, projeção mental, mas também uma velidade de "colocar" esse objeto projetado mentalmente no campo visual sob escrutínio e, em seguida, uma velidade de "removê-lo" para sinalizar a falha do teste. Somente assim obtemos uma compreensão intrínseca do que significa a negação.

Outro exemplo importante é o ato de ***abstração*** , por meio do qual os conceitos são formados. Consiste em focar em algum(ns) aspecto(s) comum(ns) de duas ou mais experiências ou conceitos, desconsiderando suas diferenças. Envolve um "apagamento" seletivo do conteúdo da consciência, uma intenção negativa alcançada pela velidade; fingimos que parte do que observamos não está lá, para enfatizar as semelhanças observadas.

Outro exemplo interessante, que também exige atenção cuidadosa para ser observado, desse uso da velidade é o seguinte. Quando pensamos em outras pessoas ou animais, geralmente os imaginamos em ação até certo ponto, frequentemente em relação a nós mesmos. A imaginação de suas ações físicas é feita simplesmente pela projeção mental de sua imagem realizando certos movimentos, como em um filme. Para imaginá-los imaginando, basta que nós mesmos imaginemos o que gostaríamos que eles imaginassem e intencionemos ou digamos "idem para eles". Mas como "imaginamos" suas disposições ou ações subjetivas? Como estas não são fenomenais, não podem ser projetadas mentalmente. Assim, devemos representá-las até certo ponto em nossa própria alma. No entanto, geralmente não queremos representá-las completamente: por exemplo, não odiaríamos o Sr. Y apenas para imaginar o Sr. X odiando o Sr. Y. Em vez disso, geraríamos uma velidade, apenas o suficiente para direcionar nossa cognição na direção pretendida. E então, é claro, acrescentaríamos (verbalmente ou tacitamente): "idem para o Sr. X em relação ao Sr. Y".

3. Capricho

Analisamos a volição como geralmente envolvendo a cognição dos termos e condições circundantes e possíveis cursos de ação alternativos, seguida de avaliação, por meio da qual se selecionam os objetivos e meios preferidos. Mas pode-se argumentar que tal descrição da volição é circular, uma vez que a cognição e a valoração envolvidas parecem implicar atos volitivos prévios. Além disso, a imaginação de objetivos e meios implica a projeção de imagens mentais, que em si mesma é frequentemente um ato de vontade.

Assim, o conceito de volição pode parecer logicamente incoerente, a menos que nos antecipemos a tais objeções.

Basta reconhecermos que *alguns* atos volitivos são primários, de modo que não requerem pesquisa cognitiva prévia, projeção mental de objetivos e meios, avaliação ou escolha deliberada. Tais volições podem ser classificadas como *caprichos* ou impulsos (sem conotação pejorativa); para coerência teórica, precisamos admitir tais "atos sem causa" ou "impulsos iniciais". Eles brotam de dentro de nós, *ex nihilo* [62]. O que há de espontâneo neles é que não são *influenciados* , não são explicáveis por qualquer motivo; mas ainda assim possuem uma "causa" em um sentido mais amplo: a alma em ação. Quando dizemos "ato de vontade" ou falamos sobre "liberdade de vontade", devemos sempre lembrar que nos referimos mais precisamente a: "ato de vontade da alma", "liberdade da alma para querer".

O capricho é, em particular, necessário para agir quando nos encontramos em um dilema – quando valorizamos (ou desvalorizamos) uma coisa e sua negação igualmente, ou

---

62 Um capricho ou um ato aleatório de vontade é, na prática, difícil de conceber. Pode-se não ter um fim útil, mas o fim pode ser considerado a vontade implícita de agir por capricho. Em alguns casos, o fim secreto pode ser o desejo de parecer caprichoso para os outros; ou seja, a pessoa encena um capricho. Ainda assim, supondo que se livre a mente de tais motivações, um capricho funcionaria ao vincular a vontade a um evento passageiro, por exemplo, optar pela direita (ou pela esquerda) sem levar em conta as consequências. Mas, afinal, não dizemos a nós mesmos "Vou optar pela direita"? Poder-se-ia, portanto, objetar que tal decisão de princípio estabelece um fim, tornando-se a motivação. Mas podemos responder que a própria decisão *é* o capricho desejado. Assim, o verdadeiro capricho é concebível – pelo menos no que diz respeito à decisão sobre qual caminho seguir por capricho!

quando somos indiferentes ou incertos em qualquer uma das opções. Se o capricho não existisse, ficaríamos paralisados em tais situações de influência equilibrada ou ausência de influência em ambas as direções. Este caso específico pode ser considerado um argumento adicional a favor da existência do capricho, concedendo a volição: se a volição não pudesse existir sem um propósito em mente, muitas vezes seria impedida de prosseguir. *A fortiori* , se o livre-arbítrio pode ir contra a corrente das influências predominantes, podemos querer ainda mais livremente quando as influências são equilibradas, ausentes ou incertas; o mesmo poder está envolvido em qualquer caso.

Algum grau de consciência é *condição essencial* para a volição. Se não houver consciência envolvida em um ato, ele não é verdadeiramente voluntário. Portanto, o capricho não deve ser considerado um ato cego e inconsciente. Basta defini-lo como um impulso primário irredutível. O primeiro impulso de olhar para dentro de si ou para o mundo pode, assim, ser descrito como uma volição cognitiva emergente; não se refere a pesquisas prévias, embora a cognição o acompanhe. A evocação de memórias existentes (informações obtidas no passado) pode ser classificada de forma semelhante. Parte da imaginação é involuntária, produzida pelo cérebro sem criatividade voluntária: isso pode servir à volição, sem ser volição. O ato de valoração em si não precisa necessariamente ser influenciado, embora possa ser.

É preciso distinguir claramente as valorações das emoções; as primeiras são posições ou posturas voluntárias da alma, as segundas são reações da mente ou do corpo. As emoções não determinam necessariamente ou completamente as valorações. Elas podem, em certa medida, causar valorações posteriores, no sentido de influenciá-las. De fato, isso

acontece com frequência, visto que a maioria das pessoas considera suas emoções como argumentos poderosos; elas se identificam com elas e são guiadas por elas. Mas essas emoções são, elas próprias, efeitos de valorações anteriores; são consequências mentais e/ou corporais de volições influenciadas por tais valorações [63]. As valorações também não são necessariamente racionais. Elas podem, de fato, ser influenciadas por considerações racionais; mas, por mais forte que seja essa influência, ela nunca é determinante.

Assim, em última análise, toda valoração é puramente voluntária. A valoração confere ou concede valor. As coisas têm valor porque o agente em questão lhes atribuiu valor, ponto final. Mesmo quando tal ato possui objetivos ou justificativas objetivas, alegando ser uma avaliação imparcial, é essencialmente arbitrário. Isso não prova que tais valorações sejam "falsas" – significa apenas que são expressões íntimas do eu. Embora não se deva identificar com as próprias emoções, pode-se muito bem identificar-se com as próprias valorações mais íntimas. Isso põe fim à questão da circularidade no conceito de volição.

4. Divisões internas

Como é possível que nossa mão direita não saiba o que a esquerda está fazendo, como diz o ditado? O que significa

63 Aliás, por essa razão, as tentativas de alguns filósofos de construir sistemas morais com base em padrões hedonistas ou estéticos têm pouca credibilidade. Tais doutrinas não podem orientar a valoração, porque se referem a uma consequência dela como guia!

dizer que muitas vezes estamos em conflito conosco mesmos?

O eu ou a alma é essencialmente um, mas pode se dividir de várias maneiras. Como vimos, a alma não é um objeto de percepção, mas um objeto de apercepção ou autointuição. Uma vez que não possui nenhuma das qualidades fenomênicas que associamos ao espaço (forma, tamanho, localização, etc.), mas é uma aparência não fenomênica, não pode, estritamente falando, de um ponto de vista epistemológico, ser considerada como espacialmente extensa ou como tendo um lugar exato. De um ponto de vista ontológico, no entanto, podemos aderir à mesma restrição (por positivismo) ou podemos hipoteticamente projetar uma extensão e posição espacial, ainda que apenas como uma imagem conveniente (por convenção).

Talvez seja mais preciso considerar as divisões da alma como ocorrendo no tempo, e não no espaço. Pois a alma parece se estender no tempo, que é um conceito abstrato mesmo em relação à matéria e à mente. Presumimos que, embora a alma se renove a cada instante, ela retém alguma unidade e continuidade ao longo do tempo durante toda a sua vida [64]– com base nisso, podemos reconhecer nossa responsabilidade pessoal por nossos pensamentos e ações passados, presentes e futuros. Essa tese pode ser sustentada, sem chegar ao ponto de negar nossa capacidade de romper moralmente com o passado e mudar de rumo no presente e no futuro.

Embora alguns casos de compartimentação do eu possam ser explicados apontando que as vontades conflitantes envolvidas ocorreram sucessivamente no tempo, permanece

64 Veja a discussão sobre isso no capítulo 16.2 de *Volition* .

o fato de que algumas vontades conflitantes parecem ser simultâneas [65]. São estas últimas que geralmente representamos como separadas no espaço; embora, estritamente falando, não haja razão para fazê-lo, ou seja, poderíamos igualmente supor que elas emergem do mesmo ponto do eu.

O eu, ou a alma, pode ser dividido de forma positiva ou negativa. Essa autodivisão é, por vezes, útil para fins de autorregulação ou autocontrole – como quando estabelecemos uma "consciência moral" para supervisionar nosso próprio cumprimento de certos padrões mais elevados, garantindo que não sejamos levados pelas paixões do momento. Outras vezes, a divisão é involuntária e prejudicial, causando conflitos que nos destroem e reduzindo nossa capacidade de lidar com a vida. Assim, a divisão do eu é uma questão de gestão – o gestor em nós deve decidir o quanto é necessário e o quanto é excessivo.

Devemos distinguir entre conflitos internos da alma (que ocorrem no próprio eu) e conflitos entre alma/mente e matéria (que opõem o eu ao seu ambiente mental e material). Podemos nos *pressionar* a pensar ou agir de determinada maneira; isso pode ocorrer tanto por meio de uma vontade inerente à alma, quanto por meio de uma vontade que impulsiona a mente e o corpo na direção desejada. Pensamentos e ações podem ser *suprimidos voluntariamente* por diversos motivos: por serem estéreis, tolos, dolorosos, repugnantes, e assim por diante.

Repressão refere-se a uma situação prejudicial, na qual segmentos da apercepção, percepção e pensamento conceitual, atuais ou memorizados, são bloqueados da

---

65 Veja a discussão sobre 'veleidades duplas', mais acima.

consciência a um grau suficiente para impedir que suas implicações (corretamente ou erroneamente) sejam consideradas. *Opressão* refere-se a uma situação desconfortável, na qual o indivíduo, em algum nível, rejeita uma ideologia – autoimposta sob a influência dos pais, da sociedade, da religião, do Estado ou de outras autoridades – que está operando em outro nível. Neste último caso, a autonomia do indivíduo está em jogo – uma questão de autogoverno ou autodeterminação – porque ele não se identifica (ou deixou de se identificar) com a ideologia, mas é (ou continua sendo) guiado por ela em pensamento e ação.

Mais detalhes sobre esses conflitos psicológicos serão abordados nas páginas seguintes.

10. CAPÍTULO DEZ

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 10.

AFEIÇÕES E APETITES

1. Avaliação

Vamos agora examinar mais de perto os principais afetos ou apetites, que estão entre as *maiores influências sobre a volição* . Nossa compreensão aprimorada da volição e da influência pode nos ajudar a esclarecer conceitos como: gostar e não gostar (afetos), desejo e aversão (apetites), esperança e desespero, confiança e medo, certeza e dúvida, e respostas estéticas à beleza e à feiura. Todos esses podem ser chamados de "valores" ou "desvalores", coisas que escolhemos buscar ou evitar. São todos conceitos causais, pois motivam e explicam a ação volitiva; estão "ligados" à volição.

Os valores são expressos, pelo menos, por meio de velitudes, se não por meio de volições plenas.

Note-se, em primeiro lugar, que cada um desses pares de termos se refere a lados opostos em um espectro, cujo ponto médio é denominado indiferença. Assim, por exemplo,

"desejo" se refere a *uma gama* de respostas positivas, e "aversão" (ou não-desejo) à *gama correspondente* de respostas negativas. Termos específicos podem ser usados para os extremos. Portanto, as expressões mais intensas de gostar são chamadas de amor; e as de não gostar, de ódio. Indiferença, como a palavra sugere, significa "o objeto não faz diferença para o sujeito" – ou seja, este último não é influenciado, nem para um lado nem para o outro, pelo primeiro.

Note que, *às vezes, prazer e dor se misturam* ; ou seja, o mesmo objeto pode despertar prazer em alguns aspectos e dor em outros. Não há contradição envolvida; é uma possibilidade real. *Às vezes, também, não temos certeza se o que sentimos é agradável ou doloroso* . Isso é diferente de sentimentos mistos ou indiferença, mas se refere à confusão; não é uma posição ontológica, mas epistemológica.

Embora o termo "afeto" se refira principalmente a gostos e desgostos, e "apetite" se refira principalmente a desejos e aversões, eles também são usados de forma mais ampla para todas as valorações; presumivelmente, porque somos afetados por eles em nossas respostas e, assim como a fome e a sede, envolvem algum impulso para certas ações por parte do agente em questão.

Uma pulsão pode ser considerada de polaridade positiva ou negativa, ou atrativa ou repulsiva, conforme sua inclinação em relação ao objeto; e o grau da pulsão indica seu poder de influência, o quão fácil ou difícil torna a busca ou a evitação do objeto, o quão provável ou improvável é para o agente seguir esse caminho. O mesmo agente pode, simultaneamente, ter "pulsões contrárias", ou seja, pulsões com objetos incompatíveis.

Pode-se desejar X e não desejar X simultaneamente; pode-se até mesmo desejar não desejar X e não desejar não desejar X. Tudo isso é logicamente aceitável. Mas continua sendo verdade que, se alguém deseja X, não deseja *não* desejar X: a lei da não contradição se aplica quando se discute a presença e a ausência de uma mesma pulsão. Além disso, não se pode esperar realizar ambos os objetos incompatíveis ao mesmo tempo: se o desejo por X se concretizar, o desejo por não desejar X não se concretizará. Ademais, ninguém é obrigado a desejar uma coisa ou seu oposto: pode-se permanecer indiferente. Ou seja, não desejar X e não desejar não desejar X podem ser ambas verdades.

O que valorizamos hoje, podemos desvalorizar ou para o que podemos ser indiferentes amanhã. Novas cognições, vontades ou valorações podem alterar nossos valores. Nossos valores são, portanto, frequentemente hipotéticos, em vez de categóricos. Temos *hierarquias* de valores mais ou menos conscientes. Alguns valores têm precedência sobre outros, aconteça o que acontecer; outros o fazem condicionalmente. Alguns valores são básicos e amplamente influentes, orientando muitas de nossas ações a longo prazo; outros são respostas pontuais de curto prazo a oportunidades atuais. Uma motivação pode ser forte, até que seu objeto se mostre incompatível com o objeto de uma motivação mais importante; nesse caso, a motivação inicial é consideravelmente enfraquecida e pode até desaparecer completamente. Uma motivação pode, portanto, ser usada conscientemente para resistir ou superar outra. Nossos valores estão, assim, em uma espécie de equilíbrio dinâmico, em vez de serem fixos estaticamente.

As emoções, naturalmente, sugerem valorações. As emoções mais simples são os prazeres e dores físicas, sensações causadas diretamente por estímulos físicos externos (como

um carinho ou uma chama) ou puramente por processos fisiológicos (como saciedade ou fome). Mais complexas são as emoções psicossomáticas (sentimentos), que são sensações físicas com causas "mentais"; são viscerais, mas sabemos que são devidas a eventos na mente ou avaliações na alma. As emoções corporais são frequentemente uma mistura de sensações e sentimentos. Mais sutis são as emoções mentais, que parecem ocorrer na matriz mental em vez do domínio físico. Possivelmente, todas as emoções corporais são projeções mentais; possivelmente, emoções aparentemente mentais são, na verdade, físicas – é difícil afirmar com certeza.

Em todo caso, observe bem que essas classificações de emoções (como prazeres, dores; e como sensações, sentimentos, emoções mentais) não devem obscurecer o fato de que elas variam muito em qualidade e intensidade. Por exemplo, uma picada de alfinete dificilmente se compara a uma forte fome.

> É interessante notar que até mesmo a dor física pode ser experimentada e influenciada de maneiras diferentes, de acordo com nossa percepção e julgamento. Isso fica evidente em experimentos que utilizam o "efeito placebo", nos quais a dor de um paciente é atenuada por um analgésico falso. O paciente não apenas sente menos dor, como esse fato também é mensurável por meio de instrumentos conectados ao seu cérebro. Observe também o oposto, o "efeito nocebo" – pelo qual uma crença equivocada dá origem a um problema físico, mental ou emocional. Tais "efeitos" eram habilmente utilizados já na antiguidade, por médicos e curandeiros religiosos (para curar) e por feiticeiros e outros semelhantes (para curar ou prejudicar).

Em todo caso, para reiterar, todas essas emoções concretas são percepções relativamente superficiais e não devem ser confundidas com valorações, que ocorrem e são intuídas na alma e são atos volitivos. O fato de serem desejadas não significa que esses valores mais íntimos sejam artificiais, afetações; muito pelo contrário, eles provêm das profundezas do ser. Nosso conhecimento de nossas valorações é autoconhecimento. Emoções concretas e expressões da vontade dão origem a várias noções *abstratas equivalentes* de valor, como bom ou ruim. As valorações, observe bem, não precisam ser verbais ou mesmo muito conscientes; na verdade, elas geralmente são intencionadas de forma silenciosa e subconsciente. Não precisamos dizer, mentalmente ou em voz alta, "isto é bom" ou "isto é ruim" ou "isto é neutro" para que o desejemos.

Algo que é valorizado é chamado de *valor* . Valores positivos (valores) são prazeres ou coisas agradáveis (se gerarem emoção), ou benéficos ao interesse próprio, ou bons (usando normas mais abstratas, eventualmente princípios morais). Valores negativos (desvalores) são dores ou coisas dolorosas, ou prejudiciais ou ruins. Coisas indiferentes não são nem valiosas nem o oposto disso. 'Interesse próprio' aqui pode ser entendido de várias maneiras, como real ou imaginário, provável ou improvável, de interesse para a alma, mente, corpo, entes queridos, posses ou preocupações mais abstratas.

Os termos "bom" ou "mau" são aqui usados de forma indefinida, significando "valioso" ou "sem valor"; usamos esses termos porque as pessoas os utilizam dessa maneira. Reconhecemos que as pessoas atribuem diversos significados a esses termos gerais; não precisamos, neste momento, atribuir-lhes qualquer status objetivo. Observe que algo pode não ser nem bom nem mau (indiferente); além

disso, algo pode ser bom em alguns aspectos e mau em outros (de valor misto). Portanto, embora bom e mau sejam, em última análise, entendidos como opostos, eles não são contraditórios logicamente.

2. As principais avaliações

Existem muitos tipos de conceitos de valor; abaixo, tentamos definir alguns dos mais comuns e, portanto, significativos. Observe o que eles têm em comum: *essencialmente, são ou envolvem cognição (alguma crença ou consideração) e, por essa razão, são capazes de influenciar nossas vontades* . Sua influência repetida ou constante sobre nós explica nosso apego a eles, nossa imersão em buscá-los ou evitá-los. Um valor pode ser mais ou menos duradouro. Nossas avaliações consistentes se tornam nossas *atitudes* ou disposições pessoais.

Gostamos daquilo que consideramos positivo de alguma forma; *detestamos aquilo* ***que*** consideramos negativo de alguma forma. Podemos gostar ou desgostar de algo sem fazer nada a respeito, embora normalmente façamos algum esforço para nos aproximarmos ou nos afastarmos disso. Vários termos distinguem as diferentes formas de gostar e desgostar. Por exemplo, *o amor* é uma resposta de afeição em alto grau por pessoas ou animais (ou até mesmo, às vezes, embora talvez de forma inadequada, por objetos inanimados como uma casa ou um país); e *o ódio* é o polo oposto. Amor e ódio geralmente implicam certos conjuntos de emoções e ações. Algumas pessoas pensam que amam alguém, mas na verdade estão apenas apaixonadas ou sexualmente excitadas. O ódio, por outro lado, raramente é mais superficial do que aparenta.

O desejo sinaliza a expectativa de prazer ou algum outro benefício se determinado caminho for seguido; *a aversão* , a expectativa de dor ou algum outro prejuízo se determinado caminho for seguido. Quanto mais viável for o caminho necessário para ganhar/manter ou evitar/perder, maior será o

impulso. Se alguém percebe que o objeto é inatingível, todo o desejo ou aversão por ele desaparece. O desejo ou a aversão por algo geralmente inclui a conação de ter um certo tipo de inter-relação com isso (por exemplo, desejar uma mulher, fazer amor com ela ou viver com ela).

Note-se bem que nem toda valoração é de natureza desejo ou aversão. O que as distingue é que geralmente levam a algum tipo de ação ou inação apropriada, embora possam, ocasionalmente, ser conscientemente ignoradas ou resistidas. O desejo se expressa como apego, se ainda não possuímos o objeto, e como zelo, se já o temos. A aversão, ao contrário, é um desejo de se afastar ou se livrar do objeto. [66]Se alguém consegue alcançar o bem desejado, diz-se que o desejo foi realizado; se não, é frustrado.

É claro que frequentemente usamos termos específicos para desejos (ou aversões) *específicos* , geralmente em referência ao seu objeto. Assim, por exemplo, sede é o desejo por água ou outros líquidos, fome é por comida (gula é por comida em excesso), luxúria é por gratificação sexual, ganância é por

---

66 Algumas dessas observações são extraídas da psicologia budista (ver os doze " *nidanas* "), que oferece uma análise muito detalhada do desejo ou da aversão: tudo começa com um estímulo sensorial ("contato"); este dá origem ao prazer ou à dor (uma experiência ou avaliação); tendemos a nos apegar ao agradável ou a ser repelidos pelo desagradável ("apego"); isso, por sua vez, nos impele a agir de acordo, ou seja, a fazer o que for necessário para ganhar e/ou manter ou para evitar e/ou perder aquilo que deu origem à sensação inicial ("apego"). Pessoalmente, considero essa análise de grande utilidade prática para domar paixões indesejadas. *A sequência pode ser interrompida em qualquer estágio* : pode-se antecipar o contato inicial; ignorar estoicamente o prazer ou a dor; ou rejeitar as tendências de apego e apego. Se uma oportunidade for perdida, a próxima ainda poderá ser aproveitada.

mais riqueza (dinheiro, bens materiais), vaidade é por admiração (incluindo fama), sede de poder é por domínio social, curiosidade é por aprendizado, e assim por diante. Mas muitos desejos (ou aversões) não receberam termos específicos; simplesmente dizemos "o desejo de…".

Satisfação ou *insatisfação* referem-se à nossa reação ao satisfazer, ou admitir a falha em satisfazer, um determinado desejo ou aversão. *Contentamento* ou *descontentamento* referem-se ao fato de não termos mais nenhum, ou ainda termos alguns, desejos e aversões pendentes; ou pelo menos a não lhes atribuirmos, ou a atribuirmos, importância indevida (grau de valor). Assim, esses últimos conceitos não dizem respeito a um objeto de desejo específico, mas à relação de uma pessoa com o desejo de forma mais geral (na vida como um todo), ou pelo menos em algum domínio amplo (por exemplo, no trabalho ou em casa).

A esperança e *o desespero* também envolvem a ideia de que o bem ou o mal podem acontecer; porém, são sentimentos mais passivos do que o desejo e a aversão. A esperança é a convicção da possibilidade de que algo considerado bom ocorra ou que algo considerado ruim não ocorra. Essa "possibilidade" pode ser avaliada correta ou incorretamente, com base em dados concretos e raciocínio rigoroso, ou como uma mera consideração de "concebibilidade" ou "possibilidade em princípio", ou como um ato de fé ou como uma autoilusão deliberada. O desespero é, estritamente falando, a ausência de esperança; embora, na prática, o termo seja usado de forma mais ampla, quando quase não há esperança.

O desespero também pode ser definido em referência à possibilidade de que algo ruim aconteça ou que algo bom não aconteça. Se o evento bom ou ruim em questão parece

impossível, não gera nem esperança nem desespero. Diante da ambiguidade na avaliação da "possibilidade", o proverbial copo pode ser considerado meio cheio ou meio vazio. Na esperança, o bem ou a ausência de mal parecem prováveis; no desespero, o mal ou a ausência de bem parecem prováveis. Mesmo que se tenha todas as cartas na manga, só se pode esperar realizar os próprios desejos, já que nunca se pode ter certeza de estar vivo daqui a um minuto. O desespero raramente é totalmente justificado, porque o inesperado pode muito bem acontecer.

Em todo caso, observe que a esperança e o desespero se relacionam a possibilidades ou probabilidades futuras que podem se concretizar pela própria vontade ou paciência, ou por forças além do nosso controle. Aguardamos o objeto da esperança, mas não necessariamente agimos para alcançá-lo, nem precisamos considerar que podemos fazer algo a respeito. A esperança pode ser um *desejo,* e não uma vontade, por algum bem futuro. As pessoas frequentemente depositam sua esperança em Deus, nas promessas de algum político ou benfeitor em potencial, ou no sorteio da loteria da próxima semana. Podem sentir algum prazer presente ao pensar que um dia poderão ser abençoadas com isto ou aquilo. Muita fantasia é gerada dessa maneira, mantendo-as entretidas e superficialmente felizes.

Confiança e *desconfiança* são conceitos que se encontram no mesmo espectro que esperança e desespero. Enquanto estes últimos dizem respeito à possibilidade do bem ou do mal, ou à sua negação, a confiança diz respeito, além disso, à sua *probabilidade* . Um evento não é apenas considerado, mas também esperado. Assim, a confiança é a crença de que o bem provavelmente ocorrerá, ou que o mal é improvável; enquanto a desconfiança é a crença de que o mal virá ou que o bem não virá. Pode-se confiar ou desconfiar de uma

pessoa, de si mesmo ou de outrem, com referência a respostas futuras a eventos, geralmente baseando o julgamento em evidências de condutas passadas.

Paciência e *impaciência* referem-se à nossa conduta em relação a um evento esperado, conforme o aguardamos sem nos preocuparmos com ele, ou desejamos ou tentamos acelerá-lo. Neste último caso, não apenas desejamos ou temos aversão ao objeto, mas também nos preocupamos com o momento em que ele ocorrerá. A atitude de paciência baseia-se na crença (certa ou errada) de que os eventos ou vontades externas envolvidas se desenrolarão no tempo certo e de forma favorável, ou pelo menos de uma maneira à qual possamos responder adequadamente, mantendo-nos, portanto, passivos; já no caso da impaciência, duvidamos do resultado ou da oportunidade, e por isso consideramos necessária a intervenção.

a confiança quanto *o medo* antecipam um perigo mais ou menos específico; eles diferem na avaliação da capacidade de lidar com a entidade ou evento perigoso. Ambos, portanto, preveem a possibilidade de algum evento negativo. Mas a confiança sugere força ou eficácia potencial, enquanto o medo sugere fraqueza ou ineficácia potencial, em relação à ameaça percebida ou presumida.

O grau de confiança ou medo varia de acordo com a magnitude do perigo e a força ou fraqueza esperada de cada um. As avaliações podem ser justificadas ou não. O perigo pode ser real ou imaginário, explícito ou implícito; a estimativa de força ou fraqueza pode ser objetivamente precisa ou não, admitida ou não. Confiança excessiva pode ser temerária; medo excessivo é timidez [67]. Tais excessos

[67] A paranoia ocorre quando alguém se considera injustificadamente como pessoalmente perseguido, ou seja,

subestimam ou superestimam, respectivamente, o perigo e/ou superestimam ou subestimam os recursos disponíveis para lidar com ele.

A confiança, por vezes, resulta de tolice e presunção, em vez de avaliações lúcidas. O ego pavoneia-se, convicto da sua própria suficiência com base em fundamentos muito superficiais. Em alguns casos, isso leva ao sucesso, seja porque as resistências internas são superadas, seja porque os outros são enganados pela demonstração. Mas esse egoísmo é, em última análise, frágil e não constitui verdadeira confiança. Podemos suspeitar que medos secretos estejam na sua origem; o melhor é enfrentá-los e resolvê-los para alcançar uma confiança genuína.

O medo é compatível com a esperança, embora frequentemente aliado ao desespero. Pode-se, observe bem, temer o inevitável – por exemplo, a própria morte; ou pode-se *resignar* -se a ela. Um medo pode ir e vir, de acordo com a atenção que se dedica ao seu objeto ou com as avaliações das condições e probabilidades. Assim, pode-se, por um momento, temer a aproximação repentina de um buraco negro ao nosso planeta e, em seguida, esquecer-se completamente disso. Ou pode-se temer um inimigo e, depois, descobrir que ele é mais fraco ou a si mesmo mais forte do que se supunha, recuperando a confiança.

O medo testa a nossa vontade. *Coragem* é superar a influência negativa do medo, ou seja, manter a capacidade de agir com maior ou menor eficácia apesar de uma ameaça percebida; *covardia* é a atitude oposta. Ter coragem não significa fazer um espetáculo machista; consiste em manter a

---

quando imagina amplamente que outros agentes volitivos pretendem obstruí-lo ou prejudicá-lo, e se sente incapaz de lidar com tal ameaça.

calma, avaliar o perigo e os recursos disponíveis de forma justa e agir conforme o necessário, fazendo o melhor possível. Bravura implica não se abalar ao assumir riscos, pois se consegue lidar com a vitória ou a derrota com serenidade.

O medo pode gerar um impulso de fuga (evitar ou esquivar-se do objeto temido) ou de luta (aparar ou contra-atacar). Em combate, a maneira mais eficiente de lidar com uma ameaça às vezes é simplesmente ignorá-la; outras vezes é mais sensato adotar uma postura defensiva do que permitir que a ameaça cresça; em alguns casos, são necessárias medidas de contra-ataque para neutralizar o agressor; e em outros ainda, um ataque preventivo para garantir que não se seja surpreendido. A escolha dos meios depende da avaliação do perigo e dos recursos disponíveis.

O medo em si não é uma emoção. Mas, em alguns casos, o medo pode produzir uma emoção de *pavor* , envolvendo uma sensação de vazio no plexo solar ou aperto na garganta, além de outros sintomas, mentais como estresse e físicos como tensão no pescoço e nos ombros, batimentos cardíacos mais rápidos e fortes, ou sensações na pele e arrepios. A reação exata depende do grau de perigo em relação à autoavaliação da pessoa. O pavor pode ser uma reação saudável ou neurótica. Neste último caso, dá origem a sentimentos de ansiedade, cujo objeto não é claramente conhecido, ou seja, conhecido apenas em um nível subconsciente; explicações falsas podem ser propostas, de modo que a lógica envolvida se torna confusa e complexa.

O medo, especialmente em conjunto com o susto, também pode despertar *a raiva* , um impulso para incapacitar (ferir ou destruir violentamente) a pessoa perigosa; a raiva também envolve um motivo vingativo, para punir a pessoa que causa

o medo. A raiva "fria" distingue-se da raiva "quente", de acordo com o grau de controle racional mantido externamente durante a ação. *O ódio* é uma resposta emocional a uma pessoa ou animal que nos feriu de alguma forma. Se algo temido se concretizou, podemos, por essa razão, odiar o seu suposto autor. Mas também podemos odiar este último por nos causar susto ou raiva, na medida em que estes também são dolorosos em si mesmos. O ódio pode até se voltar contra Deus, se Ele for considerado o controlador maligno dos eventos temidos [68].

Uma pessoa pode ter medo de si mesma. Se, por exemplo, no passado, ela já quebrou repetidamente alguma promessa feita a si mesma, demonstrando falta de vontade que teve efeitos desastrosos em sua vida ou na de seus entes queridos, pode se considerar indigna de confiança. Isso pode gerar fortes emoções negativas, algumas das quais podem se tornar crônicas.

Certeza e *dúvida* também são valorações importantes – que têm um contexto mais epistemológico, sinalizando o grau de confiabilidade ou falta de confiabilidade, ou a completude ou incompletude, de certos dados, conceitos, proposições ou inferências relevantes. Pode-se também ter certeza ou dúvida sobre como a si mesmo ou outra pessoa reagirá em determinada situação de interesse. Essas avaliações de dados ou pessoas são, naturalmente, muitas vezes muito significativas para nossas ações, determinando o caminho que seguiremos ou influenciando-nos na tomada de medidas

---

68 É desnecessário dizer que não estou sugerindo ou aprovando tal atitude, mas apenas observando que ela pode ocorrer e de fato ocorre. O temor a Deus não precisa tornar alguém rebelde, mas pode, ao contrário, torná-lo submisso. No judaísmo, o temor a Deus, no sentido de submissão e obediência, é considerado o fundamento da virtude.

preventivas. A certeza pode ser encorajadora e energizante, mas ocasionalmente pode gerar uma confiança enganosa. A dúvida pode causar hesitação ou ser desmoralizante, mas também pode, ocasionalmente, estimular a criatividade.

Existem muitos outros juízos de valor possíveis, é claro, mas os mencionados acima são provavelmente os mais influentes em nossas vidas. Algumas atitudes têm relevância bastante pessoal (por exemplo, autoestima, orgulho, vergonha, sentimentos de culpa); outras são mais direcionadas a outras pessoas (por exemplo, admiração e desprezo), ou mais relacionais (por exemplo, bondade ou crueldade); embora todas possam estar envolvidas na motivação até certo ponto e tenham implicações sociais. Algumas dessas valorações têm alguma lógica; mas muitas podem ser absurdas. Por exemplo, a inveja dos bens materiais de outra pessoa (por exemplo, casa ou esposa) é compreensível, embora não seja louvável, mas a inveja das qualidades de outra pessoa (por exemplo, juventude ou coragem) é logicamente incompreensível, embora comum.

As respostas estéticas à *beleza* e *à feiura* também merecem ser mencionadas, embora sejam mais difíceis de definir. Essas apreciações, é claro, muitas vezes se relacionam às nossas emoções. Por exemplo, algumas músicas de rock ou pinturas contemporâneas me causam grande irritação; enquanto em outros concertos ou museus, fui levado às lágrimas pela beleza ali presente. Mas ouvir uma bela música ou ver uma bela pintura nem sempre desperta uma resposta perceptível. Mesmo assim, a obra de arte parece, de alguma forma, "objetivamente" bela. Contudo, não podemos afirmar com sinceridade a objetividade absoluta, já que pessoas diferentes têm respostas diferentes; e até mesmo a mesma pessoa pode variar em sua resposta ao longo do tempo.

Portanto, este campo é repleto de mistérios. E talvez seja esse o seu fascínio.

Nossas diversas paixões (desejos, aversões, etc.) possuem hierarquias entre si. Essas hierarquias podem se alterar com o tempo; de modo que um valor que originalmente era subsidiário a outro, eventualmente se torna um fim em si mesmo, ou pelo menos subsidiário de algum outro valor. Por exemplo, um homem pode se esforçar para se tornar um campeão esportivo, ou alguma outra figura pública, não primordialmente por desejo de fama ou fortuna, mas como uma forma de atrair a atenção das mulheres! Mais tarde, ele pode passar a amar sua profissão por motivos bem diferentes: pela elevação espiritual que ela lhe proporciona, ou porque o mantém saudável, por exemplo.

3. Etologia

O estudo da valoração pode ser chamado de etologia. A etologia difere da ética, pois não estabelece padrões, mas simplesmente estuda as maneiras pelas quais os valores surgem, se combinam, entram em conflito e desaparecem nas pessoas, tratando a valoração como um objeto de estudo neutro.

Ao analisarmos as descrições acima, percebemos os diversos fatores envolvidos em cada conceito de valoração. Memórias, crenças abstratas, antecipações, imaginações e emoções entram em jogo. Tudo é pesado na balança. Atitudes são formadas; políticas são estabelecidas. Há velitudes, no sentido de volições prestes a acontecer. Obstáculos e aspectos favoráveis têm seu impacto. Então, a ação pode surgir e persistir. Uma série de consequências

pode se seguir, algumas das quais podem se voltar contra o próprio agente.

Muitos outros conceitos que usamos comumente no discurso psicológico podem ser esclarecidos de maneira semelhante. Podemos, assim, construir gradualmente um léxico mais ou menos estruturado de termos psicológicos, com referência aos conceitos básicos de cognição, volição e valoração. A importância das três funções deve ser enfatizada; muitos autores ignoram ou ocultam, de forma desajeitada, uma ou outra. Fluxogramas podem ser elaborados, destacando as relações.

Valores de vários tipos, associados a diversos objetos, frequentemente se entrelaçam em um *sistema de valores complexo* . Os valores são, em princípio, mutáveis; porém, alguns, por fazerem parte de tal sistema, exercem uma influência profunda e duradoura sobre uma ampla gama de atos volitivos.

O sistema de valores pode incluir um conjunto de atitudes que uma pessoa possui desde a infância, de modo que ela pode estar profundamente apegada a elas como a própria expressão de sua identidade pessoal. Alguns valores são incutidos em nós pelos pais ou pela escola. Na juventude, podemos ser influenciados pela mídia (literatura, filmes) a acreditar que determinada atitude é valiosa; e então descobrir, ao conhecer certas pessoas ou enfrentar certos desafios, que os valores transmitidos a nós eram distorcidos. Alguns sistemas de valores, ou partes de sistemas, são adotados por decisão, por motivos ideológicos (éticos, religiosos, políticos) ou para pertencer a algum grupo social; estes podem permanecer firmemente enraizados uma vez estabelecidos, ou surgir e desaparecer. Muitas atitudes são adquiridas com base na experiência de vida ou na reflexão

pessoal. Algumas pessoas aprendem pouco com a vida; outras evoluem com a idade.

A aquisição, manutenção ou perda de valores raramente é arbitrária, mas geralmente modulada pela experiência de vida. Pode-se traçar uma analogia entre a indução de valores (para a volição) e a indução de verdades (para a cognição). Na cognição, algo pode ser considerado verdadeiro, mas se fizer previsões falsas, passamos a duvidar e a rejeitá-lo. Da mesma forma, na volição, algo pode ser considerado valioso, mas se fizer promessas falsas, passamos a duvidar e a rejeitá-lo. Contudo, não tenho certeza se este é sempre um parâmetro confiável; as pessoas estão dispostas a sofrer muito antes de admitir a desilusão.

Não devemos adotar uma abordagem excessivamente aritmética ou mercantilista em relação aos valores. Na prática, constatei a veracidade do ditado: " a virtude é sua própria recompensa, o vício sua própria punição". Isso pode, naturalmente, ser considerado uma afirmação ética, um juízo moral, tendo em vista as palavras virtude e vício. Mas, analisando mais atentamente, percebe-se que as palavras em questão se referem a certos padrões de comportamento, de modo que o princípio não estabelece normas ou critérios específicos, mas é axiologicamente neutro.

É um sentido comum do que chamamos de "lei da causalidade" – uma afirmação de que, no que diz respeito à vontade humana, assim como no âmbito da causalidade, **as ações têm consequências** (mais ou menos previsíveis, a curto ou longo prazo). Se alguém se comporta de maneira psicologicamente ou existencialmente destrutiva, é provável que acabe sendo destruído por isso; e, inversamente, se alguém pensa, fala e age de maneira saudável, naturalmente terá (ou conquistará, manterá) autoconfiança, autoestima,

serenidade e contentamento, além de outros sinais de saúde mental e dignidade espiritual. Em geral, colhemos o que plantamos.

Os caminhos da 'virtude' ou do 'vício' são conhecidos pela experiência, ou seja, são formas de conduta assim classificadas porque pessoas lúcidas, ao longo do tempo, descobriram que são propícias ou antitéticas à vida. Eu definiria a virtude, resumidamente, como ***dignidade e decência*** – agir com respeito próprio e respeito pelos outros, no melhor sentido desses termos. O vício é o comportamento oposto, que causa vergonha e culpa (mesmo que se finja indiferença ou orgulho) – e deve ser evitado.

É claro que a dignidade e a decência devem ser genuínas e não fingidas, e é preciso esforço e sensibilidade para intuí-las corretamente. Elas interagem, influenciando-se mutuamente; portanto, ambas devem ser cultivadas para garantir seu aprimoramento e estabilidade. A virtude não é o meio para um fim, nem o objetivo de uma prática, mas sim o meio e o fim. O termo "virtude" implica que "ela é o meio", e a expressão "sua própria recompensa" implica que "ela é um fim em si mesma". Da mesma forma, mutadis mutandis, para o vício. Essas, então, são maneiras de ser.

Os virtuosos mantêm-se eretos; os viciosos se contorcem por dentro. Esta é uma antiga observação etológica, que deixa a escolha ética a cargo de cada um de nós. Cabe ressaltar que se trata apenas de uma aproximação: aplica-se ao indivíduo considerado em abstração do seu contexto social. Refere-se à justiça inerente à nossa constituição mental e espiritual – mas não reivindica a existência de justiça social ou natural automática, nem de teodiceia.

A razão pela qual o princípio se aplica à psique humana, e não necessariamente aos assuntos humanos, reside na

interação dos indivíduos na sociedade. Se todos fossem virtuosos, então a virtude talvez fosse sua própria recompensa, mesmo em um contexto social. Mas, como toda sociedade é uma mistura de elementos virtuosos e viciosos, a consistência exige que o princípio deixe de funcionar em um contexto mais amplo. A mesma consideração se aplica ao meio ambiente natural.

Assim, para citar um caso extremo, uma pessoa sábia e bondosa (na verdade, um bebê inocente) pode muito bem ser ferida ou morta por alguém como Hitler; e alguns desses tolos e criminosos, visivelmente, terminam seus dias em conforto material e imunidade social [69]. Um desastre natural pode varrer pessoas boas e más na mesma onda. Da mesma forma, em situações mais comuns, a virtude não garante recompensas materiais ou sociais, e o vício não garante punição material ou social. As forças e convulsões sociais e naturais muitas vezes dão pouca importância à condição interior dos indivíduos.

Contudo, a pessoa virtuosa possui riquezas espirituais ou psicológicas que não podem ser roubadas ou destruídas, enquanto a pessoa viciosa tem deficiências internas que nenhuma riqueza ou bem-estar externo pode compensar. A primeira é uma vencedora, a segunda uma perdedora, aconteça o que acontecer externamente. Esse fato traz consolo.

O Dhammapada , um texto budista do século III a.C. , expressa isso muito bem (v. 105) [70]:

---

69 Para evitar isso, temos um sistema judicial.

70 Não sei quem foi historicamente o primeiro defensor dessa verdade. No entanto, eu pessoalmente me convenci dela ao ler os aforismos de Marco Aurélio (121-80 d.C. – imperador

> " *...a maior das vitórias é a vitória sobre si mesmo; e nem os deuses no céu nem os demônios na terra podem transformar em derrota a vitória de tal homem.* "

Na prática, a condição de estar em paz consigo mesmo e ter **autoestima** depende de uma série de fatores. Se algum deles estiver ausente ou for insuficiente, a pessoa inevitavelmente sofrerá, mais cedo ou mais tarde, graus proporcionais de conflito interno e desprezo por si mesma (ou até mesmo, em casos extremos, ódio por si mesma).

a. A autoestima depende, em primeiro lugar, da *integridade* ou do autocontrole, ou seja, de fazer o que se valoriza e abster-se do que se desvaloriza. Isso se refere principalmente ao comportamento presente, mas o comportamento passado pode influenciar a autoavaliação atual (embora esse impacto possa diminuir com o tempo e os esforços apropriados). Claramente, se alguém não tem autocontrole, se suas ações não estão em consonância com seus pensamentos, essa pessoa certamente sentirá que está falhando ou se traindo e desenvolverá tensões internas. Por exemplo: se alguém tem um mau hábito, deve, logicamente, abandoná-lo para garantir que tenha uma consciência tranquila.

b. Conclui-se que a estabilidade da autoestima depende da *razoabilidade* das exigências que fazemos a nós mesmos. Se impomos exigências impossíveis, estamos num caminho neurótico que inevitavelmente destrói a paz interior. Se estabelecemos padrões muito elevados, se nos falta compostura e nos pressionamos (por exemplo, através da raiva ou da lamúria) a agir de forma imprudente, estamos a

---

romano e filósofo estoico), e lembro que isso influenciou muito meu comportamento dali em diante.

comportar-nos de forma desrespeitosa. Só podemos exigir realisticamente aquilo que é naturalmente possível e que está atualmente ao alcance das nossas capacidades reais – nada mais. Claro que podemos procurar ultrapassar os nossos limites atuais até certo ponto; o que é possível ou impossível numa determinada situação é passível de debate. Por exemplo: é razoável (na maioria das circunstâncias) exigir que se vá ter com o chefe e peça um aumento; é irrazoável (para a maioria das pessoas) exigir que se tenha a coragem de escalar o Monte Everest.

c. A autoestima é, primordialmente, uma função do *esforço sincero* ; ela não depende, em última análise, do sucesso. Contanto que a pessoa tenha, de fato, feito todos os esforços apropriados na direção de seus valores, ela está, em tese, livre de culpa por fracassos decorrentes de eventos fora de seu controle. É claro que o quanto realmente representa o melhor esforço é discutível. Diante do fracasso, pode-se tentar novamente, e novamente; a perseverança não está excluída. Mas a realidade ainda pode impedir o sucesso final – e isso, em princípio, não deveria afetar a autoestima. Este é um corolário do ponto anterior. Por exemplo: um homem tenta salvar alguém de um afogamento e falha; se ele se esforçou ao máximo, mas as correntes eram muito fortes, sua consciência está tranquila e sua autoestima não é afetada. Se ele se sentir insatisfeito com seu desempenho, pode decidir treinar para nadar melhor na próxima vez – mas essa é outra história.

d. Todos os pontos anteriores sugerem que a paz de espírito e a autoestima são possíveis independentemente da natureza dos valores de uma pessoa. Mas isso é irrealista; é uma posição relativista demais. O equilíbrio não é produto de meras convenções, sejam elas individuais ou coletivas. Não é apenas uma função do sistema de crenças de alguém –

também é determinado por circunstâncias objetivas. Existe algo como a "natureza humana"; as pessoas não são infinitamente maleáveis e adaptáveis. A psicologia da autoestima também depende, em grande medida, da *construtividade* dos valores de uma pessoa – sua solidez, seu poder de enriquecer a vida.

É preciso escolher os próprios valores com inteligência. Se os valores de alguém forem contrários à natureza humana, mais cedo ou mais tarde terão um impacto negativo na harmonia interior e na autoestima. Como os efeitos nocivos de valores não naturais podem demorar a se manifestar, a pessoa pode, a curto prazo, ser levada a uma falsa sensação de serenidade e eficácia, mas mais tarde – às vezes repentinamente e com muita força – descobrirá toda a gravidade dos seus erros. Exemplos disso abundam e merecem reflexão.

Uma pessoa que vive em uma sociedade onde certas crenças e práticas que causam danos intencionais a outras pessoas são comuns pode, à primeira vista, parecer perfeitamente à vontade dentro dessa estrutura (por exemplo, magia negra ou racismo). No entanto, tal comportamento pode afetar negativamente seu psicológico e, a longo prazo, causar profundas dúvidas e inseguranças. O simples fato de aceitar essa estrutura não isenta necessariamente a pessoa de eventuais efeitos objetivos. Além disso, a pessoa que sofre perturbações subsequentes pode permanecer incapaz de identificar sua causa.

O mesmo se aplica a certas crenças e práticas que seus defensores não consideram causadoras de danos psicológicos ou sociais (como a homossexualidade ou a masturbação). A saúde e o bem-estar psicológicos não se resumem a uma mera questão de adaptação a padrões pessoais ou sociais

arbitrários. Se assim fosse, como alguns propõem, os padrões poderiam ser variados à vontade e tão estranhos quanto quiséssemos, sem que jamais houvesse consequências indesejáveis. Mas, repito, os seres humanos possuem uma natureza específica. Ninguém está imune ao choque de realidade. Crenças podem estar incorretas e valores podem ser objetivamente destrutivos.

No que diz respeito à virtude da 'dignidade', trata-se de ser digno de respeito próprio e do respeito dos outros, através de um comportamento saudável. Já a virtude da 'decência' consiste em tratar outras pessoas e seres vivos com o devido respeito (no mínimo). Essas são condições relacionadas. Pessoas com autoestima geralmente se comportam com respeito para com os outros, reconhecendo sua dignidade, revelando e reforçando, assim, seu próprio valor. (Respeito não significa, obviamente, tolerar ou honrar o vício; trata-se, antes, de equilíbrio: manter-se nobre mesmo diante da feiura, sem se rebaixar ao seu nível.) Pessoas sem autoestima tendem a demonstrar desrespeito para com os outros, revelando e reforçando, assim, sua própria deficiência. A decência pode variar de um cumprimento ou sorriso cortês a praticar a caridade ou salvar uma vida; a indecência pode variar de insultos verbais ou comportamentais a estupro ou tortura.

11. CAPÍTULO ONZE

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 11.

COMPLICAÇÕES DA INFLUÊNCIA

1. Hábitos

Uma questão aparente relativa ao livre-arbítrio é a força dos hábitos, sejam eles bons ou maus. Se temos livre-arbítrio, como é que temos hábitos que, por vezes, são tão difíceis de abandonar? Alguns hábitos, uma vez adquiridos, permanecem connosco por toda a vida, tornando-se (o que Aristóteles chamou de) "segunda natureza". Maus hábitos, como (por exemplo) fumar tabaco, são muitas vezes aparentemente mais fáceis de adquirir e mais difíceis de abandonar do que bons hábitos, como (por exemplo) manter a casa limpa e organizada.

Podemos definir como ***hábito*** qualquer tipo de comportamento voluntário (resposta a um estímulo) que, *devido à sua repetição no passado,* tornou-se mais fácil de realizar ou mais difícil de evitar. A força do hábito é, então (em nossa visão), a de *influenciar* a vontade, mas essa influência é especial porque é adquirida e fortalecida pela repetição. Quanto mais frequentemente e sem pensar nos

permitimos fazer algo estúpido (ou deixar de fazer algo inteligente), maior a probabilidade de repetirmos (ou deixarmos de fazer) o mesmo. Quanto mais frequentemente e conscientemente nos incentivamos a fazer algo inteligente (ou deixar de fazer algo estúpido), maior a probabilidade de repetirmos (ou deixarmos de fazer) o mesmo.

Os hábitos parecem ser resultado do fenômeno do *reforço* . Parece ser uma lei da psique que *todo ato voluntário aumenta a facilidade de uma resposta semelhante em circunstâncias semelhantes* . Assim, uma ação voluntária anterior influencia uma ação voluntária posterior, para o bem ou para o mal. A formação de hábitos se baseia em um efeito bola de neve.

Assim, cada vez que alguém aceita um desafio, torna-se mais fácil aceitá-lo novamente na próxima vez que ele se apresentar; inversamente, quanto mais vezes alguém hesita, menos provável se torna aceitar o desafio. Cada vez que alguém cede a uma tentação, torna-se mais fácil ceder a ela novamente na próxima vez; inversamente, quanto mais alguém resiste, menos provável é que ela o domine. Observe que essas duas fórmulas são duas faces da mesma moeda.

Esta lei detalha com mais precisão como os hábitos são formados: cada ato de força (aceitar um desafio ou resistir a uma tentação) produz uma influência para a próxima oportunidade, tornando-a um pouco mais fácil; cada ato de fraqueza (deixar de aceitar um desafio ou ceder a uma tentação) produz uma contra-influência para a próxima oportunidade, tornando-a muito mais difícil. A medida exata da influência não é especificada aqui, mas nunca é infinita – ou seja, nunca torna o livre-arbítrio impossível dali em diante.

O processo de formação de hábitos ou habituação consiste em responder repetidamente de uma determinada maneira a um certo tipo de estímulo. Assim, o habitual ou costumeiro é uma reação ou rotina quase automática que instituímos, mais ou menos voluntariamente, ao longo do tempo, para o bem ou para o mal. Adquirimos um padrão de comportamento "padrão", que só pode ser quebrado por uma desprogramação intencional ou um programa corretivo. Assim, por exemplo, a preguiça repetida só pode ser superada por meio de comportamento enérgico repetido.

Aliás, vale mencionar o papel da repetição na *aprendizagem* . Nem toda aprendizagem se baseia na repetição; a maior parte depende de tentativa e erro e outros métodos. Mas, uma vez tomada a decisão (pelo aprendiz ou para ele) de memorizar certas informações ou habilidades preexistentes, isso geralmente é alcançado por meio da repetição. Pode-se, por exemplo, memorizar uma oração ou alguns movimentos de artes marciais. Essa forma de aprendizagem se aplica tanto a animais quanto a humanos; por exemplo, um filhote de leão pode imitar repetidamente as técnicas de caça de seus pais.

Podemos distinguir entre um hábito de *atividade* e um hábito de *passividade* . No primeiro caso, alguma vontade positiva está envolvida no padrão de comportamento em questão; por exemplo, dizer "bom dia" às pessoas que encontramos. No segundo caso, o hábito consiste em não querer algo que poderia ter sido desejado em uma determinada circunstância, a ponto de o estímulo poder ser ignorado; por exemplo, podemos nos acostumar com um ruído e deixar de tentar abafá-lo ou escapar dele, e até mesmo parar de notá-lo.

Hábitos que aprovamos normalmente não constituem um problema, embora possamos imaginar situações em que desejamos, pelo menos, ocultá-los. São os hábitos que

consideramos autodestrutivos de alguma forma que desejamos evitar. A melhor maneira de evitar maus hábitos é manter-se longe das tentações enquanto as forças envolvidas ainda estão em um nível controlável. Uma vez adquiridos, os hábitos podem ter uma influência tão intensa que um esforço pontual pode não ser suficiente para nos livrarmos deles; nesse caso, pode ser necessário um caminho específico, que envolva um esforço considerável ao longo do tempo para superar as tendências indesejáveis. O esforço adicional necessário pode ser apenas lembrar que se tem um hábito a resistir, ou pode exigir um planejamento muito mais consciente, determinação e perseverança. Um novo contra-hábito pode ter que ser instituído.

2. Obsessões e Compulsões

Se defendemos o livre-arbítrio, também precisamos apresentar uma explicação convincente das obsessões e compulsões que a maioria das pessoas experimenta, em maior ou menor grau, em algum momento da vida. ***Obsessão*** refere-se a qualquer pensamento ou emoção persistente ou recorrente, especialmente indesejado, que não pode ser interrompido pela vontade. ***Compulsão*** refere-se a um impulso ou desejo aparentemente irresistível de agir de determinada maneira, especialmente de maneira indesejável [71].

---

[71] Podemos incluir ***a inibição*** neste termo, como um caso especial de compulsão, onde a tendência envolvida é a *de se abster do* exercício da vontade, por assim dizer 'contra a própria vontade' ou contrária ao próprio bom senso. Nesta perspectiva, a falta de vontade é uma espécie de vontade.

Exemplos comuns de obsessão: um homem pode ter a imagem de uma mulher por quem está apaixonado exibida em sua mente por horas a fio; ou uma mulher pode passar dias repassando mentalmente uma conversa dolorosa que teve com seu chefe no trabalho; ou um homem pode passar a vida tentando "provar" seu valor para alguém que já morreu há muito tempo e que fez um comentário crítico e doloroso que continua ecoando em seus ouvidos.

Exemplos comuns de compulsão: um estudante pode, periodicamente, interromper o que estiver fazendo para se masturbar, embora, ao perceber os efeitos autodestrutivos de seus impulsos, continue prometendo a si mesmo que irá controlá-los; ou uma esposa não consegue parar de conversar com o marido o tempo todo, mesmo sabendo que ele não gosta e que isso o afasta cada vez mais dela; ou um gerente não consegue evitar, mas simplesmente adora manipular e torturar seus funcionários.

Muitas teorias psicológicas foram construídas em torno desses eventos aparentemente involuntários em nossa vida interior e exterior. Algumas são otimistas, acreditando que os seres humanos podem superar suas fraquezas e se aprimorar. Outras são pessimistas, considerando as pessoas como meros fantoches em um espetáculo que não escreveram, mas que, na melhor das hipóteses, apenas assistem. É significativo que as primeiras teorias tendam a nos encorajar a enfrentar o desafio, enquanto as últimas tendem a promover nossa resignação. As primeiras facilitam a virtude; as últimas, o vício. Por essa razão, essas questões precisam ser abordadas.

Mesmo quando alguém se senta para meditar, muitas vezes está completamente imerso em pensamentos contínuos –

imagens mentais significativas ou insignificantes, sons significativos (palavras) e sons sem significado (como uma melodia) – e até mesmo, às vezes, pela percepção de sensações corporais e emoções, que podem causar respostas motoras voluntárias (como inquietação, coçar-se ou levantar-se). Pode ser que a pessoa tenha tido recentemente uma experiência emocionante, positiva ou negativa, que a agita, mexendo a mente e o corpo, em reminiscências ou antecipações.

Agora, o eu ou a alma podem tentar recuperar o controle da situação, desejando encontrar paz de espírito, serenidade, equanimidade. Tenta-se e tenta-se, sem sucesso. Às vezes, a pessoa está tão envolvida que até se esquece de tentar! Ela é arrastada, sugada para o turbilhão. Ocasionalmente, a pessoa se torna momentaneamente consciente da situação e tenta, valentemente, por um instante, aplicar alguma técnica de meditação voluntária, como a atenção à respiração ou a interrupção dos pensamentos, ou mesmo apenas fazer da própria agitação o objeto da meditação. Mas não consegue sustentar; um instante depois, a atenção é levada pelas fortes correntes de pensamento, como uma folha em um rio turbulento.

Onde está o livre-arbítrio nesses casos, alguém pode se perguntar? Embora os pensamentos, emoções e movimentos envolvidos sejam, em certa medida, involuntários, no sentido de virem do corpo, eles também são, certamente, em algum grau, produzidos pelo próprio indivíduo, com alguma medida de volição. Quanto à parte involuntária, podemos comparar a situação à de um homem amarrado a uma cadeira e forçado a ouvir uma gravação de áudio ou assistir a um filme em vídeo; mesmo que isso seja contra a sua vontade, ele mantém o livre-arbítrio, mas não pode exercê-lo. Mas, quanto à parte

voluntária, *como pode o indivíduo agir contra a sua própria vontade* ?

Uma explicação possível para as obsessões e compulsões seria a de que a alma é autodivisível, ou seja, pode se dividir em *partes conflitantes* . O que é voluntário para uma fração é involuntário para a outra. Um compartimento pode esconder coisas do outro. Uma parte pode fazer exigências à outra, sendo obedecida ou ignorada. E assim por diante. A divisão da alma teria que ser considerada um ato ou série de atos inicialmente voluntários; estes, porém, não poderiam ser desfeitos à vontade, mas exigiriam um certo grau de trabalho interior voluntário para serem revertidos.

E creio que essa proposição, de que a alma pode funcionar em contradição consigo mesma, é amplamente presumida. Às vezes, isso pode ser saudável. Por exemplo, a "consciência moral" pode ser considerada uma porção reservada (de tamanho variável!) da alma, à qual a pessoa atribui a tarefa permanente de supervisionar o restante da sua alma, julgando suas ações e repreendendo-as quando se desviam de certas normas. Frequentemente, porém, é patológica. Algumas pessoas parecem ter profundos abismos em sua personalidade interior, que podem durar a vida inteira e prejudicar gravemente todo o seu comportamento.

> Essa noção de compartimentalização poderia explicar por que os meditadores chamam a conquista da paz interior de "Samadhi", que, pelo que entendi, significa "integração" em sânscrito, ou seja (na presente interpretação) unificação da alma. Mas, embora eu reconheça prontamente que a ideia de divisão da alma possa ser uma metáfora útil, não a aceitaria como verdade literal tão facilmente.

> Devemos primeiro tentar explicar os dados disponíveis de maneiras menos presunçosas.

Para entender a etiologia das obsessões e compulsões, de uma maneira consistente com o livre-arbítrio e sem fazer quaisquer suposições adicionais muito radicais, precisamos examinar esses processos com mais detalhes.

Com relação à obsessão, nossa teoria do livre-arbítrio acima não exclui a possibilidade de o cérebro bombardear o sujeito (alma cognoscente) com múltiplas impressões. Não sugerimos que toda informação utilizada na vontade deva ser evocada voluntariamente, mas reconhecemos desde o início o domínio mental como um intermediário entre os domínios físico e espiritual, de modo que o sistema nervoso pode fornecer ao sujeito dados não solicitados para serem considerados (que podem ser relevantes ou irrelevantes para a vontade – cabe ao sujeito julgar). O fato de a alma nem sempre ter o poder *de interromper* tal entrada involuntária à vontade não coloca, portanto, o livre-arbítrio em dúvida.

A chegada incontrolável de dados para a cognição não é, em si, o problema da obsessão, visto que a vontade não está envolvida. O que *é* obsessivo, e precisa de explicação, é quando a alma, *em certa medida, voluntariamente* convida ou sustenta pensamentos ou emoções consequentes, *mesmo desejando parar de fazê-lo ou fingindo não estar fazendo isso de livre e espontânea vontade* . Nesses casos, a vontade está, de fato, envolvida no aparecimento de dados cognitivos. Nesses casos, o problema da obsessão é, na verdade, um problema de compulsão. Por essa razão, justifica-se agrupar ambos os problemas, como aqui, e tratá-los como um só. A causa subjacente de um é a mesma do outro.

Voltemos, portanto, nossa atenção ao comportamento compulsivo: qual é a sua natureza, causa e cura?

Consideremos, por uma questão de simplicidade, alguns exemplos das minhas próprias reflexões:

- Certo dia, percebi que estava muito falante, comentando constantemente tudo ao meu redor e dirigindo verbalmente quase tudo o que fazia. Por que tanta verborragia? No meu caso, talvez seja por ser escritor de filosofia, o que me obriga a expressar as coisas em palavras. Isso acaba se tornando um hábito difícil de abandonar. Ensaio linguístico também está envolvido, preparando frases para a escrita. Ou talvez eu esteja inconscientemente tentando me comunicar com alguém por telepatia.
- Mais um dia, percebo que estou planejando demais. Não apenas planejando algo *que está prestes a* acontecer e que exige escolhas e decisões imediatas, mas planejando *ainda mais para frente* , para coisas que acontecerão daqui a algumas horas, dias, semanas, meses ou anos, como se eu fosse incapaz de tomar as decisões e fazer as escolhas apropriadas naquele momento (embora, na verdade, eu tenha dados mais precisos em mãos). E pior ainda, não estou planejando apenas o que está *programado para* acontecer (por exemplo, preciso desocupar meu apartamento por contrato daqui a alguns meses), mas até mesmo planejando o que *possivelmente poderia* acontecer, mesmo que improvável (por exemplo, o que eu faria se estivesse em um avião sequestrado por terroristas, como no filme que acabei de assistir). Por que essa orgia de planejamento, que ultrapassa qualquer utilidade racional?
- Em mais um dia, estou completamente absorto em pensamentos sobre pequenos conflitos que tenho vivenciado com outras pessoas. Essa pessoa disse algo

> que me irritou; a lembrança continua voltando e eu considero o evento sob todos os ângulos possíveis: penso em como devo responder, ou se devo responder; talvez considere diferentes cenários, com respostas e contra-respostas. Por associação de ideias, passo então a pensar em outra pessoa, de quem me lembro de ter se comportado de maneira semelhante. Pergunto-me o que motiva essas pessoas, por que lhes falta tanta decência ou civilidade, onde sua educação moral ou social falhou. Assim, minha mente permanece focada por longos períodos em eventos irrelevantes para minha tentativa atual de meditar – por quê?

Felizmente, minhas meditações nem sempre são tão perturbadoras e confusas [72]; e quando são, minha mente acaba se acalmando. Além disso, compulsões nem sempre são indesejáveis; por exemplo, a compulsão para resolver um problema intelectual é valiosa no momento e lugar certos. Mas a questão aqui é: qual é a característica comum de tal agitação, por que não conseguimos simplesmente desligá-la, como esse tipo de compulsão é compatível com a alegação de liberdade de vontade? A resposta, ao que me parece, está relacionada ao: ***querer*** (aqui usando o termo em um sentido específico) – o que implica a falta de algo, uma condição negativa, seja desejar algo positivamente ou, ao contrário, querer evitar ou fugir de algo.

Posso querer me lembrar de dizer ou fazer algo; então, continuo repetindo mentalmente até conseguir realizar fisicamente. Posso ter perdido uma oportunidade que não se

---

[72] O simples *cansaço* muitas vezes desempenha um papel nesses efeitos; e isso é significativo, porque mostra que eles continuam sendo basicamente questões de influência, e não objeções plausíveis ao livre-arbítrio.

apresenta novamente (em breve, se é que alguma vez se apresenta). Posso saber que, na verdade, nunca terei (pelo menos não enquanto estiver meditando!) a chance de responder a algum evento passado; então, estou condenado a reagir a ele na imaginação, repetidamente. Posso estar atormentado por uma pergunta sem resposta ou por alguma lembrança esquecida; então, continuo buscando uma resposta.

Em todos esses casos, existe uma "lacuna" que precisa ser "preenchida", uma questão a ser resolvida, um problema a ser solucionado, uma tarefa a ser executada, algum assunto inacabado a ser tratado. A situação é construída de forma a manter a pessoa "suspensa", quase impotente para se desvencilhar do contexto presente. Assim, o que impulsiona a vontade nesses casos não é uma força positiva, mas sim algo negativo, uma carência – uma necessidade.

Se agora voltarmos nossa atenção para o comportamento compulsivo em um plano mais físico, podemos discernir um padrão semelhante. A vontade, aqui, também é impulsionada indiretamente por fatores negativos, em vez de diretamente por fatores positivos. Ela é sugada, em vez de impulsionada. É isso que torna as compulsões particularmente insidiosas: elas não se devem à presença de alguma tentação ou obstáculo, mas à ausência de algo. No desejo ou na aversão comuns, o objeto é relativamente manifesto e identificável; no "querer" envolvido na obsessão ou na compulsão, o objeto é mais oculto ou profundamente enterrado. Estando ausente, esse algo é necessariamente difícil de detectar e de ser enfrentado. Há um buraco negro, perceptível apenas por seus efeitos. Assim, para superar uma compulsão, é imprescindível que descubramos o termo oculto na equação.

Considere, por exemplo, ***o vício em drogas*** . Um ato voluntário está sempre envolvido, como pegar um copo de bebida alcoólica, acender um cigarro ou um baseado, ou usar uma agulha, por exemplo [73]. Tal ato geralmente é precedido por um ensaio mental: a pessoa se imagina praticando o ato e desfrutando de suas consequências. Talvez uma prévia do que está por vir seja possível, como sentir o cheiro de fumaça. Primeiro, a pessoa brinca mentalmente com a ideia – depois a executa fisicamente.

O toxicodependente acredita ou afirma que a droga lhe proporcionará alívio do sofrimento físico, mental ou existencial. A droga não se destina nem se espera que cure nada, mas apenas que sirva de compensação. O alegado sofrimento pode manifestar-se como insuficiência de prazer ou dor excessiva. O alívio proporcionado pela droga consiste numa fuga do sofrimento; a droga não elimina o sofrimento, apenas o encobre momentaneamente. Por esta razão, a droga está fadada a ser objetivamente prejudicial de alguma forma ao longo do tempo; pois se o sofrimento usado como pretexto é objetivo, permanece sem tratamento. A droga pode ainda introduzir os seus próprios danos físicos, psicológicos ou sociais; o toxicodependente pode desenvolver dificuldades de saúde, emocionais e/ou sociais.

---

[73] Os processos psicológicos envolvidos aplicam-se igualmente bem a "drogas" mais metafóricas, é claro. A "droga" pode ser comida ou sexo, por exemplo. Em tais situações neuróticas, obviamente, comer tem pouco a ver com a fome física, e a relação sexual nada mais é do que usar alguém como auxílio para a masturbação ou, na melhor das hipóteses, masturbação mútua. A "droga" também pode ser mais masoquista, algo negativo em vez de positivo. De certa forma, todo uso de drogas pode ser considerado masoquista, já que se trata de um comportamento autodestrutivo.

Devido à sua ineficácia ou contra-eficácia [74], o uso da droga tende ao excesso. Após algum tempo, os efeitos da droga passam a justificar o seu uso: cria-se um círculo vicioso.

A compulsão de recorrer à droga é, portanto, mais do que um mero hábito baseado na repetição. Existe um argumento inicial, que dá ao viciado um pretexto; este pode ser falso e enganoso. O viciado considera-se em desvantagem de alguma forma (emocional, social, etc.) e propõe compensar essa deficiência por meio da droga. Problemas reais, preexistentes ao vício, são ignorados; e problemas reais, decorrentes da droga ou do vício, são criados; estes últimos também permanecem sem solução. Para se libertar do vício, o viciado não pode simplesmente fazer um esforço de vontade no momento do impulso compulsivo, mas deve primeiro desvendar intelectualmente as complexidades envolvidas e, em seguida, manter-se consciente delas. Só então a força de vontade ("diga não!") poderá realizar seu trabalho benéfico ao longo do tempo.

A existência de comportamento compulsivo não precisa, portanto, ser considerada como algo que coloque em dúvida o livre-arbítrio. A vontade é de fato influenciada, aqui como em todos os casos; mas aquilo que realmente exerce essa influência permanece relativamente oculto. Por essa razão, é particularmente difícil para a simples vontade superar as influências compulsivas; muitas vezes, a mera força de vontade não basta: o que se faz necessário é consciência e astúcia.

O agente deve primeiro perceber e admitir que está enredado em algum nó, para então se esforçar para desatá-lo. Isso significa identificar a questão não resolvida, o dilema, o elo

---

[74] Por exemplo, fumar cigarros deixa a pessoa mais nervosa, e não menos.

perdido por trás da compulsão; e neutralizá-lo, de alguma forma. A mera revelação pode ser suficiente em alguns casos – apenas perceber o absurdo ou a circularidade da compulsão a dissolve. Na maioria dos casos, é preciso estabelecer alguma prioridade: ou seja, *algum valor ilusório ou menor deve ser abandonado em favor de algum valor real ou maior* . Se o cachorro soltar o osso, ele pode pegar o bife. Frequentemente, é necessário um trabalho de longo prazo sobre si mesmo, que pode incluir estudos teóricos, observação detalhada, análise e modificação dos padrões de pensamento e ação e (na minha opinião, o mais importante e eficaz) meditação.

> Outro exemplo que podemos dar, relevante para os costumes sociais atuais, é a psicologia do *hedonismo sexual* ; esta é muito semelhante ao vício em drogas.
>
> Os fatos da natureza humana, que todos podem verificar por extrapolação a partir de sua própria experiência (embora dizer isso não seja um convite para 'experimentar' tais assuntos), são os seguintes. Sem qualquer controle, os sentidos, em última análise, não fazem distinção quanto à idade, sexo, espécie ou qualquer outra questão de causalidade; tudo o que lhes importa é obter mais prazer e menos dor. Os sentidos desprovidos de orientação racional preocupam-se apenas com a qualidade e a intensidade das sensações, sem levar em conta suas origens ou consequências.
>
> As pessoas que imaginam encontrar a felicidade na experiência sensual a perseguem incessantemente. Com o tempo, tornam-se cada vez mais indiferentes a essas experiências e começam a buscar novas. A sensibilidade de seus sentidos, diminuída pela

repetição e pelo atrito excessivo, faz com que anseiem desesperadamente por novidades que estimulem outros receptores sensoriais ou os mesmos receptores de outras maneiras. Assim, afundam-se cada vez mais em uma sexualidade depravada, numa espécie de desespero insano.

O resultado não é a felicidade, mas sim o desprezo por si mesmo e a autodestruição (sem mencionar os danos causados a outros, usados como ferramentas ou afetados acidentalmente).

O desejo não é prova de necessidade; as pessoas podem desejar e desejam coisas que lhes causam (e aos outros) muito dano. Frequentemente, as pessoas usam a razão para encontrar pretextos para sua sensualidade, para racionalizá-la – mas, nesse caso, a razão se submete à emoção. Para se libertar da sensualidade, é preciso reconhecer a independência e a supremacia da razão sobre ela.

Observe também, em relação à orientação sexual: em geral, pessoas espiritualmente puras consideram a impureza repulsiva, enquanto as impuras se sentem à vontade em meio a ela. As impuras acham as puras atraentes, mas apenas como uma oportunidade para espalhar a impureza, apenas para macular a pureza. As impuras são mais atraídas por outras igualmente impuras, para expressar sua própria impureza; ou por outras ainda mais impuras, para aumentar sua impureza. À medida que a impureza se espalha em uma sociedade, a tolerância a ela aumenta proporcionalmente; aos poucos, a impureza se torna mais exigente e agressiva.

3. O Ego Abomina o Vácuo

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

Uma observação muito perspicaz da psicologia budista [75], que explica muito no presente contexto, é que *o ego está constantemente em busca de experiências estimulantes para reafirmar sua existência e identidade* . Essa é a essência do egoísmo ou vaidade do ego ou falso eu. Por "ego" [76],

---

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

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

podemos entender a autoimagem (parcialmente ou mesmo em grande parte errônea) da alma [77]. Trata-se de uma projeção mental, um conjunto de noções e suposições sobre si mesma, que a alma confunde consigo mesma [78]. O eu-como-ego sempre precisa de algum tipo de reforço. Podemos dizer que: "o ego abomina o vácuo".

Como expliquei em minha *Fenomenologia* , o 'ego' consiste em aspectos do corpo, da mente e da alma – alguns corretamente experimentados ou inferidos, alguns erroneamente assumidos, alguns fantasiosamente projetados – aos quais a pessoa (isto é, sua alma – o eu consciente, desejoso e avaliativo) se apega como seu próprio 'eu'. É uma autoimagem parcialmente verdadeira, parcialmente falsa, tecida seletivamente e com adornos ficcionais [79], à qual a

---

'emotivo e impulsivo') e 'superego' (um segmento 'idealista e regulador').

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

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

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

pessoa se apega tenazmente na crença de que sua perda ou dano seriam insuportáveis.

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

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

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

Nosso ego também é 'relativo' a outras pessoas, visto que projetamos parte dele (geralmente os aspectos mais lisonjeiros, embora frequentemente também aspectos que podem despertar pena e caridade) para elas como nossa

persona social (em parte como uma construção astuta e em parte incidental ou acidentalmente). Na medida em que alguém consegue convencer os outros da personalidade projetada – por meio de suas palavras e ações, bem como da aparência física – reforça sua própria convicção nessa autoimagem.[80]

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

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

---

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

problemas muitas vezes não são acidentais, ou mesmo incidentais, às nossas buscas, mas sim o seu próprio propósito.

Em particular, a necessidade de estímulos do ego ajuda a explicar por que o homem é um animal tão social. É claro que os seres humanos precisam uns dos outros objetivamente: para a sobrevivência comum, para a procriação, para criar os filhos. As pessoas cuidam umas das outras, apoiam-se e ajudam-se mutuamente, trabalham juntas para o bem comum e enriquecem-se culturalmente. Mas romancistas, jornalistas e psicólogos modernos têm promovido uma grande dependência emocional nas pessoas (o que, paradoxalmente, rompe as relações humanas a longo prazo, porque é enganoso). Corrigir essa tendência errônea, revelando a subjetividade de muitos laços sociais, não é "cinismo", mas lucidez e compaixão.

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

companheiro humano disponível, um animal de estimação serve.[81]

A motivação por trás de nossa constante busca e apego por objetos de desejo pode ser nada mais do que uma tentativa frenética e desesperada do ego inexistente (ou seja, para sermos precisos, o eu confundindo-se com essa entidade imaginada) *de se afirmar* por meio de estímulos e "jogos do ego". Essa seria (de acordo com a referida tese) a mãe de todas as compulsões, sejam elas boas ou ruins. Portanto, se conseguíssemos abandonar nossa ilusória autoidentificação com esse eu ilusório, estaríamos livres de todas as compulsões.

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

---

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

incessantemente, muitas vezes de maneiras desviantes (como o uso de drogas), numa tentativa cega e desesperada de nos livrarmos desse sentimento desagradável inexplicável.[82]

O princípio budista do desejo é, portanto, muito geral [83]: refere-se a uma espécie de ligação [84]do eu a todos os objetos de cognição e vontade, chamada de apego ou, de várias maneiras, desejo, agarrar, apegar-se. No entanto, tal apego não é facilmente rompido. Os atos opostos – a saber, desapego, indiferença, renúncia, deixar ir – são igualmente formas de apego, na medida em que são atos intencionais. Escapar ou evitar o apego é impossível, se ele próprio for uma espécie de busca. Toda a dificuldade da "libertação" reside no fato de que este último círculo deve, de alguma forma, ser resolvido. Assim, o budismo ensina, de forma

---

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

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

84 Veja meu ensaio *"Descolando a mente"* , mais adiante (capítulo 16.1 de *"Volição* ").

mais radical, que existe uma espécie de compulsão em todas as nossas ações, que só pode ser eliminada na "iluminação" final.

12. CAPÍTULO DOZE

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 12.

DESEJOS E IMPULSOS

1. Impulsos e desejos físicos

Todos nós temos *corpos naturais* ***Impulsos*** , que aparentemente nos 'forçam' a realizar certas ações. Mas, analisando mais a fundo, eles não nos deixam realmente sem escolha alguma, mas nos apresentam relativamente poucas opções.

Nossos impulsos corporais mais evidentes estão relacionados ao sistema **digestivo** . São os impulsos de beber, comer, urinar e defecar. Observando seu curso em detalhes, as seguintes características são comuns a todos eles (pelo menos nos seres humanos):

1. Experimentamos um conjunto de *sensações físicas* [85]que *desencadeiam* todo o processo. Isso pode ser chamado de *estímulo* . A sede inclui sensações de gosto seco na boca e na garganta. Na fome, o sinal consiste em pontadas características no estômago (frequentemente acompanhadas de movimentos e sons audíveis dos sucos gástricos). Ao urinar, temos uma sensação reconhecível de pressão líquida no órgão sexual. Ao defecar, experimentamos sensações de movimento intestinal e sobrecarga no reto. Essa sensação é normalmente um resultado natural de um estado objetivo do corpo: deficiência ou excesso de nutrientes líquidos ou sólidos. No entanto, também pode, ocasionalmente, ser despertada artificialmente por imagens mentais; por exemplo, ao se perguntar se precisa urinar antes de dormir, a pessoa pode começar a sentir uma vontade urgente de fazê-lo.
2. Podemos, além disso, discernir, de forma mais sutil, uma espécie de sensação, ocorrendo em algum lugar do nosso sistema motor, que consiste em *um impulso para agir de determinada maneira* . Essa sensação física secundária provavelmente não é um reflexo, mas uma primeira

[85] É claro que as sensações são impossíveis de descrever em palavras, por serem fenômenos primários. Tudo o que podemos fazer é aludir a elas por meio de expressões e analogias familiares. Além disso, minhas descrições aqui provavelmente estão incompletas: sede e fome podem incluir sensações orais que não consigo precisar. Ademais, em alguns casos, as sensações variam em detalhes: por exemplo, fezes mais líquidas provocam uma sensação diferente de fezes mais sólidas. As sensações também são registradas como distintas: por exemplo, a fome difere da dor causada por indigestão ou cólica intestinal; ou as sensações relacionadas à micção diferem daquelas relacionadas ao desejo sexual.

reação inconsciente do sistema nervoso central. Ela sinaliza que os órgãos de ação apropriados (ou geralmente necessários) estão preparados para agir em resposta ao estímulo. Os músculos das nossas pernas e braços estão prontos para pegar algo para beber ou comer, e nossa boca já está salivando; ou estamos prontos para correr ao banheiro. O impulso é, portanto, uma velitude para agir (uma reação natural ou baseada em comportamento passado). No entanto, em nossa perspectiva atual, ele serve como informação, e não como ação. É talvez o que podemos identificar mais de perto com a "sensação de ter um impulso".[86]

3. Quando essas sensações de estímulo e impulso chegam à nossa atenção, elas são *avaliadas* por nós em vários aspectos:

    a. Avaliamos um *desconforto* que precisa ser eliminado. Quanto mais intenso o desconforto sentido, mais forte a vontade.

    b. o grau de *urgência* envolvido, ou seja, a rapidez com que devemos responder ao impulso. A essência do "impulso" parece ser a *limitação de tempo* que nos impõe; estamos, por assim dizer, sob pressão do tempo. Quanto mais forte o impulso, menos tempo nos resta.

    c. Consideramos *as soluções alternativas* , ou seja, o que pode ou não ser feito para lidar com a

---

86 Extrapolo essa suposição de uma experiência comum em minhas meditações: à medida que me aproximo dos últimos minutos do meu período regular de meditação, frequentemente sinto um forte impulso de me levantar. Vale a pena resistir a esse sinal de "ok, o tempo acabou!", recusando-se a se identificar com ele, para que se possa obter o máximo benefício da meditação.

questão em pauta. Essa avaliação depende não apenas de considerações fisiológicas, mas também de fatores práticos, psicológicos e sociais.

A questão prática pode ser, por exemplo: com que facilidade ou rapidez podemos encontrar comida, e o que/onde encontrá-la? Ou quão perto fica o banheiro mais próximo? A questão psicológica pode ser, por exemplo: estamos de dieta ou em jejum por algum motivo? Ou: os banheiros aqui são muito fedorentos ou sujos? A questão social pode ser: podemos fazer isso em público? É ridículo, aceitável, permitido ou proibido?

4. Diversas considerações ao se fazer um juízo de valor envolvem imagens mentais – evocando memórias, projetando possibilidades, antecipando consequências. Finalmente, as opções são analisadas e uma decisão é tomada por nós. Nossa vontade é impulsionada à ação, concretizando nossa resposta presente.

    a. Isso pode consistir em *retardar* a execução, *resistindo* aos nossos impulsos – recusando-nos voluntariamente a procurar alimento ou a ir à casa de banho.

    b. Ou pode consistir em *responder* , na primeira ou na última oportunidade possível, para obter *o alívio adequado* das sensações, em um momento, local e maneira mais ou menos convenientes.

    c. Ou podemos hesitar ou abdicar, deixando que a natureza determine o curso dos acontecimentos: enfraquecendo-nos progressivamente até morrermos de sede ou de fome prematuramente, ou liberando incontinentemente urina ou fezes no

momento e local errados, o que pode acabar danificando algum órgão.

Em caso de perigo iminente à vida, à integridade física ou à saúde, somos *instintivamente É extremamente improvável* que alguém não faça nada a respeito: essa improbabilidade é o que comumente chamamos de " **vontade de viver** ".

5. Note-se bem que essas diferentes possibilidades de resposta são todas *volitivas* . Quer retardemos, antecipemos ou abandonemos as coisas à natureza, fizemos uma escolha, embora envolvendo diferentes níveis de esforço. Seja qual for, essa é *a nossa* resposta. Contudo, qualquer uma dessas escolhas, e o processo de pensamento mencionado acima que a precede, pode ser feita *com diferentes graus de consciência* . Pode ser efetivamente "involuntária" (ou seja, envolver um mínimo de consciência) ou cada vez mais voluntária. Observe-se também que os eventos relevantes que precederam nossa volição, ou seja, tanto (a) a percepção das sensações quanto (b) os juízos de valor e as demais considerações que os influenciaram, são todos *fatores que afetam* nossa vontade.
6. Uma característica essencial desses processos naturais é que eles são *inerciais* , ou seja, inevitáveis se não houver interferência. Se não respondermos adequadamente aos sinais que nosso corpo nos envia (sede ou fome, ou a vontade de urinar ou defecar), certos eventos negativos acabarão ocorrendo contra a nossa vontade: podemos adoecer e morrer, ou nos sujar. Primeiro, porém, podemos experimentar uma *pressão crescente* de

estímulos e impulsos [87]. Podemos ser capazes de impedir o evento natural aplicando nossa força de vontade por um bom tempo. Então, em algum momento, essa escolha deixa de nos ser dada, e temos que responder prontamente com um ato de vontade que alivie a pressão, ou enfrentar o inevitável evento natural (seja fraqueza e morte, ou incontinência e doença).

7. É a *perspectiva* de eventos indesejáveis que nos influencia a tomar medidas preventivas, na primeira, ou (pelo menos) na última, oportunidade. Ou seja, algumas imagens *mentais* são a causa imediata de nossa ação final, e não as sensações puras que inicialmente iniciam todo o processo de impulso. Quanto mais próximo o evento temido estiver, mais nossa mente será ocupada por ele, clamando por alívio. Embora muito centrados fisiologicamente, o teatro essencial desses complexos de impulso é mental, e a ação que eles produzem é volitiva. Além disso, observe bem que as categorias de causalidade de causação, influência e volição estão todas envolvidas.

8. Além disso, observe que, quer obtenhamos alívio voluntariamente ou contra a nossa vontade, mais cedo ou mais tarde o mesmo processo recomeça. Sentimos sede, fome; bebemos, comemos; digerimos e sentimos a necessidade de eliminar os resíduos; vamos ao banheiro; logo em seguida, sentimos sede e fome novamente, e assim por diante. Pelo menos esses processos do trato

[87] Na verdade, no caso da sede e da fome, as sensações podem diminuir depois de algum tempo. Isso fica evidente quando jejuo por um dia; não sei o que acontece depois disso. Nesses casos, os sinais iniciais do corpo são apenas um aviso temporário, cuja lembrança deve ser suficiente para nos influenciar a agir de forma adequada.

digestivo são cíclicos (mais ou menos diários) e continuam ao longo de nossas vidas para fornecer energia e matéria ao nosso corpo.

Uma observação adicional: convém notar que a sensação física inicial é, em alguns casos, despertada por um pensamento prévio (que, por sua vez, pode ter sido provocado por alguma outra sensação, e assim por diante). Por exemplo: se antes de dormir me pergunto se preciso urinar, minha atenção se volta para o meu órgão e isso geralmente basta para iniciar uma sensação de necessidade que provavelmente não estaria presente ou não seria intensa o suficiente de outra forma. Ou ainda, posso não sentir sede até ver um anúncio de uma bebida. Retornaremos a essa questão mais adiante, quando considerarmos os impulsos mentais.

Outro impulso físico poderoso é o impulso **respiratório** . A respiração (músculos bombeando ar ritmicamente para dentro e para fora dos pulmões) é, na maioria das vezes, automática. Ocasionalmente, torna-se um ato mais ou menos voluntário. Se houver falta de ar no ambiente ou se a garganta estiver obstruída, a pessoa percebe a dificuldade para respirar e, em certa medida, intensifica a respiração voluntariamente. Se estiver sendo perseguida ou se estiver sendo perseguida, a pessoa pode perceber que sua respiração está mais acentuada e ruidosa, e talvez tente controlá-la para não ser ouvida pelo inimigo temido. Na meditação, quando se volta a atenção para a respiração, a tendência inicial é assumir o controle da função, como se fosse obrigada a respirar conscientemente; embora, após algum tempo, seja possível observar a respiração sem afetá-la. Além disso, parece que [88]não se pode *interromper* a respiração

88 Ver Curtis e Barnes. pág. 408.

indefinidamente por vontade própria: se persistir, perde-se a consciência e o mecanismo respiratório volta a assumir o controle.

O desejo **sexual** tem duas facetas. Sua função básica é *reprodutiva* . Trata-se de um impulso mais brando e de longo prazo, parte da vontade geral de viver, uma vontade de sobreviver em seus descendentes (como indivíduo [89], membro de uma determinada família, raça ou espécie), perpetuando sua constituição genética. Aqui, o "desconforto" a ser removido pode ser o medo metafísico da inexistência ou o desejo mais consciente de obedecer a um suposto mandamento divino. O período para satisfazer esse propósito é a qualquer momento após a puberdade e antes da perda natural da potência sexual ou da fertilidade, danos acidentais aos órgãos ou morte – o que geralmente se entende como o mais breve possível ou conveniente.

O desejo sexual também possui um componente *hedonista* , que serve para promover a função reprodutiva, biologicamente primária. Trata-se de um impulso de curto prazo, que pode se tornar muito intenso, para não dizer avassalador. Aqui, o "desconforto" a ser aliviado é em parte a dor da tensão sexual, em parte a esperança de prazer sexual. Sensações de desejo físico surgem nos órgãos genitais e ao redor deles ao avistar um(a) parceiro(a) sexual em potencial, e o desejo e a excitação se intensificam à medida que a relação se aproxima da consumação. O potencial reprodutivo é momentaneamente ofuscado pelo desejo imediato de se

[89] Aqui, refiro-me à crença judaica de que os filhos são continuações, extensões no tempo e no espaço, de si mesmo. Mas também podemos nos referir ao ensinamento budista de que o desejo sexual é o motor da existência cíclica, porque através desse desejo nos envolvemos em todo tipo de atividades que aumentam o karma e, assim, geram nosso renascimento.

envolver em uma relação sexual propriamente dita. Pode-se controlar o momento (ou até mesmo desistir no último minuto, por algum motivo). Finalmente, a pessoa se entrega e obtém alívio no orgasmo e na ejaculação, até a próxima vez.

Entre os seres humanos, o desejo sexual é mais forte na adolescência e na juventude, e talvez (aparentemente devido aos níveis de testosterona) mais nos homens do que nas mulheres; esses fatos têm utilidade biológica. É claro que algumas pessoas mais velhas e mulheres parecem ser consideravelmente influenciadas por sentimentos lascivos, mas isso pode ser mais um sinal de imaturidade emocional e ingenuidade diante da propaganda da mídia [90]do que uma necessidade natural.

As pessoas podem, por força de vontade, abster-se completamente de sexo por anos ou mesmo por toda a vida [91]; isso ocorre sob a influência de alguma crença comum (por exemplo, prática espiritual cristã ou budista) ou alguma peculiaridade pessoal (por exemplo, um trauma de infância). Um homem pode, no entanto, ter polução noturna. Algumas pessoas ignoram temporária ou permanentemente o aspecto reprodutivo do sexo, mas se dedicam ao seu aspecto hedonista. Hoje, graças às pílulas anticoncepcionais e aos

---

90 A afirmação de que o sexo, em qualquer forma ou forma, é uma necessidade para a higiene mental e o bem-estar físico tornou-se amplamente aceita em nossa cultura como um fato. Mas, a julgar pelos seus efeitos negativos observáveis na personalidade e na sociedade, essa afirmação deveria, na minha opinião, ser revista.

91 Nem todos os animais satisfazem completamente seus desejos sexuais (pelo menos é o que presumo, observando que em muitos grupos um macho dominante monopoliza todas as fêmeas).

preservativos, as pessoas podem ter relações sexuais normais sem risco de concepção, com a frequência que desejarem. Algumas pessoas satisfazem sua libido por meio da masturbação. Algumas chegam ao ponto de praticar abuso infantil, atos homossexuais ou até mesmo bestialidade.[92]

Um terceiro aspecto do desejo sexual que merece destaque é mais convencional do que o físico, sendo influenciado pela pressão *social* . Isso ocorre na sociedade tradicional, baseada na família, mas também na sociedade moderna, que glorifica a aparência de virilidade. Se alguém não atende às expectativas sociais, pode perder consideravelmente a reputação ou ser estigmatizado de diversas maneiras. Tais penalidades são reais, pois as oportunidades de vida na sociedade podem ser afetadas; por isso, as pessoas geralmente se conformam. Exceções podem ser concedidas, por exemplo, a monges e freiras; de fato, no caso deles, o público considera qualquer interesse sexual escandaloso.

Qualquer **sensação de mal-estar** nos impulsiona a identificar a causa e encontrar uma cura, ou pelo menos aliviar os sintomas, sob o risco de sofrermos consequências indesejáveis. Se nos sentimos cansados, nossa vontade é descansar ou dormir até que nossa energia retorne, ou correr o risco de desmaiar (por exemplo, ao volante). Se sentimos calor ou frio, temos a necessidade de ajustar a temperatura do corpo (por exemplo, tirando roupas, abrindo uma janela, cobrindo-nos com um cobertor ou aumentando o aquecimento); caso contrário, começamos a suar ou tremer e perdemos energia, etc. Se a superfície da nossa pele está coçando, temos a vontade de coçar, como se quiséssemos remover o irritante; em alguns casos, o irritante (por

---

92 É desnecessário dizer que, ao listar tais tendências, não pretendo aprová-las.

exemplo, a picada de um inseto) é, de fato, neutralizado dessa forma. Em cada uma dessas situações, nossa tendência é evitar o desconforto e uma possível doença, buscando conforto e saúde.

É claro que podemos antecipar problemas sistematicamente, em vez de esperar que surjam para então resolvê-los – por exemplo, ganhando a vida e, assim, garantindo antecipadamente que se tenha dinheiro suficiente para necessidades básicas como alimentação, moradia, procriação ou seguro saúde. Claramente, esse funcionamento vai além dos impulsos físicos imediatos, preparando respostas a longo prazo para eles. Tudo isso é uma expressão da vontade de viver. Algumas pessoas se importam pouco com o futuro, outras se importam demais.

Isso conclui nossa análise dos impulsos corporais comuns. É claro que muito mais pode ser dito sobre esses processos do ponto de vista biológico ou médico – por exemplo: os impulsos digestivos e respiratórios estão relacionados ao metabolismo, o controle da temperatura à homeostase, e assim por diante. Embora esse conhecimento seja realmente fascinante e valha a pena adquiri-lo para obter uma compreensão mais completa, nossa abordagem aqui é simplesmente fenomenológica – como o indivíduo vivencia as coisas diretamente e reage a elas. Em particular, tentamos esclarecer em detalhes o envolvimento da vontade e da influência nesses processos.

Os processos descritos acima, apesar de algumas diferenças de detalhes, apresentam características bastante semelhantes, de modo que podemos propor uma definição geral do conceito de impulso, pelo menos no que diz respeito aos seres humanos (talvez seja necessário fazer ajustes em relação aos animais). Nossa descoberta interessante reside *na*

medida em que o que chamamos de impulso corporal envolve componentes "mentais" (presumivelmente, estes diminuem à medida que se avança na escala da vida animal [93]). Somos menos impulsionados por uma força física do que pela *perspectiva* de alguma eventualidade negativa e pela *ideia* de que a janela de oportunidade temporal para evitá-la pode se fechar.

Além disso, embora tais impulsos estejam relacionados a processos físicos com resultados automáticos eventuais, *eles permitem a interferência volitiva, na forma de resistência temporária e alguma medida preventiva conveniente* .

A prevenção pode ser positiva ou negativa. No caso da micção e da defecação, o evento (chamemos-lhe X) que ocorre minimamente se não houver interferência é a incontinência, e a sua prevenção consiste em ir à casa de banho antes que isso aconteça (ou seja, também é X). Da mesma forma na respiração: os atos automáticos e voluntários têm o mesmo efeito (levar oxigénio aos pulmões). No caso da sede ou da fome, o evento mínimo (X) é a insuficiência de energia ou matéria, e a sua prevenção consiste em fornecer energia ou matéria com a devida antecedência (ou seja, não é X, mas sim o oposto). Da mesma forma no sexo reprodutivo: o perigo enfrentado é a descontinuidade geracional, enquanto a solução é a procriação.

Nesta fase, podemos distinguir, de forma útil, entre as sensações iniciais que emergem de processos *corporais*

---

93 No entanto, deve haver algum componente psicológico. Considere, por exemplo, por que um cão treinado para fazer as necessidades no lugar certo se abstém de fazê-las dentro de casa – ele deve ter alguma lembrança da desaprovação do dono por sujar a casa.

naturais , como os processos digestivos, respiratórios e reprodutivos descritos acima, e aquelas devidas a algum *fator externo.* Estímulos *físicos* . Por exemplo: se uma luz forte incide diretamente em nossos olhos, piscamos, temendo danos à retina; se alguém é torturado, pode gritar ou chorar, na esperança de despertar piedade em seu torturador. É inútil tentar uma lista exaustiva. Basta observar que qualquer órgão sensorial pode estar envolvido no estímulo, e existem respostas padrão (embora, às vezes, respostas criativas possam ser necessárias).

Uma distinção mais radical sugerida pela nossa análise anterior é a que existe entre desejos e meros ***impulsos*** . Os impulsos, tal como os desejos, tendem-nos a seguir um determinado curso de ação e podem ser resistidos ou cedidos. Contudo, enquanto os impulsos podem ser resistidos indefinidamente sem risco de consequências naturais indesejáveis, como vimos, isto não se aplica aos desejos. Exemplos de impulsos servirão para ilustrar esta diferença. Se ouvirmos algum ruído desagradável, corremos para o interromper, se possível. Se nos fizerem cócegas, a nossa tendência é contorcermo-nos como se quiséssemos escapar ao nosso algoz. Nestes casos, note-se que a nossa resposta volitiva (resistência ou antecipação) não tem um efeito muito significativo na nossa saúde ou vida [94].

Podemos usar a palavra "impulso" para nos referirmos a "desejos ou meros impulsos". Muitas vezes, a distinção entre desejos e impulsos é irrelevante. Frequentemente, o que parece ser um desejo pode ser interpretado como um mero impulso – por exemplo, muitos dos aspectos hedonistas do desejo sexual descritos acima. Também podemos classificar

---

[94] Embora se possa argumentar que até mesmo um ruído ou sensação desagradável seja, de certa forma, ameaçador.

hábitos ou compulsões como fumar tabaco, usar drogas pesadas ou praticar alcoolismo como impulsos. A dificuldade em obter a droga desejada em breve pode produzir sintomas de abstinência (irritabilidade, insegurança), fazendo com que o impulso pareça ser um desejo. Assim parece para a mente confusa da vítima; mas, biologicamente, o oposto é verdadeiro – a droga é destrutiva. Portanto, na verdade, se existe algum desejo, é um desejo natural de parar de fumar, usar drogas ou beber, ou de correr o risco de contrair doenças.

2. Impulsos e desejos mentais

Os impulsos e desejos mentais têm construções lógicas semelhantes às físicas, exceto que, geralmente, o estímulo inicial é um pensamento (ou descontentamento) em vez de uma sensação (ou desconforto). Por exemplo, o aspecto da convenção social mencionado acima, relacionado ao desejo sexual humano, é claramente um impulso mental, e não físico.

A linha divisória entre eles é, reconhecidamente, por vezes arbitrária. Frequentemente, um desejo ou impulso físico surge após um pensamento. Vimos, por exemplo, como o simples pensamento de urinar pode gerar a sensação que desencadeia a vontade de urinar; da mesma forma, por exemplo, o simples pensamento de um cigarro pode fazer com que o fumante habitual sinta vontade de fumar. Por outro lado, um desejo ou impulso mental pode ser desencadeado por uma sensação ou percepção anterior. Por exemplo, alguém pode ouvir alguém dizer algo ou ver um anúncio na televisão.

Um bom exemplo de impulso mental seria o meu impulso de escrever este livro. Começa com um pensamento espontâneo e persistente. É um impulso, pois envolve uma restrição de tempo consciente – digo a mim mesmo constantemente que preciso terminar o livro antes de morrer (e rezo para ter vida suficiente). Isso o distingue, por exemplo, de um impulso de comprar um carro novo que vi anunciado de forma tentadora; embora, depois de me fisgar dessa forma, o vendedor possa tentar induzir em mim um desejo de comprá-lo, estabelecendo um prazo para uma "oferta especial" com preço reduzido ou com recursos extras!

A produção de impulsos mentais e sua transformação em desejos são práticas comuns em tradições religiosas; por exemplo, uma religião pode ensinar que orações padronizadas ou outros rituais são necessários para a salvação (impulso) e, adicionalmente, instituir horários fixos para tais rituais (desejo). Da mesma forma, a Receita Federal estabelece um prazo para a declaração do imposto de renda e impõe uma multa caso a tarefa não seja cumprida no prazo. Tais expedientes são utilizados por todos os sistemas seculares éticos, sociais, jurídicos ou políticos para promover deveres e seu cumprimento em tempo hábil. Nesses casos, os termos "impulsionar" ou "desejar" alguém significam, respectivamente, " *causar um* impulso ou desejo" nessa pessoa – a causalidade envolvida sendo a da influência.

Um impulso ou desejo mental é desencadeado por alguma memória específica (perceptiva ou conceitual), por uma imaginação (visual ou auditiva), por uma emoção (um estado de espírito, um sentimento psicossomático ou uma sensação puramente física) ou por uma proposição verbal. Esses "pensamentos" iniciais podem surgir espontaneamente, por meio de algum processo intelectual ou pela mera associação de ideias; ou podem ser gerados por influências corporais ou

por eventos ou pessoas percebidas externamente . Além desse estímulo, tudo é análogo [95]. Os impulsos diferem dos desejos por não possuírem pressão temporal. O fator tempo envolvido nos desejos funciona criando estresse psicológico, o que nos faz redobrar nossos esforços para nos livrarmos do incômodo o mais rápido possível [96].

É interessante comparar *a impaciência* com a urgência mental. Elas têm alguma afinidade, embora sejam logicamente opostas, no sentido de que a urgência se deve à (suposta) insuficiência de tempo, enquanto a impaciência sinaliza (suposta) excesso de tempo. A impaciência surge quando sentimos que algum processo (por exemplo, esperar por um encontro) está consumindo mais tempo do que estamos dispostos a dedicar a ele. Então, desejamos acelerá-lo, por exemplo, sendo menos cuidadosos ou incitando a urgência em outras pessoas envolvidas – e se isso estiver fora do nosso alcance, sofremos estresse. O tempo que alocamos mentalmente para a tarefa é artificialmente (por meio de pensamento ilusório) menor do que o tempo que ela realmente leva. Um impulso impossível (e desnecessariamente estressante) é, portanto, produzido para encaixar um processo de maior duração em uma restrição de tempo criada por nós mesmos.

Um impulso ou desejo mental, assim como um físico, envolve uma certa urgência na ação, que pode incluir sensações musculares específicas; por exemplo, a vontade de tocar piano pode gerar sensações nas pernas para ir até o piano e nas mãos para tocá-lo. Ocorre uma avaliação que

---

95 Como veremos adiante, alguns impulsos mentais apresentam outras diferenças em relação aos impulsos físicos.

96 Note que, frequentemente, duas ou mais urgências podem se sobrepor no mesmo período, aumentando enormemente nosso estresse, pois somos forçados a priorizar.

determina nosso grau de desejo ou aversão, a urgência, se houver, de sua satisfação e os meios disponíveis. Escolhas são feitas e decisões tomadas, culminando em atos volitivos – seja resistindo temporariamente ao impulso ou desejo, seja fazendo o que ele nos impele a fazer no momento e lugar apropriados, ou deixando as coisas acontecerem como tiverem que acontecer.

Note que o que classifica um impulso ou desejo como "mental" é o seu ponto de partida presumido – a(s) ação(ões) que ele nos leva a realizar podem ser tanto físicas quanto mentais. Assim, por exemplo, a luxúria é um impulso para agarrar e beijar a garota, a raiva é um impulso para socar o cara – esses são atos físicos que procedem de um pensamento. Da mesma forma, o anseio por compreensão é um impulso para estudar – este último consistindo principalmente de atos mentais.

Assim como os impulsos corporais são cíclicos, sua satisfação trazendo apenas alívio momentâneo, logo após o qual retornam, o mesmo ocorre com muitos desejos mentais – eles tendem a ser insaciáveis e ilimitados. Assim, por exemplo, para a maioria das pessoas, quanto mais dinheiro conseguirem, melhor; porque mesmo que se sintam seguras para hoje e amanhã, sempre haverá o dia seguinte e o outro depois desse para se preocupar. Os impulsos podem, portanto, se tornar prisões permanentes, se tiverem livre curso. O amante da sabedoria sugeriria aqui: se você *se identifica com* o impulso, ele o domina; se não se identifica, você *pode* dominá-lo.

A conotação passiva da palavra "drive" (impulsionado) não deve ser enfatizada em excesso. Devemos, em vez disso, ter em mente que "drive" rima com "strive" (esforçar-se). Alguém pode se impulsionar ativamente. Nossos impulsos e

desejos mentais não são mera coincidência, nem inatos como a maioria dos físicos – geralmente são adquiridos. São elementos que construímos e inserimos em nossas mentes [97]. Assim como o corpo, a mente é um instrumento da alma. Um instrumento é algo que tem algumas utilidades, embora não infinitas; algo que pode ser útil, mas também prejudicial; algo que tem uma natureza e não é infinitamente maleável.

Assim, podemos nos treinar — ou sermos treinados por outros — para responder de certas maneiras a certas situações. Isso pode ocorrer conscientemente, por meio do "trabalho em si mesmo", ou pode ser o efeito natural de uma longa série de escolhas e ações isoladas que, juntas, acabam por constituir um padrão habitual de conduta. Podemos estar plenamente conscientes de um impulso, quer o aprovemos ou desaprovemos; ou podemos estar sujeitos a ele sem termos plena consciência disso, seja por falta de autoconhecimento ou porque suprimimos o conhecimento específico para dar espaço a alguma contradição pessoal.

De fato, podemos estar sujeitos a impulsos conflitantes, sejam eles físicos e/ou mentais. Por exemplo, alguém pode ter que arriscar a própria vida para salvar um ente querido. Impulsos ou desejos entram em conflito quando é naturalmente impossível satisfazê-los simultaneamente. Além disso, os desejos entram em conflito quando o tempo necessário para sua realização e seus limites temporais tornam impossível satisfazê-los ao mesmo tempo. Nesses casos, precisamos tomar consciência do potencial conflito, ou então falharemos em ambos os casos; e então precisamos

---

97 Isso é dito de maneira coloquial. Os impulsos são, naturalmente, 'armazenados' no cérebro, como discutido anteriormente na seção sobre psicologia terapêutica (capítulo 8.3).

priorizar um em detrimento do outro, e em casos urgentes, decidir rapidamente para evitar o confronto direto. Às vezes, o dilema é paralisante; nesse caso, a natureza segue seu curso.

Quando uma pessoa lida com esses conflitos de maneira sistematicamente irracional, fazendo pouco esforço para trazê-los à tona e resolvê-los de uma forma ou de outra, mantendo-os ocultos por medo de admitir traços desfavoráveis ou por desejar ceder a impulsos que sabe serem inadequados e prejudiciais, essa pessoa acaba desenvolvendo patologias mentais. Tal comportamento *repressivo* , ao longo do tempo, pode, por exemplo, dar origem a estados emocionais negativos crônicos, como ansiedade, ou a ocasionais explosões "inexplicáveis" de ódio e raiva, ou a sonolência excessiva e fadiga permanente, ou ainda a nervosismo e hiperatividade, e assim por diante.

Em todos esses casos, podemos vislumbrar conflitos subjacentes que precisam ser enfrentados e resolvidos por meio de pensamentos e ações apropriadas. Os impulsos mentais não são características permanentes uma vez adquiridos. Eles podem, mais ou menos conscientemente, ser atenuados e eventualmente eliminados, por meio de escolhas adequadas ao longo do tempo – por exemplo, treinando-se para responder de maneira diferente aos mesmos estímulos até que essa nova resposta se torne "natural". Tais mudanças geralmente exigem sensibilidade, astúcia, esforço e tempo – raramente acontecem por si só ou podem ser produzidas pela vontade imediata.

3. Análise Formal dos Impulsos Físicos e Mentais

Analisamos detalhadamente alguns impulsos corporais básicos e mostramos que características semelhantes podem ser encontradas em outros impulsos físicos e em impulsos mentais, afirmando que estes diferem essencialmente apenas na forma como nossa atenção é atraída por eles. Os impulsos físicos são desencadeados por certas sensações que se originam no corpo ou são causadas por objetos externos, enquanto os impulsos mentais surgem de pensamentos. Observamos também que os meros impulsos diferem dos impulsos por não possuírem o fator de inevitabilidade. Os impulsos envolvem estímulo e resposta padrão, mas não há limitação temporal; há tendência neles, mas não urgência.

a. Para começar, vamos rever (com nova numeração) algumas das características mais importantes dos impulsos físicos e seus análogos mentais mais próximos, com ênfase particular na etiologia:

1. Algum evento está *fadado a acontecer. eventualmente ocorrer* . Esse evento, ou pelo menos o momento em que ocorre, é indesejável [98]. O prazo envolvido pode não ser conhecido com precisão, mas sim indicado pela crescente intensidade das sensações físicas. No caso de impulsos mentais, o período de tempo é frequentemente enfatizado emocionalmente, embora possa ter sido estimado intelectualmente.
2. Felizmente, o evento indesejável pode ser *voluntariamente* retardado por algum tempo, ou prevenido. No entanto, não pode ser retardado indefinidamente, e o tempo disponível para sua

[98] Por exemplo, em casos de fome ou sede, a falta de nutrição é indesejável, enquanto que na incontinência não é a eliminação dos dejetos que é indesejável, mas sim o momento em que ocorre.

prevenência é limitado. Como explicamos, a prevenência pode ser positiva ou negativa. O nível de consciência envolvido na volição pode variar de mínimo (chamado involuntário) a máximo (plenamente consciente).

3. Se o evento ou o momento de sua ocorrência automática parecerem inoportunos, o agente pode ser cada vez mais influenciado pela *perspectiva* de tal ocorrência ou pelo momento inoportuno a tomar medidas voluntárias adequadas para retardar e/ou antecipar o evento. Observe as palavras inoportuno, perspectiva, influência, voluntário e adequado – que implicam valoração, cognição e volição em vários estágios. Mesmo no caso de impulsos físicos, os eventos centrais são mentais.
4. As sensações ou pensamentos iniciais que levaram o agente a perceber o evento não o obrigam a agir de forma alguma; ele pode optar por não intervir. Se o agente intervir de forma inadequada ou tardia, ou não fizer nada a respeito, o evento indesejável ocorrerá de qualquer maneira, independentemente do momento em que as circunstâncias naturais o fizerem ocorrer.
5. Aliviar um impulso, seja por um ato de vontade ou deixando as coisas acontecerem por inércia, não significa livrar-se dele para sempre. Depois de algum tempo, ele pode reaparecer. Isso é particularmente verdadeiro para impulsos corporais naturais, embora também possa se aplicar a impulsos mentais.

Esta lista sugere que os impulsos podem ser formalmente definidos por meio de uma série de afirmações, incluindo proposições categóricas modais e condicionais. Assim, poderíamos denominar o agente em questão como A, o evento como X e assim por diante, e afirmar concisamente: "X inevitavelmente acontecerá a A até o instante T, a menos

que A retarde tal evento (X inercial) por vontade própria por um tempo ou até que A antecipe X desejando X (ou não X, conforme o caso) antes que X ocorra naturalmente, etc." No entanto, a descrição detalhada acima serve igualmente bem como definição.

Nossa análise deixa claro que um desejo pode ser visto como um " *nexo causal* " – uma série de relações causais de vários tipos que, juntas, formam um padrão comum. O mesmo se aplica, em menor grau, a um impulso; ele possui alguns dos componentes de um desejo, mas não os mais urgentes. Ambos são mais complexos do que a relação de influência, que envolvem, entre outras coisas.

O que deve ser examinado a seguir é o que queremos dizer aqui com a modalidade " *inevitável* " – pois é evidente que esse termo possui muitas nuances.

- Em seu sentido mais estrito, entendemos por isso uma *necessidade natural* , algo que inevitavelmente ocorrerá, aconteça o que acontecer. Esse sentido se aplicaria aos impulsos corporais naturais descritos anteriormente; por exemplo, uma vez que sentimos necessidade de urinar, inevitavelmente o faremos. Uma versão mais condicional do mesmo seria *inércia natural* , que significa: dentro de uma determinada estrutura existente, o evento é inevitável, mas se esse contexto mais amplo for alterado, a inevitabilidade pode não se manter. Por exemplo, o paciente certamente desmaiará se não for alimentado, mas isso não acontecerá se o paciente morrer.

  É importante acrescentar que as inevitabilidades naturais não se aplicam apenas ao corpo ou ao seu entorno físico. O domínio mental também possui uma "natureza" e, portanto, está sujeito a necessidades e inércias naturais. Por exemplo, se alguém se comporta de certas maneiras

imprudentes, certamente sofrerá, eventualmente, certas consequências desagradáveis, como neurose ou loucura.

- O conceito de inevitabilidade pode ser ainda mais ampliado com referência à *artificialidade. necessidade* , e ainda mais no que diz respeito à *inércia artificial* . Por exemplo: em um sistema jurídico, uma pena pode ser obrigatória após a sentença, ou pode estar sujeita a revisão. Claramente, tais inevitabilidades artificiais se aplicam a situações organizadas pela vontade de alguém (a própria ou a de outra pessoa). Elas podem ser físicas, bem como mentais; por exemplo, a pena pode ser a pena capital ou o estigma social.

O conceito de impulso pode ser ainda mais ampliado, reconhecendo-se que a inevitabilidade e/ou seu momento não precisam ser *reais* , como até então implícito, mas podem ser meramente *imaginados* . O impulso, seja físico ou mental, baseia-se essencialmente na suposição do agente de que existe inevitabilidade (de qualquer tipo) e/ou que o evento indesejável ocorrerá dentro de um determinado período de tempo. Tais suposições são, por vezes, justificadas e, por vezes, errôneas – mas, em ambos os casos, o impulso possui o mesmo poder estimulante. O erro é talvez mais comum no caso de impulsos mentais; mas mesmo sensações corporais e percepções físicas podem ser interpretadas erroneamente.

Da análise acima, conclui-se que podemos nos emancipar de impulsos físicos e mentais que consideramos inadequados, desde que permaneçamos lúcidos. Devemos procurar estar sempre atentos às forças que nos influenciam, identificando sua natureza e origens, verificando suas premissas subjacentes, avaliando os benefícios e perigos inerentes a elas e confrontando-as, se necessário. É preferível ser

proativo a reativo – como diz o ditado, “mais vale prevenir do que remediar”.

Como já foi dito, para garantir a liberdade de ação pessoal, é necessário não se identificar com os impulsos ou desejos em questão, ou seja, não considerá-los como parte da própria identidade essencial. O objetivo não é, contudo, divorciar-se das paixões ou controlá-las rigidamente por medo delas. Harmonia e paz interior, espontaneidade e facilidade de ação são altamente desejáveis. A maneira mais eficaz de encontrar o equilíbrio certo é através da meditação: alcançando a calma interior, tudo se encaixa naturalmente.

Os seres humanos possuem livre-arbítrio – mas esse é um potencial que precisamos concretizar diariamente. Ao fazê-lo, o eu afirma seu domínio sobre o espaço material e mental que habita.

4. Existem impulsos *dentro* da alma?

Podemos nos perguntar: existem impulsos e desejos *espirituais* , por analogia aos físicos e mentais? O termo "espiritual" é apropriado, ou todos os impulsos não físicos são mentais?

Uma experiência inicial comum na meditação é que pensamentos de todos os tipos (como focar em uma sensação, memória ou emoção; projetar uma imagem mental ou um som; discurso verbal; antecipar, planejar; etc.) parecem ter um "impulso" próprio – aparentemente **"** *contra a nossa vontade* **"** . Eles não são (ou nem sempre) totalmente involuntários, mas frequentemente (se não sempre) envolvem alguma atividade mental voluntária – e, no

entanto, não temos controle instantâneo e total sobre eles (pelo menos não até atingirmos um certo nível de calma mental por meio da meditação).

Esta é uma experiência paradoxal que precisa ser explicada. Como é possível que a vontade humana não tenha controle imediato e total sobre as funções mentais, senão materiais, à sua disposição? Por que não consigo *interromper* as turbulências mentais à minha vontade e prosseguir com minha meditação? O que há abaixo da superfície que *impulsiona* o pensamento, tornando-o semiautomático, senão completamente frenético? Como funcionam as obsessões e, de forma mais ampla, as compulsões?

A mente, assim como o corpo, parece ter sua própria inércia mecânica. Nossa resposta primitiva diante de tais impulsos é 'segui-los', fazendo o que eles nos impelem a fazer. A alma (através de seu livre-arbítrio) tenta gradualmente ganhar ascendência sobre esses mecanismos de movimento natural, ou seja, resistir a eles e tornar-se mais autônoma. Inicialmente, apenas alguns aspectos podem ser imediatamente acessíveis à interferência intencional. À medida que nos concentramos com mais calma no eu espiritual e deixamos de nos identificar com a mente e a matéria, somos capazes de controlá-los cada vez mais. O controle não se trata de maior força, mas de encontrar o ponto de alavancagem correto.

Se aceitarmos o postulado do livre-arbítrio, de que o modo de operar da alma é sempre e exclusivamente volitivo, isso significa que rejeitamos qualquer noção de que inércia ou coerção sejam possíveis no domínio "espiritual", ou seja, dentro da alma. Portanto, pressupõe-se que *todos* os eventos involuntários ocorrem fora da alma (no corpo ou na mente, ou além deles, no resto do mundo), nunca dentro dela. Isso

implica que, embora seja cognitivamente receptiva, a alma em si não possui "paixões" volitivas. As influências tornam uma direção da vontade "mais fácil ou mais difícil" para a alma, mas não a empurram ou puxam literalmente em qualquer direção.

Essa teoria pode fazer com que nossa vida interior pareça extremamente insípida e desapaixonada, e alguns podem até questionar sua veracidade. Argumentarão que de fato possuímos impulsos que nos pressionam ou nos atraem para lá e para cá. Parece haver influências que não apenas aumentam ou diminuem o esforço exigido de nossa vontade, mas que, pelo menos, estão programadas para ocorrer, *a menos que sejam voluntariamente interrompidas* . Se isso for verdade, então poderíamos dizer que a alma possui impulsos "reais", ao menos na forma de "processos inerciais" internos (se não de necessidade causal).

Mas a questão é: essas (aparentemente) 'inércias espirituais' ocorrem realmente na alma ou em seu entorno físico e mental? Duvido muito que qualquer impulso ou anseio interno desse tipo possa mover a alma a atos semelhantes a atos volitivos, mesmo com a aquiescência da alma (quanto mais com determinismo). Os 'atos' típicos da alma me parecem tais que só podem ser realizados pela vontade ativa da alma. Suspeito que a natureza desses atos seja tal que somente a alma possa levá-los à conclusão.

> No entanto, para sermos claros, precisamos distinguir aqui entre *a vontade (positiva) da alma* e sua total *inércia (negativa)* . Caso contrário, teríamos que assumir que a alma está sempre obrigada a querer, seja para um objetivo positivo ou negativo. Ela nunca estaria em repouso, nunca alheia. Isso não seria uma representação fiel de nossa vida interior. Quando a

> alma 'age' positivamente (seja por vontade própria ou deliberadamente por inércia), ela cria algo novo em si mesma e para si mesma. Mas, obviamente, quando a alma 'não faz nada', ela ainda possui alguma descrição – ou seja, a forma como se encontra até então. Esta última situação não deve ser considerada 'inércia' no sentido acima mencionado.

Se analisarmos cuidadosamente situações que envolvem impulsos, como os pensamentos "difíceis de controlar" mencionados acima, descobriremos que os eventos "inerciais" estão inteiramente no âmbito da causalidade, no corpo e/ou na mente, ou seja, fora da alma. Por exemplo, falar em voz alta ou imaginar algo. Nesses casos, há um processo natural no sistema nervoso ou no resto do corpo que, seja em geral ou em certas circunstâncias específicas, está fadado a ocorrer, a menos que a alma interfira voluntariamente e interrompa esse desenvolvimento. A vontade da alma, ou a abstinência da vontade, está inteiramente no âmbito da alma; enquanto o evento inercial preciso, seja ele permitido ou impedido, está inteiramente fora da alma.

> Na verdade, até mesmo nossos sentimentos mais sutis, como os humores positivos e negativos ou as respostas estéticas que, poeticamente, parecem permear nossa própria alma, não ocorrem propriamente na alma, mas na mente adjacente. Embora muito sutis, ainda são fenômenos percebidos internamente, e não experiências intuitivas. Portanto, atuam sobre a alma como todas as outras influências, facilitando ou dificultando suas vontades, mas não estão essencialmente dentro dela.

Embora difícil de provar definitivamente, essa doutrina parece mais provável. No entanto, veja as reflexões adicionais abaixo, que consideram mais detalhadamente as diferentes maneiras pelas quais a consciência está implicada na vontade.

5. Análise Formal dos Impulsos Espirituais

Acabamos de considerar onde, na psique, eventos aparentemente inerciais como obsessões e compulsões poderiam estar localizados, e concluímos que não poderiam ser considerados espirituais (isto é, na alma), em consonância com a vontade e sua liberdade, mas sim mentais. Isso, como demonstraremos a seguir, sugere certas diferenças formais em alguns impulsos mentais.

Existe *uma classe especial de impulsos mentais* que merecem atenção particular. Como vimos anteriormente, as volições que chamamos de "inconscientes" ou "inadvertidas" recebem esse nome não por falta *de* consciência ou deliberação, mas sim por apresentarem um *mínimo* delas. O adjetivo "involuntário" é paradoxalmente aplicado a certas volições, apenas de forma hiperbólica, como uma autocrítica pela atenção insuficiente, e não com a intenção literal de implicar ausência total de vontade.

Com base nisso, podemos construir uma forma lógica de impulso que, em vez de opor a inevitabilidade natural ou artificial (necessária ou inercial, real ou imaginária) à retardação ou antecipação voluntária, opõe a chamada ***vontade involuntária (ou seja, minimamente consciente) de um agente*** à sua ***vontade voluntária (ou seja, mais consciente)*** . Dessa forma, conseguimos finalmente

formalizar claramente as "inércias espirituais" que a maioria de nós experimenta diariamente em nossos pensamentos e ações. Podemos, assim, explicar por que obsessões e compulsões parecem ocorrer espontaneamente, embora obviamente envolvam vontade; e até mesmo contra nosso bom senso, embora sejamos essencialmente seres com livre-arbítrio.

> Nossa proposta é que, *embora tais impulsos envolvam consciência e vontade,* É necessário ***mais esforço*** *de consciência e vontade para prevenir ou interromper esses problemas do que para iniciá-los e continuá-los* .

Uma rotina habitual envolve consciência e vontade, mas é *relativamente* fácil de executar em comparação com o investimento necessário para superá-la; por isso, repetimo-la indefinidamente, reforçando-a. Isso explica a analogia entre inércias "espirituais" e inércia natural: um esforço extra é necessário para transcendê-las. Assim como no âmbito da causalidade, a inércia persiste até ser desviada pela vontade, também no âmbito da alma, existem situações em que vontades menos exigentes prosseguem a menos que, ou até que, mais esforço seja investido. Poderíamos, portanto, referir-nos à "inércia volitiva" ou continuar usando o termo "inércia espiritual" para enfatizar a responsabilidade do agente na indulgência implícita.

Assim, aqui, (1) em vez de nos referirmos, como acima, a algum evento que “certamente ocorrerá eventualmente”, referimo-nos a uma atividade volitiva relativamente 'involuntária'; e (2) enquanto a primeira seria “voluntariamente desacelerada por algum tempo, ou antecipada”, a segunda seria relativamente mais voluntária (ou seja, exigiria mais esforço de consciência e volição). Em

ambos os casos, (3) eventos mentais determinam a resposta. E, finalmente, (4) se a resposta for “deixar as coisas como estão”, o evento que ocorre aqui é a continuação do comportamento 'involuntário'; após o qual (5) todo o ciclo pode recomeçar. A analogia é manifestamente apropriada, permitindo-nos usar o termo 'impulso' em ambos os casos.

Esses impulsos mentais específicos podem ser denominados distintamente de 'impulsos espirituais', pela razão já exposta. Podemos então (brevemente) definir tais impulsos em termos formais, como segue.

> “ **O agente A tem um desejo instintivo de querer W** ” significa “ **se A não quiser voluntariamente não W, então A quer involuntariamente W** ”, onde “vontade voluntária” se refere à volição consciente e “vontade involuntária” se refere à volição subconsciente, ou seja, volição com o mínimo de consciência necessário para realizá-la e nada mais. É logicamente óbvio (já que W e não W não podem ocorrer simultaneamente) que “se A quiser voluntariamente não W, então A não quer involuntariamente W”, portanto, isso não precisa ser adicionado.

Gostaria de enfatizar a importância desta descoberta. Tendo formalizado anteriormente os impulsos e desejos físicos e mentais, e aqui os espirituais, podemos agora afirmar com segurança que, *em todos os contextos de motivação humana, o agente mantém o livre-arbítrio e a responsabilidade* . Até então, podia haver dúvidas, pois a vagueza do conceito permitia que alguns teóricos dessem a impressão de que o agente poderia ser essencialmente passivo e, portanto, irresponsável. Mas nossas descrições mostram que seu

envolvimento pessoal é perfeitamente concebível e, assim, servem para confirmá-lo.

Por exemplo, os teóricos freudianos *subdividem a pessoa em forças, segmentos ou entidades conflitantes* – o ego, o id e o superego; ou o consciente, o subconsciente e o inconsciente; e assim por diante – num esforço para explicar vários padrões de comportamento e efeitos psicológicos. Contudo, embora tais conceitos possam ter uma utilidade terapêutica [99]fora de contexto, de um ponto de vista filosófico mais amplo, são contraproducentes, pois fragmentam desnecessariamente o eu em partes heterogêneas e impessoais, colocando, assim, em dúvida a liberdade e a responsabilidade fundamentais da alma. Dessa forma, tais teorias acabam por obstruir a explicação, impedindo-nos de questionar como o eu unitário pode funcionar de maneiras conflitantes.

O cenário dos impulsos espirituais é, repetindo, o seguinte: alguma vontade involuntária W está prestes a ser ou já foi posta em movimento; mas o oposto, não-W, ainda pode ser desejado voluntariamente; o agente é cada vez mais influenciado pela perspectiva indesejável de W, até que ele voluntariamente deseje não-W. Em outras palavras: W parece desejável à primeira vista (devido ao pouco esforço de cognição e avaliação despendido), e o agente ingenuamente a busca (usando o mínimo de consciência); então o agente (investindo repentinamente mais esforço de consciência e vontade) revisa a situação e revisa sua avaliação da desejabilidade de W, preferindo não-W; isso o influencia a fazer o esforço extra de consciência e vontade

[99] O que eu tendo a duvidar, já que, pelo que posso perceber, uma visão tão fragmentada da psique provavelmente produzirá conflitos psicológicos.

para buscar não-W, em vez de W. Observe que não-W significa logicamente qualquer coisa que seja contrária a W.

A direção da vontade (W) não precisa ser, em si, mais difícil do que a não vontade (notW); o oposto pode, na verdade, ser verdadeiro. Contudo, W pode ser inicialmente preferida por padrão, como um instinto, enquanto a não vontade (notW) requer reflexão inteligente. Ou seja, W pode ser a primeira escolha por ser mais manifesta, de modo que tendemos a nos apegar a ela inconscientemente, sem compará-la com outras; enquanto a não vontade (notW) precisa ser buscada para ser percebida.

Note que nossa breve definição não menciona a consciência de algo que influencia A a querer W ou não W. A vontade involuntária de W pode ter um conjunto de influências (digamos, I) e a vontade voluntária de não W pode ter outro conjunto de influências (digamos, J). Entre estas últimas (J) pode estar uma crescente "autoconsciência" por parte de A de sua vontade involuntária ou iminente de querer W; o agente pode então perceber que não deseja prosseguir nessa direção e, voluntariamente, não querer W. Contudo, as influências rotuladas como J podem igualmente excluir tal autoconsciência e o consequente motivo negativo, e estar relacionadas a algum propósito totalmente diferente e a um motivo mais positivo.

Portanto, embora as volições involuntárias ou voluntárias envolvidas em impulsos "espirituais", como todos os outros atos de vontade, possam ser facilitadas ou dificultadas por diversas influências, estas não são centrais para a lógica de tais impulsos. A essência de tal impulso reside no fato de que uma vontade inconsciente é incipiente (uma velleidade) ou contínua (a ação propriamente dita começou), e que esta prossegue até ser impedida (prevenida ou revertida) por um

ato de vontade oposto e mais consciente. Portanto, esses impulsos em si não são necessariamente influências.

Pode-se ou não perceber o que se está fazendo antes de fazer o oposto. O agente não precisa ter consciência de seu ato impulsivo (a vontade inconsciente) para despertar sua reação contrária (a vontade consciente). Embora essa consciência adicional possa, ocasionalmente, facilitar esta última, em alguns casos pode torná-la mais difícil e, em outros, não ter influência alguma.

Um impulso espiritual constitui uma situação "objetiva", no sentido de que o agente, embora essencialmente livre, de alguma forma se vê preso a um determinado curso de ação, do qual não pode se libertar sem um esforço especial de consciência e vontade. Isso é mais restritivo do que a situação de influência, que não implica nenhum compromisso ou envolvimento prévio.

A veracidade ou atualidade da vontade involuntária envolvida em tal impulso, naturalmente, tem causas. A principal causa é a escolha ou decisão inicial da alma de querer na direção em questão; isso pode ser chamado de autoprogramação. Essa postura ou desempenho inicial pode muito bem ser – e provavelmente será – influenciado por considerações mentais ou materiais. Estas últimas podem ser o alinhamento natural dos fenômenos (termos e condições), ou fenômenos mais ou menos intencionalmente criados por outros agentes (por exemplo, publicitários, propagandistas políticos ou "engenheiros sociais").

A resistência ou contraposição ao impulso espiritual, ou seja, a vontade voluntária na direção oposta, também tem causas. A principal causa é o agente, afirmando ou reafirmando sua liberdade, seja perdendo o interesse na vontade inicial ou adquirindo interesse na nova vontade. Cada uma dessas

opções pode, como de costume, envolver diversas influências favoráveis ou adversas, que podem ser fenômenos naturais ou sociais. Por fim, a alma deseja deliberadamente dominar e desprogramar sua vontade anterior.

Enquanto retificar impulsos físicos e mentais inadequados constitui uma luta da alma contra forças relativamente externas a ela, revisar impulsos espirituais inadequados significa uma luta entre a alma e si mesma. Ao preferirmos a consciência à negligência, assumimos a responsabilidade por nossas ações e alcançamos o domínio de nós mesmos.

13. CAPÍTULO TREZE

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 13.

O QUASE-PROPOSITAL NA NATUREZA

1. Propósito

O conceito de ***propósito*** está inicialmente e primordialmente relacionado à ação humana. Visualizamos mentalmente, ou projetamos conceitualmente e verbalmente, um estado de coisas que gostaríamos de criar ou garantir a sua continuidade, e procedemos fazendo o que consideramos necessário para atingir esse objetivo. A meta pode ser algo intrínseco a nós – uma qualidade espiritual (como a força de caráter), um conteúdo ou habilidade mental (como o conhecimento de lógica) ou uma condição física (como não pegar um resfriado) – ou pode ser uma aquisição externa (como uma refeição ou roupas novas). O meio é algo que fazemos para satisfazer o desejo em questão.

> Assim, as proposições relativas ao propósito têm basicamente a forma "Estou fazendo isso *para* aquilo", ou, de maneira mais ampla, " **o agente A faz X para alcançar ou obter Y** ". Tal proposição diz respeito à volição, sendo seu sujeito (A) um agente

humano, e o meio (X) sendo algum(ns) ato(s) de vontade direta ou indireta do agente na busca esperançosa do objetivo (Y), que foi projetado pela consciência do agente.

Note que o agente pode estar certo ou errado ao pensar que Y é de fato possível para ele (muito menos 'bom' para ele!), e pode estar certo ou errado ao pensar que X especificamente é algo que pode levá-lo a Y. De fato, ele pode admitir que seu objetivo Y é incerto e/ou que os meios propostos podem ser inadequados, e ainda assim ser considerado como fazendo X para alcançar Y.

Numa segunda fase, o conceito de propósito é transmitido aos animais superiores (aqueles que se presume possuírem vontade), e tais proposições podem ser usadas também para eles. E, como veremos adiante, numa terceira fase, o conceito é aplicado *por analogia* e num sentido diluído às funções não volitivas dos nossos órgãos e dos órgãos deles, bem como a outros organismos vivos (sem vontade), como as plantas; podemos nos referir a tais propósitos "como se" como *quase-propositais* .

Além disso, costumamos aplicar o conceito de propósito a objetos inanimados. Isso não significa que consideramos que tais objetos escolhem propósitos por si mesmos, ou que possuam propósitos naturais inerentes. Eles têm o propósito que *nós* – ou seja, qualquer ser volitivo – lhes *atribuímos* . Isso se refere, então, mais precisamente à ***utilidade*** do objeto, ou de alguma parte dele, para os propósitos de algum agente. O objeto útil pode ser artificial ou natural. Por exemplo, a utilidade de uma cadeira é servir de assento para as pessoas; uma cadeira é um objeto projetado e fabricado com esse uso em mente. Por exemplo, um macaco usa uma pedra que pegou para quebrar uma noz; embora seja um

objeto natural, a pedra (em virtude de seu tamanho e peso originais) tem utilidade para esse macaco.

As obras de arte são, naturalmente, consideradas como intencionalmente "sem utilidade". Mas isso se dá em um sentido restrito do termo utilidade, sem excluir a utilidade da expressão estética (para o artista), do prazer (para o espectador ou ouvinte), da comunicação (entre artista e admirador) ou da oferenda (a Deus ou a outro ente querido). O que preferimos excluir da obra de arte são a vaidade e o mercantilismo (a busca por fama e fortuna), e outros aspectos mais materialistas e menos espirituais do esforço humano.

2. Funções Orgânicas

A definição do conceito de função no discurso biológico é simples e clara:

> A 'função' de um órgão (isto é, de qualquer parte de um organismo voluntário ou involuntário) e de suas características e atividades refere-se ao **papel causal que estas desempenham na *preservação. Desenvolvimento e promoção da vida* do organismo como um todo** – ou, em um sentido mais amplo, em círculos cada vez mais abrangentes, na promoção da vida de sua(s) espécie(s), ou da vida na Terra.

Note bem, isto é um derivado do conceito de *causalidade* , não de volição. Quando usamos o termo função em contextos volitivos, nos referimos ao propósito ou utilidade da entidade, personagem ou ação envolvida na obtenção de um fim mais ou menos consciente, como já discutido. Aqui,

o termo função se refere a algo *inconsciente* , ou seja, é entendido como análogo a propósito ou utilidade, mas *sem implicar um objetivo do agente* .

Contudo, o conceito de função orgânica é de certa forma análogo ao de função voluntária, na medida em que o órgão parece tender à sobrevivência, ao aprimoramento ou à reprodução do organismo. É quase proposital.

Muitos filósofos têm se debatido com essa questão, tentando conciliar a ideia de mera causalidade na natureza com a impressão de que a vida tende à vida, como se alguma força interior misteriosa a impulsionasse nessa direção específica. Em particular, Aristóteles propôs um conceito de " *causa final* " [100]para abranger tais tendências inconscientes. Outros compararam esse aparente esforço à conação, denominando-o " *conatus* ". A biologia moderna rejeitou explicitamente essa explicação teleológica; embora, na prática, pelo menos em textos elementares ou de divulgação científica, o discurso dos biólogos esteja implicitamente repleto de expressões quase teleológicas [101]. (Se essa reticência for justificada, é necessário analisar por que tais hábitos linguísticos persistem e quais fórmulas verbais mais consistentes e precisas poderiam, na prática, substituí-los.)

Contudo, como demonstra a definição de função orgânica proposta acima, podemos ter o melhor dos dois mundos! É um fato observável que certas entidades materiais diferem de

---

100 Ver Apêndice 2 de *Vontade* sobre a doutrina de Aristóteles das “quatro causas”.

101 Por exemplo, quando dizemos "A natureza faz isso e aquilo", ou de forma semelhante reificamos uma espécie, fazendo-a parecer um agente, ou implicitamente insinuamos que os eventos – dos quais ela é um sujeito passivo – são suas atividades. Tais antropomorfismos são frequentemente disfarçados no uso de verbos ambíguos, como "adaptação".

maneira significativa da maioria das outras: por exemplo, se você plantar uma semente na terra, ela crescerá e se tornará um vegetal que, eventualmente, dará origem a novas sementes; mas se você plantar uma pedra na terra, ela poderá sofrer alterações por erosão ou por fusão com outras pedras, mas jamais se 'reproduzirá'. Com base nessas observações, ao longo do tempo distinguimos entre seres vivos e minerais (matéria inanimada).

A peculiaridade dos seres vivos é que (embora naturais e não criados pelo homem) *suas partes estão organizadas em sistemas, sustentando-se mutuamente e ao todo de diversas maneiras* . É claro que em nenhum órgão ou organismo há uma placa indicando "Estou fazendo isso para aquilo". Ainda assim, diferentemente das entidades não vivas, todas (ou mais precisamente, a maioria) das qualidades e atividades da vida *são demonstravelmente naturais. causa (isto é, são causas* naturais ou pelo menos extensionais de, ou, em linguagem aristotélica: são causas eficientes de) a continuação da vida individual (ou, de forma mais ampla, através da procriação, da proteção e do apoio social, da vida da espécie ou do gênero, ou da vida como tal).

> A expressão " **para** " (ou similares, como " **a fim de** " ou " **para que** ") permite comunicar brevemente muita informação sobre os órgãos e as consequências diretas e indiretas de suas características e movimentos. Por exemplo, os dentes são órgãos "para" comer. O formato de alguns deles permite cortar os alimentos; o formato de outros, triturá-los. À medida que os dentes superiores e inferiores se movem uns contra os outros, iniciam o processo digestivo que resulta na nutrição do sangue com nova matéria, o que mantém o corpo (incluindo os dentes) forte e saudável.

É importante ressaltar que a base epistemológica para a afirmação de eventos quase propositais na matéria viva não reside meramente no fato de que *o* evento isolado em análise resulta (por mera causalidade) em uma vida mais longa e multiplicada, mas sim que *todos (ou a maioria)* dos eventos na matéria viva têm esse mesmo resultado concreto e abstrato. A razão pela qual temos que admitir uma frequência incompleta – dizendo "a maioria" em vez de "todos" – é que observamos uma minoria de partes, características ou atividades dos organismos que são (ou ocasionalmente se tornam) inúteis à vida ou mesmo antitéticas a ela. Essas situações são descartadas como anormais ou patológicas [102], considerando-as efetivamente como incidentes ou acidentes nos processos vitais.

O conceito de função orgânica, portanto, não é ontologicamente evidente de forma direta, mas sim um produto da lógica adutiva. Não há irregularidade lógica em sua formulação ou defesa. Trata-se de uma hipótese empiricamente fundamentada, uma ferramenta de discurso por meio da qual conseguimos *coletar e ordenar* nossas observações de certas entidades, características e movimentos no mundo natural. Facilita o discurso biológico, inserindo observações particulares em um sistema explicativo mais amplo. É um conceito causal inteiramente baseado na causalidade, e não na volição. Não é proposital, mas meramente quase (*como se fosse*) proposital.

O conceito de conatus afirma ontologicamente, portanto, que ***os processos físicos da vida (em sua maioria) seguem uma determinada direção (mais vida) em vez de qualquer outra (menos vida)*** , assim como poderíamos propor, por exemplo, que "os corpos permanecem em seu estado de repouso ou

102 Por exemplo, um dedo extra ou um câncer de mama.

movimento uniforme em linha reta, a menos que uma força atue sobre eles" ou "cargas iguais se repelem, cargas opostas se atraem". Refere-se simplesmente a certas necessidades causais ou inércias para certas classes de objetos naturais (a saber, organismos vivos, não mortos e não matéria inorgânica). Podemos simplesmente dizer: "as coisas simplesmente são assim" ou "essa é a sua natureza". A ideia de orientação inerente é logicamente bastante compatível com as ideias de lei natural e mecanismo físico.

Podemos argumentar que, assim como, em um nível subatômico (mecânica quântica), os eventos podem parecer naturalmente espontâneos, e, no entanto, em uma escala maior (de corpos físicos visíveis), eles parecem regidos por leis naturais, também os eventos sem direção da matéria inanimada podem, *coletivamente* (quando reunidos nas estruturas específicas da vida), resultar nos eventos efetivamente direcionais da matéria animada. Aqui novamente (como vimos na discussão sobre volição em relação às leis da física), o que impede alguns cientistas de admitirem o conatus é sua mentalidade [103]*reducionista , sua* recusa dogmática em considerar que "o todo pode ser mais do que as partes".

Não há qualquer propósito consciente envolvido, e não há nada de místico ou metafísico em tal força subjacente [104]. De

---

103 Digo "dogmática" porque é uma doutrina seguida sem provas específicas (isto é, sem experiências e fórmulas matemáticas que derivem o vivo do não vivo), mas sim *por antecipação.*

104 Trata-se de um conceito secular, embora os teístas permaneçam logicamente livres para afirmar que esse estado de coisas foi instituído pelo Criador ou é regulado pela Providência, ou seja, que a natureza foi ou é assim programada. Da mesma

fato, embora o conceito de função orgânica possa ter se originado por analogia ao de alvo consciente (mantendo a ideia de objetivo, enquanto se elimina artificialmente sua implicação de consciência) – a função volitiva pode, em última análise, ser vista como um subconjunto ou caso especial de função orgânica, no sentido de que o agente volitivo geralmente pensa que está servindo à sua vida ao perseguir seus objetivos.

Podemos, com base nisso, vislumbrar o desenvolvimento de uma " ***ética natural*** ", que tenha simplesmente a "vida" como seu padrão de valor, ou *summum bonum* . No entanto, a principal dificuldade para tal empreendimento seria justamente chegar a um consenso sobre o significado do termo "vida", que pode ser compreendido de diversas maneiras: em um sentido materialista, psicológico e/ou espiritual, com referência ao indivíduo ou, de forma mais universal, em uma vida ou em várias, e assim por diante. Todos se declaram pró-vida de uma forma ou de outra! Por exemplo, os defensores do aborto se declaram. A questão é: a vida de quem? Ou: que tipo de vida? [105]Assim, fechamos o círculo.

> No entanto, creio que os problemas lógicos são superáveis, provavelmente por meio de argumentos dialéticos ou dilemáticos. Tais argumentos podem assumir formas como: " **quer se prefira Y ou não Y, a exigência continua sendo X e não X** " ou " **quer se busque X ou não X, o resultado continua sendo**

forma, os animistas podem supor uma "vontade da Natureza" subjacente.

[105] Por exemplo, no caso do aborto: "a vida de quem?" – as necessidades ou desejos do adulto são privilegiados em detrimento dos do nascituro; "que tipo de vida?" – a vida do adulto que aborta passa a ser prejudicada pela escolha egoísta feita.

> **Y e não Y** ", onde X e não X se referem a intermediários alternativos e Y e não Y a consequências alternativas. Certos meios são necessários, quaisquer que sejam os fins almejados; e existem certos resultados abrangentes, qualquer que seja o caminho escolhido. Poderíamos, por meio desse raciocínio teleológico, alcançar pelo menos algum ponto em comum.

Conclui-se, portanto, que, *do ponto de vista biológico, a alma e suas faculdades e funções (cognição, vontade e valoração) não devem ser consideradas diferentes de outros órgãos do organismo vivo que as possuam, sejam eles físicos ou mentais* . Os "órgãos" espirituais são igualmente funcionais, tendendo à manutenção e perpetuação da vida. Sua complexidade, em comparação com outros órgãos, confere-lhes maior sensibilidade, flexibilidade e poder para cumprir essa função; mas essa mesma vantagem também aumenta as possibilidades e probabilidades de erro e falha.

O imperativo *natural* à vida inerente a todos os organismos, como uma espécie de conatus, transforma-se em um imperativo *ético* à vida especificamente em seres conscientes e volitivos, em proporção às suas capacidades cognitivas e liberdade de vontade. Nos animais inferiores, a cognição e a volição funcionam instintivamente, enquanto nos animais superiores há uma escolha progressivamente mais consciente, atingindo um ápice nos humanos; e, de fato, nesta última espécie, existe também uma gama de comportamentos, dependendo do desenvolvimento espiritual de cada indivíduo.

Note, por fim, que nossa definição acima de função orgânica é ampla o suficiente para incluir não apenas as funções dos órgãos de organismos individuais, mas também de

populações de organismos. A reprodução implica, no mínimo, a transmissão da vida; porém, em muitas espécies (até mesmo em algumas plantas), os pais continuam a sustentar (por exemplo, alimentando, protegendo, treinando) seus descendentes por algum tempo. Indivíduos não diretamente relacionados podem ajudar uns aos outros em uma variedade de arranjos sociais, em grupos de tamanhos variados (como uma pequena tribo de formigas ou um grande estado-nação de humanos).

Além disso, diferentes espécies podem comportar-se simbioticamente, favorecendo efetivamente a vida umas das outras. Por vezes, não se trata apenas de uso mútuo, mas de dependência unilateral ou mútua. Uma espécie pode cultivar ativamente outra para se alimentar dela. O abate seletivo pode ser útil ao grupo abatido, prevenindo o esgotamento dos recursos ambientais. Mesmo quando nenhum benefício para a vítima é manifesto, pode-se afirmar que uma espécie que se alimenta de outra tem como função a manutenção da vida na Terra, da diversidade da vida ou de formas de vida superiores.

Embora não se possa dizer que a matéria inanimada em si possua funções, podemos, certamente, afirmar que ela é ***utilizada.*** em muitos processos vitais inconscientes. Por exemplo, as plantas utilizam nitrogênio e luz solar para o seu crescimento. Isso amplia o conceito de utilidade que introduzimos anteriormente em relação a propósitos conscientes.

Em conclusão, demonstramos aqui que é possível formalizar o 'funcionalismo', com referência apenas à causalidade e ao caráter comum de certas entidades naturais denominadas vida. Mostramos, assim, que eventos quase propositais em

uma natureza inconsciente são concebíveis e justificamos o discurso teleológico com base nisso.

3. A Continuidade da Vida

Como vimos na seção anterior, a grande maioria das características e processos dos órgãos dos organismos vivos possui 'funções', ou seja, desempenha algum papel causal na manutenção da vida. Esse objeto do funcionamento orgânico, isto é, a 'vida', pode ser compreendido em vários níveis. Numa primeira fase, aplicamos o conceito aos fatores fisiológicos do ser vivo individual. Posteriormente, considerando a crescente complexidade da vida animal e humana, aplicamos o conceito aos fatores psicológicos, mentais e espirituais.

a. Uma das grandes descobertas da biologia moderna é que, apesar de suas muitas diferenças, todos os organismos vivos são compostos por uma ou mais minúsculas 'células', visíveis a todos ao microscópio [106]. Algumas células são desprovidas de núcleo (procariontes); outras o possuem (eucariontes). As primeiras incluem bactérias e outros organismos unicelulares; as últimas, organismos unicelulares e multicelulares – plantas, fungos, animais e seres humanos – compostos por até bilhões de células. Assim, quando nos referimos a uma planta de batata, um gato, um homem ou uma mulher como um organismo 'individual', na verdade já estamos falando de um agrupamento simbiótico de

106 Os vírus não são celulares; no entanto, não são organismos independentes, mas sim conjuntos de material genético e proteínas que se multiplicam parasitariamente.

organismos menores (as células que compõem os órgãos que, por sua vez, compõem o organismo como um todo).

Após uma reflexão mais aprofundada, torna-se evidente que a vida não é apenas um fenômeno individual, mas aplicável a populações. Isso não é mera metáfora – em muitas espécies, o indivíduo não tem chance de sobreviver por um período significativo isolado do grupo específico (unidade familiar ou maior) ao qual pertence. Na verdade, o grupo é o organismo e o indivíduo é um mero órgão dele, com uma função específica em relação ao todo (por exemplo, uma abelha em uma colmeia). É um preconceito da concepção humana considerar "um organismo" como algo necessariamente cujos órgãos sejam todos espacialmente contíguos e inseparáveis. Podemos também, logicamente, considerar como "um organismo" uma entidade cujas partes podem se mover a certa distância umas das outras por algum tempo, desde que as interações entre as partes sejam suficientemente importantes para todas elas.

Além disso, como todos os seres vivos se reproduzem, podemos considerar a prole como órgãos de seus pais e os pais como órgãos de sua prole. Novamente, essas não são meras palavras, mas refletem continuidades materiais e temporais. Em algumas espécies, notadamente entre animais superiores e humanos, o comportamento, a informação e os bens materiais também são transmitidos de geração em geração. Essas heranças genéticas e culturais são artificialmente ignoradas na conceitualização de indivíduos isolados. Ademais, os pais (plantas ou animais) podem sustentar a vida de sua prole por algum tempo – alimentando-a, aquecendo-a, protegendo-a de predadores e assim por diante. Às vezes, a prole, por sua vez, serve aos pais de várias maneiras e pode até servir uns aos outros (o que nos remete aos grupos discutidos anteriormente). Assim,

qualquer linhagem de organismos vivos pode, em última análise, ser vista como um único organismo que muda de forma ao longo do tempo, dividindo-se e fundindo-se.

Assim, pelo menos alguns agrupamentos de dois ou mais organismos vivos podem ser vistos como organismos únicos com partes destacáveis, cuja função é garantir a subsistência e prolongar a vida do todo – como no caso de órgãos unidos, porém com maior flexibilidade. Esse conceito é aplicável à continuidade das gerações em qualquer linhagem familiar, bem como a grupos populacionais que podem incluir muitas famílias.

As relações causais envolvidas em tais continuidades espaciais e temporais, bem como materiais, mentais e espirituais, são basicamente da seguinte forma: " ***sem o órgão, o organismo não poderia viver ou teria muito mais dificuldade em fazê-lo; com o órgão, as chances do organismo são possibilitadas ou aumentadas*** ". Essa fórmula se aplica claramente a partes de indivíduos e a indivíduos dentro de grupos. Se nos cortarem o coração, morremos; se nos cortarem a mão esquerda, nossas chances de sobrevivência diminuem; sem nossos pais, não nasceríamos nem sobreviveríamos por muito tempo após o nascimento; sem as gerações mais jovens, as mais velhas estão condenadas assim que enfraquecem; se nos excluíssemos da sociedade, a maioria de nós morreria rapidamente.

Tudo isso sugere *a continuidade da vida* . Além disso, a vida é verdadeiramente uniforme em um sentido material, como sugere outra descoberta crucial da ciência moderna, a saber: *a universalidade do material genético da vida (DNA)* . Podemos também apontar inúmeras semelhanças anatômicas, metabólicas, comportamentais e de outras

naturezas entre os seres vivos para reforçar e ampliar o conceito de continuidade. Por exemplo, a observação de que a ontogenia refaz a filogenia (como um feto humano sucessivamente se assemelha a um peixe, depois a um réptil e, por fim, a um mamífero inferior com cauda) é impressionante.

b. Poderíamos ir um passo além nessa perspectiva ampliada sobre a vida e argumentar, de forma especulativa, que, em última análise, *toda a vida é uma só* , ou seja, todos os organismos vivos na Terra são aparentemente partes integrantes de um mesmo organismo vivo gigante. Isso é concebido aqui não para "provar" alguma tese favorita, mas simplesmente para colocar a continuidade da vida em perspectiva, levando o conceito ao extremo para fins de argumentação.

A perspectiva ecológica é significativa neste contexto. O organismo vivo individual habita um ambiente *mineral* que está sempre em fluxo devido a causas físicas (como os raios solares, a formação ou o derretimento do gelo nos polos da Terra, o vento, a chuva, as inundações, etc.). Mas, além disso, esse ambiente é constantemente alterado por esse organismo vivo, consciente ou inconscientemente. Ademais, dentro desse organismo teórico como um todo, espécies e indivíduos vizinhos constituem o ambiente *orgânico* uns dos outros em qualquer momento e lugar, juntamente com o entorno mineral. As plantas competem entre si por espaço e recursos minerais; às vezes, cooperam efetivamente, como quando uma espécie fornece os compostos químicos necessários a outra; a vida vegetal proporciona um cenário em constante mudança para a vida animal; os animais destroem, cultivam e se alimentam de plantas; os animais caçam, criam e se alimentam de outros animais. Assim, o ambiente vegetal e animal também está em constante fluxo.

Espécies na mesma região geográfica interagem, assim como indivíduos no mesmo grupo. Todos os seres vivos em um determinado meio interagem de forma muito dinâmica e se afetam mutuamente em vários graus ao longo do tempo.

Como mencionado anteriormente, às vezes existem simbioses entre indivíduos ou grupos de diferentes espécies ou gêneros. Por exemplo, um pode alimentar e proteger outro, e se alimentar dele ou ser protegido por ele – como nas relações entre humanos e trigo, gado ou cães. Indo além, poderíamos interpretar a situação em que um organismo come outro como a mesma entidade viva maior trocando suas partes, alimentando uma parte de si com outra, movimentando matéria e energia ao seu redor. Com base nisso, poderíamos argumentar que é "natural" para um leão comer uma gazela, e que a gazela cumpre seu papel no contexto mais amplo ao ser comida. Uma espécie se torna tributária de outra.

Se considerarmos, em um panorama geral, a história da vida na Terra [107], desde seu surgimento há cerca de 3,7 bilhões de anos, aproximadamente 800 milhões de anos após a formação do planeta, torna-se bastante *plausível a ideia* de que se trata de um único organismo que, ao longo do tempo, se fragmentou em uma multiplicidade de "órgãos isolados" (indivíduos) compostos por uma multiplicidade de "órgãos conectados" (componentes dos indivíduos) [108]. Cada um

---

107 Não pretendo aqui descrever essa história em detalhes, mas todo leitor deveria se esforçar para lê-la e familiarizar-se com as descobertas e teorias científicas atuais. Existem muitos livros excelentes sobre o assunto; e, claro, há muito material interessante na internet.

108 Refiro-me aqui, naturalmente, à autorreplicação dos primeiros organismos unicelulares – os procariontes, seguidos, há cerca de 1,8 bilhão de anos, pelos eucariontes; e, posteriormente,

desses "órgãos" do organismo como um todo surge, se move, se reproduz com outros, se transforma e desaparece, em reação às mudanças nas condições internas do próprio organismo (o ambiente orgânico) e do seu ambiente mineral, sempre visando à conservação da vida em si, a vida que ali reside – sendo a vida nada mais do que essa própria tendência comportamental.

Algumas dessas extrapolações podem eventualmente se mostrar úteis para o desenvolvimento de uma ética natural. Alguns ecologistas utilizam essa ideia da *unidade da vida* para incentivar a proteção generalizada da natureza, numa época em que a humanidade a destrói cada vez mais. Alguns argumentam que isso é excessivo e utópico, embora eu duvide que a humanidade algum dia se torne culpada de altruísmo autodestrutivo! Sem dúvida, um modelo equilibrado é concebível – um que estabeleça *hierarquias de valor razoáveis* , que levem em consideração as necessidades sociais humanas, mantendo ao mesmo tempo um amplo foco na máxima proteção da vida na Terra.

---

aos primeiros organismos multicelulares, as algas agregadas, que surgiram há cerca de 1,5 bilhão de anos. Os animais só apareceram muito mais tarde, há menos de 600 milhões de anos.

14. CAPÍTULO QUATORZE

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 15 (seções 1 e 2).

MAIS SOBRE EVOLUÇÃO

1. Darwinismo Social

Desde sua origem na segunda metade do século XIX, o darwinismo tem exercido influência além do campo da biologia propriamente dita, em teorizações e comentários éticos, econômicos, sociais e políticos, alguns dos quais perniciosos. Sob o rótulo de "darwinismo social", o racismo, a exploração e a violência foram impulsionados, causando muito sofrimento a muitas pessoas. Embora ideias semelhantes já existissem antes da publicação das teorias de Darwin, elas ganharam credibilidade e prestígio por sua associação superficial com uma obra tão importante da ciência biológica. Utilizando o discurso pseudocientífico extrapolado do darwinismo, ideologias como a de Hitler puderam, a partir de então, pretender justificar a conquista e a dominação.

Conceitos como “luta pela existência” e “sobrevivência do mais apto” pareciam carregados de significado, sugerindo que a biologia tolerava práticas sociais cruéis e implacáveis,

colocando as pessoas umas contra as outras e julgando quem vencesse a disputa como alguém que naturalmente merecia a vitória. Alternativamente, a necessidade de "adaptação ao ambiente" poderia ser interpretada como um chamado biológico para se encaixar socialmente e não causar problemas, para aceitar e não se rebelar, para ser submisso aos poderes constituídos. A doutrina servia tanto para justificar os opressores quanto para manter suas vítimas dóceis.

Aqui, queremos levantar a seguinte questão: esse raciocínio é logicamente apropriado? Dado que a sociedade humana, de um ponto de vista biológico, é um agrupamento populacional comum, poderíamos inferir que tais conceitos podem ser legitimamente aplicados a ela. Mas, se houver erros conceituais ocultos nesse discurso, quais são eles? Ou seja, quais são os limites dos conceitos darwinianos de evolução?

Para começar, é preciso admitir que o erro conceitual não está inteiramente do lado dos darwinistas sociais – eles receberam uma *terminologia enganosa* do próprio Darwin. Termos como "luta", "mais apto" e "adaptação" foram, sem dúvida, escolhidos como aproximações que ilustram certos aspectos da evolução, mas os ignorantes e seus manipuladores poderiam facilmente interpretá-los erroneamente como confirmação de um cenário de "lei da selva" para a sociedade. Em princípio, epistemologicamente, essas escolhas eram, obviamente, legítimas; à medida que nosso conhecimento se desenvolve, frequentemente expandimos e contraímos os significados de palavras existentes para se adequarem a novos dados. Mas foram infelizes, pois eram facilmente mal utilizadas.

Paradoxalmente, tais termos se baseiam na experiência humana (e animal, ou pelo menos animal superior), mas são

aplicados pelo biólogo, *por analogia,* a toda a gama de seres vivos (incluindo bactérias e plantas), conferindo-lhes, assim, conotações novas e especializadas. O darwinista social, então, apropria-se desses mesmos termos, reaplicando-os à sociedade humana, em virtude de seu caráter antropomórfico, ignorando as intenções precisas do biólogo e concentrando-se exclusivamente nas imagens que os termos projetam superficialmente em virtude de seus significados originais. Embora os termos tenham retornado ao seu domínio original, adquiriram, nesse ínterim, sutis significações etológicas.

Assim, a expressão "luta pela existência" projeta uma imagem de luta pela própria vida contra grandes dificuldades e inimigos poderosos; a expressão "sobrevivência do mais apto" implica que, nessa luta de vida ou morte, quem vence é naturalmente o melhor, aquele que, na verdade, merecia ter sucesso desde o início, como sua vitória comprovou a posteriori; a expressão "adaptação ao ambiente" sugere um cenário de submissão, com o qual os perdedores, se sobreviverem, devem se contentar, servindo a seus mestres, mantendo o rabo entre as pernas. Essas conotações dramáticas foram convenientemente adotadas pelos darwinistas sociais, sob o pretexto de que provinham da biologia.

O que essas expressões têm em comum, em seus sentidos originais, antes de o darwinismo as utilizar como expressões biológicas, é a *consciência e a vontade humanas (ou animais) subjacentes* que elas implicam. Quando a biologia as cooptou, aplicou-as indiscriminadamente a organismos sem essas faculdades, notadamente bactérias e plantas. Além disso, os aspectos mais severos das palavras originais foram simplesmente abandonados em favor de aplicações mais amplas e suaves. Por exemplo, quando uma flor surgia na

natureza com uma cor mais brilhante do que as anteriores, mais atraente para insetos polinizadores, isso era rotulado pelos biólogos como uma "adaptação", uma manobra na "luta" e um aumento na "aptidão".

Além dessa apropriação terminológica inadequada, o darwinismo social envolve sérios mal-entendidos dos *conceitos* do darwinismo biológico. Evidentemente, não se pode dizer que bactérias e plantas tenham propósitos, já que lhes faltam consciência e vontade – suas "ações" podem, na melhor das hipóteses, ser consideradas quase propositais, no sentido de que aparentemente possuem, de fato, uma direção comum, a saber, a perpetuação da vida. Assim, a flor em nosso exemplo não "fez" nada que pudesse ser literalmente caracterizado como adaptação, luta ou fortalecimento; a flor não pode reivindicar nenhum crédito por sua evolução. De acordo com o darwinismo, ocorreram apenas mutações genéticas aleatórias, que por acaso eram fisicamente compatíveis com as condições ambientais que por acaso ocorreram.

O conceito de luta pela existência, tal como entendido pela biologia, trata todos os padrões de comportamento possíveis sob o mesmo rótulo. Não se limita a situações de conflito ou mesmo de dificuldade, mas abrange todos os aspectos da vida de indivíduos e populações que lhes sejam benéficos. Nessa perspectiva ampla, a cooperação, a partilha, o serviço mútuo e a simbiose são igualmente formas de "luta" – são expedientes adotados pelos organismos em questão – consciente ou inconscientemente (por analogia), conforme o caso – para promover suas próprias vidas, por meio da troca de bens e da divisão do trabalho. Mesmo o verdadeiro altruísmo (até o ponto do autossacrifício) pode ser assimilado a esse conceito, se indivíduos ou grupos separados forem concebidos como partes de um mesmo todo.

A tolerância e a paz também são expedientes. O darwinismo social, tola ou astutamente, ignora essas nuances.

Além disso, os darwinistas sociais compreendem mal a seleção natural. A sobrevivência não é produto de conquista ou, pelo menos, de concessões em alguma luta dramática do organismo com outros organismos e com o meio ambiente. A sobrevivência, mesmo para os humanos, não é prova de algum tipo de aptidão inata ou mérito pessoal; as coisas não são tão simples, ordenadas ou satisfatórias [109]. Como Darwin fez questão de enfatizar, a sobrevivência é, em grande parte, uma questão de pura *sorte* . A lei das médias faz com que alguns indivíduos ou grupos sobrevivam e outros morram, com pouca ou nenhuma consideração pelo seu potencial genético.

Por exemplo, uma árvore urbana tem milhares de sementes; a maioria delas cai na calçada, sem qualquer chance de germinar; uma ou duas podem cair na grama sob a árvore e não serem recolhidas pelo jardineiro, cada uma dando origem a uma muda; então vem o cortador de grama e põe fim a essa tentativa, embora uma muda possa escapar e continuar crescendo por um tempo. Neste exemplo, todas as sementes têm conteúdo genético de valor mais ou menos igual para a perpetuação da vida, embora algumas possam, de fato, ser mais robustas e férteis do que outras; mas geralmente é o acaso, e *não* o seu potencial genético relativo, que determina quais sobreviverão.

A mesma verdade se aplica a todas as vidas individuais. Um raio pode atingir uma árvore, que cai e mata o macaco dominante de um grupo – supostamente, o melhor espécime genético; ele não foi morto por nenhuma inadequação

109 Se fosse evidente que sim, todos acreditariam em Deus e Jó jamais teria escrito seu livro!

inerente, mas por azar; não havia nenhuma falha em sua constituição que o diferenciasse de seus companheiros, que o marcasse para a extinção genética (presumindo que não tivesse tido descendentes antes) – ele simplesmente estava no lugar errado, na hora errada. Assim como a árvore. As árvores e os macacos poupados por esse acidente da natureza podem, na verdade, ser geneticamente muito mais fracos e, a longo prazo, ter menos chances de sobrevivência, de modo que o patrimônio genético mundial foi, na realidade, empobrecido por essas duas mortes.

De forma semelhante, no que diz respeito a espécies inteiras: a existência da espécie humana hoje deve-se, segundo a biologia, à extinção em massa dos dinossauros há cerca de 65 milhões de anos, quando um meteoro gigante atingiu o planeta Terra. Os dinossauros eram extremamente adaptados à vida aqui, mais do que os mamíferos, visto que os primeiros se saíram muito melhor do que os últimos durante mais de 130 milhões de anos, mantendo-os pequenos e insignificantes. Somente após a extinção dessas espécies essencialmente mais adaptadas, os mamíferos (aqueles que sobreviveram ao cataclismo) puderam emergir, diversificar-se e crescer, dando origem, eventualmente, à espécie humana.

É possível que, se os dinossauros tivessem sobrevivido, com o tempo teriam dado origem a espécies muito superiores aos humanos (ou seja, mais inteligentes e mais poderosas, no melhor sentido desses termos). Talvez as linhagens genéticas que sobreviveram à catástrofe e deram origem à espécie humana fossem muito inferiores em todos os aspectos, exceto por um golpe de sorte. Poderíamos argumentar, é claro, que os mamíferos provaram ser mais aptos pelo próprio fato de terem sobrevivido; sua aptidão consistindo presumivelmente em serem menores (menos de 25 kg) e,

portanto, capazes de se proteger dos abalos físicos que dizimaram os dinossauros (embora nem todos, observe-se – já que répteis, aves e outros descendentes ainda existem). Mas esse argumento é um tanto circular, pois trata eventos excepcionais como se fossem eventos rotineiros.

A aptidão, ou capacidade adaptativa, não deve ser interpretada como uma habilidade inata para, de alguma forma, antecipar desastres. No exemplo da árvore e do macaco atingidos por um raio, o evento natural foi tal que teria matado qualquer outra árvore e qualquer outro macaco que estivessem presentes naquele momento. As árvores e o macaco que sobreviveram não tinham nada de notavelmente diferente em sua composição; nada os salvou além da coincidência. Em particular, os macacos sobreviventes não pressentiram a aproximação do raio e não se dispersaram.

Alguns comentaristas, após reflexões semelhantes, sugeriram que a expressão "sobrevivência dos mais afortunados" seria mais precisa. Mais precisamente, poderíamos dizer que, dentro do grupo daqueles biologicamente *aptos o suficiente* para sobreviver em um determinado ambiente, os mais aptos nem sempre são os mais afortunados. Os espécimes que "conseguem" sobreviver não são necessariamente os candidatos ideais. Tremo só de pensar em todos os genes valiosos destruídos em desastres naturais, guerras e devastação ambiental. O nosso não é "o melhor dos mundos possíveis".

O conceito de aptidão (como aqui descrito) é falho não apenas por ignorar o importante fator da sorte, mas também por ser aplicado de forma indiferenciada ao organismo ou espécie como um todo, em vez de a características específicas, sendo então utilizado para fins comparativos. Deve-se ter em mente que (a) cada aptidão é relativa: o que é

adequado em um aspecto pode ser inadequado em outros; e (b) a aptidão geral é uma média: o mesmo indivíduo ou grupo pode ter mais características que geralmente são mais adequadas do que características que geralmente são menos adequadas, e assim ser declarado "adequado no geral"; portanto, (c) comparações de aptidão entre indivíduos ou espécies não são muito significativas, uma vez que diferentes circunstâncias estão necessariamente envolvidas em suas respectivas vidas.

Se um homem é devorado por um tigre, isso não prova que o tigre pertence a uma espécie superior à do homem. Significa apenas que o tigre é fisicamente mais forte que o homem. Continua sendo verdade que, em outros aspectos, o homem é superior ao tigre, sendo capaz de inventar uma lança ou uma arma de fogo que o mate à distância, ou simplesmente por ser capaz de escrever poesia. Se a espécie humana acabar eliminando a espécie do tigre, isso não prova que a espécie do tigre era inadequada para a vida na Terra. Apenas demonstra o quão estúpida e míope a humanidade pode ser. Da mesma forma, na sociedade humana: se um bandido mata um cavalheiro, ou um nazista mata um judeu, isso demonstra apenas que o primeiro foi mais violento, e certamente não prova um maior valor moral ou social. A vítima não é considerada geneticamente deficiente ou constitucionalmente menos viável.

2. Darwinismo Espiritual

Aqueles que acreditam no darwinismo social geralmente desejam se iludir pensando que pertencem à classe dos mais aptos; às pessoas superiores e belas; à elite dominante. Eu

diria que um impacto mais lógico do darwinismo seria nos tornar mais gentis, mais compreensivos com outras criaturas. Pelo menos, esse é o impacto que ele tem em mim. Quando percebemos que, na verdade, somos todos feitos da mesma matéria, apenas variações genéticas sobre o tema da matéria viva, nos sentimos mais próximos de outras pessoas, outros povos e outras espécies.

O darwinismo social promoveu uma cultura de racismo, alegando uma base genética para suas avaliações coletivas dos povos. Mas o "valor" de uma pessoa não está em seus genes, mas no que ela faz com eles – em sua "virtude". A dignidade de um ser humano, assim como a de um animal, reside em como ele responde aos desafios da vida com os meios à sua disposição, no uso que faz de suas faculdades cognitivas e volitivas. No caso dos humanos, a possibilidade e a necessidade de decência para com os outros parecem essenciais, visto que a violência, o ódio e o medo, a longo prazo, são desvantajosos para todos, mesmo que, a curto prazo, possam parecer vantajosos para alguns. Nada na ciência biológica justifica a leitura de que a guerra, de alguns contra outros ou de todos contra todos, seja natural. Para criaturas como nós, dotadas de razão e livre-arbítrio, a sabedoria, a bondade e a inteligência são, obviamente, o melhor caminho.

É interessante notar que a imagem da sociedade humana projetada pelos darwinistas sociais coincide perfeitamente com a representação tradicional do egoísta que se agarra e se apega, passando por cima de todos que estão em seu caminho, tomando o que quer sempre que pode. Isso revela a essência do darwinismo social como uma doutrina estreita, concebida para justificar ambições egoístas e a injustiça social que delas resulta. Em vez de tal comportamento irracional, que espalha sofrimento, pode-se, naturalmente,

propor um interesse próprio esclarecido que considere as consequências mais amplas e de longo prazo de suas ações. Em termos darwinistas, poderíamos dizer que somente a justiça, a paz e o amor (perdoem os clichês [110]) têm, com o tempo, a probabilidade de garantir a sobrevivência da vida humana e da vida em geral.

Em última análise, tudo se resume à qualidade de vida. Em que tipo de mundo queremos viver: um lugar obscuro de estupidez e conflito, morte e destruição, ou um lugar brilhante de sabedoria e harmonia, vida e progresso? É claro que filosofias e religiões utópicas também podem causar muitos danos, mas não devem, por isso, ser ignoradas, pois representam tentativas da humanidade de investigar mais profundamente essas questões.

O darwinismo, concebido corretamente (e não como alguns o interpretaram erroneamente ao longo da história), pode auxiliar as humanidades (isto é, o discurso ético, social, econômico e político)? O período da evolução biológica é muito longo, muito mais extenso do que a história da humanidade. As humanidades se baseiam principalmente nesta última para obter dados empíricos, a fim de prever quais formas de comportamento e organização social provavelmente trarão benefícios ou malefícios para indivíduos, grupos humanos ou para a humanidade como um todo. A sobrevivência da espécie humana (e de outras) é um

---

110 A maioria das pessoas concordaria, em princípio, com essas generalidades "politicamente corretas". No entanto, algumas pessoas tratam "paz e amor" como absolutos, que devem ser impostos a cada um sem levar em conta se a outra parte também os adota. Com isso, tenho dificuldade em concordar — todos têm o direito e o dever de se defender quando necessário. É por isso que a "justiça" também deve ser mencionada; ela garante o equilíbrio.

padrão legítimo de julgamento para as humanidades, derivado da biologia. Mas, dentro dessa ampla estrutura, muitas conjecturas são possíveis, entre as quais só podemos julgar com referência à história, ainda que apenas de forma aproximada. Muitas questões enfrentadas pela humanidade permanecem sem resposta, quer recorramos à biologia ou à história, pela simples razão de que tratam de questões inéditas, sem precedentes no passado.

Em todo caso, vimos neste trabalho a *especificidade* dos seres humanos, em termos de seu grau de consciência e volição em comparação com outros animais. Essas duas diferenças são suficientemente radicais para sugerir que, quaisquer que sejam as conclusões a que a biologia chegue a respeito da vida em geral, elas devem ser reconsideradas com muita cautela ao tentar aplicá-las especificamente ao *Homo sapiens* . Uma espécie que apresenta distinções tão marcantes está fadada a ser submetida a considerações biológicas mais específicas e menos mecanicistas. Nosso destino não pode ser deixado ao acaso. Se os humanos têm o poder de escolha, então sua natureza é recorrer ao discurso ético, para ajudá-los a decidir de forma ponderada quais caminhos seguir.

Neste contexto, é importante compreender o termo "sobrevivência" num sentido amplo e profundo. Em última análise, não se trata apenas de continuidade *física* a qualquer custo; isso representa apenas uma sobrevivência mínima. Existem graus mais amplos de sobrevivência, que vão desde a saúde física e o bem-estar psicológico até a vida espiritual. O ser humano, em particular, não é um mero corpo, mas uma entidade em grande parte mental e espiritual. A humanidade não é movida apenas pela matéria, mas tem outras considerações, aparentemente "superiores". Consequentemente, *os padrões* de sucesso ou fracasso

podem ser diferentes para os humanos do que para outras espécies.

Uma pessoa pode ter sucesso material, mas fracassar miseravelmente em outras dimensões do seu ser. Outra pode fracassar no domínio material, mas ter sucesso no domínio intelectual ou espiritual. Quem está em melhor situação? Se insistirmos em aplicar a "perpetuação genética" como a única norma biológica concebível, preferiremos a primeira. Mas se admitirmos que, no nível da existência humana, outras questões podem estar envolvidas, podemos preferir a segunda. O fato é que muitas pessoas já não estão sujeitas ao instinto reprodutivo e optam por ter vidas sexuais sem gerar filhos, ou por se tornarem monges ou freiras.

Fisicamente, eles são naturalmente eliminados pela seleção natural; mas o que isso prova? Talvez alguns destes últimos funcionem em outra escala evolutiva, na qual não são os genes que mais importam, mas a alma. Talvez os genes existam apenas para eventualmente dar origem às almas, ou como veículos para as almas. A interpretação materialista das coisas não é necessariamente a palavra final. Quero dizer, de um ponto de vista ético, é apenas uma doutrina como qualquer outra.

Poder-se-ia argumentar, de acordo com o princípio biológico da evolução, que a alma "evoluiu" em certas formas de organismo vivo como *um instrumento* do corpo, melhorando as chances de sobrevivência e reprodução deste. Numa perspectiva materialista, a "filosofia espiritual" pode então ser considerada uma aberração, na qual o instrumento (a alma) teria esquecido sua função original e adquirido a pretensão de ser o objetivo da vida e de que o corpo deve servi-la. Mas é igualmente concebível que, uma vez que a alma surgiu no cenário biológico, ela tenha superado todas as

outras considerações nas atividades materiais dos organismos que a possuíam.

Esta última perspectiva poderia ser caracterizada como "Darwinismo Espiritual" – ou como *a salvação dos moralmente mais aptos* – uma doutrina diametralmente oposta à do "Darwinismo Social" histórico, que se refere ao domínio físico ou político dos tiranos. Se refletirmos, o princípio espiritual da salvação dos moralmente mais aptos não é novidade; sempre foi a base de filosofias espirituais como o Judaísmo ou o Budismo. Algumas pessoas progridem no caminho espiritual, enquanto outras ficam para trás ou regridem. Algumas pessoas se esforçam para evoluir espiritualmente e são "salvas" ou "iluminadas"; outras se recusam a usar suas vidas de forma construtiva e permanecem nas trevas ou afundam ainda mais. Assim é – e poucos, muito poucos, encontram o caminho para a verdadeira "sobrevivência" – isto é, a "vida eterna".

15. CAPÍTULO QUINZE

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 17.

ALGUNS TÓPICOS EM DEONTOLOGIA

A deontologia é um tema vasto, que podemos apenas abordar superficialmente neste volume. Já fiz comentários esparsos sobre este assunto em capítulos anteriores e em trabalhos anteriores [111]; aqui, alguns comentários adicionais parecem pertinentes.

1. Ética Fundadora

O termo 'deontologia' pode ser entendido como o estudo teórico e a fundamentação da ética, sem preferência inicial por qualquer sistema ético em particular; outro termo para isso é 'metaética'. Essa disciplina filosófica se preocupa com a forma, e não com o conteúdo, da ética – como os sistemas éticos são estruturados, as formas lógicas e os argumentos utilizados neles, como os padrões ou normas podem ser

[111] Veja os capítulos 3.4, 10.3 e 13.2, aqui; também, o capítulo 13 em *Lógica Judaica* .

estabelecidos inicialmente ('axiologia' [112]), e, de fato, todas as questões ontológicas e epistemológicas relativas ao juízo ético.

A deontologia enfatizará, por exemplo, que ***os conceitos de vida, consciência e vontade são centrais para qualquer reivindicação ou sistema ético*** .

- O discurso ético só pode se referir a seres vivos. Entidades inanimadas (como uma mesa ou uma molécula) não têm nada a perder, pois seus limites são fluidos e definidos arbitrariamente. Podemos quebrar um diamante ou desintegrá-lo, mas ele não perde nada. Os seres vivos, por outro lado, têm coisas a perder: seus membros e sua vida, que podem ser prejudicados ou destruídos. Um micróbio não é apenas uma mistura de matéria; mate-o e a matéria permanece, mas ele não se comporta mais como uma célula viva.
- O discurso ético é inútil para organismos inconscientes, já que eles não têm como adquirir conhecimento sobre ele. Consideramos que algumas coisas são benéficas e outras prejudiciais para plantas ou micróbios – mas o conhecimento dessas coisas nos diz respeito, não às plantas ou aos micróbios. Tal conhecimento nos ensina, enquanto humanos, como cultivá-los, presumivelmente para comê-los ou utilizá-los de alguma outra forma – portanto, é realmente um subconjunto da ética humana. Os animais podem adquirir algum tipo de conhecimento e, assim, podem concebivelmente aprender fatos ou

[112] O termo axiologia é frequentemente usado no sentido amplo que aqui atribuo à deontologia. Prefiro usar o termo axiologia mais especificamente em relação à questão da definição de normas, devido à sua semelhança com a palavra axioma (ambas têm a mesma raiz grega, 'valor').

comportamentos (por exemplo, com seus pais) que protegem e favorecem sua vida.

- O discurso ético pressupõe a volição. Se o organismo consciente não possui volição, nenhuma proposição ética a seu respeito faz sentido – visto que ele não pode fazer nada além daquilo que já está fazendo nas circunstâncias em questão! A ética se aplica a organismos com livre-arbítrio, ou seja, humanos e animais superiores.

Em última análise, é claro, a ética é prerrogativa dos seres humanos – que não apenas estão vivos, conscientes e têm livre-arbítrio, mas também são capazes de raciocinar sobre ética em geral, formular e compreender proposições éticas específicas e monitorar e gerir sistematicamente o seu próprio comportamento. Não faz sentido pesquisar e escrever sobre ética se o sujeito da ética não for capaz de lê-la ou segui-la.

Imperativos, proibições, permissões e isenções – todas essas afirmações, independentemente de seu conteúdo específico, pressupõem logicamente a aceitação de que o sujeito possui alguma racionalidade e livre-arbítrio [113]. É absurdo (autocontraditório) fazer ou insinuar afirmações como: "não se refira aos conceitos de consciência ou volição em seu

[113] Immanuel Kant parece considerar que conhecemos nossa liberdade indiretamente a partir do nosso "senso de dever" e da constatação lógica de que o dever só faz sentido para um agente livre. Isso é, obviamente, um absurdo. O senso de livre-arbítrio é, a meu ver, muito mais radical do que o de dever. Além disso, não tenho certeza se possuímos um senso inato de dever – nossas intuições de dever são derivadas, não primárias. Mesmo logicamente, a liberdade sem dever não é algo inconcebível; em certo sentido, consideramos Deus como livre até mesmo de deveres.

discurso" – visto que dizer "não" implica ter consciência e escolha.

É claro que a volição é (como vimos) algo muito difícil de definir e provar completamente, porque é – assim como a consciência e os sentimentos – um objeto *primário* da experiência. Não é como algo externo ao qual possa ser comparada e reduzida; é algo *sui generis* , um elemento fundamental da experiência. Não há base lógica para excluir a volição do domínio da existência, simplesmente porque ela não pode ser inteiramente descrita em termos de fenômenos materiais ou mentais. Basta ressaltar que é algo que experimentamos distintamente (através do "autoconhecimento", da "intuição introspectiva" ou da "apercepção" – como preferirmos chamar). Não a concebemos meramente como uma generalidade, mas experimentamos distintamente atos particulares de volição dentro de nós.

A maioria das proposições e raciocínios humanos sobre causalidade dizem respeito, na verdade, à vontade e a conceitos afins. Embora o mundo da natureza, ou a causalidade, seja, naturalmente, de grande interesse cotidiano para nós, também estamos constantemente envolvidos em refletir sobre o nosso lugar nesse mundo e na sociedade, bem como sobre o nosso mundo interior, e todo esse pensamento está essencialmente relacionado à vontade e a conceitos causais afins, incluindo conceitos éticos.

Como vimos, as modalidades éticas (isto é, imperativos, proibições, permissões, isenções) têm a ver com o domínio do possível. O que é impossível em qualquer aspecto não pertence ao domínio da ética (exceto para negar a responsabilidade). Com referência a qualquer domínio que

enfrentemos (natureza, sociedade, nossa própria psique), vale a pena ter em mente as seguintes verdades:

- Algumas coisas são inevitáveis; alguns eventos futuros são naturalmente necessários, não importa o que alguém (exceto talvez Deus) faça para evitá-los. *Ao contrário* , algumas coisas não podem acontecer, não importa o que alguém faça na tentativa de fazê-las acontecer.
- Algumas coisas são inevitáveis (ou inviáveis) para alguns agentes volitivos, mas não para outros. Ou são inevitáveis em um momento, mas não em outro. Ou sob certas condições, mas não sob outras.
- Algumas coisas inevitavelmente acontecerão, *a menos que* façamos um esforço determinado para evitá-las (por exemplo, um desastre natural, uma guerra ou um colapso nervoso). Outras coisas inevitavelmente não acontecerão, *a menos* que ajamos de maneira oportuna e adequada para que aconteçam (por exemplo, a construção de um edifício, o desenvolvimento de um sistema social ou uma evolução psicológica).
- Para evitar que os perigos se concretizem, geralmente é necessário estar ciente de que as coisas em questão são perigosas, evitáveis e prováveis de ocorrer se nenhuma ação for tomada. Da mesma forma, para alcançar algum valor positivo, geralmente é necessário identificá-lo como tal e acreditar na possibilidade de alcançá-lo, bem como reconhecer a necessidade de fazer um esforço para atingi-lo.

Com relação à "liberdade de vontade", essa expressão – como já foi mencionado – refere-se mais precisamente à liberdade da alma de querer, independentemente das influências contrárias que se acumulem. Numa perspectiva

budista, onde a “alma” ou o “eu” são radicalmente negados, podemos identificar o conceito de liberdade de vontade com o do “incondicionado” – ou seja, é a “natureza búdica” de cada um que é livre, e só alcançamos a verdadeira liberdade ao chegar e permanecer nesse estado da nossa psique.

De outra forma, segundo a psicologia budista, somos profundamente movidos pelo “desejo”. Nesse contexto, talvez seja útil distinguir entre “desejo geral” e “desejo particular”. O primeiro conceito se refere à base emocional do desejo em si, um substrato difuso sem objeto específico; enquanto o segundo conceito se refere à aplicação do desejo geral a um objeto particular (por exemplo, uma pessoa amada), muitas vezes baseado apenas em uma fantasia aleatória ou outro pretexto.[114]

Muitas influências impactam qualquer ato volitivo; algumas o facilitam, outras o dificultam. Como vimos, as influências podem ser fatores externos, que condicionam o ato volitivo por terem sido percebidos ou concebidos pelo agente. Fatores mentais de vários tipos também são, naturalmente, frequentemente influentes em graus variados. Algumas influências são simples, efêmeras e *pontuais* ; enquanto outras parecem ser mais complexas e profundamente enraizadas. Hábitos, por exemplo, são produzidos e reforçados pela repetição. Obsessões e compulsões envolvem

---

114 Se as emoções sentidas forem suficientemente distintas, podemos subdividir o desejo geral em categorias amplas (intermediárias), como "luxúria sexual", "luxúria pelo poder", "ganância por comida", "ganância por dinheiro", "anseio por fama", etc. Isso pressupõe que não apenas sentimos um "desejo" vago antes de desejarmos algo específico, mas também que existe um estágio intermediário em que o desejo geral primeiro toma forma como uma luxúria ou ganância vaga, etc., antes de se concentrar em um objeto particular de luxúria ou ganância, etc.

fatores ocultos complexos, que produzem inércias a menos que se faça algum esforço para superá-las.

Vimos como impulsos e desejos – sejam eles físicos, mentais ou espirituais – podem ser conciliados com o fato e o conceito de livre-arbítrio. Estávamos particularmente interessados em descobrir por que e como alguns aspectos normalmente volitivos da vida mental, como certos processos de pensamento, podem às vezes dar a impressão de ocorrerem automaticamente, de fato contra a nossa vontade. Chegamos à conclusão de que tais pensamentos, embora produtos da consciência e da vontade, são difíceis de controlar instantaneamente, justamente porque um esforço maior e mais sustentado da consciência e da vontade é necessário para refreá-los do que para deixá-los fluir livremente.

Muitas ações que rotulamos como "inconscientes" ou "involuntárias" são, na verdade, *minimamente* conscientes ou voluntárias. Nosso hábito linguístico a esse respeito não deve nos levar a doutrinas errôneas. Quando temos um impulso de fazer algo, podemos imediatamente (mais ou menos caprichosamente) "seguir esse impulso" e fazer o que desejamos – ou podemos nos conter momentaneamente, pelo menos o tempo suficiente para refletir e tomar uma decisão ponderada. O esforço dedicado a essa reflexão determina o quão (ou seja, em que grau) "consciente" e "voluntária" será nossa ação subsequente ou nossa subsequente contenção da ação. Uma política pode ser instituída para futuras repetições de escolhas semelhantes, ou um hábito pode ser programado pela repetição da mesma decisão.

Por meio dessas análises formais de fatores psicológicos, acreditamos ter obtido grande sucesso em reforçar o conceito de volição.

O desenvolvimento de proposições éticas – e, eventualmente, de um sistema ético – constitui uma tentativa *de preparar antecipadamente* respostas para questões que surgem natural e inevitavelmente no curso da ação volitiva. É um serviço que o filósofo da ética busca prestar a outros agentes volitivos [115], assim como o lógico busca facilitar a busca humana pelo conhecimento ou o cientista físico busca facilitar as interações humanas com a natureza.

É um esforço necessário, pois julgamentos feitos no calor do momento, sob o impacto de todos os tipos de influências emocionais e de outras naturezas, nem sempre são tão abrangentes e precisos quanto aqueles feitos "na torre de marfim". Às vezes, é verdade, o filósofo em sua poltrona não consegue antecipar todos os fatores que o agente em campo enfrenta. Às vezes, sem dúvida, é melhor agir "intuitivamente" do que de forma "ponderada". Mas, na maioria das vezes, é sábio considerar as questões com a cabeça fria e com bastante tempo para refletir e levar em conta o máximo possível de fatores.

Mas, seja qual for a proposta da ética, ou qualquer que seja a proposta desta ou daquela teoria ética – e seja quem for o autor da proposição, o próprio indivíduo ou outros – *tal proposição ética é meramente um fator influente entre outros no ato de vontade* . Ela não exime o agente da responsabilidade por sua ação. É apenas uma influência; a vontade permanece sua.

Mesmo que alguém acredite que a ética que segue seja de origem divina (ou seja, decretada ou inspirada por Deus e transmitida por alguma religião), essa pessoa permanece

---

115 Naturalmente, esses filósofos devem ter o cuidado de permanecerem modestos e não imaginarem que podem dizer a todos o que fazer em todas as circunstâncias.

responsável. O ato de fé nessa religião é, em si, um ato volitivo, pelo qual o indivíduo é responsável. Todos os atos subsequentes realizados sob a influência dessa fé permanecem atos de livre-arbítrio.

2. A ética diz respeito ao viver , pensar e querer.

Ayn Rand escreveu em algum lugar [116], a respeito de valores – "valor para quem e para quê?" – sugerindo que o termo "valor" não existe isoladamente, mas é relativo a certos sujeitos e a certos padrões. Esta não é uma mera observação gramatical, mas uma percepção lógica frequentemente ignorada.

Como já dissemos, a ética diz respeito aos seres vivos, em particular aos organismos com consciência e livre-arbítrio, que têm e fazem escolhas – ou seja, os que pensam e desejam. Esse fato significa que, qualquer que seja o conteúdo que atribuamos à ética, ele deve ser consistente com esses três fatores básicos: vida, cognição e vontade. Eles são condições necessárias para qualquer sistema ético. Isto é, os aspectos de "para quem" e "para quê" da valoração são, em última análise, um só, ou pelo menos se intercruzam consideravelmente. Ao sabermos com quem nos preocupamos, sabemos quais são as suas necessidades.

A distinção entre matéria viva e não viva não é, reconhecidamente, fácil de ser feita com precisão absoluta, de modo que a perspectiva materialista sobre a vida continua a parecer igualmente, senão mais, credível para muitas pessoas. Argumentam que a vida é um fenómeno

116 *Atlas Shrugged* , p. 939.

essencialmente como qualquer outro no mundo material; definem a vida como um resultado natural de certas combinações de átomos.

Eles podem estar certos, mas as questões permanecem: como esse fenômeno complexo era potencial nos blocos de construção da matéria (quarks, ou o que quer que sejam); como a matéria evoluiu após o Big Bang através de partículas elementares, átomos, moléculas, moléculas orgânicas, até o surgimento das células vivas; e como estas últimas, por sua vez, deram origem à consciência e à vontade?

Essas perguntas são difíceis de formular, pois é difícil expressar o tipo de resposta que se busca por meio delas. Parece que temos respostas descritivas (isto é, o processo de evolução da matéria e da vida está, digamos, adequadamente descrito) – mas essas respostas não respondem a essas perguntas. A questão também não é epistemológica – não buscamos mais provas, não duvidamos do cenário descritivo apresentado. Nossas perguntas são, antes, por que esses potenciais existiam na substância original da matéria; por que a matéria assumiria tantas formas diferentes e evoluiria até a vida, a consciência e a vontade? Por que os quarks existiram e por que não permaneceram quarks para sempre? Por que as "leis da natureza" que os fizeram mudar (sejam quais forem essas leis) são inerentes a eles?

Sim, existem questões de certo modo – portanto, ninguém, nem mesmo o materialista convicto, pode afirmar 'saber tudo'. Vimos como o conceito de 'conatus' natural, de uma quase-finalidade distintiva nos processos vitais, é um conceito legítimo, que não exige dispensas epistemológicas especiais, mas se forma de maneiras regulares. Implica uma espécie de esforço sem consciência, a vida buscando

incessantemente mais vida. Talvez essa observação abstrata seja a melhor definição de vida que podemos propor.

O padrão primordial da ética natural é, sem dúvida, a Vida, visto que o fenômeno da vida é o elemento central que dá sentido ao conceito de ética. Trata-se, naturalmente, de uma norma bastante vaga, que a biologia, a fisiologia, a psicologia, a sociologia e ciências afins podem esclarecer e enriquecer, revelando-nos não apenas o que promove a vida, mas também o que lhe confere sua expressão mais plena. Essa descrição mais precisa precisaria se referir não apenas à vida, mas também à consciência e à vontade. *Esses também* são padrões fundamentais que todas as teorias éticas devem sustentar, pois a ética é desprovida de sentido sem eles.

Com relação à vida, sei que minhas próprias leituras em biologia afetaram muito minha compreensão desse padrão, alterando seu sentido de um "minha vida" ou "a vida dos meus entes queridos" mais voltado para o eu, para um interesse mais amplo na "vida em si", na "vida em geral" ou em "toda a vida".

Para além da luta pela sobrevivência de indivíduos, grupos e espécies (que é inegavelmente fundamental), podemos discernir a luta pela sobrevivência da vida em si, independente de qualquer forma particular ou conteúdo genético. Nesta última perspectiva, as várias formas de vida são apenas meios para um fim mais básico: a vida como um todo. As diversas formas podem lutar entre si, competindo por recursos limitados, utilizando-se mutuamente, bem como minerais como recursos naturais [117], mas, em última análise, seus esforços podem ser considerados como convergindo para um objetivo comum: a continuação da vida como tal, de

[117] Com exceção das criaturas mais básicas da cadeia alimentar, que se alimentam exclusivamente de minerais.

alguma forma ou de outra, pelo menos, mas melhor ainda, em tantas formas quanto possível [118].

Poderíamos, portanto, argumentar a favor da "unidade" da vida, como se estivéssemos falando de um organismo que pode se dividir em muitas entidades menores que interagem entre si, mas que, ainda assim, permanece um só. Nós, e todos os animais e todos os vegetais, não somos apenas primos – somos a mesma entidade. Essa "hipótese de Gaia" pode ter alguma validade e utilidade. No entanto, podemos conceber uma hierarquia ou pirâmide de organismos vivos, do mais simples ao mais complexo, no topo da qual (pelo menos aqui na Terra) aparentemente nos encontramos em inúmeros ou na maioria dos aspectos.

A humanidade é a espécie (ou talvez a única espécie remanescente na Terra) com o máximo de consciência e livre-arbítrio. Essas capacidades são encontradas em menor grau em outras espécies, mas em maior grau em nós. Mesmo dentro da raça humana, existem variações individuais, algumas das quais talvez inerentes à constituição genética, enquanto outras podem ser aprimoradas pelo esforço pessoal. Considerando tudo isso como uma manifestação da matéria no Big Bang, é como se a matéria se esforçasse para ver e conhecer a si mesma, e agir voluntariamente sobre si mesma, indo muito além da cegueira e do determinismo das "leis naturais" (incluindo, aqui, o indeterminismo inconsciente da mecânica quântica) do reino mineral.

Estas são especulações, claro; mas continuo divagando porque parecem ter algum impacto na ideia de um padrão ético universal. Devemos também, neste contexto, ter em

---

118 É claro que isso não significa que a engenharia genética seja favorável à vida a longo prazo. Nem essa doutrina aprova relações sexuais com animais!

mente as últimas fases da história biológica – o que chamamos de "história". Após eras de evolução animal, surgiu uma espécie peculiar chamada humanos, que por vezes pareceu a maior conquista da natureza, embora agora se assemelhe cada vez mais à sua nêmesis. Estaria a evolução entrando em colapso num último ímpeto de frenesi inconstante?

Dentro dessa estrutura, precisamos considerar a história das ideias, e em particular a história da filosofia, para compreender os pensamentos e comportamentos dos indivíduos que somos hoje. Ideias e filosofias, de um ponto de vista biológico, são apenas maneiras e meios pelos quais as pessoas, ao longo da história, responderam às mudanças nos desafios ambientais, sociais e psicológicos. É uma longa história de tentativas e erros, na qual aqueles que mais escreveram ou se tornaram mais famosos não foram necessariamente aqueles que mais compreenderam. Olhando para trás, às vezes nos surpreendemos com a quantidade de incompetentes que a filosofia atraiu.

Mas o que é maravilhoso na filosofia é que até mesmo as filosofias mais tolas são úteis para o seu desenvolvimento, porque incentivam outros filósofos a se distanciarem de suas posições e a explicarem o porquê. Por essa razão, a história da filosofia é parte integrante da filosofia, pois cada filosofia nela contida é, de certa forma, delimitada por todas as outras.

3. Consciência e Conformismo

A maioria das pessoas, talvez não todas, possui uma *consciência funcional* . O que é isso? Parece ser uma "parte" reservada de nós, à qual atribuímos a tarefa de supervisionar

o resto. Claro, admitindo que a alma não possui extensão espacial, essa descrição é apenas uma maneira de falar, uma mera analogia. A consciência de alguém nada mais é do que o próprio eu comportando-se de uma certa maneira no tempo; é uma função volitiva, embora possa ser habitual em vários graus, até mesmo obsessivo-compulsiva. A consciência pode, portanto, ser "grande" ou infinitesimalmente "pequena".

Consciência significa essencialmente estar ciente (em francês, as duas palavras são sinônimos) – estar ciente. O papel que atribuímos à consciência é o de supervisionar criticamente nossos pensamentos e ações, e julgar se eles se encaixam em nossos padrões mais profundos do que é humanamente apropriado em determinadas circunstâncias. Essa função pode ser desempenhada consciente ou inconscientemente; neste último caso, podemos induzir os julgamentos implícitos observando os padrões de comportamento do indivíduo. A consciência, portanto, revela padrões éticos *eficazes* .

> Note-se que o conceito de consciência também é aplicável no âmbito mais neutro da "ética do conhecimento", onde monitorizamos e regulamos os nossos processos cognitivos (a nossa honestidade intelectual, a nossa vontade de sermos realistas, os nossos esforços de investigação, a lógica das nossas inferências, etc.).

Podemos, pela observação da consciência e da vontade de uma pessoa em ação, inferir seus padrões éticos subjacentes. Na medida em que a maioria das pessoas compartilha padrões comuns, tais observações podem dar origem a uma noção de ética *baseada na* consciência. Contudo, tal doutrina é difícil de sustentar, pois parece envolver circularidade.

Seriam os padrões éticos profundos nos quais a consciência baseia seus julgamentos inatos? Isso parece duvidoso, embora alguns possam ser considerados instintivos, ou seja, influências emocionais transmitidas geneticamente.

Na maior parte dos casos, porém, as normas implícitas em nossa consciência são adquiridas e mutáveis. Para a maioria das pessoas, isso significa, sobretudo, referir-se às normas culturais do grupo social ao seu redor, que são em grande parte convencionais, embora frequentemente baseadas na sabedoria acumulada de uma sociedade ou da humanidade ao longo do tempo. Algumas pessoas, em certa medida, participam mais ativamente da formulação de suas normas orientadoras. Uma pessoa pode começar com um conjunto de normas, adquirido por meio da educação ou por osmose cultural, e posteriormente adquirir um conjunto um tanto diferente, seja pela mudança de grupo de pares e adoção de uma nova convenção, seja por meio de esforços mais conscientes e racionais.

A maioria das pessoas funciona por *conformismo* . Numa sociedade moderna, influenciada pela mídia, como a nossa hoje, isso se manifesta na conformidade com estereótipos – por exemplo, o estereótipo do jovem rebelde (que, no entanto, veste o tipo certo de roupa e usa a linguagem apropriada), ou os estereótipos do repórter investigativo, do advogado durão ou do especialista em investimentos de sucesso. O conformismo facilita as coisas: não é preciso pensar muito sobre o que fazer – e a pessoa é facilmente classificada pelos outros, obtendo benefícios imediatos dessa identificação.

O conformismo não é novidade, estando presente em todas as sociedades, ao longo da história e em todas as regiões geográficas. Não se trata apenas de aparência externa ou

padrões de comportamento, mas sim do controle dos processos de pensamento. Essa prática é especialmente evidente em grupos religiosos ou políticos fechados. Pessoas nesses círculos ideológicos tendem a pensar por meio de clichês, em vez de investigar. Elas costumam funcionar cognitivamente *subsumindo pessoas e eventos em categorias preestabelecidas* , em vez de desenvolver categorizações indutivamente. Uma pessoa ou evento é forçado a se encaixar em um número limitado de rótulos preestabelecidos, sem espaço para adaptação conceitual.

Mesmo que as ciências naturais sejam essencialmente neutras em relação ao estabelecimento de padrões éticos, no sentido de que não observamos padrões preestabelecidos na natureza, elas ainda desempenham uma função construtiva, auxiliando-nos a identificar meios objetivos para atingir nossos fins. Elas também têm um papel eliminatório, ajudando-nos a nos livrar de ideologias baseadas em pressupostos falsos. Mas, é claro, considerando que o corpo, em si mesmo ou como receptáculo da alma, é importante para a vida, a biologia também fornece informações sobre quais padrões são naturais. A ciência é, portanto, importante para os esforços deontológicos.

A visão kantiana de "dever", como algo que deve ser cumprido a qualquer custo humano [119], deve ser considerada neste contexto; ela se apresenta como a noção de um extremista inflexível. Devo acrescentar que, embora os rabinos tenham uma atitude fundamentalista semelhante em relação a certos *mandamentos* (mitzvot), eles consideram que a lei precisa ser flexibilizada ocasionalmente, para evitar danos ou sofrimento desnecessários. Essa rejeição da rigidez

---

119 Por exemplo, não se deve mentir para alguém apenas para evitar ferir os sentimentos dessa pessoa.

doutrinária pode ser caracterizada como "humanismo"; é lembrar que estamos lidando com seres humanos, não com robôs.

Vale ressaltar também a observação de que as pessoas às vezes cometem pecados (de acordo com seus próprios padrões) quase deliberadamente, a fim de racionalizar – mesmo que *a posteriori* – seus sofrimentos como punição por seus pecados, preferindo essa opção distorcida à ideia assustadora de que possa haver sofrimento injustificado no mundo! Este é mais um exemplo de ideologia, onde se tenta forçar a experiência a se encaixar em ideias preconcebidas, em vez de permanecer cognitivamente flexível.

Embora a ética seja construída primordialmente em torno do indivíduo, visto que os indivíduos são as unidades últimas de seus preceitos e inibições, seu aspecto social não deve ser subestimado. A alma individual possui três poderes: consciência (a alma como sujeito), volição (a alma como agente) e valoração (que dá origem à vida emocional). Mas, além disso, a alma possui uma dimensão social, que não se reduz inteiramente aos três poderes mencionados. Esse quarto aspecto da alma é fundamental para a sua natureza, embora difícil de definir com precisão.

Não existimos como entidades isoladas, mas como parte de um tecido social. Caso contrário, por que as pessoas se reuniriam em comunidades e nações? Um bebê sem amor é praticamente morto psicologicamente, perdendo inteligência, a capacidade de se comunicar e assim por diante [120]. As

[120] Há alguns anos, quando o ditador romeno caiu, os orfanatos foram tornados públicos, onde as crianças mal recebiam cuidados. Constatou-se que elas apresentavam um subdesenvolvimento terrível, tanto mental quanto físico. Curiosamente, os bebês mais próximos da porta do dormitório

pessoas precisam umas das outras, não apenas como meios, mas como fins. Esta é uma questão complexa que a deontologia deve se esforçar para integrar.

4. Tai Chi, Karma Yoga e Fé

Praticar Tai Chi há alguns anos me levou a uma compreensão mais profunda sobre a "virtude".

> A forma do Tai Chi compreende um grande número de 'posições' individuais incrementais, que fluem lentamente umas para as outras, formando 'movimentos' completos, que por sua vez se sucedem naturalmente, resultando em uma 'forma' completa.
>
> Nenhuma posição ou parte do formulário é justificada por qualquer outra, embora, juntas, formem um todo consistente e poderoso.
>
> Cada posição incremental do Tai Chi dentro de um movimento deve ser vivenciada como importante em si mesma, e não meramente como uma "parada" no caminho para a posição final daquele movimento. Ela não é instrumental, mas sim para ser apreciada e desfrutada como é, sem antecipar seu destino ou utilidade final. Cada posição "intermediária" é um "valor" ou objetivo em si mesma, e não apenas uma "virtude" no sentido de um meio para um fim.
>
> A transição de uma posição (ou de um movimento completo) para outra é também um momento do qual

---

eram ligeiramente menos afetados do que os mais distantes, porque recebiam as raras visitas das enfermeiras com um pouco mais de frequência!

devemos estar sempre plenamente conscientes. O instante da mudança, da transição para uma nova posição, deve ser sentido com grande atenção.

Ao valorizarmos cada ponto e transição na trajetória do Tai Chi, preservamos, incidentalmente, todo o seu potencial para uma infinidade de outros movimentos. Também passamos a perceber a descontinuidade e a continuidade do tempo.

Um movimento tem pouco valor se não houver plena consciência de todos os seus componentes. Por essa razão, o Tai Chi é considerado uma meditação e deve ser praticado o mais lentamente possível.

O Tai Chi ilustra o princípio estoico de que "a virtude é sua própria recompensa" [121]. Ele nos ensina como cada virtude é um valor e como a expressão de muitas virtudes variadas também é um valor.

Essa lição de vida pode ser valiosa até mesmo na hora da nossa morte.

Em vez de temer esse grande desconhecido, seja qual for a forma que a morte assuma, podemos encará-la como uma grande oportunidade! Assim como devemos percorrer a vida contemplando seu curso com serenidade, vendo o ruim, assim como o bom, como um grande e interessante espetáculo, também, quando a morte chegar, devemos observá-la chegar com meditação.

Imagine só: *sua única chance* de vivenciar esse evento misterioso em primeira mão! Vale a pena se exercitar ao longo da vida para estar consciente em todas as

---

121 Veja a discussão anterior sobre este princípio, no capítulo 10.3 de *Volition* .

circunstâncias. Ao observar a própria morte, mesmo que por um instante, talvez se saiba o que é a morte – ou o que é a vida.

Outra disciplina oriental que ensina o mesmo conceito é o "karma yoga". Karma yoga consiste em realizar as atividades diárias sem se preocupar com os benefícios pessoais que elas possam trazer. Essa prática é comum em ashrams de yoga e locais semelhantes; por exemplo, um monge zen pode varrer o pátio ou cuidar do jardim todos os dias.

Muitas pessoas sofrem muito em sua vida profissional, questionando-se por que precisam realizar certas rotinas tediosas para ganhar a vida. O Karma Yoga ensina: aproveite! Faça o trabalho sem envolver o ego – sem "motivação egoísta". Isso é, obviamente, uma idealização, não um apelo ou justificativa para a amoralidade ou imoralidade. Significa simplesmente: concentre-se na tarefa que você se comprometeu a fazer; faça uma coisa de cada vez, e todas as tarefas acabarão sendo concluídas.

É importante perceber que a fé é um elemento fundamental de todos os sistemas éticos.

Algumas pessoas ridicularizam religiões como o judaísmo ou o budismo por exigirem "fé". Essas pessoas argumentam que, em uma ética baseada inteiramente na razão e na experiência, nada seria considerado valioso a menos que *primeiro estabelecêssemos* que nossas ações propostas estivessem fadadas a ter ou fossem propensas a ter certas consequências positivas consideradas dignas de serem buscadas – enquanto que, na ética religiosa, *não podemos* conhecer a verdade e o valor do objetivo (Deus ou Nirvana, conforme o caso) antes de o alcançarmos, e também devemos presumir que os meios alegados (sugeridos pela tradição em questão) conduzem a esse suposto objetivo.

Assim, a ética religiosa pareceria, em princípio, contrária à razão, visto que sua característica definidora é a fé – tanto no objetivo quanto nos meios. Ela é apresentada como uma espécie de gigantesco jogo de manipulação, no qual certos eventos futuros *inacessíveis à* experiência ou à estrita inferência a partir da experiência são previstos (céu ou inferno, ou noções semelhantes), e nos é dito (como uma revelação ou "testemunho") que devemos fazer isto e aquilo, e nos abster de fazer isto e aquilo outro, para alcançar as consequências positivas e evitar as negativas.

Mas, embora tais argumentos tenham peso, não são inteiramente justos e conclusivos. Na verdade, toda ação proposital envolve fé. Pois nosso conhecimento do mundo empírico por meio da razão é essencialmente indutivo e provisório. Consiste principalmente em generalizações e argumentos adutivos, baseados em experiências passadas e dependentes de experiências futuras para confirmação – o que significa que, em última análise, é construído por tentativa e erro. A maioria das proposições em que acreditamos são tentativas de alcançar a verdade, que esperamos que se confirmem, mas que talvez precisemos corrigir posteriormente.

Pode-se argumentar que, enquanto a ética secular faz exigências relativamente pequenas ou, pelo menos, discretas, os sistemas religiosos exigem que invistamos *toda a nossa vida* em um propósito cuja validade e valor podem ser apenas frutos da imaginação de alguém, e cuja eficácia dos meios para alcançá-lo está longe de ser evidente. Mas será essa uma crítica justa? Certamente, em atividades comuns como criar um filho ou seguir uma carreira, investimos toda a nossa vida em propósitos sem garantias de sucesso. Os seres humanos inevitavelmente apostam, seja qual for o seu curso de ação, seja qual for o estilo de vida que escolham.

Portanto, a exigência de fé pela ética religiosa não deve ser vista como um argumento determinante em favor da ética secular. No que diz respeito à religião, entra em jogo a Aposta de Pascal; para aqueles que rejeitam totalmente a religião, ainda existem grandes incertezas a serem enfrentadas. Assim, o deontologista deve manter a mente aberta, não rejeitando a religião de imediato, nem (é claro) aceitando ingenuamente suas afirmações.

Em outro lugar, critiquei [122]o princípio do karma, caro à filosofia indiana, apontando as dificuldades epistemológicas envolvidas (para nós, meros mortais) no estabelecimento de supostas relações cármicas. Objeções semelhantes podem ser levantadas em relação às alegações de recompensa ou punição divina: como tais alegações poderiam ser comprovadas? Mas aqui, desejo destacar como até mesmo princípios éticos seculares são frequentemente baseados em meras suposições, e nem por isso perdem sua força.

Se eu afirmar, de acordo com a lei cármica, que é melhor para mim não praticar algum ato prejudicial aos outros, porque o mesmo certamente me *acontecerá* se o fizer, estarei envolvido em uma espécie de argumento circular. Posso alegar isso como uma generalização baseada em experiências amargas do passado, mas essa generalização não será testada no caso específico em questão se eu acreditar nela e me abstiver do ato, e assim, paradoxalmente, permanecerá para sempre não empírica!

Por outro lado, bastaria afirmar, de forma mais hipotética, que se um ato prejudicial semelhante me fosse cometido, como bem poderia acontecer, eu não poderia então reclamar consistentemente de ser vítima de alguma crueldade e

122 Veja *Ilógica Budista* , capítulo 9.

injustiça, por ter me permitido fazer o mesmo. Dessa forma, os benefícios do princípio cármico podem ser mantidos – a consciência da reciprocidade – sem a necessidade de comprovar relações causais concretas.

Outro exemplo: posso seguir o ideal budista de "cessação do desejo, para evitar o renascimento", *caso* o renascimento exista e *partindo do pressuposto de que* ele seja causado pelo desejo. Embora essas suposições não sejam comprovadas, e nem sequer possamos imaginar como poderiam ser comprovadas, elas ainda podem ser legitimamente usadas como hipóteses de trabalho. Da mesma forma, alguém poderia argumentar: *caso* Deus exista e tenha dado a Torá ao homem, é melhor que eu aja assim e assado. Tenho que fazer alguma coisa, então que seja isso.

Em outras palavras, o comportamento *não precisa se basear em certezas* , que de qualquer forma raramente estão disponíveis, mas pode se basear em *julgamentos francamente condicionais* . O condicionamento envolvido pode ter qualquer modo – não apenas o modo natural, mas também os modos extensional e lógico. Como o conhecimento humano é inevitavelmente limitado, ele é, em grande medida, incerto. No entanto, a vida não pode ser bloqueada por essa verdade; a vontade ainda precisa de orientação. Portanto, a ação baseada em raciocínio hipotético tem validade ética.

16. CAPÍTULO DEZESSEIS

Extraído de *Volição e Conceitos Causais Afins* (2004), Capítulo 18.

MAIS TÓPICOS EM DEONTOLOGIA

1. Induzindo Ética

Como a ética é de fato construída na mente das pessoas e como ela pode ser justificada epistemologicamente? Minha resposta proposta para essas perguntas é a seguinte.

Todos nós temos nossas próprias "intuições" sobre o certo e o errado, o bem e o mal, o justo e o injusto, a bondade e a maldade, etc. Algumas dessas intuições são primárias – avaliações arbitrárias do agente livre. Outras são basicamente emocionais, sentimentais ou sensuais. Outras ainda derivam de percepções conceituais, baseadas em ideias e valores acumulados dos quais podemos estar mais ou menos conscientes, e que podemos ter justificado mais ou menos. Nesta fase, basta considerá-las como noções, como meros fenômenos, pelo seu valor aparente – sem levar em conta suas origens, estrutura, consistência ou validade.

Consideradas individualmente, isoladamente de outras experiências de valoração e do conhecimento como um todo,

essas intuições podem, naturalmente, ser reais ou ilusórias. Elas não são necessariamente "corretas" ou "justificadas" apenas por ocorrerem, nem são automaticamente invalidadas pelo fato de ainda não terem sido comprovadas como verdadeiras e válidas. Isso é análogo à minha abordagem [123]das aparências em geral como neutras, antes de começarmos a classificá-las como realidades ou ilusões.

Assim, inicialmente, reconhece-se que essas intuições de valor ou desvalor possuem alguma credibilidade apenas por existirem, mas não o suficiente para determinar se são, em última análise, confiáveis ou não. Contudo, por meio de um procedimento indutivo que trata essas percepções individuais de certo e errado como *dados brutos hipotéticos* e, em seguida, as confronta com todos os outros dados, *comparando e contrastando* essas percepções de valor entre si e com o contexto mais amplo do conhecimento não avaliativo, conseguimos construir gradualmente uma estrutura consistente que inclui algumas delas e exclui outras.

Desse processo de ordenação, emergem as modalidades das proposições éticas (deve, pode e não pode, não pode). Utilizando técnicas silogísticas e fatoriais semelhantes às usadas com proposições não éticas [124], as percepções éticas são ordenadas estatisticamente, resultando coletivamente em sistemas éticos. Por "estatístico", aqui, quero dizer "para *todas, a maioria, algumas, poucas ou nenhuma* outra valoração (conforme o caso), esta é compatível ou incompatível, implícita ou não implícita". Assim, sugiro que

---

123 Veja *Lógica do Futuro* , capítulo 2.

124 Proposições não éticas foram rotuladas como 'aléticas'. Em relação à análise 'fatorial', veja *Lógica Futura* , Parte VI.

a lógica ética é construída de maneira muito semelhante à lógica em geral.

Note que as proposições éticas não têm apenas forma categórica, como "X deve fazer Y". Algumas têm forma condicional, como "se Z ocorrer, X deve fazer Y – mas se Z não ocorrer, X não precisa fazer Y". As primeiras são aplicáveis sob condições gerais, enquanto as últimas sob condições particulares; mas, além dessa diferença, sua força de "imperatividade" é a mesma.

Minha teoria é, portanto, igualmente intuicionista. Esta não é, contudo, uma posição relativista. Algumas éticas são mais confiáveis do que outras. O que distingue os sistemas éticos de diferentes pessoas em diferentes épocas é, simplesmente, a clareza e a quantidade de intuições éticas e não éticas que foram levadas em consideração, e o rigor lógico com que cada um de nós organiza esses dados brutos em um todo coerente. Pessoas com mentes confusas são levadas de um lado para o outro por seus sentimentos e noções, e não conseguem desenvolver uma ética confiável. Outras são mais cuidadosas e produzem um resultado final mais sólido.

Assim, as experiências de certo-errado ou bom-mau, que fundamentam a ética, são tecnicamente análogas às experiências de verdadeiro-falso ou correto-incorreto, que fundamentam o conhecimento não ético. O procedimento para julgá-las é o mesmo: concedemos-lhes alguma credibilidade *ab initio* , mas reservamos nosso julgamento final até que pesquisas adicionais as confirmem em todos os aspectos (a menos que surjam novas evidências ou argumentos em contrário). Dessa forma, na prática, as intuições de valor são tratadas como dados empíricos; isso lhes confere algum peso, mas não constitui, por si só, uma

justificação completa, que requer um processo de revisão mais longo e holístico.

Como dados brutos, as intuições éticas não são comparáveis apenas a qualidades sensíveis como cores ou sentimentos, mas também a insights lógicos. Com isso, sugiro que, *dado o mesmo nível de inteligência e informação, duas pessoas em circunstâncias semelhantes teriam, teoricamente, as mesmas intuições éticas* . Admitindo essa ousada suposição, reconhecemos uma certa "objetividade" no julgamento ético. É claro que essa suposição não pode ser comprovada definitivamente por experimentos, já que, na prática, não podemos esperar que duas pessoas — ou mesmo a mesma pessoa em momentos diferentes — sejam suficientemente iguais.

Essa hipótese nos permite desenvolver conceitos éticos a partir de noções éticas, da mesma forma que, no discurso geral, as modalidades lógicas são construídas a partir de aparentes indícios lógicos de identidade, contradição, compatibilidade ou implicação – recorrendo à análise fatorial e à seleção de fatores. Retornamos aos métodos adutivos – tentativa e erro, eliminação de dados duvidosos, até que o resultado final pareça razoavelmente bem testado e confirmado.

Os juízos éticos remanescentes são então ordenados logicamente uns em relação aos outros, como fins e meios, de modo que a lista de *fins finais* seja reduzida a um mínimo, que implicitamente contém todos os valores subsidiários. Esta é a etapa *teleológica* do processo. Esses fins finais constituem os "padrões de valor" para o sujeito específico (homem ou mulher) que os concluiu.

É claro que esses padrões estão, em certa medida, em constante fluxo, mudando com novas experiências de vida,

reflexões, informações recebidas e sob a influência de outras pessoas. Alguns aspectos dos sistemas de valores das pessoas permanecem firmemente ancorados nelas, na medida em que elas se identificam pessoalmente com eles. Alguns valores diminuem ou perdem sua importância com o tempo; outros adquirem ou aumentam sua importância posteriormente. Observe bem que estamos falando aqui de *valores aparentes* , ou seja, da aparência de valor para uma determinada pessoa em um determinado momento.

Assim, podem existir divergências de opinião entre os valores das pessoas, mesmo que vivam no mesmo meio. Inversamente, muitas pessoas em uma comunidade ou período histórico podem ter os mesmos valores, de modo que esses *valores comuns* lhes pareçam imutáveis e objetivos.

Assim, a lógica ética, tal como a lógica do conhecimento não ético, deve ser vista como uma empreitada indutiva. Não se trata de um sistema dedutivo, no qual nos é dado, de uma forma ou de outra, um conjunto de "princípios morais supremos" a partir dos quais todos os juízos morais são inferidos silogisticamente, como propõem muitos filósofos da moral. A ética não é casuística, baseada em "axiomas" (assim chamados) mais ou menos consensuais e arbitrários. Em vez disso, desenvolvemos gradualmente padrões de valor ao longo do tempo: eles constituem nossa lista restrita de percepções morais mais impressionantes e relevantes.

Essas normas (ou “bens supremos”) podem, uma vez estabelecidas, ser usadas *como* axiomas, mas permanecem sempre abertas à revisão e verificação, em reconhecimento de que foram originalmente produtos da indução. Embora muitos de nós tendamos a consagrar certas normas e insistir em sua eternidade, tal rigidez não é justificada nem necessária. Uma norma carrega mais convicção se for

considerada suficientemente segura para enfrentar e resistir a questionamentos, do que se bloquearmos toda e qualquer reconsideração.

Contudo, algumas normas são logicamente muito seguras, senão imutáveis. Isso se refere às normas que se encaixam no argumento teleológico geral: " *quaisquer que sejam seus valores particulares, você ainda deve se referir a tal coisa (a norma segura) como um valor supremo, porque ela é uma condição prévia para a busca de quaisquer valores"* . Podemos argumentar, dessa forma, que a vida, o corpo, as faculdades cognitivas, a consciência, as faculdades volitivas, a liberdade, a saúde, a sanidade e assim por diante são todas condições prévias que qualquer sistema de valores que propusermos terá que aceitar.

No entanto, convém notar que esses valores básicos, por si só, não possibilitam uma resposta a todas as questões éticas, eles fornecem uma estrutura para todos os outros valores.

Isso é comparável ao papel desempenhado pelas leis do pensamento e, de fato, pela lógica em geral, no conhecimento. Esses princípios ou axiomas fundamentais são autoevidentes, pois estão implícitos até mesmo em proposições que tentam negá-los. Contudo, isso não significa que a lógica por si só nos permita deduzir o mundo sem depender da experiência. Ainda precisamos, em grande medida, da experiência. A lógica apenas nos ajuda a dar sentido a essa experiência.

> No domínio dos valores, alguns valores atuam como condições *sine qua non* para todos os outros. Como todos os valores são, em certa medida, relativos a esses valores, eles podem ser considerados, efetivamente, valores absolutos. Se pudermos argumentar sobre algum valor Y que " **quer você**

> **valorize X ou não valorize X, você ainda deve buscar ou manter Y e/ou evitar ou remover não X** ” – Y é estabelecido como tal pré-condição. Observe que X e não X são valores presumidos, e não meramente objetos indiferentes. Este é essencialmente um argumento dilemático, semelhante ao usado na lógica geral para estabelecer proposições necessárias.

Trata-se de um aspecto do raciocínio teleológico que (como já foi dito) investiga meios e formas de alcançar valores intuídos, à luz das ferramentas e obstáculos naturais e artificiais disponíveis. O raciocínio teleológico refere-se aos modos de percepção natural e extensional, e não ao modo lógico. Ele verifica a consistência entre nossos diferentes objetivos e os organiza em hierarquias e prioridades. Busca os meios mais eficazes para atingir esses objetivos, considerando todas as condições e fatores temporais envolvidos. O uso desse raciocínio não deve ser interpretado como uma visão essencialmente utilitarista ou epicurista dos sistemas de valores.

As pessoas frequentemente declaram a “felicidade”, ou alguma versão particular dela, como seu objetivo final. Mas a maioria das pessoas teria dificuldade em definir exatamente o que entendem por felicidade – seria a realização de seus principais objetivos, uma emoção positiva ou o máximo de prazeres? Paradoxalmente, o budismo sugere que a *busca ativa* pela felicidade dificilmente resultará em felicidade. De qualquer forma, esse “eudemonismo” não é condição essencial para todos os valores, e, portanto, não é um valor absoluto. Ou seja, podemos, de fato, viver sem felicidade, e a maioria de nós vive assim. Mesmo assim, naturalmente preferimos nos sentir bem a nos sentir mal; e, dentro de certos limites, isso

geralmente é possível se vivermos com virtude. Dignidade e decência geram um certo grau de contentamento.

Observe, por fim, esta importante observação. Embora tenhamos intuições de valor, e independentemente de como essas intuições surjam, *nunca somos forçados* a agir de acordo com elas. Nós (homens e mulheres) permanecemos sempre agentes livres, responsáveis por nossas escolhas finais. Mesmo quando desenvolvemos um sistema ético complexo, permanecemos livres para agir ou não de acordo com nossas crenças. Podemos ignorá-las ou até mesmo agir contra elas. Nossas crenças têm poder causal como influências, mas nada além disso. Essa é a liberdade de vontade, sem a qual nenhuma ética pode ser reivindicada.

2. Fórmulas Éticas

Os sistemas éticos e jurídicos podem, pelo menos em parte, ser construídos com base em certas considerações lógicas.

As pessoas costumam dizer "não seja tão crítico" e "viva e deixe viver!", ou podem zombar, demonstrando desprezo por tal idiotice. Isso é apresentado como um argumento contra as distinções éticas, uma tentativa de invalidar a ética de forma geral, alegando que todo julgamento moral é relativo e incerto. No entanto, os proponentes dessa tese não percebem que ela é logicamente inconsistente, já que ela própria é composta de julgamentos.

Dizer " *não* julgue" ou " *deixe* viver", ou de qualquer outra forma insinuar que julgar é errado, é propor a paradoxal proposição ética de que "não se deve fazer proposições éticas" – o que é *autocontraditório* . Logicamente, segue-se

que a posição oposta é verdadeira, ou seja, que "é de fato permitido fazer proposições éticas".

Dessa forma, comprovamos definitivamente, de maneira logicamente autoevidente, a existência e a demonstrabilidade de algumas proposições éticas. Estabelecemos um axioma para a deontologia. Aqueles que dizem "sejam tolerantes" (com relação a qualquer coisa) estão, na verdade, fazendo uma afirmação intransigente e intolerante – portanto, não podem estar certos, segundo seus próprios termos.

Tais argumentos não são truques retóricos – eles esclarecem a realidade, em virtude de termos consciência e vontade, e de sermos capazes de dialogar e argumentar. Os conceitos de importância ética evoluem naturalmente a partir de nossa experiência do mundo e da interação com ele. Não são construções arbitrárias que podem ser manipuladas à vontade. Uma vez desenvolvidos, possuem uma lógica – da qual devemos estar cientes e que devemos respeitar.

> Muitos julgamentos morais, e de fato muitas leis, baseiam-se no **princípio da reciprocidade** : "não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você" [125]. Esta é uma fórmula ética que a maioria

---

125 Na tradição judaica, este adágio encontra-se pela primeira vez no Talmud (Shabbat 31a), na forma "não faças ao teu próximo o que detestas", como uma interpretação do sábio Hillel do mandamento da Torá "ama o teu próximo como a ti mesmo" (Levítico 19:18). Note-se que a forma que ele lhe atribui é negativa; trata-se de um apelo minimalista para evitar causar danos, em vez de uma injunção para fazer o bem (que é abordada mais especificamente em muitos outros mandamentos). Na tradição budista, ensina-se de forma semelhante que agiremos com humanidade para com os outros se nos lembrarmos de que todos os seres sencientes têm, como nós, um desejo natural de

> das pessoas aceitaria intuitivamente, mesmo que discordassem sobre o que elas ou os outros gostariam ou não que lhes fosse feito.

Quando um assassino mata, ou tenta matar, ele tacitamente, pela implicação de seu ato, reivindica o direito de matar. Visto que, na verdade, ele não é diferente de sua vítima humana, concede, com isso, a outros o direito de matá -*lo* , ao menos em legítima defesa, se não como punição. Ele não pode argumentar de forma consistente que tem o direito de matar outros, mas que outros não têm o direito de matá-lo.

> ***A ética considera toda afirmação como um princípio universal, a menos que bons argumentos possam ser apresentados para particularizá-la*** [126]. Não se pode isentar-se dos imperativos que se impõe aos outros, nem permitir-se o que se proibiu aos outros, a menos que se ofereça uma distinção muito convincente entre o eu e o outro (por exemplo, que o outro pertence a uma espécie diferente). É razoável supor que as afirmações morais particulares derivam de princípios gerais.

Esta é uma aplicação do princípio da reciprocidade, com base no qual concedemos ao Estado o direito de executar assassinos para manter a paz. Algumas pessoas argumentam que a pena de morte não é necessária ou útil, e muitos países aboliram essa pena extrema, mas esse não é o meu foco aqui. Não estou defendendo esse ponto de vista, mas apenas

---

serem felizes e não sofrerem. Isto também é um apelo à reciprocidade.

126 Observe atentamente as diferenças entre este princípio e a famosa máxima de Kant. Não estou afirmando que a mera possibilidade de generalização estabelece regras éticas; e estou admitindo a particularização de tais regras.

tentando esclarecer nosso raciocínio em relação à reciprocidade.

Note-se, em todo caso, que a punição do assassino pela sociedade é muito diferente da punição de uma vítima inocente pelo mesmo assassino. O assassino iniciou a violência; o Estado apenas retalia. Quando a sociedade vinga a vítima e pune o culpado, protegendo-se de novos danos, não há fundamento para novas retaliações contra o executor ou aqueles que o nomearam. Tudo isso, é claro, parte do pressuposto teórico de que houve devido processo legal, sob leis justas, além de qualquer dúvida razoável, e assim por diante. Na prática, essas ressalvas são, reconhecidamente, muitas vezes desrespeitadas de forma inadequada.

Um argumento semelhante pode ser construído em relação ao roubo. Quando um ladrão rouba, ele ignora ou nega a existência da propriedade privada e, portanto, não pode se indignar se outros (na prática, por meio do Estado) confiscarem seus bens ou o multarem. Se ele for indigente, pode ser preso sob o argumento de que isso o priva da liberdade de enriquecer e, incidentalmente, o impede de cometer novos roubos. Aqui, novamente, a justiça é feita por meio da lógica da reciprocidade.

Costumamos argumentar: "se todos fizessem isso (ou não fizessem aquilo), tudo seria fantástico (ou tudo seria terrível)", mas esses argumentos generalistas são ***idealistas*** , já que na prática é improvável, senão impossível, que literalmente *todos* façam (ou deixem de fazer) algo em conjunto; sempre haverá rebeldes!

Uma pessoa poderia argumentar que está disposta a viver num mundo onde todos podem fazer o que bem entenderem: ela está disposta a correr o risco envolvido. Não podemos argumentar contra esse anarquista que ele também pode se

machucar, já que ele está apostando que não se machucará. Nosso argumento é circular e impraticável.

Conclui-se, portanto, que tal pessoa não será convencida por argumentos racionais a não matar ou roubar, mas deverá ser subjugada pela sociedade a cumprir a lei. O princípio da reciprocidade, tal como aqui utilizado, não se trata de ética abstrata, mas sim de uma justificação para o uso concreto da força.

Nesse contexto, é importante ressaltar que muitos crimes não têm apenas efeitos diretos e óbvios sobre uma vítima específica, mas também consequências muito mais amplas e insidiosas para a sociedade como um todo. ***Todo crime – na medida em que pessoas são vítimas, testemunhas ou ouvem falar dele – faz com que as pessoas percam parte da confiança natural que depositam umas nas outras .***

Quando um assassino mata, as pessoas começam a temer que alguém possa matá-las. Quando um ladrão rouba, as pessoas precisam esconder seu dinheiro e trancar as portas. Quando um estuprador estupra, as mulheres começam a temer os homens em geral. Quando um professor abusa de um aluno, todos os educadores se tornam suspeitos. E assim por diante, com cada ato criminoso – e esse princípio é ainda mais verdadeiro hoje em dia, quando a mídia dá ampla e estrondosa cobertura aos crimes mais hediondos.

Este, portanto, é o crime adicional de todo criminoso: ele diminui a confiança das pessoas umas nas outras. A suspeita aumenta e a liberdade de todos é restringida. "Vítimas em potencial" (isto é, qualquer pessoa que se assemelhe de alguma forma às vítimas anteriores do crime em questão) devem tomar medidas de proteção, e "criminosos em potencial" (isto é, qualquer pessoa com alguma semelhança, por mais remota que seja, com criminosos reais) devem

limitar seus movimentos. A sociedade, assim, perde sua coesão e todos se tornam um pouco menos felizes. Em alguns casos, as relações entre as pessoas se tornam agressivas.

Parte do raciocínio envolvido nesse distanciamento entre as pessoas é, obviamente, logicamente injustificado. Se um noticiário fala sobre um marido que matou a esposa por dinheiro, outras esposas ricas podem imaginar que seus próprios maridos poderiam fazer o mesmo. Se a notícia é que um chefe estuprou sua secretária, muitas secretárias olharão para seus chefes com certa preocupação no dia seguinte. As categorias "marido" e "esposa rica", ou "chefe" e "secretária", são suficientes para gerar alguma analogia e semear dúvidas, *mesmo que as condições psicológicas e outras envolvidas sejam totalmente diferentes* .

Às vezes, as estatísticas são lidas, ou mal interpretadas, de maneiras que reforçam esse tipo de raciocínio. Se um certo número de ladrões é estrangeiro, todas as pessoas com aparência estrangeira se tornam "prováveis" ladrões aos olhos das pessoas, mesmo que a proporção de ladrões entre os estrangeiros seja menor do que entre os locais; o grau real de probabilidade envolvido torna-se irrelevante na mente das pessoas. (Por exemplo: suponha que 20% da população seja estrangeira e 10% da população seja ladra; pode ser que apenas 5% dos estrangeiros sejam ladrões, caso em que 11,25% dos locais seriam ladrões!)

As pessoas também convertem proposições erroneamente, pensando que "todo X é Y" implica "todo Y é X". Por exemplo, "todos os estupradores são homens" se torna "todo homem que eu conheço poderia ser um estuprador" na mente de algumas mulheres, e elas se comportam como se ele fosse. Pode parecer absurdo, mas as pessoas são humanas.

A sociedade é, portanto, vítima *coletiva* de todos os crimes, e cabe ao Estado (como instrumento da sociedade) intervir vigorosamente, prevenindo, reprimindo e punindo o crime.

Em todas essas situações negativas, o princípio da reciprocidade é usado para impedir, limitar ou reparar o dano causado a outras pessoas ou à sociedade como um todo por alguns indivíduos ou grupos. Deve-se ressaltar, no entanto, que na maioria das situações, o princípio da reciprocidade desempenha um papel muito mais brando na mente das pessoas, incentivando o respeito e a confiança mútuos. Isso ocorre quando as pessoas envolvidas refletem *antes de* cometer um delito, pensando: "Eu não gostaria que isso acontecesse comigo, então não farei com os outros" ou "Não me comportarei dessa maneira para não prejudicar ainda mais o nosso mundo", ou algo semelhante.

Algumas pessoas vão um passo além e aplicam uma versão positiva do princípio da reciprocidade, pensando: “se eu estivesse nessa situação difícil, esperaria que outros viessem em meu auxílio, portanto, ofereceria minha ajuda”. Essa é uma atitude admirável. Claro, aqueles a quem a ajuda é oferecida podem não querer ajuda, ou não esse tipo específico de ajuda, ou pelo menos não da maneira como é oferecida. Não se pode impor ajuda. Por essa razão, a versão positiva do princípio é mais difícil de formular: *o(s) destinatário(s) de nossa atenção devem estar dispostos a participar da transação* . Ainda assim, muitas vezes ela entra em ação, promovendo tolerância, amizade e até mesmo amor. Isso, por sua vez, fortalece os laços sociais e torna a vida de todos muito mais fácil.

3. Filosofia do Direito

A ética surge naturalmente, em primeiro lugar, no indivíduo, no sentido de que ele ou ela pode ter certos imperativos, inibições ou liberdades. A ética como fenômeno social provavelmente surgiu na família, onde o chefe da família (com base em sua ética pessoal) dava conselhos ou ordens e era obedecido (seja por amor ou medo). De forma mais ampla, a comunidade circundante teria tradições e regras a serem respeitadas, bem como conselhos ou ordens da liderança, qualquer que fosse ela, para manter os laços sociais. Eventualmente, o xamã local ou outra figura religiosa dava instruções, em nome da divindade ou divindades do grupo. À medida que essas éticas sociais informais se tornaram instituições mais formais, o conceito de lei emergiu.

O que pretendo discutir aqui é a distinção entre princípio ético e legalidade, para enfatizar que *tornar algo legal não o torna moral; tornar algo ilegal não o torna imoral.*

Uma distinção que as pessoas frequentemente confundem é a que existe entre direito ético e direito político. De modo geral, as pessoas entendem que as leis atualmente em vigor em um país (aqui denominadas leis "políticas", ou seja, promulgadas e aplicadas pelo corpo político, embora possam tratar de qualquer assunto) não são necessariamente morais em seu conteúdo; mas também costumam considerar que o que essas leis permitem é, em última análise, permissível e o que elas proíbem deve ser evitado.

Por essa razão, a sociedade pode, em alguns casos, proibir práticas que seus defensores alegam serem inofensivas, por serem “atos privados entre adultos que consentem” – sob o

argumento de que tais atos, no entanto, afetam indiretamente pessoas que não são diretamente envolvidas neles. Por exemplo, a homossexualidade pode ser razoavelmente considerada ilegal, visto que sua legalização dá a alguns jovens a impressão de que é moral, causando a disseminação desse comportamento, para consternação e contra a vontade de muitos cidadãos (incluindo muitos pais), de modo que deixa de ser um assunto privado e passa a ser uma questão de política pública.[127]

Consideremos brevemente os conceitos envolvidos. Idealmente, uma ética absoluta derivaria de uma reflexão sábia e informada sobre a natureza humana e o lugar do homem no mundo. Munido de tais diretrizes morais gerais, cada ser humano bem-intencionado seria, em princípio, capaz de discernir o certo do errado em cada situação particular que enfrentasse e exerceria sua vontade de acordo com isso. Não haveria necessidade de leis impostas pela sociedade.

Na prática, um cenário utópico como esse só pode levar ao caos social. Mesmo em uma sociedade repleta de boa vontade, as pessoas têm ideias diferentes sobre o que é certo ou errado, e provas absolutas são difíceis de encontrar. Ainda mais porque os seres humanos têm livre arbítrio e muitos deles – sob diversas influências – frequentemente optam pelo que consideram ruim, em vez de (como ditaria a lógica) fazer o bem. Conflitos, portanto, surgem inevitavelmente, o que acaba sendo prejudicial para todos. Por essas razões, geralmente se concorda que alguns padrões mínimos comuns

---

127 Mesmo que os praticantes não fizessem nada para promover sua prática, sua mera *influência negativa* na sociedade seria motivo suficiente para proibi-la; quanto mais se eles se esforçassem para propagá-la.

precisam ser impostos convencionalmente pela maioria ou por uma minoria com poder.

Assim, constituímos estados, governos, legislaturas, judiciários e forças policiais, que, em conjunto, elaboram e aplicam leis. Um princípio orientador na promulgação e aplicação dessas leis seria o de que "os direitos de uma pessoa terminam onde começam os direitos das outras". Outro ditado útil é "não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você". Mas, claramente, tais afirmações não nos fornecem uma ciência exata. Nem sempre é fácil decidir o que precisa ser legislado e o que é melhor deixar como está. A ciência política é uma disciplina empírica e em constante mudança.

Nessa perspectiva corrigida, a lei ética abrange toda a ação humana, enquanto a lei política abrange apenas parte dela. A primeira é idealmente universal; porém, apenas uma fração ou subconjunto dela é politicamente promulgada e aplicada, sendo o restante responsabilidade do indivíduo descobrir ou, pelo menos, praticar.

O alcance do direito político é vasto, mas não tão vasto quanto o do direito moral. Abrange o direito penal (contra homicídio, roubo, etc.), o direito civil (relativo a casamento, herança, etc.), o direito comercial (relativo a propriedade, contratos, etc.) e, de fato, qualquer questão jurídica que possa surgir nas interações entre seres humanos.

Teoricamente, pelo menos, o propósito dessas leis é assegurar a paz social, o bem comum, a segurança pessoal, a justiça e assim por diante – embora, na prática, como todos sabem, elas frequentemente sejam instrumentos de exploração e injustiça. Em princípio, o que as diferencia da massa de leis éticas é a necessidade de reduzir os atritos entre as pessoas a um mínimo razoável. Historicamente, esse

minimalismo nem sempre foi aceito; algumas sociedades foram totalitárias, tentando controlar quase tudo.

Na prática, por razões epistemológicas já expostas, os domínios da ética e do direito político tendem a se distanciar um pouco, de modo que, embora os dois domínios se intercruzem em certa medida, o domínio político não está totalmente contido no domínio ético, mas fica parcialmente fora dele. As leis promulgadas pela sociedade, seja por meios democráticos ou não, podem diferir das leis sugeridas pela consciência pessoal ou pelo estudo e debate racional de filósofos da ética.

Essa divergência é, em alguns casos, razoável; mas, frequentemente, é irracional. Em um sistema de governo não democrático, os preconceitos de uma minoria governante são impostos à maioria, sem espaço para debate. Em uma democracia, onde, em princípio, o argumento racional é a regra, *grupos de pressão* ocasionalmente conseguem formular leis que se alinham com seus pontos de vista aberrantes, simplesmente em virtude do poder de seus números ou por meio de outras considerações que forçam os políticos a se submeterem à sua vontade. Nas últimas décadas, muitas atividades tradicionalmente consideradas imorais foram declaradas legais em países ocidentais.

Agora, deixe-me dizer que isto não é um tratado político [128]; não espero que nada do que eu diga ou faça seja capaz de estancar essa maré infeliz. Minha filosofia da história é

---

128 Geralmente evito comentários ou debates políticos em meus escritos, pois meus objetivos filosóficos se situam em um nível mais profundo de epistemologia e ontologia. A controvérsia certamente afastará alguns leitores, que podem considerar algumas das minhas opiniões como excessivamente "liberais" ou excessivamente "conservadoras".

muito cética. *Em cada geração, alguma crença equivocada, difundida por grandes segmentos da população, vem à tona e ganha ascendência, até que chega à sua conclusão absurda natural, como uma ferida que estoura e libera pus, e o desastre acontece, de modo que um número suficiente de pessoas aprende a evitar essa tolice específica dali em diante.*

O nazismo e o comunismo foram exemplos típicos: surgiram na história sob aplausos populares e partiram em meio a incontáveis lágrimas. Os povos da Europa aprenderam certas lições sobre o uso ativo da força bruta, a perseguição de minorias raciais, o ódio nacional e de classe, e assim por diante; mudaram um pouco seus costumes depois disso. Poderiam ter evitado tanto sofrimento e dor se tivessem recorrido à razão, em vez de cederem às suas emoções mais baixas.

Lembre-se de que Hitler foi eleito democraticamente (mais ou menos). Realisticamente, a democracia é, sem dúvida, o melhor e mais justo sistema de governo disponível; mas, como todos sabemos, não é perfeita. O fato de determinada legislação ser aprovada não é prova de apoio popular, muito menos de justiça [129]. A maioria das leis se baseia na democracia indireta; os legisladores e juízes envolvidos podem muito bem ser covardes, amorais ou ter interesses pessoais comprometidos. Se fossem utilizados referendos, os resultados poderiam ter sido muito diferentes. Mas mesmo no caso de leis estabelecidas por democracia direta, *o número de votos não determina o que é certo ou errado* .

Dessa reflexão depreende-se que o fato de algumas leis em vigor prescreverem, permitirem ou proibirem, do ponto de

---

129 Além disso, o apoio dos principais meios de comunicação não significa nada.

vista sociopolítico, certos padrões de comportamento, não significa que esses padrões sejam prescritos, permitidos ou proibidos, respectivamente, do ponto de vista ético ou moral. Aquilo que a sociedade favorece (ou proíbe) pode, contudo, estar errado (ou certo, respectivamente) do ponto de vista ético. Os argumentos envolvidos podem ter sido falaciosos ou baseados em informações insuficientes.

Os conceitos de "legal" e "moral" devem ser entendidos como categorias distintas e separadas, embora conceitualmente estejam parcialmente relacionados (como já explicamos). Tornar algo legal não o torna moral; tornar algo ilegal não o torna imoral. Os jovens, em especial, devem ser conscientizados dessa importante distinção.

O indivíduo pode não considerar razoavelmente a existência de certas tendências legais nos códigos como indicativas de verdade ética, porque a legislação não se baseia exclusivamente na reflexão racional, mas depende de *forças sociais* . O legislador pode ser criticado por induzir seus concidadãos ao erro, mas estes continuam responsáveis por seus próprios atos.

O indivíduo ainda é obrigado a pensar por si mesmo e a, no mínimo, considerar os conselhos éticos das sábias doutrinas produzidas pela humanidade. A existência de liberdades ou limites políticos não exime o indivíduo da responsabilidade moral por suas escolhas. A legislação não substitui a consciência, nem serve de álibi para a abdicação moral. Embora uma ameaça ou proteção legal possa atenuar a responsabilidade moral, ela não a absolve.

Do ponto de vista ético, as leis são apenas um fator influente entre outros no comportamento, e em certos casos pode ser sensato desconsiderá-las ou opor-se a elas voluntariamente.

17. CAPÍTULO DEZESSETE

Extraído de *Ruminações* (2005),
Capítulo 8 (seções 8 e 9).

1. Contra Kant sobre o Livre-Arbítrio

Diversos comentários contra a visão de Kant sobre o livre-arbítrio .

Como explico em outro lugar [130], a liberdade de vontade não deve ser concebida como "fazer o que se quer", no sentido de "fazer o que se deseja", pois ser movido por desejos aleatórios não é liberdade, mas escravidão. Não se segue que, como sugere Immanuel Kant, o livre-arbítrio seja "fazer o que a razão manda".

A definição coloquial de liberdade, "fazer o que se quer", deve ser esclarecida para significar que nossas ações expressam *nossa vontade pessoal* . É o "você", e não o "querer", que está no centro dessa definição popular. "Querer", aqui, não se refere a valores, desejos ou propósitos (sejam eles racionais ou irracionais) que possam ter precedido a "ação", mas é meramente uma inferência *posterior* a essa ação; ou seja, é uma interpretação da

130 Veja novamente *Volição e Conceitos Causais Afins* , capítulo 5-7.

vontade que ocorreu depois que ela ocorreu. O agente ou autor é, portanto, responsabilizado por esse "querer".

A liberdade de vontade refere-se à nossa capacidade de querer independentemente de influências como desejos, julgamentos racionais ou quaisquer outras . O objetivo de caracterizar a vontade como livre é enfatizar *que é o agente* que quer, e as influências não são causas determinantes. Nesse caso, *quer o agente queira de acordo com alguma norma ética ou contra ela, ele é de fato responsável por sua ação* .

Kant parece afirmar que a vontade só é livre quando está alinhada com os ditames da razão, sugerindo que a única alternativa a isso é seguir servilmente as paixões. Ele argumenta: se você desobedece à razão, você é um fantoche; portanto, obedeça a ela e seja livre. *Non sequitur* !

Logicamente, se a tese de Kant sobre a volição for verdadeira, as pessoas não têm liberdade nem responsabilidade, e não podem ser culpadas nem elogiadas por nada que lhes aconteça. Nessa perspectiva, se a razão é ouvida e obedecida, sua injunção ética (ou quem a sugeriu) torna-se *a causa* da ação virtuosa, e o sujeito não merece elogio – assim como, se a razão é ignorada ou desobedecida, os desejos e impulsos do sujeito assumem o controle, e ele fica isento de culpa. Portanto, Kant não refletiu suficientemente sobre sua proposta.

Claramente, devemos afirmar que a escolha de submeter-se à razão implica um ato *prévio* de livre-arbítrio, que precisa ser espontâneo, caso contrário a razão controlaria o agente contra a sua vontade. Algumas pessoas são indiferentes a argumentos racionais, mesmo que a razão influencie muitos de nós. Assim, a vontade é fundamentalmente tão independente da razão quanto das paixões. O agente tem

uma escolha entre as duas. Se ele não seguir a razão, será levado pelas paixões; se seguir as paixões, ignorará a razão. Mas, em última análise, a escolha é espontânea: essa é a liberdade da vontade.

É interessante notar que alguns filósofos pós-kantianos chegaram à conclusão contrária de que somos "livres" apenas quando agimos *contra* a razão. Essa postura pós-moderna é, de certa forma, um resultado previsível da posição racionalista-moralista de Kant. Se compreendermos que a adesão rígida a princípios como os propostos por Kant nada mais é do que outra forma de escravidão, o único espaço que resta para o livre-arbítrio parece ser a anarquia moral.

Mas essa posição de "vale tudo" é apenas o lado hedonista da mesma moeda; não é uma resposta lógica a Kant. Ela simplesmente retorna à ideia de que liberdade é "fazer o que se quiser". A objeção de Kant a isso permanece válida [131] – mesmo que sua alternativa proposta, "fazer o que a razão ordena", também seja questionável.

---

131 Aqui, Kant está, naturalmente, reafirmando uma sabedoria antiga, encontrada nas principais tradições religiosas. Quando o homem ocidental do século XX rejeitou a religião judaico-cristã em favor do "princípio do prazer", a sábia percepção de Kant passou a parecer um "moralismo" antiquado e rígido. Mas agora, talvez em parte graças à disseminação das ideias budistas no Ocidente, muitas pessoas estão começando a perceber novamente que a busca desenfreada pelo prazer é feia, fraca e destrutiva para si e para os outros. A caracterização do hedonismo como escravidão é cada vez mais percebida como precisa, uma vez que se reflita sobre as muitas maneiras pelas quais os interesses comerciais e políticos usam esse meio ardiloso para explorar e controlar a população. A revolução "hippie" do final da década de 1960 não foi a libertação que alegava ser, mas uma completa escravidão às drogas, à promiscuidade sexual (que culmina em depravação) e à música rock and roll (ou seja, o ruído alto onipresente).

O dilema só pode ser superado através de uma compreensão mais profunda da relação entre agente e vontade, e de influências como desejos ou percepções racional-morais.

É importante distinguir o eu (ou alma ou espírito) do corpo e da mente. Estes últimos incluem todos os pensamentos e emoções involuntários, ou seja, todos os afetos e desejos sentidos. É um erro cognitivo identificar-se com qualquer evento *passivo* do corpo e da mente, isto é, pensar: "isto sou eu ou uma expressão de mim". O eu pode estar dissociado de tais eventos; eles estão essencialmente "fora" dele. (O eu é "vazio" de tais eventos relativamente materiais e mentais, para usar uma expressão budista.)

Contudo, isso não significa que possamos nos dissociar de nossas *ações físicas ou mentais voluntárias* . Estas devem ser vistas como extensões e expressões do eu que as deseja; o eu é responsável por elas, por mais influenciado que seja por fatores passivos do corpo e da mente. Não podemos, na tentativa de agir de forma perversa sem assumir culpa, argumentar: "já que este corpo-mente não é inteiramente meu, todas as suas ações não são minhas". Isso também – ou seja, a falha em se identificar com os eventos ativos do corpo e da mente – é um erro de julgamento.

O papel da razão aqui é, portanto, claro: ela serve principalmente para distinguir honestamente o ativo do passivo, ou seja, as áreas de responsabilidade daquelas de não responsabilidade na vida do indivíduo. Tal lucidez não garante a moralidade, embora seja uma condição prévia para ela (e, portanto, em si mesma, um ato moral). A razão atua aqui como um contrapeso à influência da emoção. O indivíduo ainda precisa, posteriormente, intuir a escolha "moral" e exercer o livre-arbítrio nessa direção.

Um ato de vontade pode ser considerado mais 'livre' e 'responsável' quando seu agente está plenamente consciente de todas as influências positivas e negativas que o afetam, *e* de ter liberdade de ação e responsabilidade por seus atos, mesmo assim.

Por definição, influências são condições das quais se tem maior ou menor consciência e que, por isso, desempenham um papel na vontade em questão. Aqui, observamos que o grau dessa consciência afeta o grau de livre-arbítrio. Uma pessoa plenamente desperta tem mais liberdade e responsabilidade do que alguém que funciona em estado de semiconsciência.

Observe atentamente a diferença radical entre a liberdade através da consciência e a liberdade da consciência. As pessoas que afirmam a existência e a liberdade da vontade fazem-no com a boa intenção de assumir o controle de suas vidas. Já as pessoas que negam ou duvidam disso geralmente o fazem para se desculparem por atos vergonhosos ou malignos do passado, ou para facilitar tais atos no presente e no futuro. Elas rejeitam o livre-arbítrio para se libertarem de sua consciência, adormecida. Astutamente, utilizam essa negação filosófica como uma má influência sobre sua vontade, possibilitando a busca desenfreada de valores antiéticos.

2. Alegadas influências

Uma *suposta influência* sobre a vontade não é necessariamente uma influência de fato. O simples fato de afirmar que algo influenciou uma ação não implica que de fato o tenha ocorrido; ou seja, não transforma a suposta

influência em influência posterior. Isso pode parecer óbvio, mas vale a pena levantar a questão, pois as pessoas confundem influência inicial com influência posterior.

> Por exemplo, um devedor pode dizer a um credor: "Não pude pagar hoje por causa do casamento do meu filho", quando, na verdade, o casamento não influenciou a decisão de não pagar, nem tomou tanto tempo a ponto de tornar o pagamento impossível, mas foi usado como uma desculpa falsa, um *pretexto* . Se nem o casamento em si, *nem a ideia do* casamento, de fato afetaram o não pagamento, não se pode afirmar que este último evento tenha sido causado *ou influenciado* pelo primeiro. Contudo, isso não implica que o credor não possa ser influenciado posteriormente pela desculpa dada, caso tenha acreditado nela ou mesmo que não tenha acreditado.

Para que X 'influencie' alguma vontade Y, é necessário que o pensamento em X *preceda* a ação Y, além de torná-la mais fácil ou mais difícil em algum grau. Se o pensamento em X ocorrer somente após Y (por exemplo, quando X é falsamente declarado a posteriori como a razão para Y), a realidade de X *não* ter influenciado Y não se altera. Contudo, X pode muito bem, posteriormente, após tal declaração falsa ter sido feita e registrada mentalmente, começar a influenciar *outras vontades.* ações *subsequentes* do agente inicial (o agente de Y) ou de algum(ns) outro(s) agente(s).

Dizer que algo é assim não o torna assim – nem mesmo no reino do espírito. Existe uma verdade 'objetiva', mesmo em relação a relações 'subjetivas'. Pode-se, por falta de atenção ou de capacidade introspectiva, ou devido à memória fraca, não ter certeza do que se desejou ou do que influenciou a vontade. Nesses casos, o testemunho sobre os próprios

processos internos, mesmo que sincero, pode ser errôneo. Além disso, em alguns casos, mesmo conhecendo a verdade, pode-se mentir deliberadamente, desejando manipular alguém de alguma forma com as mentiras.

Um observador externo está, obviamente, em grande desvantagem ao avaliar a vontade de outra pessoa e as influências que a afetam. Nesses contextos, muitas vezes nos baseamos no que poderia ser interpretado como pensamento *post hoc ergo propter hoc* , mas que, mais precisamente (geralmente de forma tácita, é claro), consiste em eliminar todas as explicações alternativas consideradas para o comportamento percebido, exceto uma, ou optar pela explicação que parece mais provável em nossa perspectiva atual.

(Este é, obviamente, um campo inteiro da lógica por si só, que não tenho intenção de abordar em alguns comentários.)

> Aliás, quando falamos de alguém que tem um certo " **espírito** ", originalmente queremos dizer que a pessoa em questão funciona com um certo *padrão de atitude* , ou seja, referimo-nos a aspectos de *sua própria* vontade. Por exemplo, uma pessoa pode ter "um bom espírito" (por exemplo, ser trabalhadora, entusiasmada) ou "um mau espírito" (por exemplo, reclamar constantemente, resistir).
>
> Mas algumas pessoas *reificaram* esse sentido da palavra "espírito", insinuando que alguma *entidade externa não material* (algo como um fantasma) *invade e habita* as pessoas, forçando-as a se comportarem de uma maneira ou de outra. As ações da pessoa em questão, nesse caso, não são mais suas, mas de outra pessoa. A alma da pessoa perdeu seu livre-arbítrio e foi submetida a uma possessão espiritual.

Esse modo de explicação é encontrado na religião cristã e entre os xamanistas africanos, por exemplo. "O Espírito Santo", "o diabo me obrigou a fazer isso" – são exemplos disso. Outra crença comum é que o vinho ou outras bebidas alcoólicas instilam um "espírito de embriaguez" em quem as bebe.

O problema com essas explicações, logicamente, é que, em vez de explicar a vontade pela influência de condições não determinantes, elas ipso facto anulam a vontade e eximem a responsabilidade.

18. CAPÍTULO DEZOITO

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulos 3 e 8.

1. Os objetivos da meditação

A meditação é um meio para expandir a consciência. O objetivo final da meditação é, portanto, atingir *o nível mais elevado de consciência* possível. Este *summum bonum* (bem supremo) é geralmente compreendido como tríplice, embora os três aspectos sejam, em última análise, um mesmo evento, que pode ser chamado de " **realização** ".

O primeiro aspecto é a ' **iluminação** ', que pode ser definida como a superação de toda ignorância, ilusão ou engano pessoal, no sentido mais amplo. É uma consciência máxima e abrangente; o potencial mais amplo e profundo para o conhecimento (incluindo informação e compreensão).

O segundo aspecto é a ' **libertação** ', que pode ser definida como a superação de todas as fraquezas, dificuldades ou obstáculos pessoais, no sentido mais amplo. Assim, *a iluminação relaciona-se com a cognição, enquanto a libertação diz respeito à vontade* . Admitindo que sejam conquistas possíveis, elas necessariamente ocorrem juntas e não separadamente, sendo a libertação um complemento necessário da iluminação. Conhecimento é liberdade.

> Note que o termo "iluminação" (ou "iluminação") é frequentemente interpretado como uma experiência interior de luz. Mas essa analogia mental com o ato físico de "ver uma luz", embora ocasionalmente valiosa, não representa a essência pretendida pelo termo. Deveríamos, em vez disso, imaginar um homem caminhando cautelosamente no escuro, tateando lentamente – quando, de repente, uma luz brilhante se acende. Agora, ele finalmente consegue ver tudo ao seu redor e para onde está indo, podendo caminhar livremente e encontrar qualquer objeto que procure sem esbarrar em nada. Essa analogia é preferível, pois ilustra a união entre luz e liberdade. Um homem no escuro é como um homem acorrentado, quase incapaz de se mover, incerto e amedrontado, incapaz de viajar diretamente para qualquer destino e tendo que despender muito esforço para percorrer qualquer distância. Quando a luz se acende, ele é instantaneamente libertado de suas correntes invisíveis e pode pular, saltar e dançar de alegria à vontade.

A terceira consequência presumida de atingir o ápice da consciência é uma compreensão ética muito mais apurada – ou ' **sabedoria** ' [132]. *Isso se relaciona à terceira função da*

---

[132] Alguns argumentariam que alcançar a iluminação/libertação coloca a pessoa "além do bem e do mal". Mas o sentido dessa expressão não deve ser interpretado erroneamente como se a pessoa se tornasse independente da moralidade. Muito pelo contrário, significa que ela se torna tão sábia que não consegue conceber qualquer vestígio de valor em práticas imorais ou amorais. A prova disso é que os mestres iluminados sempre pregam a moralidade aos seus seguidores. Não porque o mestre precise se lembrar de tais restrições, mas

alma, que é a valoração. Sugere o máximo de sagacidade nos julgamentos de valor e nas buscas de cada um. Não bastaria ter conhecimento e liberdade se a pessoa fosse ignorante em relação aos valores e, portanto, incapaz de virtude.

Assim como a valoração em geral envolve o funcionamento tanto da cognição quanto da vontade, a sabedoria é o resultado natural e necessário da iluminação e da libertação. Em todos os níveis da experiência humana, a valoração sagaz indica uma interseção harmoniosa entre o saber e o querer. A sabedoria, ou a sagacidade extrema, ocorre quando essas funções atingem o ápice da perfeição.

É importante ressaltar que a sabedoria não significa apenas *saber distinguir* o certo do errado em qualquer situação, mas também implica *agir naturalmente* para o bem e evitar o mal nessa situação. Não se trata de uma mera compreensão teórica de valores, mas envolve ainda a prática da virtude, que demonstra a plena internalização desse entendimento. As faculdades cognitivas e volitivas do sábio são harmoniosas.

Embora a iluminação plena, a libertação e a sabedoria possam ser identificadas como o(s) objetivo(s) final(is) da meditação, podemos, naturalmente, considerar graus crescentes, porém incompletos, de conhecimento, liberdade e discernimento (entre o bem e o mal, o certo e o errado) como valiosos objetivos intermediários. A situação não é de "ou um ou outro" — ou seja, ou cegueira, impotência e estupidez totais, ou perfeição absoluta. Talvez tenhamos que trilhar o caminho gradualmente em direção ao ideal, passando por melhorias parciais até atingirmos o resultado desejado.

---

para evitar que os seguidores se percam no caminho da iluminação.

Nossas experiências provavelmente serão proporcionais ao nosso progresso ao longo desse Caminho. Podemos ter experiências momentâneas ditas místicas, de menor intensidade do que a experiência final da iluminação, mas consideramos essa recompensa encorajadora e estimulante. Se praticarmos a meditação corretamente e regularmente por um longo período, nossa sensação de liberdade pode aumentar consideravelmente. As coisas parecem mais claras e fáceis, e demonstramos cada vez mais sabedoria em nossas escolhas.

Assim, as tradições falam de uma *via perfectionis* ou *dhammapada* (caminho da perfeição), o que implica uma longa jornada espiritual a ser percorrida, até que o passo final mude radicalmente tudo para nós e alcancemos a plena realização.[133]

É importante notar que o termo 'realização' tem um duplo significado, um relativo e outro absoluto:

- Significa, em primeiro lugar, a concretização do pleno potencial pessoal de cada ser humano, ou seja, a plena maturação das nossas faculdades de cognição, vontade e valoração.
- Além disso, sugere que esse autoaperfeiçoamento coincide com a conquista extrema da cognição da

133 Devo acrescentar que, até o momento, não posso *atestar pessoalmente* a viabilidade da iluminação, libertação e sabedoria plenas. Presumo que seja possível, pois muitas tradições humanas afirmam que alguns indivíduos alcançaram esse nível de iluminação: trata-se de um relato indireto que corrobora essa tese. Além disso, parece-me concebível e razoável que tais conquistas sejam possíveis. Contudo, para ser franco, eu mesmo não as alcancei. Mas mesmo que eu fosse uma testemunha ocular, o leitor ainda teria que considerar a informação como de segunda mão, até que, por sua vez, alcançasse a iluminação.

realidade absoluta, da liberdade máxima e da sabedoria de escolha.

Logicamente, essas duas conquistas não são necessariamente idênticas: pode-se argumentar que o melhor desempenho relativo de uma pessoa ainda não é suficiente em termos absolutos. No entanto, algumas filosofias espirituais superam essa possível objeção ao considerarem a possibilidade de estender a busca pela perfeição absoluta por mais de uma vida.

Além disso, existem duas maneiras de encarar a prática meditativa; no Zen, essas maneiras são referidas como a busca pela realização gradual versus a busca pela realização repentina.

- Podemos nos imaginar em algum lugar no topo de uma montanha, ansiosos para escalá-la até o cume, trabalhando diligentemente em nós mesmos. Precisamos encontrar a melhor maneira de fazer isso, seja tateando sozinhos, usando mapas transmitidos por nossos antepassados ou viajando com outros buscadores. Às vezes, podemos retroceder e ter que escalar novamente apenas para alcançar nossa posição anterior. Às vezes, o topo da montanha parece próximo; então, à medida que nos aproximamos, descobrimos que a montanha é muito maior do que parecia de baixo. Essa escalada pode levar uma vida inteira de trabalho árduo; alguns dizem que muitas vidas.
- Outra forma de encarar o desafio é como um enigma a ser resolvido. Se conseguíssemos encontrar a chave, ela abriria a porta para a compreensão. Não é preciso escalar ou mover montanhas. Basta estar constantemente alerta para alguma pista, atento a alguma indicação – que pode

> surgir fugazmente de qualquer lugar [134]. Se a encontrarmos de alguma forma, um véu será levantado e tudo ficará claro bem onde estivermos. A montanha desaparecerá instantaneamente e, de repente, nos encontraremos em seu eixo central (como alguém no topo). Não há escalada a ser feita; o trabalho exige investigação.

É claro que ambas as perspectivas são válidas e merecem ser consideradas. A longa jornada parece ser o nosso destino comum; mas também compartilhamos a esperança de, de alguma forma, desvendar imediatamente o mistério da existência. Este último não é tanto um atalho na subida, mas sim uma ruptura e dissolução das ilusões subjacentes. Além disso, o palco da nossa busca por compreensão não está tanto "lá fora", mas sim "aqui dentro".

Outra distinção a observar é a que existe entre a realização temporária/parcial e a permanente/plena. No caminho para a realização completa, pode-se experimentar vislumbres momentâneos dela. Tais afortunados prenúncios do paraíso, contudo, não contam como realização em sentido estrito. A verdadeira realização só ocorre quando a pessoa se instala irreversivelmente em tal experiência.

Com relação à terminologia, observe que os termos realização, iluminação, libertação e (a conquista da) sabedoria são, na prática, usados quase que indistintamente, pois não se pode alcançar nenhum aspecto desse evento sem

---

134 Este é o espírito proativo da meditação *koan* , defendida pela escola Zen Rinzai, em oposição à meditação *zazen , de aparência mais "passiva"* , defendida pela escola Soto. Esta última, que seria classificada no paradigma anterior de escalada de montanhas, na verdade não é tão passiva quanto pode parecer ao observador.

os outros. Às vezes, "realização" (etc.) é escrito com letra maiúscula (Realização), para distinguir a realização completa e definitiva da realização parcial ou temporária. Geralmente, o contexto deixa claro qual variante é pretendida.

Outro termo comumente usado para a percepção é " **despertar** ". Esse termo sugere que nossa existência, como a experimentamos normalmente, é como um sonho – um sonho de problemas que não podem ser resolvidos de dentro do sonho, mas apenas saindo completamente do estado de sono. Já tive sonhos assim ocasionalmente: de alguma forma, me vi encurralado em uma situação muito difícil e não conseguia imaginar uma saída, nenhum cenário vitorioso; então (percebendo que devia estar sonhando), simplesmente me forcei a despertar [135], resolvendo o problema de uma maneira radical.

Para quem acaba de despertar, o mundo dentro do sonho, com todas as suas dificuldades aparentemente inescapáveis, perde permanentemente toda a importância, tornando-se instantaneamente algo sem valor algum. Essa metáfora ilustra como o despertar espiritual é mais do que um conjunto de soluções pontuais para os problemas da existência cotidiana: é uma solução geral que rompe com as ilusões e nos leva diretamente à realidade subjacente. Essa imagem facilita a compreensão dessa realização.

---

135 A experiência pode ser comparada a estar a certa profundidade debaixo d'água e nadar deliberadamente até a superfície.

2. O Eu Individual no Monismo

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

Se o nosso eu for relativo a um Eu absoluto (ou um "Não-eu", no budismo), ele é *ilusório* . Em que sentido, ilusório? Poderíamos dizer que a ilusão consiste em diferenciar artificialmente o particular do Universal – ou seja, consiste em um ato paracognitivo, de certa forma arbitrário, de ***individuação*** . Aparentemente, então, pequenas frações da Totalidade original criaram a si mesmas a falsa impressão de estarem separadas de sua Fonte comum. Elas (isto é, todos nós) perderam o contato com sua verdadeira Identidade e, confundidas por sua perspectiva limitada, passaram a acreditar que possuem uma *identidade separada* .[136]

Para ilustrar o ilusão de No que diz respeito à individuação, podemos apontar para as ondas em uma massa de água. Uma

---

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

onda é evidentemente uma só com a massa de água, contudo, nós a delimitamos mentalmente de forma artificial e a distinguimos convencionalmente, dando-lhe o nome de "a onda" e tratando-a como algo diferente da água. *Há, de fato, uma ondulação na água; mas, na realidade, os limites que lhe atribuímos são arbitrários.* Da mesma forma, argumenta-se, com todas as coisas materiais, mentais ou espirituais.

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

Esta tese é, naturalmente, suficientemente empírica no que diz respeito ao fato da impermanência dos fenômenos; mas (na minha opinião) existe nela uma lacuna conceitual. Podemos apontar que ela rejeita qualquer ideia de constância subjacente sem justificativa suficiente (isto é, por meio de uma *falácia de não sequitur*); e podemos, em vez disso, defender uma substância subjacente (material, mental ou espiritual), com justificativa igualmente insuficiente, ou talvez com mais justificativa (a saber, que isso ajuda a explicar mais coisas).[137]

---

137 Discutiremos mais a fundo a questão da impermanência posteriormente, em *Meditações* .

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

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

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

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

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

Mas, na verdade, ainda podemos reconciliar intelectualmente as duas doutrinas, se admitirmos que tais argumentos são, em última análise, apenas diferenciações verbais e que devemos, em vez disso, enfatizar suas convergências e complementaridades.[138]

Em todo caso, o aparente sucesso meditativo dos budistas não exclui logicamente a possibilidade de que sua doutrina, que nega a alma e Deus, possa ser um erro de interpretação –

---

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

visto que outras religiões também relatam sucessos meditativos, embora tenham recorrido a outras interpretações. Se aceitarmos generosamente todas ou a maioria dessas afirmações humanas pelo seu valor aparente, teremos que concluir logicamente que ***a interpretação correta não é necessária para o sucesso meditativo*** .

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

secularista moderna da substância espiritual (uma alma nos humanos e em Deus) pode ser descrita da seguinte forma. Estamos lidando, neste caso, com uma filosofia materialista que concede realidade concreta apenas ao fenomênico (e às inferências conceituais dele derivadas). O fenômeno material é considerado exclusivo de qualquer outro, embora, se pressionados, os secularistas reconheçam algum tipo de substância mental adicional, imaginada como uma espécie de nuvem de "consciência" pairando sobre as cabeças de certas entidades materiais (isto é, pelo menos os humanos e possivelmente os animais superiores).

Essa substância é concebida como uma espécie de epifenômeno de combinações específicas de matéria (nomeadamente, aquelas que compõem um corpo humano vivo e, em particular, seu sistema neurológico). Consideram, efetivamente, a mente como uma espécie de matéria rarefeita. Os proponentes dessa tese não fazem distinção

clara entre a matéria das memórias, sonhos e imaginações, por um lado, e aquele que experimenta esses fenômenos internos e, de fato (através dos sentidos), os fenômenos externos, por outro. E, portanto, rejeitam toda a noção de uma substância espiritual adicional ou alma como a essência do eu.

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

Os secularistas de hoje, é claro, se apresentam como "cientistas" [139]e, dessa forma, conferem prestígio à sua doutrina entre não-filósofos e filósofos superficiais. Mas essa postura não é científica, no sentido estrito do termo. *A ciência física, até o momento, não produziu uma única fórmula matemática que demonstre a redutibilidade da vida, da mente, da consciência ou do espírito/alma à matéria.* Os

---

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

materialistas simplesmente *presumem* que tal fórmula redutiva universal "algum dia" será demonstrada como possível. Talvez seja; mas, até que esse dia chegue, eles não podem logicamente se basear em sua presunção como se fosse um fato comprovado.

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

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

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

19. CAPÍTULO DEZENOVE

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulos 12-14.

1. Distinguindo o Ego

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

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

Esta é apenas uma forma de reconhecer e enfatizar que frequentemente cometemos erros de identificação quanto ao

que constitui o eu [140]. Se tentarmos desenvolver um sistema filosófico coerente, analisando as questões com um olhar fenomenológico, devemos admitir o eu no sentido de alma (ou seja, Sujeito/Agente) como o sentido central do termo. Este último é uma entidade não fenomenológica, bastante distinta de quaisquer fenômenos materiais e mentais que as pessoas geralmente consideram como sendo elas mesmas.

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

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

---

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

essa razão, o chamamos de "nosso" corpo, o que implica posse ou delimitação.

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

Este sentido limitado de mente não deve ser confundido com um sentido mais amplo comumente atribuído ao termo, que incluiria o que aqui chamamos de alma. Considero este esclarecimento da palavra mente muito importante, porque filosofias "da mente" nas quais este termo é usado de forma vaga e ambígua certamente serão incoerentes [141].

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

> O termo "mente inconsciente", observem bem, refere-se a *itens potenciais* (mas não atualmente reais) da consciência. *Armazenados no cérebro* (e

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

> possivelmente em todo o sistema nervoso); por exemplo, memórias potenciais. Tais itens são chamados de mente apenas na medida em que possam eventualmente aparecer como objetos mentais da consciência; mas, estritamente falando, não deveriam ser chamados de mente. O termo "mente inconsciente" é, além disso, uma imprecisão linguística, visto que a mente nunca está consciente de nada – somos nós, os Sujeitos, que estamos conscientes dos itens mentais (equivalentes mentais de fenômenos sensoriais, bem como ideias e emoções).

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

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

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

Contudo, isso não significa que a alma não tenha participação no ego. Muitas das características físicas e mentais que compõem o ego são, pelo menos em parte, resultado de escolhas e ações passadas da alma. A alma é, portanto, em certa medida responsável por grande parte do ego; este, na verdade, é uma expressão cumulativa daquela. Algumas pessoas têm egos grandes e cruéis, para seu próprio prejuízo; outras têm egos menores e mais benevolentes, para seu benefício. Além disso, a alma tende a funcionar no contexto do ego ou daquilo que ela percebe como ego.

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

2. Rejeitando o Ego

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

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

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

Gradualmente, torna-se claro que nossa confusão pessoal com esses fatores relativamente externos da nossa existência é a causa de muitas das dificuldades em nossa relação com a vida. Apegamo-nos à nossa corporeidade ou psicologia, ou a

questões vãs de posição social, e nos tornamos ignorantes quanto a quem (e, mais profundamente, Quem) realmente somos.

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

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

A questão reside no grau. Um mínimo de amor-próprio e egoísmo pode ser biologicamente necessário e normal, mas o excesso dessas características é certamente muito prejudicial para si mesmo e para os outros. Muito sofrimento diário resulta de preocupações egoístas descontroladas. O egoísmo produz irritação e ressentimento constantes, enquanto o egoísmo leva a todo tipo de ansiedades e tristezas.

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

É claro *que o egocentrismo reside justamente no próprio eu (ou seja, na alma)!* O ego não é uma entidade em competição com a alma em um eu dividido, um "vilão" a quem atribuir a culpa. Não temos a quem culpar por nossas

falhas psicológicas senão a nossa alma, cuja vontade é essencialmente livre. ***O ego não possui consciência ou vontade própria: não tem individualidade.***

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

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

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

Frequentemente, inclinações naturais são usadas como pretextos para inclinações antinaturais. Por exemplo, se alguém distingue entre as sensações naturais de fome no estômago e o desejo mental de satisfazer as papilas gustativas, pode reduzir consideravelmente a ingestão de

calorias e evitar o ganho de peso doloroso. Da mesma forma, o desejo natural por sexo para fins reprodutivos e como expressão de amor não deve ser confundido com a luxúria física incentivada pela indústria pornográfica, que tem consequências espirituais devastadoras.

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

Quando deixamos de nos confundir com o ego, quando deixamos de considerar suas inclinações nocivas como nossas, torna-se muito mais fácil neutralizá-lo. Quase não há necessidade de "lutar" contra influências negativas – podemos simplesmente ignorá-las como perturbações impotentes para afetar o curso de ação escolhido. O ego não precisa ser suprimido – ele é simplesmente visto como irrelevante. É derrotado pela mera revelação de sua fraqueza essencial.

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

É claro que isso não deve ser mais uma "viagem do ego". Não é um papel que se deva desempenhar, alimentando a própria vaidade de forma enganosa. Pelo contrário,

experimenta-se essa meditação como "auto-apagamento" ou "auto-abnegação", como se a pessoa se tornasse transparente às perturbações, como se não estivesse mais ali para ser afetada por elas.

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

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

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

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

Assim, eu diria que, embora o comportamento altruísta seja altamente louvável e admirável, trabalhar em si mesmo em

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

3. Alívio do sofrimento

Muitas pessoas recorrem à meditação como um oásis momentâneo de paz, um refúgio da agitação do mundo, um remédio contra o estresse e as tensões do dia a dia. Elas a utilizam para obter um pouco de paz e calma diárias, para se "centrarem" novamente e recuperarem o autocontrole, de modo a lidar melhor com suas vidas. Mesmo assim, se a praticarem regularmente, por um período suficientemente longo e diariamente, certamente descobrirão seus benefícios espirituais mais amplos e profundos.

Um objetivo geral da meditação que ainda não mencionamos é o alívio do sofrimento. Todos nós, em diferentes graus e em diferentes momentos de nossas vidas, experimentamos o sofrimento – e ninguém realmente gosta disso [142]. O desejo de evitar ou se livrar do sofrimento costuma ser o impulso ou a motivação principal para a meditação, antes de desenvolvermos uma perspectiva mais ampla (como o

[142] Nem mesmo os masoquistas, que usam um tipo de dor como paliativo contra outro tipo de dor. Por exemplo, eles podem buscar a dor física para evitar ter que lidar com algum sentimento de culpa ou para esquecer alguma experiência desagradável da infância.

"desenvolvimento espiritual", por exemplo) relacionada a essa prática.

Assim, "libertação" é frequentemente entendida inicialmente como "libertação do sofrimento", antes de ser compreendida como "libertação das restrições à vontade". Essas duas interpretações não são tão opostas quanto podem parecer, porque o sofrimento é *uma influência negativa. A satisfação depende da vontade própria* ; portanto, quando nos libertamos da primeira, experimentamos a libertação da segunda. A satisfação, antítese do sofrimento, implica uma vida que flui sem problemas.

> A relação entre meditação e alívio do sofrimento nem sempre é simples e direta. Embora seja verdade que, com o tempo, a meditação nos torna imunes a muitas perturbações, ela pode, inicialmente, nos tornar muito mais sensíveis a elas [143]. Quando estamos mais inconscientes, nossas faculdades funcionam de maneira mais rudimentar, e por isso sentimos menos. À medida que refinamos nossas faculdades e nos tornamos mais conscientes, naturalmente sentimos com mais clareza. Por essa razão, um meditador pode até, ocasionalmente, achar a paz interior um pouco assustadora e desenvolver uma resistência a ela, como alguém que evita cuidadosamente uma superfície que suspeita ter carga de eletricidade

---

143 Um praticante de meditação pode mal notar um ruído alto e repentino, como uma explosão, mas achar "música" como rock ou techno (com pouquíssimas exceções mais suaves) absolutamente insuportável! Em contraste, alguém que não medita pode se assustar com a explosão, mas achar relaxante a música ambiente que se ouve no supermercado.

estática [144]. A paz também exige um período de adaptação.

O sofrimento não deve ser confundido com dor, mas sim com a nossa resposta psicológica aos sentimentos de dor. Algumas pessoas não conseguem lidar com a dor sentida; enquanto outras, embora sintam a mesma dor, não a levam tão a sério. Além disso, o sofrimento não se refere apenas à dor sentida, mas também à falta de prazer; ou seja, à frustração de não obter o prazer desejado ou esperado, ou de ter perdido o prazer que se tinha há algum tempo.

Tudo isso, naturalmente, diz respeito tanto à dor quanto ao prazer, sejam eles mentais ou físicos. A dor ou o prazer podem ser sentidos como uma sensação puramente física (por exemplo, um dedo queimado ou uma pontada de fome); ou como um sentimento visceral que ocorre no corpo, mas tem uma causa mental (por exemplo, um frio na barriga ou um calor amoroso no peito); ou ainda, como uma experiência puramente mental (por exemplo, uma vaga sensação de depressão ou euforia).

O sofrimento refere-se principalmente à dor real; mas frequentemente se refere a dores lembradas ou antecipadas. Por exemplo, alguém pode sofrer durante anos por causa de uma experiência ruim na infância; ou ainda, pode sofrer muito na expectativa de um trabalho grande e difícil que terá de realizar em breve. O sofrimento também pode estar

[144] Essa resistência tem sido chamada de “o medo da iluminação”. De fato, a maioria das pessoas que já ouviram falar de meditação, mas nunca se atreveram a experimentá-la, sente esse medo. Elas pensam que de alguma forma se perderão e se afogarão no mar da iluminação. De fato, isso acontecerá – no sentido de que perderão sua individualidade. Mas o que precisa ser compreendido é que essa perspectiva não é assustadora, mas sim motivo de euforia.

relacionado a coisas abstratas ou conceituais, sejam elas passadas, presentes ou futuras. Por exemplo, alguém pode sofrer com a injustiça geral da vida. Em todos esses casos, porém, alguns sentimentos negativos concretos presentes são sentidos, e o sofrimento pode ser interpretado como uma referência a eles.

O ensinamento budista tem como ponto central o sofrimento humano. Isso fica evidente nas Quatro Nobres Verdades ensinadas pelo fundador desta religião, a saber: (1) que a vida é sofrimento, ou seja, que o sofrimento de uma forma ou de outra é inevitável na existência de seres sencientes como nós; (2) que esse sofrimento tem uma causa, a saber, nossos *apegos* às coisas deste mundo, nosso desejo por prazeres e aversão à dor; (3) que podemos nos livrar do sofrimento se nos livrarmos de sua causa (apego); e, finalmente, que o caminho para se livrar do sofrimento é através do Caminho Óctuplo.

A última lista de meios inclui a meditação, como uma ferramenta muito eficaz para descobrir os próprios apegos e as maneiras de se libertar do vício neles. Logo que se começa a praticar meditação, descobre-se o seu poder de nos tornar relativamente indiferentes à dor ou à falta de prazer – ou seja, de nos fazer sofrer com menos facilidade e intensidade.[145]

---

145 No yoga, ensina-se uma atitude chamada *pratyahara* , que consiste em focar claramente na dor que se sente, avaliando calmamente sua extensão e intensidade exatas; após algum tempo, uma dor assim observada tende a desaparecer ou, pelo menos, parece menos urgente. Trata-se, portanto, de uma espécie de desapego ou transcendência da dor – não por meio da evitação, mas sim pelo enfrentamento dela.

Os budistas argumentam, ainda, que o obstáculo fundamental para a libertação do sofrimento é a crença em um eu – pois ter um eu significa ter *interesses particulares* e, portanto, experimentar dor quando esses interesses são frustrados (o que inevitavelmente acontecerá mais cedo ou mais tarde) e prazer quando são (momentaneamente) satisfeitos. Consequentemente, em sua visão, a libertação do sofrimento (a terceira Nobre Verdade) seria inconcebível se a "vacuidade" do eu não fosse defendida. Pois somente um "não-eu" pode estar livre dos golpes inerentes a um mundo impermanente como o nosso.

Contudo, permito-me discordar dessa doutrina, não para rejeitá-la categoricamente, mas para salientar que uma doutrina alternativa é igualmente possível. Poderíamos argumentar, de um ponto de vista monoteísta, que quando a alma individual se dissolve novamente na Alma universal, que é Deus, ela fica concebivelmente livre de toda sujeição aos caprichos deste mundo material-mental. A ilusão da individuação, e não a alegada ilusão da individualidade, pode ser considerada uma causa suficiente para a propensão ao sofrimento; e a remoção dessa causa pode ser suficiente para remover o sofrimento.

Reitero: o debate sobre o eu é teórico e não afeta (na minha opinião) a eficácia da meditação.

A lição prática que podemos extrair dos ensinamentos budistas é a importância do "apego" na psicologia humana. Essa compreensão, de que a raiz do sofrimento reside na busca por supostos prazeres ou na fuga da dor, é fundamental. Ansiedade, frustração, irritação, raiva, decepção, depressão – tais emoções são inevitáveis sob o regime do apego, dada a impermanência de todos os valores mundanos.

Se alguém busca prazeres mundanos de qualquer tipo, a dor certamente virá eventualmente. Se a busca pelo prazer for bem-sucedida, esse sucesso será necessariamente efêmero, e a pessoa fica condenada a proteger o prazer existente ou a buscá-lo novamente, sob pena de sentir a dor da perda. Se a busca pelo prazer não for bem-sucedida, a pessoa experimenta a dor de não ter obtido o que desejava e fica condenada a continuar tentando repetidamente até alcançar o sucesso. Da mesma forma, evitar a dor é um trabalho em tempo integral sem fim à vista – uma dor em si mesma.[146]

Portanto, é sábio evitar o apego e desenvolver uma abordagem mais desapegada em relação aos aspectos mais banais da vida. Isso não só nos livra de sofrimentos futuros, como também libera nossas energias para a busca de valores espirituais duradouros.

A meditação nos ajuda (o eu, a alma) a objetivar e, assim, transcender as sensações experimentadas no corpo e na mente. Isso pode ser compreendido contrastando duas formas proposicionais:

(a) "Eu sinto [este ou aquele sentimento]", e

(b) "Estou a sentir [uma certa sensação corporal-mental]".

---

146 O sofrimento assume muitas formas complexas e intrincadas. Considere, por exemplo, a frustração de um homem rico que já possui tudo o que poderia precisar ou desejar e, portanto, não encontra nada de novo em que gastar seu dinheiro. Ele não está livre de apegos materiais; possui os meios materiais necessários, mas o mundo não tem nada mais ou nada de novo a lhe oferecer. Este é um perigo da riqueza – porque a tendência, em tais situações, é recorrer a sensações novas e cada vez mais perversas.

Essas duas frases podem ser consideradas superficialmente equivalentes, mas sua estrutura diferente visa destacar importantes diferenças semânticas. Em (a), o sujeito “eu” é um termo vago, e o verbo e seu complemento são interpretados literalmente. Em (b), o sujeito “eu” é um termo mais específico, e o verbo e o complemento são interpretados com maior precisão.

Em (a), o sujeito considera o ato de sentir um sentimento como seu próprio ato, uma extensão de si mesmo. Em (b), o sujeito reivindica apenas o fato cognitivo da experiência, considerando todo o resto como mero objeto relativo a esse ato exclusivamente cognitivo. O sentido de “eu” é, portanto, claramente diferente nas duas frases: em (a), refere-se ao ego, enquanto em (b) refere-se ao eu ou à alma.

Isso serve para ilustrar que, para transcender os sentimentos, precisamos objetificá-los e, mais precisamente, identificar nosso "eu" ou o nosso "si mesmo" com a nossa dimensão espiritual (ou alma), em vez de com o nosso corpo e mente.

20. CAPÍTULO VINTE

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulos 15 e 16.

1. Aceitando o desafio

Pessoas sem vida espiritual são como mortos-vivos; são como cascas vazias e ocupadas. Possuem corpo e mente, para os quais trabalham de diversas maneiras; mas é como se não tivessem alma, pois quase não lhe dedicam energia. Somente quando se vive uma vida espiritual, uma vida repleta de preocupações espirituais, é que se pode dizer que se está verdadeiramente vivo. Experimente e você entenderá.

Uma vez que alguém deseje e se resolva a alcançar a realização máxima de seu potencial [147], deve se dedicar a fazer tudo o que for necessário ou útil para esse fim, sem hesitar ou se envolver em atividades conflitantes ou inúteis. Deve-se lutar com determinação, inteligência e disciplina.

O buscador deve assumir a responsabilidade pessoal por sua iluminação e libertação. Esteja aberto e busque orientação espiritual, mas fundamentalmente seja seu próprio "guru" (mestre sábio).

É importante perceber que a vida é curta e o trabalho a ser feito é longo. Quando somos jovens, geralmente temos a

147 Uma postura que os budistas chamam de " *bodhicitta* ".

impressão de que ainda temos muito tempo para fazer o que precisa ser feito, e pensamos que podemos nos dar ao luxo de nos permitir alguns prazeres (ou muitos). Ao chegarmos à meia-idade e olharmos para trás, percebemos como o tempo voa e quanto tempo desperdiçamos sem nenhum benefício. E ao chegarmos à velhice, lamentamos profundamente não termos nos esforçado o suficiente quando éramos mais jovens e tínhamos mais energia.

E, claro, nenhum de nós sabe quando ele ou ela morrerá. Pode ser hoje, amanhã, esta semana, este mês, este ano, dentro de alguns anos… ninguém sabe. Somos todos como uma flor: primeiro um botão, depois um desabrochar fresco e delicado de beleza, depois murchamos, para nunca mais sermos vistos.

Uma boa imagem do processo de espiritualização é a de um bebê no útero. O útero simboliza 'este mundo' (isto é, o mundo material), e fora do útero está 'o outro mundo' (isto é, o mundo espiritual). Assim como um bebê no útero se forma e cresce gradualmente, em preparação para sua saída para uma existência mais independente, nosso trabalho espiritual nos prepara para a 'morte' deste mundo e o 'nascimento' no próximo. A espiritualidade facilita nossa transição.

Com relação à qualidade da resposta volitiva necessária, uma recomendação geral que eu faria é: prefira usar a "vontade serena" à "vontade bruta". Nossa vontade é bruta quando tentamos usar a "força" para efetuar mudanças, ou seja, quando agimos de maneira relativamente inconsciente, sem um objetivo preciso, desperdiçando energia. A vontade serena é a abordagem oposta – é uma força "ponderada" e tranquila, aplicada com maestria, como, onde e quando apropriado, pelo tempo que for necessário.

> Podemos ilustrar a diferença com referência a uma luta. O lutador menos experiente desfere socos de forma descontrolada e às cegas, na esperança de que um deles, por acaso, acerte o alvo. O lutador vencedor aguarda calmamente por uma abertura adequada e direciona seus golpes com precisão; ele se mantém próximo ao oponente e o empurra com a força exata necessária, mantendo o avanço até que a tarefa esteja concluída.

Não pretendo escrever um guia para buscadores espirituais. Não me considero suficientemente qualificado. Estaria apenas repetindo o que muitas outras pessoas já disseram ou escreveram em todas as tradições. Além disso, há tanto a dizer, tantos detalhes a mencionar, que a tarefa é, na verdade, infinita.

No entanto, gostaria de fazer algumas observações relevantes para a conjuntura cultural atual. A sociedade contemporânea, sob a influência de educadores, da mídia e de políticos que exploram os instintos mais baixos das pessoas, desviou-se visivelmente (durante minha própria vida) para o lado da superficialidade absoluta e do hedonismo imbecil. Gostaria aqui de abordar alguns aspectos desse ataque e oferecer alguns conselhos aos leitores.

Quem estiver sinceramente interessado em meditação precisa adotar um estilo de vida que a favoreça. Isso pode não ser fácil no início. Há muitos maus hábitos a serem abandonados, mas com esforço inteligente e constante, é perfeitamente possível.

Na verdade, pouco esforço é necessário além da prática contínua e regular da meditação – cada vez mais diariamente. Isso porque, à medida que se avança na meditação, o comportamento tende a se alinhar naturalmente com o nível

de consciência que ela produz. Coisas que antes pareciam valiosas simplesmente deixam de nos impressionar tanto e se tornam irrelevantes por si mesmas.

Ainda assim, é necessária alguma determinação pessoal – ou corre-se o risco de perder o tesouro da meditação. É preciso ter caráter para seguir em frente.

2. Encare os fatos com serenidade

Um primeiro passo no trabalho espiritual é encarar a própria "situação de vida" atual como algo dado – ou seja, aceitá-la como é, sem lamentações ou queixas sobre "como as cartas foram distribuídas". Isso não é uma atitude fatalista, pois a intenção é melhorar essa situação. É apenas a constatação de que qualquer situação em que nos encontramos, em qualquer momento, é mera paisagem, mera *decoração teatral* em torno da peça da nossa vida, que é essencialmente uma peça *interna* . As coisas e as pessoas ao nosso redor são apenas cenários e elenco de apoio – o drama interior é o que importa.

Em particular, não se deve permitir que pessoas e eventos do mundo circundante sejam percebidos como estúpidos ou malignos, a ponto de prejudicar ou bloquear consideravelmente o trabalho espiritual. A meditação requer e promove equanimidade e serenidade; se isso for indiferença, ela nasce da perspectiva, e não da mente fechada. Se estivéssemos no “nirvana” em vez do “samsara”, não haveria necessidade de desenvolvimento espiritual.

É inútil desperdiçar tempo e energia preciosos com ressentimento. Precisamos encarar o mundo em que nos

encontramos como algo dado – *este mundo é, por sua própria natureza* (como um conjunto de elementos mutáveis e interativos), *um mundo imperfeito com pessoas imperfeitas* . É inútil ficar triste ou com raiva de situações ou pessoas; as coisas e as pessoas são o que são. Uma vez que esses fatos sejam reconhecidos e aceitos, em vez de evitados ou rejeitados, podemos começar a agir (principalmente em nós mesmos) para mudar as coisas para melhor.

Independentemente da situação de alguém – seja saudável ou doente, rodeado ou sozinho, livre ou escravizado, rico ou pobre, empregado ou desempregado, casado ou solteiro, etc. – a vida sempre exigirá que essa pessoa pratique certas virtudes, como coragem, esforço, perseverança, pureza, força, bondade, integridade e assim por diante. Uma pessoa rica parece ter mais facilidade do que uma pobre – mas a pobreza pode, na verdade, facilitar o desenvolvimento de certas virtudes, enquanto a riqueza as torna mais difíceis; o mesmo se aplica a todos os outros casos.

A vida impõe as mesmas *exigências morais* a todos nós, e mudar o cenário ao redor não altera o desafio fundamental envolvido. É inútil se revoltar contra Deus, invejar ou culpar outras pessoas pela nossa condição atual. Devemos encarar nossa situação presente (seja ela qual for) como *o melhor contexto e estrutura possíveis* para exercer as virtudes que precisamos praticar espiritualmente neste momento.

É preciso reconhecer que a situação em que nos encontramos oferece a oportunidade ideal para o desenvolvimento das virtudes necessárias no momento. Podemos encará-la como "vontade de Deus" ou como "nosso carma", mas, em qualquer caso, como o melhor lugar para o nosso progresso espiritual. Com essa compreensão, podemos encarar a nossa

situação com gratidão e otimismo, e lidar com as dificuldades com energia e até mesmo com prazer.

> Recentemente, tive uma experiência direta e muito forte de desapego. Foi depois de um dia inteiro de jejum e oração (Yom Kippur), incluindo períodos de meditação. Eu estava no meu quarto, na penumbra que entrava pela janela, percebendo que todas as coisas e eventos podem ser comparados a móveis dispostos em um cômodo. Todas as experiências, sejam boas ou ruins, agradáveis ou dolorosas, podem, de fato, ser vistas como meras partes da paisagem, sem apego ou autoidentificação. Tudo o que você encontrar, você pode aceitar com naturalidade, assim como caminha ao redor dos móveis.

Encare cada situação da sua vida com serenidade. Encare os fatos e concentre-se nas soluções, em vez dos problemas. Nunca há justificativa para se sentir sobrecarregado pelas tarefas: lide com uma tarefa de cada vez e todo o trabalho será concluído. Continue se recuperando, não importa as dificuldades que surjam; a resiliência é a marca da vitalidade, a vontade de viver.

Não há dúvida de que a força de vontade é constantemente exigida durante a meditação – nos níveis físico, mental e espiritual. Nas meditações sentadas, precisamos sentar e permanecer imóveis, controlando nossa postura e direcionando nossa atenção. Nas meditações em movimento (como yoga ou tai chi), da mesma forma, precisamos fazer os movimentos apropriados, no ritmo adequado e com a atenção apropriada. Precisamos desenvolver as atitudes corretas, direcionar e intensificar nossa consciência, desapegar-nos de nossas paixões, praticar a atenção plena com paciência e assim por diante.

Tudo isso implica vontade, embora nem sempre no sentido simples de "se forçar a fazer" algo, mas geralmente de uma maneira mais refinada e precisa. Gradualmente, à medida que a disciplina se desenvolve, torna-se fácil fazer as coisas certas na hora certa, aparentemente sem esforço.

21. CAPÍTULO VINTE E UM

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulos 17-19.

1. Pare com o vício em substâncias

A meditação tem tudo a ver com o "conhecimento de si mesmo" – do seu corpo, mente e alma. Quase imediatamente após começar a meditar, você percebe que quer se conhecer como você realmente é – e *não* como você foi modificado por diversas substâncias.

Neste assunto, não há diferença entre uso e abuso de substâncias. Qualquer quantidade que tenha um efeito perceptível, seja prejudicial ou indiferente à saúde física, é excessiva para os praticantes de meditação.

Se você consome drogas, como substâncias psicotrópicas [148], maconha, tabaco ou álcool, ou mesmo café, ocasionalmente ou regularmente, em pequenas ou grandes quantidades, seja qual for o pretexto ou a desculpa, tanto sua mente quanto seu corpo serão afetados.

Se você estiver tendo uma experiência meditativa e tiver consumido alguma substância recentemente, naturalmente se perguntará se o que está vivenciando é "real" ou apenas um efeito da substância.

---

148 Heroína, ópio, LSD, cocaína, crack, speed, ecstasy, etc.

Se a experiência for negativa, fica claro que você precisa parar de usar essas substâncias. Se a experiência for positiva, pergunte-se se você se contenta em se iludir achando que está em um nível espiritual digno de tal experiência ou se, a partir de agora, exigirá de si mesmo "a verdadeira experiência".

Em um nível mental, então, mesmo que o efeito das substâncias pareça ou seja sentido como algo bom, é ruim. Do ponto de vista meditativo, não há nenhum benefício nisso, apenas prejuízo; não é um atalho para a experiência espiritual, mas um obstáculo constante.

Em um nível físico também, qualquer substância que você consuma certamente irá retardar seu progresso na meditação. Por exemplo, enquanto você fumar maconha, haxixe ou tabaco, não poderá praticar a meditação na respiração adequadamente. Ou ainda, se estiver bêbado ou drogado e tentar praticar ioga ou tai chi, perceberá que seu equilíbrio e coordenação serão inadequados.

Além dos seus efeitos diretos sobre a mente e o corpo, as substâncias que estamos discutindo aqui têm implicações espirituais nefastas. O próprio fato de recorrer a algum tipo de substância – seja para aliviar as dificuldades da vida ou por puro hedonismo – constitui uma fraqueza e uma rendição espiritual. Independentemente de tais substâncias serem prejudiciais ou meros prazeres inúteis para o corpo e a mente, o simples fato de não se ter conseguido controlar a situação indica uma falha da alma. Ou a pessoa não refletiu suficientemente sobre as questões envolvidas, ou não exerceu a força de vontade de acordo com a razão.

O desenvolvimento espiritual exige que a pessoa assuma o controle total da própria vida. É imprescindível purificar-se completamente de influências materiais artificiais o mais

breve possível. Claro que isso nem sempre acontece da noite para o dia, mas é muito mais fácil do que parece (como se percebe mais tarde, olhando para trás). Utilize todos os meios à sua disposição.

Existem serviços sociais prontos para ajudar viciados em drogas de todos os tipos. A medicina convencional e as terapias alternativas oferecem diversas soluções para os problemas de dependência do tabaco e do álcool. Faça o que funcionar para você, mas faça! Se você leva a meditação a sério e se recusa a apenas fingir que medita, seja radical e livre-se de todos os impedimentos materiais sem demora e para sempre [149].

A prática de algum(ns) esporte(s) é muito útil nessa luta pela saúde física. Ao caminhar, correr, andar de bicicleta, nadar ou jogar bola, você logo perceberá os efeitos negativos do uso de substâncias; e quando parar de usá-las, o amor pelo exercício físico eliminará qualquer desejo de retornar aos seus antigos hábitos. Continue meditando, pois isso o motivará e lhe mostrará o caminho a seguir.

2. Não coma até ficar sem ar.

O uso de drogas é apenas um aspecto de um vício maior: a busca por sensações. Nossos corpos e mentes estão

149 Uma política de tolerância zero tem maior probabilidade de sucesso a longo prazo. Por exemplo, um ex-fumante precisa apenas de uma tragada em um cigarro para voltar aos seus antigos hábitos; portanto, não se deve tolerar qualquer tipo de concessão, nem mesmo em pensamento. Quando alguém se liberta de tal dependência, não sente arrependimentos, apenas alívio e incredulidade por um dia ter achado algo assim atraente.

constantemente famintos por estímulos e respostas sensoriais – essa é a sua "natureza". É a sua forma de autoafirmação, a sua expressão de existência. Tal sensacionalismo, desenfreado, inevitavelmente nos debilita. Felizmente, possuímos recursos internos que nos permitem discernir e refrear essas tendências: nossa razão e força de vontade.

A principal dependência sensorial de muitas pessoas hoje em dia (em nossas ricas sociedades ocidentais) é simplesmente a comida. A comida é, obviamente, natural e necessária para nossa vida e saúde, em quantidades razoáveis. Mas algumas pessoas passam grande parte do tempo em que estão acordadas beliscando; ou, se conseguem limitar a alimentação a refeições regulares, comem muito mais do que precisam ou do que lhes faz bem.

Um estômago cheio não é propício à meditação. A energia necessária para concentrar a consciência é desviada para a digestão. A comida é soporífera, ou pelo menos cansativa. Por essa razão, os meditadores controlam a ingestão de alimentos – não apenas a quantidade e a frequência, mas também a qualidade. É sensato evitar alimentos pesados e de difícil digestão, por exemplo. Muitos optam por dietas vegetarianas em diferentes graus.[150]

Praticar esportes (mesmo que seja apenas um pouco de exercício diário ou caminhada) é benéfico para a digestão, além de desenvolver resistência e recuperar o condicionamento físico. O exercício físico energiza, aumentando o nível de alerta durante a meditação, mas não se deve exagerar na empolgação a ponto de não conseguir se acalmar. Para evitar a sonolência durante a meditação, é

150 É claro que também não se deve comer muito pouco. Isso também estressa o corpo e atrapalha a meditação.

necessário dormir o suficiente (mas não em excesso) e regularmente.

Uma boa maneira de reduzir a quantidade de comida que se come é, paradoxalmente, dedicar tempo a apreciá-la – cultivando os alimentos (se possível) ou comprando-os, preparando e cozinhando-os com cuidado, arrumando e retirando a mesa, lavando a louça. Comer torna-se, então, mais consciente, como um ritual [151]. Com o tempo, a pessoa passa a perceber a diferença entre satisfazer o paladar e saciar a fome natural.

Aos poucos, percebe-se a impossibilidade de saciar completamente a fome por sensações orais e a necessidade de resistir a essa pseudofome, ainda que apenas para aliviar o corpo do estresse da digestão incessante, sem falar no acúmulo de gordura.

Tudo isso é óbvio e geralmente bem conhecido. Mas é preciso assumir o controle. Para isso, é preciso perceber que é *possível* fazê-lo facilmente – encarando o despertar do desejo como algo externo a si mesmo, um mero fenômeno que pode influenciar o livre-arbítrio, mas não pode subjugá-lo.

3. Limitar a entrada de informações da mídia

Hoje em dia, é praticamente impossível para a maioria de nós evitar a influência, de uma forma ou de outra, dos diversos meios de comunicação entre os seres humanos. Enquanto no passado muitas pessoas conseguiam passar

151 Alguns chamam isso de "slow food", em contraposição ao "fast food".

grande parte de suas vidas em relativo isolamento e liberdade de influências externas, hoje isso é muito difícil.

É claro que, no passado, os laços familiares e os vizinhos da aldeia podiam exercer, e geralmente exerciam, uma influência avassaladora. No contexto atual, mais individualista, em um mundo muito mais populoso e tecnológico, a influência predominante vem da mídia.

O termo "mídia" engloba principalmente toda a imprensa, o cinema e os meios eletrônicos de informação, propaganda e entretenimento. Romances e livros de não ficção, jornais e revistas, filmes de ficção e documentários, rádio e televisão, a internet e a telefonia móvel – esses são os principais meios de comunicação aos quais estamos sujeitos, no momento em que escrevo, na minha região do mundo.

Superficialmente, os meios de comunicação são livres (de controles governamentais) e competitivos. Mas, dada a pobreza espiritual e intelectual da maioria dos produtores e consumidores, a maioria dos meios de comunicação tende a desenvolver, e por um tempo perpetuar, certas crenças e valores em comum. Chamamos essa tendência quase generalizada ao mínimo denominador comum de nossa "cultura".

O pensamento é padronizado e formatado em fragmentos facilmente assimiláveis, e a moda do momento é disseminada em massa. Embora as tendências da moda estejam se tornando cada vez mais efêmeras, a homogeneidade persiste. Isso, naturalmente, reflete a natureza humana – "o homem é um animal social", e a imitação é a essência da coesão social.

É verdade que nem tudo em nossa cultura é espiritualmente debilitante, mas muitas coisas o são, e é importante estarmos

cientes disso. Por exemplo, é crucial estarmos atentos à influência emocional devastadora dos noticiários diários, e até mesmo de hora em hora, na imprensa, no rádio, na TV e nas novas mídias. Com ênfase em notícias dramáticas e negativas, somos bombardeados com informações que parecem ter sido elaboradas para despertar emoções negativas em nós [152].

Tudo isso alimenta as sensações e os pensamentos ociosos. Quem se dedica a desenvolver a arte da meditação precisa superar as fortes tentações oferecidas pela mídia. É importante reduzir esses estímulos sensoriais ao mínimo necessário, pois eles apenas nos mantêm em um certo estado de excitação. Não podemos mergulhar verdadeiramente nas profundezas da nossa natureza, no verdadeiro autoconhecimento, se permitirmos que essas distrações nos dominem constantemente.

É claro que, como cidadãos preocupados e responsáveis, precisamos de algumas informações para fundamentar nossos julgamentos e ações. Mas considere a enorme quantidade de informações veiculadas pela mídia e pergunte-se quanta informação você realmente precisa para cumprir seus deveres. Após essa reflexão, busque maneiras de limitar ao máximo o acesso a essas informações.

Gradualmente, à medida que se avança na meditação, percebe-se que a maioria dos estímulos midiáticos são interferências inúteis em nossas vidas, bloqueando, em vez

---

152 Compaixão pelas vítimas de desastres naturais, crimes civis hediondos, guerras e terrorismo. Raiva contra criminosos, autoridades injustas ou até mesmo contra o jornalismo mentiroso e enganoso. Ódio contra pessoas que parecem estar destruindo o mundo, ou simplesmente em resposta ao ódio alheio. E assim por diante.

de aprimorar, o contato com a realidade. A mídia bombardeia a mente com imagens e sons, e é preciso muito esforço e tempo para se livrar deles. É mais fácil simplesmente impedir que entrem em nossa mente desde o início.

Nesse sentido, um fator particularmente nocivo é a música pop. Ela age como um vírus mental, pois é um som que se memoriza facilmente, mesmo contra a nossa vontade. Consiste em uma melodia simples, geralmente repetitiva e frequentemente alta, que parece ter sido criada para entrar na mente de qualquer pessoa ao seu alcance e permanecer lá o máximo de tempo possível. Isso faz com que as pessoas se habituem e se apeguem aos sons em questão, levando-as a comprar o disco (como as gravadoras bem sabem).

Essa "música" difere consideravelmente da música clássica em termos de propriedades aderentes. Quando um vírus desse tipo entra na mente, às vezes é difícil se livrar dele. Podemos tentar ouvir ou lembrar de algum outro som para abafar o primeiro. Ou o vírus pode permanecer por um bom tempo, desaparecendo da consciência (embora muitas vezes permaneça na memória, para reaparecer em algum momento futuro).

22. CAPÍTULO VINTE E DOIS

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulos 20-22.

1. Esqueça seu rosto

Vivemos numa era de puro narcisismo. Muitas empresas multibilionárias, como as indústrias de vestuário e cosméticos [153], dependem de nos transformar em egocêntricos e de nos manter assim. É claro que devemos ter uma aparência decente e um cheiro agradável; mas há limites razoáveis para essas preocupações externas. Em algum momento, elas deixam de ser expressões de higiene, autoestima e respeito pelos outros, e se tornam obsessões e compulsões do ego.

A confusão entre o eu e o rosto e o corpo leva cada vez mais homens e mulheres a passarem grande parte do tempo em frente ao espelho. Essa cultura do corpo é o materialismo em seu sentido mais radical. Indica uma falha na espiritualidade.

Algumas pessoas "falam consigo mesmas" no espelho. Na minha opinião, quem faz isso sofre de uma grave *alienação de si* . Olhar para o próprio reflexo e falar com a imagem,

153 Devo também mencionar a indústria fotográfica e de filmes caseiros, que prospera com o desejo das pessoas de se deterem em sua própria aparência física.

como se fosse outra pessoa, indica uma confusão entre o eu e os fatores do ego. Por que se dirigir a si mesmo de forma tão indireta, quando se pode fazê-lo diretamente em pensamento (ou em voz alta, mas sem espelho)?

Muitas pessoas contemplam seu reflexo por longos períodos, preocupando-se e angustiando-se com a forma e o tamanho de cada característica do corpo, em especial do rosto. Recorrem a meios artificiais para disfarçar aspectos menos atraentes e realçar os mais belos. Algumas passam horas em academias para aprimorar a forma física (não se referindo à saúde, mas sim aos contornos). Algumas chegam ao ponto de recorrer à cirurgia plástica (no rosto, nos seios ou nos órgãos genitais) [154].

Esses padrões de comportamento são contrários às práticas meditativas. Ao meditar, esforçamo-nos para não nos identificarmos com o rosto ou o corpo. Inicialmente, eles parecem muito presentes – porque vemos o mundo através do nosso rosto e algumas partes do nosso corpo nos são visíveis, e devido ao peso das sensações táteis dentro do corpo e nas superfícies de contato entre o corpo e o ambiente físico ao seu redor. Mas buscamos, eventualmente, tornar-nos efetivamente 'transparentes' a essas e a todas as outras impressões fenomênicas.

Essa transparência é facilitada na medida em que a pessoa se esquece do próprio rosto e da forma do corpo. Literalmente, esqueça! Cuidado com até mesmo os encontros acidentais com um espelho. Pode-se ocasionalmente olhar-se no espelho, por exemplo, para pentear o cabelo ou fazer a barba

---

154 Às vezes, no supermercado, vejo mulheres com o rosto deformado por cirurgias plásticas. Será que essas mulheres realmente acreditam que foram embelezadas?, fico pensando. Sinto muita pena delas.

– mas, nesse caso, não se deve olhar para o rosto inteiro, e principalmente não para os olhos. É melhor evitar espelhos grandes – prefira os menores ou, se for um espelho grande, limite-se às bordas [155].

Pode parecer bobagem à primeira vista, mas a atração vã pelo próprio reflexo no espelho precisa ser resistida se quisermos nos libertar do ego. Uma vez que esquecemos exatamente nossa aparência (o que é possível, já que as memórias também se desvanecem), não conseguimos mais evocar imagens de nós mesmos durante a meditação, e o peso do ego diminui. E, aliás, a beleza (a verdadeira beleza) surge naturalmente de um estilo de vida saudável e espiritual.

2. Abandone a sensualidade

É necessário um certo nível de realização espiritual para superar outra fraqueza comum nos dias de hoje: a sensualidade, que aqui entenderemos como *o anseio e a busca por sensações sexuais* . A sensualidade inclui fantasias, lembranças e antecipações sexuais, visto que toda essa ensaiação mental do sexo provoca sensações sexuais, quase tão eficazmente quanto os atos sexuais reais (e, de fato, a vida sexual de algumas pessoas é inteiramente imaginária).

A atividade sexual é, obviamente, normal e necessária do ponto de vista biológico [156], assim como a alimentação. O

---

155 Chamo as suítes de hotel com espelho de parede a parede no banheiro, que são comuns hoje em dia, de "paraísos para masturbadores".

156 Os seres humanos não existiriam como tais sem a reprodução. Além disso, as relações sexuais não especificamente

problema é que ela exerce uma forte influência sobre o nosso corpo e mente, capaz de nos impulsionar numa busca desenfreada por gratificação a qualquer custo. Isso é especialmente verdadeiro quando somos jovens e nossos instintos e capacidades reprodutivas estão no auge. Mas também pode ocorrer no final da meia-idade e início da velhice, quando muitas pessoas se apegam às suas capacidades sexuais em declínio (de seduzir e ter bom desempenho).

Do ponto de vista meditativo, um problema do sexo é a energia que ele consome, energia essa que seria melhor utilizada para o avanço espiritual. Sem energia suficiente, não se pode meditar por muito tempo ou com profundidade. A perda de esperma nos homens (e presumo que haja algum evento equivalente nas mulheres), mesmo que involuntária, é um obstáculo ao desenvolvimento espiritual; ainda mais se for causada voluntariamente.

De maneira mais ampla, a sensualidade desvia a atenção das coisas que realmente importam na vida, das questões mais profundas. Reforça a confusão entre o eu e o ego [157]. Reduz

---

voltadas para a reprodução ou que não resultem nela são biologicamente justificadas, uma vez que servem para manter o vínculo familiar, o que é útil para a sobrevivência do casal e de seus filhos. Essa perspectiva biológica é também, aliás, o "caminho do meio" judaico em relação ao sexo – uma doutrina mais moderada do que a encontrada em outras religiões, baseada na ideia geral de que a vida na Terra (se vivida adequadamente) é algo bom, idealizado pelo Criador.

157 Observe, como um indicador, a *audácia* que acaba se estampando no rosto de pessoas que se envolvem em atos sexuais não naturais, por exemplo. Essas pessoas confundem sua desfaçatez, impudência e insolência com autoconfiança. Elas se vangloriam de um "orgulho gay", apenas para mascarar sua profunda tristeza e vergonha. Mas até mesmo o sexo

as preocupações das pessoas a futilidades, tornando-as superficiais. Seus pensamentos tornam-se frívolos e lascivos, sua linguagem repleta de palavrões. Elas não conseguem se concentrar nem pensar com clareza.

Uma vez escravizado pela sensualidade, o indivíduo torna-se dependente da receptividade e da cumplicidade alheias. Quando há parceiros disponíveis, tudo parece bem por um tempo. Mas quando os relacionamentos se tornam mais frágeis ou complicados, ou quando chegam ao fim, surgem muitas dificuldades emocionais e sociais. Às vezes, a raiva é suficiente para gerar violência física. Muito tempo é desperdiçado tentando "resolver os problemas" do casal; e, com frequência, as coisas se tornam ainda mais problemáticas. A vida se torna lamentavelmente emaranhada – por algo que, em última análise, tem pouco valor: meras sensações!

As pessoas consideram o "amor romântico" a justificativa suprema para o sexo (além do vínculo afetivo e da reprodução) [158]. Mas, honestamente, a maioria dos relacionamentos sexuais não se baseia no amor, mas na luxúria [159]misturada com possessividade e dependência. A

heterossexual (mesmo baseado no "amor") cobra seu preço, aumentando o narcisismo e o egoísmo.

158 Segundo os historiadores, este é um argumento relativamente recente.

159 A luxúria pode ser egoísta (caso em que se busca a própria gratificação, sem se importar com o prazer ou mesmo a dor do parceiro) ou cooperativa (caso em que os atos sexuais envolvidos são mais precisamente descritos como masturbação mútua). A luxúria cooperativa às vezes é confundida com amor, observe. Quanto ao sexo com prostitutas (algumas das quais, aliás, são parceiras involuntárias – efetivamente escravas), ele é francamente baseado na luxúria – mas sua verdade cínica inerente não o justifica.

palavra amor é usada como um verniz adocicado, uma mentira sedutora; o mentiroso mente até para si mesmo, para tornar a mentira mais crível para o parceiro. O verdadeiro amor que as pessoas podem sentir sinceramente umas pelas outras não tem nada a ver com sexo: é uma questão de respeito mútuo, confiança e apoio.

É claro que a atração sexual por pessoas do sexo oposto é normal e natural. Quando um homem vê uma moça bonita, bem-apessoada e com aparência jovial, ele não pode deixar de sentir atração; e da mesma forma, uma mulher se sente atraída por um homem. Esses são instintos biológicos, inscritos em nossos genes, para a perpetuação da nossa espécie. Sem isso, não estaríamos aqui. É preciso aceitar esse fato e levá-lo em consideração como um fator ao tentar aumentar a própria castidade. É bom lembrar que "a graça é ilusória e a beleza é passageira" [160].

Considere seus impulsos e desejos sexuais como meros visitantes em sua casa – eventos passageiros que jamais poderão dominá-lo, se você não permitir. Força de caráter é possível, até mesmo fácil, e muito recompensadora. Não busque prazer nem mesmo em sensações passageiras, nem mesmo em seus sonhos. Mantenha sua mente e suas mãos puras. A pureza de pensamentos, palavras e ações é essencial para o sucesso espiritual. E também traz felicidade.

3. Sobre a "Libertação Sexual"

Contrariamente ao que ensina a psicologia popular, a chamada libertação sexual é, na verdade, a escravidão às

160 Provérbios 31.

paixões. Os prazeres sexuais de vários tipos podem proporcionar uma sensação momentânea de alívio da pressão dos desejos sexuais, mas seus efeitos espirituais (e, de fato, físicos e psicológicos) a longo prazo são, em sua maioria, devastadores.

A masturbação não é a solução para os desejos sexuais, mas sim um problema a mais. Ela diminui a potência sexual, os níveis de energia e a saúde em geral; reduz o respeito próprio e a autoconfiança, além de diminuir a atratividade para o sexo oposto; gera conflitos internos e torna a pessoa melancólica [161]. Por mais fortes que sejam os desejos, eles podem ser superados. Nunca se entregue à masturbação: não vale a pena!

Hoje em dia, fingindo ser "sexólogos", psicólogos, jornalistas e outros formadores de opinião dizem descaradamente aos jovens que a masturbação é inofensiva e até benéfica. Mas, na verdade, tais ensinamentos e incentivos são espiritualmente destrutivos; seus propósitos são, em última análise, comerciais e políticos. Servem apenas para escravizar as pessoas aos seus impulsos mais baixos e, assim, enfraquecê-las física, psicológica e socialmente.

---

161 Além disso, sugiro que isso atrai muitos para a homossexualidade, ou pelo menos aumenta sua tolerância a ela – por dois motivos: primeiro, a masturbação é um ato intrinsecamente ambíguo em termos sexuais, já que o homem ou a mulher que a pratica está, na prática, desempenhando ambos os papéis sexuais, o ativo e o receptivo; segundo, os estímulos pornográficos utilizados frequentemente envolvem imagens de pessoas do mesmo sexo (em casais ou grupos), ou pior ainda, pessoas do mesmo sexo (do próprio sexo ou do sexo oposto) em situações homossexuais. Tal comportamento licencioso é antitético ao progresso espiritual.

Os mesmos formadores de opinião e "libertadores sexuais" popularizaram **a pornografia** e **a homossexualidade na sociedade moderna** . Atividades sexuais que, há menos de uma geração, eram consideradas entre as mais repugnantes e depravadas, aparentemente se tornaram moda e são defendidas com indignação "justa" [162].

Os efeitos destrutivos de tal comportamento ignóbil, tanto para os indivíduos quanto para o tecido social, são deliberadamente ignorados. Não seja uma "vítima da moda"; não acredite nessas figuras da mídia, que fingem libertar (das restrições e regras morais) quando, na verdade, escravizam (às sensações). Elas apenas buscam justificar sua grosseria e perversidade de espírito, maculando a todos ao seu redor.[163]

Em seguida, sem dúvida, vêm **a pedofilia** e **a bestialidade** . Hoje, essas práticas são malvistas e ilegais, mas quem sabe por quanto tempo mais? Acabei de ler na internet que já estão sendo feitos esforços para mudar isso [164]. Do ponto de

---

162 Essa inversão de papéis morais precisa ser notada e compreendida, especialmente pelos jovens inexperientes.

163 Não se deixem convencer de que "está tudo bem, é natural" (como repetem incessantemente, *até à exaustão*) – certamente não está nem tudo bem, nem é natural. Tudo depende da origem da opinião. Se uma pessoa tem uma base espiritual frágil, as suas opiniões serão, consequentemente, confusas. Por outro lado, se uma pessoa tem uma base espiritual elevada, o seu pensamento será, consequentemente, claro. Não é preciso acreditar em nenhuma tradição para desprezar a homossexualidade – basta viver uma vida pura e verá por si mesmo a corrupção espiritual que ela causa nas pessoas envolvidas. Opor-se a ela não é "apenas um preconceito religioso", como afirmam os seus defensores, mas sim uma clara percepção proveniente da pureza espiritual.

164 "Pedófilos na Holanda estão registrando um partido político para pressionar pela redução da idade legal para relações sexuais de 16 para 12 anos e para permitir pornografia infantil e

vista espiritual, trata-se apenas de um desenvolvimento lógico: uma vez que as comportas da sensualidade são suficientemente abertas, as pessoas perdem toda a sanidade e se tornam escravas de paixões cada vez mais bizarras. O anormal, então, parece normal.

É bom e sábio ter certas inibições. Qualquer pessoa que busque o progresso espiritual precisa aprender a *dominar* seus impulsos e comportamentos sexuais. Isso se refere a toda sensualidade, seja qual for a forma que ela assuma, da normal à desviante. Controle seus pensamentos e palavras, assim como suas ações; lembre-se: primeiro vêm os pensamentos tentadores, depois as palavras encorajadoras e, por fim, as ações.

Neste assunto, como em todos os outros, a sequência psicológica de eventos é a seguinte [165]: primeiro, percebemos algo (ou alguém, por exemplo, uma moça bonita); depois, avaliamos, achando agradável (ou não); em seguida, desejamos ter um contato maior ou mais permanente com isso (ou evitá-lo); depois vêm as imaginações (construindo o desejo ao projetar sua satisfação) e as racionalizações (para encaixar, ainda que artificialmente, a ideia de tal ação em nosso sistema de crenças); finalmente, agimos (e eventualmente temos que enfrentar as consequências).

Dizer que temos livre-arbítrio é admitir que podemos, em qualquer etapa dessa sequência de eventos, intervir em nosso comportamento interno ou externo e interromper ou reverter as coisas – embora isso não signifique negar que tal boa

---

bestialidade. O [partido], que planeja se registrar amanhã, afirma que eventualmente quer eliminar o limite de idade para relações sexuais" (alerta de notícias do worldnetdaily.com, 30/05/2006).

165 Baseado principalmente em descrições da psicologia budista.

vontade possa se tornar mais difícil à medida que as coisas progridem. Para perceber essa liberdade de vontade, é preciso entender que as percepções, os afetos, os apetites, as imaginações e as autojustificativas que precedem a ação volitiva são apenas *influências* (de intensidade variável) sobre tais ações; elas jamais podem *determiná-* las.

A intervenção mais simples é evitar a percepção inicial, ou seja, afastar-se deliberadamente de potenciais tentações ou desviar o olhar quando elas surgirem acidentalmente. Em seguida, podemos questionar a avaliação e sugerir que o objeto não é tão agradável quanto parece. Ou ainda, podemos admitir que o objeto é agradável em si mesmo, mas evitar o desejo apontando suas desvantagens incidentais. Se o desejo persistir, ainda podemos nos controlar, não nos entregando a imaginações ou racionalizações que o reforcem e o tornem mais provável.

Por fim, por mais fracos que tenhamos sido até agora, ainda podemos, no último momento, desistir da transgressão em questão; ou, tendo-a já em curso, ainda podemos mudar de rumo. Pode ser cada vez mais difícil, mas ainda está ao nosso alcance. É por isso que somos moralmente (e legalmente) responsáveis por nossos atos – e esse poder de escolha é também a nossa grande dignidade como seres humanos. Portanto, nunca diga "Não consigo me controlar" – você estaria apenas mentindo para se justificar!

23. CAPÍTULO VINTE E TRÊS

Extraído de *Meditações* (2006),
Capítulo 23.

PRATIQUE O DESAPEGO

1. Anexo

Como já foi mencionado, **o sofrimento** é uma resposta pessoal negativa a imagens, sons, cheiros, sabores, sensações táteis ou sentimentos ou emoções de qualquer tipo que foram, são ou se prevê que serão experimentados (por qualquer motivo) como dolorosos ou como perda de prazer. É uma questão *de atitude ou vontade. Resposta* da alma a certos estímulos informativos reais ou potenciais – uma resposta de rejeição, de desejo ou tentativa de evitar ou livrar-se de certos objetos psicologicamente desagradáveis.

É importante notar que existe um equivalente positivo para essa resposta: o **gozo** . Essa atitude ou vontade, em relação às impressões sensoriais ou mentais percebidas como positivas (isto é, agradáveis ou como alívio da dor), consiste em desejar ou tentar agarrar ou se apegar a certos objetos. O gozo não deve ser confundido com o prazer. O gozo está para o prazer (e a negação da dor) assim como o sofrimento está para a dor (e a negação do prazer).

Sofrimento e prazer são, portanto, duas faces da mesma moeda – que podemos (como os budistas) chamar *de apego* [166]. Observem bem: não se tratam de fenômenos, mas de reações espirituais a fenômenos. Ou seja, enquanto prazer e dor fazem parte do domínio do corpo e da mente, o prazer e o sofrimento são expressões diretas da alma.

No caso do sofrimento, "extraímos dor" da dor ou da insuficiência de prazer – ficamos tristes, deprimidos, etc., *em virtude de* vivenciarmos fenômenos negativos. No caso do prazer, "extraímos prazer" do prazer ou da redução da dor – ficamos alegres, eufóricos, etc., *em virtude de* vivenciarmos fenômenos positivos. Isso se aplica principalmente à dor ou ao prazer presente, de qualquer tipo, mas também a dores ou prazeres lembrados ou antecipados.

O sofrimento é adicionar dor à dor (ou à insuficiência de prazer) – ele agrava e prolonga a dor, reforçando nossa vulnerabilidade. Por exemplo, imagine que um motorista entra grosseiramente na vaga que eu consegui estacionar primeiro; há uma reação inicial de dor pela experiência com uma pessoa tão grosseira, bem como pela perda da vaga e pela perspectiva de ter que procurar outra; mas se eu permitir que a raiva cresça dentro de mim – essa é a dor adicional do sofrimento.

Da mesma forma, o prazer consiste em sentir satisfação com o aumento do prazer (ou com a diminuição da dor). Por exemplo, imagine que o motorista grosseiro sinta prazer por ter conseguido a vaga de estacionamento primeiro; se ele

---

166 Esta é, naturalmente, apenas uma faceta da conotação de "apego", que inclui todos os afetos e apetites – gostos e desgostos, desejos e aversões, esperanças e medos, etc. Veja meu trabalho *Volição e Conceitos Causais Afins* , capítulo 10.

começar a se parabenizar e a se gabar disso para o passageiro, esse é o prazer adicional do prazer.

2. Não apego

O desapego ou ascetismo, ou (de forma menos pejorativa) *não-apego* , consiste em tomar consciência da *distinção entre* o apego do eu aos prazeres ou às dores e os objetos, eventos, sensações, impressões mentais, ideias, etc., primários, sejam eles prazerosos ou dolorosos. Uma vez desenvolvida essa consciência, a pessoa torna-se capaz de *se abster de "Extrair"* prazer do prazer e dor da dor, ou seja, ser capaz de deixar de enfatizar sentimentos agradáveis ou dolorosos com alegria ou sofrimento. Tal ênfase (ou seja, apego) é, em última análise, um agravamento desnecessário do problema apresentado pelo prazer e pela dor.

A dor é conhecida por todos como uma influência negativa sobre a vontade – embora, se ignorarmos ou superarmos essa influência, transformamos a dor em um instrumento para fortalecer a vontade. Da mesma forma, as pessoas devem perceber que o prazer pode ser uma influência negativa se nos apegarmos a ele – ou seja, é igualmente sábio desapegar-se do prazer como da dor. Os dois polos devem ser tratados da mesma maneira, pois *não se pode tornar independente de um enquanto se permanece dependente do outro* .

Para conseguir se libertar da dor, é preciso também se libertar do prazer. Não se pode ser hedonista e esperar evitar o sofrimento ou o desprazer. No momento em que alguém se permite desfrutar (ou seja, se apega ao) prazer, essa pessoa se coloca em posição de sofrer a dor (ou seja, tenta evitá-la,

afastá-la ou fugir dela). Ambos implicam o mesmo vício espiritual, a mesma aflição espiritual. É preciso renunciar ao prazer ou à diminuição da dor para se tornar verdadeiramente livre.

É claro que é mais fácil abandonar o sofrimento do que o prazer. Mas é preciso entender que ambos os hábitos alimentam o ego (ou, mais precisamente, a autoidentificação com o complexo corpo-mente). Se o ego se sustenta no prazer, ele continuará alimentando o sofrimento. Tais hábitos não podem ser abandonados da noite para o dia, mas, com cuidado e delicadeza, podem ser eliminados gradualmente.

Assim, ao desfrutar dos prazeres, não se demore neles tentando maximizá-los, como todos nós temos o costume de fazer, mas, em vez disso, contemple-os com atenção. Isso lhe permitirá também encontrar a libertação das dores – ou seja, contemplá-las com calma, sem temê-las ou tentar minimizá-las.

As causas ou razões dos prazeres ou das dores são interessantes de se conhecer, mas, em última análise, irrelevantes. Os praticantes de meditação não dedicam muito tempo a analisar sua história de vida em busca das origens específicas de seus problemas psicológicos; a psicanálise freudiana é, em si, uma forma de apego e confusão consigo mesmo em relação aos fenômenos. A meditação se preocupa proativamente em remediar e prevenir as causas profundas dos problemas, assim como um mecânico conserta um carro sem precisar saber como ele bateu.

Subjacente tanto ao sofrimento quanto ao prazer está uma espécie de descontentamento radical. O sofrimento expressa essa condição através da autocomiseração; o prazer a expressa através da busca por autogratificação. O oposto de ambas as reações é a atitude de *contentamento* . Observe

bem, isso não é apenas o oposto do sofrimento, mas a antítese tanto do sofrimento *quanto* do prazer [167]. É a libertação do espírito em relação aos fenômenos materiais e mentais passageiros, de qualquer polaridade, a libertação das oscilações das emoções aleatórias.

O desapego não significa um distanciamento fingido ou forçado (este último é uma conotação pejorativa do termo distanciamento, mas não seu único sentido). O desapego não é paralisia emocional, como a de alguém que construiu defesas rígidas contra as emoções. Consiste em ser calmo e sereno, não congelado ou reprimido. É "ser zen" (como se diz hoje em dia em francês), ou seja, não se exaltar excessivamente por praticamente nada. Se alguém medita com frequência e qualidade, o desapego surge naturalmente.

3. Moderação Sábia

É preciso enfatizar, para que não haja mal-entendidos: recomendar a "ausência de prazer" (no sentido definido acima) não *significa* ser *contra* o prazer. Ser impassível não é

---

167 A maioria das traduções de textos budistas sugere que o oposto do sofrimento é a felicidade; mas isso é impreciso. O termo contentamento é mais apropriado aqui, e este é o contrário não apenas do sofrimento, mas também do prazer, como acabamos de explicar. Observe bem que o contentamento não é uma emoção, algo que a alma sente passivamente, mas *uma atitude* , uma postura escolhida ativamente pela vontade da alma. O termo felicidade talvez seja melhor reservado para a bem-aventurança suprema da iluminação, pois ninguém pode ser considerado verdadeiramente feliz se não tiver alcançado permanentemente tal realização.

ser apático. Naturalmente, o prazer é preferível à dor ou mesmo à insensibilidade.

Se alguém experimenta um prazer (ou se livra de uma dor), ótimo – não há mal algum nisso. Não há razão, em princípio, para rejeitar o prazer em si quando ele ocorre; nem mesmo para evitá-lo se o virmos chegando – aliás, fazer isso constituiria outra forma de apego. Por outro lado, não se deve tentar prolongar ou intensificar um prazer existente; nem, com mais razão ainda, buscar o prazer por si só ou passar o tempo sonhando com ele quando lhe falta. Tal comportamento hedonista certamente resultará em infelicidade (tristeza, ressentimento, conflitos, fraqueza, etc.) – não vale a pena.

Note-se, porém, que, devido às polaridades envolvidas, nossa posição em relação ao sofrimento não é inteiramente simétrica àquela formulada anteriormente com relação ao prazer. Nosso conselho para evitar o sofrimento não implica logicamente uma aceitação fatalista da dor em si. No caso da dor, se for possível evitá-la (antes do fato) ou livrar-se dela (depois do fato), deve-se, naturalmente, fazê-lo, a menos que haja considerações mais urgentes em contrário.

Deve-se fazer isso, pois a dor é um obstáculo à consciência e à vontade, como fica mais evidente em situações trágicas (como certas doenças ou tortura). O problema do sofrimento surge apenas quando a dor se torna o foco principal, ou seja, quando qualquer quantidade de dor (real ou imaginária) é insuportável. A hipersensibilidade à dor é espiritualmente prejudicial.

É natural proteger e curar os apêndices corpo-mente da nossa alma de danos, e até mesmo zelar pelo seu bem-estar. A questão aqui é apenas até que ponto tais preocupações e buscas são biologicamente valiosas e em que ponto se

tornam prejudiciais em si mesmas. O limite é atingido quando nossas preocupações e buscas mais materialistas começam a dificultar ou prejudicar nossos valores espirituais, que são, em última análise, mais importantes.

Assim, a postura aqui defendida é: nem hedonismo exacerbado nem ascetismo extremo, mas moderação e sabedoria.

24. CAPÍTULO VINTE E QUATRO

Extraído de *Reflexões Lógicas e Espirituais* (2008),
Livro 1, capítulos 6 e 7.

1. Livre-arbítrio

Em seguida, consideremos as opiniões de Hume sobre o livre-arbítrio. Dadas as suas opiniões a respeito do eu e da causalidade, podemos antecipar com relativa facilidade a direção que seu pensamento tomará em relação à vontade humana e à ética.

Como Hume negou a existência de um eu, não se pode esperar que ele acredite na vontade no sentido comum, ou seja, na liberdade da alma individual de querer ou não querer algo, independentemente de influências externas. Portanto, seria de se esperar que ele optasse por algum tipo de determinismo [168]. Embora tenha negado a causalidade, ou nosso conhecimento dela, no plano físico, isso não exclui

---

168 A título de esclarecimento: Hume reconhece que o livre-arbítrio não deve ser identificado com mera ocorrência espontânea. O indeterminismo, seja no âmbito físico ou mental, constitui uma espécie de determinismo em relação aos seres humanos. Se as coisas nos acontecem ao acaso, sem qualquer causa, estamos sujeitos a elas tão certamente como se fossem fatores causais deterministas. Ou seja, a sua própria ausência de causas não diminui o seu impacto causal sobre nós.

logicamente a causalidade no plano "mental", de modo que tal determinismo seria coerente para ele.

Ainda assim, ele se esforça para resgatar para os seres humanos algum vestígio de vontade. Em sua visão, não somos meras bolas de borracha que reagem aos eventos de maneiras totalmente previsíveis. Parece que temos certa liberdade para fazer o que nos dá vontade. Nossas ações estão relacionadas ao nosso caráter, desejos e paixões; são esses atributos distintivos que tornam essas ações nossas. Somos, portanto, determinados por impulsos, preferências e emoções – ou melhor, eles *são* 'nós', nós somos a soma total deles. Isso é consistente com sua visão do eu como um agregado de fenômenos mentais passageiros.

É claro que isso não é o que chamaríamos de livre-arbítrio. Trata-se, antes, de escravidão a paixões aleatórias. Hume admite isso quando afirma: "A razão é, e só pode ser, escrava das paixões, e jamais poderá pretender outra função senão a de servi-las e obedecê-las" [169]. Com isso, ele quer dizer que, embora a indução e a dedução nos forneçam informações que podem influenciar nossas ações, elas não podem determiná-las. Segundo ele, somente as paixões podem realmente nos mover; é, em última análise, com elas que nos identificamos e a elas seguimos.

Isso nos revela muito sobre o funcionamento da mente de Hume, e até mesmo sobre o funcionamento da mente de muitas outras pessoas, mas não reflete com precisão toda a gama da natureza humana. Pode se aplicar a algumas pessoas em certos momentos, mas não se aplica a todas as pessoas em todos os momentos. Pois, embora seja verdade que a razão não necessariamente afeta nossas ações, também é

169 *Tratado* , Livro II, Parte III, Seção iii.

verdade que as paixões não precisam afetá-las. Assim como a informação que a razão nos fornece pode influenciar nossas ações, mas também pode ser ignorada, ou seja, não é determinante, o mesmo ocorre com as paixões. Não precisamos ser escravos de nossas paixões nem nos identificar com elas; na verdade, somos distintos delas e capazes de transcendê-las.

É verdade que muitas pessoas (talvez até a maioria) desconhecem essa liberdade de vontade e deixam-se dominar pelas paixões. Algumas pessoas, aliás, são igualmente governadas pela razão, ou seja, atormentadas por obrigações familiares, sociais, políticas ou religiosas, e incapazes de resistir a elas. Mas essa passividade ou dependência não é normal nem inevitável; é uma doença da alma curável. As paixões, assim como a razão, só podem realmente 'influenciar' a alma, não 'determiná-la' – a alma ainda possui, em todos os casos, a capacidade e a responsabilidade de escolher entre elas e decidir como agir. Isso fica claro para qualquer pessoa que pratique o autocontrole.

Com esforço, podemos aprender a governar nossas próprias mentes, e, de fato, tal política é a própria sabedoria. Mas essa virtude exigente depende de fazermos uma distinção clara entre causalidade (ou causalidade determinística) e vontade (ou causalidade pessoal), e de compreendermos o que significa "influência".

Diz-se que uma pessoa é influenciada por algo a agir (ou não agir) de determinada maneira se a sua percepção ou concepção desse algo torna mais fácil (ou mais difícil) agir dessa forma. Tal *facilitação* (ou, ao contrário, impedimento) da vontade nunca é determinante: a pessoa permanece livre para não querer seguir a direção da influência (ou se opor a ela); ela ainda pode seguir o caminho oposto. A

potencialidade da vontade é aumentada (ou diminuída), mas a pessoa ainda tem a palavra final.

Assim, a influência é um tipo especial de condicionamento da ação voluntária. A ação não é causada (no sentido de causalidade) diretamente pelo evento ou coisa que a influencia – mas sim, nossa *consciência,* em algum grau, desse evento ou coisa (seja ela concreta ou abstrata) nos afeta (aquele que realiza a ação), tornando-a mais ou menos fácil do que seria de outra forma. O pensamento influente nos impulsiona ou nos retarda, mas ainda assim (enquanto tivermos livre-arbítrio) precisamos fazer um esforço para concretizar qualquer coisa.

Uma vez que compreendemos a relação causal chamada influência, podemos nos distanciar de nossas paixões e até mesmo de nossa razão, e considerá-las como mera informação influente, a ser levada em conta na motivação ou na decisão de ações, mas que jamais deve usurpar a soberania da alma, que, em última instância, comanda a vontade e é responsável por suas orientações. Mas Hume não consegue enxergar isso, porque ele próprio ainda está inconsciente demais e envolvido demais em suas paixões. Tendo negado a própria existência de um eu ou pessoa, ele naturalmente concebe a vontade como subserviente às paixões.

Assim, Hume confunde suas opiniões e comportamentos pessoais com verdades gerais sobre a natureza humana. Aqui, novamente, o encontramos fazendo observações imprecisas e generalizando em excesso. Ele nem sempre percebe a natureza hipotética de suas proposições e a necessidade de tentar estabelecê-las com referência a procedimentos indutivos precisos. Como ele já havia

concebido a indução de forma equivocada desde o início, incapacitou-se metodologicamente.

Os filósofos não possuem poderes especiais de "discernimento" sobre a verdade, independentes do escrutínio e da correção lógica. Eles pensam como qualquer outra pessoa, por meios indutivos, e podem cometer erros como qualquer outra pessoa, se não forem cuidadosos.

2. A dicotomia Ser-Dever Ser

As visões e opiniões de David Hume sobre muitos tópicos filosóficos parecem (a meu ver) ser motivadas pelo desejo de se eximir da "moralidade". Essa parece ser, muitas vezes, a força motriz ou o motivo subjacente a toda a sua filosofia cética, para a qual ela manifestamente tende. Ao negar a indução, a causalidade, o eu e um poder efetivo de livre-arbítrio, ele justifica a ideia de que "tudo é permitido" no conhecimento e no comportamento pessoal. Essa tendência geral é confirmada quando consideramos algumas de suas posições a respeito do raciocínio ético.

Hume questiona a possibilidade de derivar enunciados prescritivos, que nos dizem o que devemos ou não fazer, a partir de enunciados descritivos, que nos dizem como as coisas são ou não são. A distinção entre esses dois tipos de enunciado é, em sua opinião, tão radical que um não pode ser reduzido ao outro. Isso significa, efetivamente, que as proposições morais ou éticas não têm base formal na realidade, ou seja, não podem ser consideradas verdadeiras em um sentido absoluto. Não há maneira lógica, em sua visão, de deduzir ou induzir um "dever ser" a partir de um "ser".

De acordo com Hume, as declarações prescritivas são, na melhor das hipóteses, meros conselhos práticos sobre como buscar nossos próprios interesses e os interesses das pessoas que valorizamos (ou, de forma mais ampla, com quem simpatizamos ou nos identificamos). Trata-se de uma espécie de pragmatismo ou utilitarismo, em substituição a noções morais mais profundas de dever ou obrigação. Dessa forma, a ética torna-se essencialmente amoral – uma questão de conveniência, uma mera descrição das maneiras pelas quais podemos melhor buscar nossos valores arbitrários. A implicação é de relativismo e convenção.

Cabe acrescentar que a conclusão de Hume, com uma ética não ética ou relativista, é consistente com sua posição sobre o livre-arbítrio. Pois, se não possuímos realmente livre-arbítrio, mas somos inevitavelmente movidos por nossas paixões, e além disso podemos confiar nelas em vez da razão para nos guiar, então não precisamos de ética. *A ética só faz sentido se tivermos um poder real de escolha e, portanto, formos obrigados a tomar decisões.*

A visão de Hume sobre a lógica ética é uma interessante mistura de verdade e falsidade, razão pela qual muitos concordaram com ele e muitos tiveram dificuldade em refutá-lo. A ética é, naturalmente, um tema vasto e complexo, e não pretendo aqui tratá-lo em detalhes [170].

---

170 Note-se que não creio ser tarefa do filósofo da ética prever todas as situações da vida e prescrever o comportamento ideal para cada uma delas. Certamente, o filósofo é chamado a considerar casos gerais complexos e a propor respostas sábias. Mas cada situação é única em alguns aspectos, portanto, a principal tarefa neste campo é ensinar as pessoas a pensar por si mesmas – de maneira sensível, inteligente e lógica – sobre questões éticas. A filosofia ética é, primordialmente, lógica ética e

Gostaria apenas de mostrar brevemente como e por que a abordagem de Hume, apesar de sua aparente maestria cética, é, mais uma vez, superficial e limitada.

A questão levantada é primordialmente formal. O que são proposições prescritivas e como se relacionam com as descritivas? A resposta óbvia seria que as prescrições *relacionam fins a meios* . Eu deveria fazer (ou não fazer) isto *se* eu quiser (ou não querer) obter ou alcançar aquilo. A modalidade do "dever" (ou "deveria" ou "preciso") é essencialmente o vínculo em um tipo específico de proposição "se-então", com um desejo ou "valor" como antecedente e uma ação ou "virtude" como consequente.

Tais proposições do tipo "se-então" não são descritivas em si mesmas, mas derivadas dedutivamente de formas descritivas. Quando dizemos "se queremos isso e aquilo, então isto e aquilo é o caminho para obtê-lo", estamos afirmando que "isto e aquilo" é/são *causa(s) de* "isso e aquilo" [171]. Esta última é uma afirmação factual, que pode ser verdadeira ou falsa. Segue-se que a afirmação prescritiva também pode ser julgada como verdadeira ou falsa, ao menos no que diz respeito à correção da conexão implícita entre seu antecedente e consequente.

Vale ressaltar que as prescrições podem ser afirmativas (imperativas) ou negativas (proibições). Além disso, observe que as negações das prescrições, ou seja, não imperativo

---

apenas secundariamente aborda certos conteúdos. Não é uma doutrina totalitária. Cada pessoa deve viver a sua própria vida.

171 Não vou abordar aqui as diferentes determinações de causalidade. Basta dizer que, obviamente, se A é o único caminho para X, então posso dizer: "Devo fazer A para chegar a X". Mas se existem caminhos alternativos para X – digamos, A, B e C – então só posso dizer: "Devo fazer A ou B ou C para chegar a X" – ou seja, minha prescrição é disjuntiva.

(isento) e não proibido (permitido), também são modalidades éticas significativas. Mas, por uma questão de brevidade, concentraremos nossa atenção aqui apenas nos imperativos, pois o restante se segue logicamente.

Pela definição de imperativo apresentada acima, vemos que ele é *condicional* . Bom ou mau significa bom ou mau *para* algo ou alguém. O imperativo só é verdadeiro como tal *se* admitirmos que o valor buscado é de fato valioso. Mas como podemos saber se algum de nossos valores é valioso em um sentido absoluto? Essa é a questão de Hume, e é bastante válida. Mas sua conclusão de que os valores são formalmente arbitrários (ou seja, não podem ser deduzidos de fatos concretos) é passível de questionamento.

Nossa tarefa é mostrar que podemos chegar, de alguma forma, a imperativos [172]*categóricos* , ou seja, padrões éticos que possam fundamentar e justificar todos os imperativos condicionais subsequentes. Uma maneira concebível de fazer isso é usar um argumento dilemático: "Quer você queira isto,

---

172 Deve ficar claro que, embora eu use essa expressão intencionalmente, não me refiro a ela da mesma forma que Kant. Trata-se de forma, não de conteúdo. Estou aqui discutindo lógica ética formal, não defendendo um imperativo categórico geral ou particular. Kant considera um imperativo categórico se ele for universal, ou seja, aplicável a todos, a todos os *agentes* . Já em minha visão, um imperativo categórico pode ser bastante singular. O que torna um imperativo categórico, em vez de hipotético, é a sua necessidade para todos *os objetivos* acessíveis àquele agente. Logicamente, isso é mais simétrico. Quais meios são universais nesse sentido, ou seja, universais a todos os objetivos (não necessariamente a todas as pessoas)? Vida, integridade e saúde corporal, alma, cognição, vontade, valoração, integridade e saúde mental – esses são meios de que sempre precisamos para ter sucesso, quaisquer que sejam nossos objetivos particulares.

aquilo ou qualquer outra coisa, a busca por isso ou aquilo seria, em qualquer caso, uma condição prévia".

Algo é de valor absoluto se for necessário para a busca de *quaisquer* valores arbitrários que alguém escolha pessoalmente. Um valor relativo pode ser contornado na busca de outros valores relativos, mas um valor absoluto é pressuposto em toda busca e, portanto, deve ser respeitado incondicionalmente.

Existem valores absolutos? Claramente, sim. Um exemplo óbvio é a própria *vida* : sem vida, não se pode buscar mais nada; portanto, a vida deve ser protegida e valorizada. Outro valor absoluto é *o eu* – se a alma é a fonte de todas as nossas ações, boas ou más, então o bem-estar da alma é um valor absoluto. Para alcançar qualquer objetivo, é necessário possuir os meios fisiológicos e psicológicos que o tornem possível – ou seja, as faculdades físicas e mentais. E, acima de tudo, é preciso estar presente!

Esses são exemplos óbvios. O que eles nos ensinam? Se desejamos compreender, usar e validar proposições éticas, precisamos perceber *o que torna todo esse discurso possível e necessário* . Uma ilustração e prova simples disso é que, se eu disser "não siga nenhuma doutrina ética", estarei proferindo uma doutrina ética e, portanto, cometendo uma autocontradição.

Os princípios éticos não se aplicam a objetos inanimados. Aplicam-se apenas aos seres vivos, pois somente essas entidades têm algo a ganhar ou a perder. Mas aplicá-los a todos os seres vivos não é correto, pois, embora possamos objetivamente afirmar que plantas, insetos e animais inferiores possuem valores, seu funcionamento é automático ou instintivo, e eles não podem compreender ou aplicar a ética voluntariamente.

Somente os seres humanos, e talvez animais superiores como chimpanzés ou golfinhos, podem ter pensamentos éticos e a força de vontade para colocá-los em prática. Esses pensamentos são verbais ou não verbais no caso dos seres humanos, e necessariamente não verbais no caso dos animais superiores. Assim, em última análise, o discurso ético explícito diz respeito apenas aos seres humanos.

Podemos afirmar, desde já, que para se envolverem em um discurso ético, os seres humanos precisam estudar e levar em consideração sua natureza, sua verdadeira identidade. Precisam compreender sua natureza biológica e espiritual, a natureza de seu organismo físico-mental e a natureza de sua alma. Além disso, como a biologia e a espiritualidade se relacionam não apenas ao indivíduo isoladamente, mas a grupos maiores e à sociedade como um todo, a ética precisa ser igualmente abrangente em suas preocupações.

Se esse amplo contexto factual for ignorado na formulação de proposições éticas, inevitavelmente cairemos na arbitrariedade e, mais cedo ou mais tarde, no erro. Em conclusão, podemos desenvolver uma ética que envolva valores absolutos e seja baseada em verdades factuais. A ética claramente não é arbitrária se considerarmos as condições que a originam – ou seja, que somos seres vivos frágeis, com necessidades e limitações naturais, e que somos pessoas, com faculdades de cognição, vontade e valoração.

Se todos os fatos relevantes forem levados em consideração, então, um "dever ser" engloba uma massa de informações sobre o "ser" e, portanto, pode ser considerado um tipo especial de "ser". Ou seja, se devidamente desenvolvida, uma afirmação ética pode ser declarada verdadeira, como qualquer outra afirmação factual. É um fato ético, em contraposição a um fato "alético". É claro que, se não for

devidamente induzida e deduzida, uma proposição ética pode ser declarada falsa – mas nem todas as proposições éticas são falsas.

Hume não conseguiu perceber as referidas pré-condições lógicas de qualquer ética e, portanto, ficou preso à ideia superficial de que a ética não pode ser profundamente fundamentada em fatos. Como o escopo de suas considerações era parcial, ele ao menos pôde ver que um "dever ser" começa com uma condição, mas não conseguiu enxergar como ele poderia eventualmente se tornar incondicional. Ele concluiu, portanto, erroneamente que inferir um "dever ser" a partir de um "ser" é um raciocínio falacioso. Isso foi posteriormente chamado, pomposamente, de "falácia naturalista" [173].

3. Os Padrões de Ética

Na discussão acima sobre os meios e fins éticos, apontei que, por exemplo, a vida e a alma são duas coisas que podem ser logicamente afirmadas como padrões de valor naturais e absolutos, uma vez que são pré-condições de qualquer discurso ético, ou seja, uma vez que o discurso ético só se aplica a seres com vida e, mais especificamente, com alma,

---

173 Por George Edward Moore, em sua *obra Principia Ethica* (1903). Digo "pomposamente" para enfatizar que, a meu ver, não há nenhuma falácia lógica envolvida. A questão é um problema lógico – mas um problema que pode ser resolvido. Minha rejeição dessa suposta falácia não pretende rejeitar de imediato a tese central de Moore, a saber, a da primazia intelectual do conceito de "bem", isto é, que entendemos tacitamente o termo de alguma forma antes de qualquer teoria tentar defini-lo.

isto é, seres com poderes de consciência, vontade e valoração como nós, humanos.

Como sugeri em minha obra **Volição e Conceitos Causais Afins** , o termo "vida", neste contexto, não se refere apenas à vida corporal – embora esse seja, sem dúvida, seu significado principal. O termo também pode ser legitimamente interpretado como referência à vida espiritual, ou seja, à vida da alma. De fato, em última análise, a ética se preocupa com o bem-estar corporal de forma acessória: sua principal preocupação é com o bem-estar da alma.

Uma consequência óbvia dessa extensão de significado é que aqueles que acreditam na vida após a morte (como no judaísmo, cristianismo e islamismo) ou na reencarnação (como no budismo e hinduísmo) podem construir uma ética sem cometer um erro lógico. Ou seja, a ética não está necessariamente limitada a esta vida e a este mundo.

Claramente, se partirmos do pressuposto de que nossa vida continua ou retorna de alguma forma mesmo após a morte do corpo, é logicamente aceitável (embora à primeira vista possa parecer paradoxal) construir uma ética na qual o corpo possa ser deliberadamente colocado em risco ou sacrificado em prol do interesse da alma a longo prazo.

Aqueles que encaram a vida na Terra como uma mera passagem em uma jornada mais longa avaliam, de forma natural e lógica, seus pensamentos, palavras e ações considerando esse contexto mais amplo, e não apenas a mera sobrevivência física. Embora essa sobrevivência seja importante para a ética, ela pode, ocasionalmente, ser

suplantada por considerações mais abstratas, abrangentes ou elevadas. Tais ocasiões representam um teste para os verdadeiros valores de cada um.

É claro que tal autossacrifício pode facilmente ser baseado erroneamente em fantasia e ilusão, visto que não conhecemos a vida após a morte, exceto por boatos ou pressuposições. Na maioria das circunstâncias, é sensato presumir que a própria sobrevivência seja a conduta mais benéfica. Mas, em circunstâncias especiais, pode-se julgar que aceitar um mal presente colocaria em risco a vida ou vidas futuras. Por exemplo, algumas pessoas virtuosas preferiram morrer a serem forçadas a matar um inocente.

As pessoas podem, concebivelmente, e por vezes o fazem, arriscar ou dar a própria vida em defesa da família, do seu povo ou nação, da humanidade como um todo, da vida em si, ou a serviço de Deus, porque se percebem não como corpos delimitados e indivíduos independentes, mas como partes de um todo maior – um grupo de pessoas ou de seres vivos, ou a alma coletiva ou fundamental que é Deus. O valor da vida de alguém, nesse caso, é função do valor dessa unidade maior.

Em suma, embora possamos usar o termo "vida" como um padrão conciso e direto para o discurso ético, o termo não deve ser entendido exclusivamente em seu sentido mais simples e material, mas pode logicamente ser ampliado para admitir objetivos mais espirituais, sejam eles deste mundo ou de outro mundo.

25. CAPÍTULO VINTE E CINCO

Extraído de *Reflexões Lógicas e Espirituais* (2008),
Livro 3, capítulos 20 e 21.

1. As Leis do Pensamento na Meditação

As três leis do pensamento são geralmente consideradas por muitos comentaristas contemporâneos [174]como sendo (na melhor das hipóteses) relevantes apenas para o discurso racional, e irrelevantes ou mesmo antitéticas à meditação, e muito menos ao seu objetivo final de iluminação. Nada poderia estar mais longe da verdade, como será explicado a seguir.

As leis do pensamento são, principalmente, imperativos "morais" para o pensador, que o obrigam a ter certas atitudes cognitivas em todos os processos de pensamento. Elas exigem que o pensador faça um esforço para garantir a máxima eficiência e precisão de seus pensamentos. O aspecto "metafísico" das leis do pensamento é um substrato e um resultado desse aspecto prático.[175]

---

174 A julgar pelas postagens e debates na internet sobre este tema.

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

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

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

   Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **atenção plena** , receptividade e lucidez. Os antíteses dessas atitudes são a evasão, o preconceito e o obscurantismo, que resultam em "preguiça e torpor" [176].

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

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

   No *pensamento discursivo* , isso significa: embora se dê crédito inicial a todas as aparências consideradas individualmente, não aceitar duas aparências conflitantes como ambas verdadeiras (ou reais), mas colocar uma ou ambas na categoria de falsidade (ou ilusão); buscar resolver ou transcender todas as contradições aparentes; buscar consistência nos próprios conceitos e teorias; rejeitar ideias inconsistentes como absurdas e autocontradições como um disparate insustentável; e assim por diante.

---

176 Ver Kamalashila, p. 253 .

Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **harmonia** , equilíbrio e paz de espírito. Os antíteses dessas atitudes são o conflito, a confusão e a neurose (ou loucura), resultando em "inquietação e ansiedade" [177].

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

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

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

   Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **clareza** , discernimento e compreensão. Os antíteses dessas atitudes são a ignorância, a incerteza e a ilusão, que resultam em "dúvida e indecisão" [178].

   No ápice da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) a "onisciência" da "realidade última".

---

177 Ver Kamalashila, p. 249.

178 Ver Kamalashila, p. 258.

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

Quando se alcança essa realização final [179], as leis do pensamento não são violadas, mas tornam-se mais evidentes. A "essência" é a essência da existência; é a camada mais profunda da identidade, não a ausência de toda identidade. A "unidade" não é a coexistência ou fusão de opostos, mas sim a dissolução ou transcendência de todas as oposições. A "onisciência" não nega a experiência e o conhecimento comuns, mas busca sua expressão e compreensão plenas. O que nos planos inferiores do ser e do conhecer parece obscuro, divergente e incerto, torna-se perfeito no nível mais elevado.[180]

---

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

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

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

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

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

Mas eles não podem afirmar que algo não possui "natureza" alguma, pois então o que seria esse "algo" de que estão falando? Se é realmente inexistente, por que e como estamos discutindo sobre isso e quem somos nós? Certamente essas mesmas pessoas admitem a existência de uma "realidade última" de algum tipo – ainda que apenas um substrato único, infinito e universal [181]. Chamam-no de "vazio" ou

---

tensão. Na verdade, tudo isso permanece, em certo nível, um problema não resolvido.

[181] O “grande eu” ou “oceano da permanência”, para usar as palavras de Dogen (p. 267). Observe que Dogen não está dizendo que tal coisa não existe, mas enfatizando que não retornamos *automaticamente* para lá após a morte – como alguns afirmam –, mas sim que estamos sujeitos a vários renascimentos de acordo com nossos respectivos karmas; ele está sugerindo

"inexistente", mas certamente tal negação não é logicamente sustentável sem a admissão de que algo positivo está sendo negado; uma negação nunca pode ser um dado primário.

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

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

Isso é feito deliberadamente, para se conformar ao preconceito ideológico de que não existe um eu consciente e nada a ser conhecido. Da mesma forma, para não ter que mencionar o Agente que deseja uma ação, a volição é ocultada e a ação é feita para parecer espontânea ou

---

que chegar lá é uma realização árdua, não algo dado *gratuitamente* a todos. Alguns identificam essa realidade última subjacente com o " *Deus sive Natura* " de Baruch Spinoza (Holanda, 1632-77). Mas apresso-me a acrescentar que não concordo com a equação de Spinoza entre Deus e a Natureza, que implica que Deus é como a Natureza, sujeito ao determinismo. Para mim, como no judaísmo normativo, Deus é o criador livre e volitivo da Natureza. Ele a subjaz e a inclui. Ela é um mero produto Dele e apenas uma pequena parte ou aspecto Dele.

mecânica. Recusam-se a admitir que *alguém* esteja sofrendo, pensando, meditando ou alcançando a iluminação.

Outra afirmação frequente é que nossa experiência comum do mundo se assemelha a um sonho em comparação com a realidade última. A implicação é que as leis do pensamento não são obedecidas em um sonho. Mas, na verdade, mesmo em um sonho, embora imagens e sons surjam e desapareçam e pareçam se entrelaçar, não há contradição alguma se observarmos com atenção. Quanto à diferença entre a experiência onírica e a experiência da vigília, não se trata estritamente de uma contradição, visto que são vivenciadas como domínios distintos do ser.

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

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

2. Razão e Espiritualidade

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

Por exemplo, acontece frequentemente que comentaristas igualmente renomados apresentem interpretações divergentes do mesmo texto; contudo, ambas as posições são mantidas como tradicionais e verdadeiras, a fim de evitar qualquer sugestão de que algum rabino importante possa estar errado. Nesses casos, a justificativa é que as diferentes perspectivas, mesmo conflitantes, juntas aprofundam e enriquecem a compreensão geral do texto. Em contextos não jurídicos (*hagadá*), não há necessidade premente de decidir de uma forma ou de outra; enquanto em contextos jurídicos (*halachá*), a decisão geralmente é tomada por maioria [182].

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

---

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

No entanto, é interessante notar, a este respeito, que existe uma lei talmúdica [183]sobre duas pessoas que encontram um xale de oração e o levam juntas ao tribunal rabínico, ambas reivindicando-o como sua propriedade (com base no princípio "achado não é roubado"); essas pessoas não têm permissão para jurar que o encontraram primeiro, uma vez que esses juramentos seriam contraditórios e isso faria com que pelo menos uma delas estivesse usando o nome de Deus em vão (um pecado grave).

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

De forma semelhante, no budismo, muitos mestres insistem na importância de manter os pés firmemente no chão, mesmo com a cabeça erguida nos céus. Eles ensinam que a lei cármica não deve ser ignorada ou negada [184]– o que significa que não se deve agir como se não existissem leis da natureza neste mundo e tudo fosse permitido. Agir de forma irresponsável é insensato e, por vezes, criminoso. Eu incluiria nesta categoria a adesão às leis do pensamento, pois sem a consciência, a harmonia e a clareza que elas exigem, o respeito saudável pela causalidade não seria possível.

É importante, neste momento da história da filosofia, que as pessoas compreendam o perigo de negar todas, ou quaisquer,

---

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

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

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

A lógica é uma das grandes dignidades do homem, uma conquista evolutiva. Mas é verdade: a lógica sozinha, sem meditação, moralidade e outros valores humanos, não pode revelar o melhor do ser humano. Considerada isoladamente dessa forma, ela pode, e às vezes aparentemente leva, as pessoas a visões estreitas e estéreis, e a personalidades áridas. Mas, em última análise, pessoas desse tipo são simplesmente pobres de espírito – sua condição não é culpa da lógica em si. Na verdade, elas compreendem mal a lógica; têm uma visão distorcida dela – geralmente uma visão excessivamente dedutiva e insuficientemente indutiva.

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

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

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

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

Note bem que isso não significa que devamos nos apegar para sempre às aparências superficiais como a única e definitiva verdade. Pode muito bem existir um nível "noumenal" da realidade além da nossa experiência ordinária e das conclusões racionais que geralmente tiramos dessa experiência. No entanto, temos a obrigação lógica de levar a sério nossa experiência e raciocínio atuais, até que entremos em contato pessoal com o que supostamente existe além. Aqueles de nós que não alcançaram o noumenal podem ser considerados basicamente "ignorantes" (como diz o budismo), mas seria tolice negar nossa experiência e lógica presentes antes de tal conquista pessoal.

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

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

26. CAPÍTULO VINTE E SEIS

Extraído de *Reflexões Lógicas e Espirituais* (2008),
Livro 4, capítulos 6 e 9.

1. Saúde Mental

Assim como a nossa saúde física é definida em relação ao corpo humano e seus diversos membros, órgãos e sistemas, como a condição e o funcionamento ideais desse corpo, o mesmo ocorre com a saúde mental. A saúde mental é ***a condição e o funcionamento ideais da psique*** .

A psique, objeto de estudo da psicologia, é, naturalmente, um conceito muito amplo. Inclui, em certa medida, o corpo, visto que nossa vida mental é em grande parte psicossomática e o corpo é o substrato da chamada mente; em particular, nossa saúde mental depende do bom funcionamento do nosso sistema nervoso, incluindo o cérebro e os órgãos dos sentidos. Em um nível menos físico, a psique possui dois domínios principais: o espiritual e o mental (em sentido estrito do termo).

Por domínio espiritual, entendo a alma, e por mente (estreita), entendo os fenômenos mentais que ocorrem (por assim dizer) ao redor da alma. Com relação a esses fenômenos mentais, são coisas ou eventos perceptíveis (em vários graus), como pensamentos, sonhos e emoções. Eles estão, estritamente falando, fora da alma. Podem ser

experimentados e manipulados pela alma, mas sua existência também depende do sistema nervoso; e, de fato, às vezes são produtos inteiramente do sistema nervoso.

A alma é o verdadeiro eu, aquilo que constitui a pessoa dentro de nós. A alma pode ser ativa ou passiva em relação aos fenômenos mentais e em relação aos aspectos físicos da psique (isto é, o sistema nervoso). A própria alma possui três faculdades [185]ou poderes evidentes: cognição (intuitiva, perceptiva, lógica e conceitual), volição (nossa vontade) e valoração (nossos valores). A questão central na saúde mental é a saúde da alma, embora a questão seja mais ampla do que isso.

A saúde mental refere-se principalmente ao funcionamento correto das três faculdades da alma. Ela possui três componentes, correspondentes a essas três faculdades. Estes componentes estão, naturalmente, intimamente inter-relacionados, cada um dependendo do funcionamento dos outros. A saúde mental apresenta graus. O grau de saúde mental geral é proporcional aos graus e combinações de graus de saúde nessas três áreas da atividade humana.

- A faculdade cognitiva atinge seu potencial máximo quando está bem preparada e treinada para conhecer o mundo ao redor e saber como lidar com ele. Isso é certamente verdade e importante, mas a principal questão para a saúde cognitiva é **o autoconhecimento.** Este é

185 O termo "faculdades" não deve ser interpretado como se a alma contivesse entidades ou departamentos – refere-se meramente às capacidades de conhecer, querer e valorizar.

alcançado por meio da introspecção [186]e da auto-observação em ação. Sem um conhecimento lúcido, profundo e abrangente do próprio funcionamento interno (motivos, desejos, medos, emoções, capacidades, etc.) e do comportamento externo, a pessoa certamente se sentirá aprisionada ou perdida em território desconhecido.

- A faculdade da vontade, da mesma forma, precisa ser preservada para máxima eficiência no trato com os fenômenos mentais e físicos. Mas a essência da saúde, nesse sentido, é **o autocontrole** (no melhor sentido do termo, sem implicar opressão), ou seja, adquirir o hábito de fazer o que precisa ser feito (energia) ou de não fazer o que precisa ser evitado (autocontrole). Isso é essencial para a autoconfiança e a segurança. Pois é evidente que, se alguém se deixa levar por qualquer capricho, impulso, desejo, obsessão, compulsão ou mau hábito passageiro, logo experimentará grande ansiedade, pois qualquer coisa pode acontecer a qualquer momento. Sem disciplina, a pessoa se torna seu próprio pior inimigo.

---

186 Note que "introspecção" possui um círculo crescente de significados. O nível mais profundo é o eu *intuitivamente* consciente de si mesmo (isto é, da alma) e de suas cognições, vontades e valorações. O nível seguinte é o eu consciente (perceptual e conceitualmente) dos fenômenos mentais em sua mente (em sentido estrito), ou seja, memórias, imaginações, pensamentos verbais, humores, etc. O terceiro nível, mais superficial, é a consciência (novamente, perceptual e conceitual) de seus fenômenos corporais, ou seja, sensações físicas, sentimentos viscerais, a visão de seu corpo em diferentes posturas e posições, e assim por diante. Todos esses níveis são significativos, mas, em termos de julgamento ético, é a introspecção intuitiva que tem o maior impacto.

- A faculdade de valoração é usada adequadamente quando, ou na medida em que, os valores de alguém são propícios à vida, ao autoconhecimento e ao autocontrole. Isso pode ser chamado de **autoestima** (no melhor sentido do termo, sem implicar egoísmo, vaidade ou egocentrismo). Claramente, se alguém tem valores distorcidos, valores contraditórios, uma inclinação à perversão de algum tipo e assim por diante, logo ficará confuso e, por fim, provocará a própria autodestruição.

Assim, resumidamente, os três aspectos mais espirituais da saúde mental são o autoconhecimento, o autocontrole e a autoestima. São espirituais porque dizem respeito à alma (ou espírito ou eu), o núcleo da nossa psique ou existência mental. Quando o Sujeito das cognições, o Autor das volições e o Avaliador das valorações são devidamente cuidados, eles estão saudáveis e o resto se segue. Se, ao contrário, as faculdades do eu são negligenciadas, ocorre o oposto. Podemos, portanto, falar de saúde espiritual – ou, no caso oposto, de uma alma doente.

Este é um aspecto da saúde mental, o seu aspecto mais íntimo. Claro que a saúde mental não se refere apenas a como cuidamos da nossa alma, mas a toda a gama de condições e tarefas de sobrevivência. Precisamos melhorar as nossas capacidades cognitivas gerais, por exemplo, estudando lógica indutiva e dedutiva, sendo atentos, mantendo-nos sóbrios, e assim por diante. As nossas capacidades de ação serão melhoradas controlando a nossa alimentação e a nossa vida sexual, mantendo-nos fisicamente em forma, e assim por diante.

Em resumo, sem entrar em detalhes, a saúde mental relaciona-se a uma ampla gama de padrões de

comportamento internos e externos. Portanto, está intimamente ligada ao que chamamos de ética, o estudo do que é propício à vida. Uma pessoa que cultiva a saúde mental obtém equilíbrio interior e autoestima como recompensa, alcançando a felicidade, ou pelo menos uma satisfação básica. Já a pessoa que não cultiva a saúde mental condena-se a muito conflito interno e autodesprezo, acabando por sofrer consideravelmente.

Além disso, embora a principal tarefa da higiene mental esteja relacionada a si mesmo, ela tem um forte impacto nas relações sociais. Ou seja, uma pessoa mentalmente saudável tratará naturalmente os outros com respeito e consideração, pois essa é a maneira como está acostumada a lidar consigo mesma. Ao contrário, uma pessoa mentalmente instável terá muitos conflitos interpessoais e sofrerá com medo, raiva, ódio e outras emoções negativas como consequência.

Assim, a saúde mental gera dignidade e decência. E, inversamente, a doença mental arruína a vida, tanto para si quanto para os outros. A saúde mental enobrece; a doença mental degrada.

Quando se tem saúde mental, a tarefa contínua é mantê-la e aprimorá-la. Quando se tem falta dela, a primeira tarefa é obtê-la, ou seja, curar-se da doença mental. Uma maneira muito poderosa de obter, manter e melhorar a saúde mental é *a meditação* . Através da meditação, a pessoa passa a se conhecer verdadeiramente, a assumir o controle de si mesma e a discernir o que é bom e o que é ruim na vida, o certo e o errado no comportamento.

2. Transcendendo o Sofrimento e o Carma

Bodhidharma deixa claro que as causas dentro deste mundo não podem produzir efeitos fora dele; o Absoluto só pode ser alcançado independentemente do relativo. Assim, a chave para superar o sofrimento e o karma negativo subjacente não se encontra em rituais e ações externas voltadas para o mérito, mas sim em uma mudança interna de mentalidade.

Ele insiste que "invocar budas, recitar sutras, fazer oferendas, observar preceitos, praticar devoções ou fazer boas obras" são inúteis; somente "vendo [sua natureza búdica]" você pode "alcançar a iluminação". Como ele explica:

> *Se você conquista alguma coisa, é condicional, é cármico. Resulta em retribuição* [isto é, recompensa ou punição] . *Gira a Roda* [do karma] ... *A menos que você veja a sua natureza, toda essa conversa sobre causa e efeito* [isto é, adquirir mérito religioso] *é um absurdo.* (P. 17.)

Assim, a meditação Zen não é uma forma de mudar algo, de anular nosso karma negativo e o sofrimento que dele decorre, mas sim uma maneira de nos despertar para algo que já está sempre presente, algo além do karma, ou seja, nossa "natureza búdica". Isso é libertador, pois:

> *Quando uma pessoa reconhece sua natureza original, ela para de criar karma* (p. 41). *Aquilo que é verdadeiramente assim, o dharma-eu indestrutível e sem paixões, permanece para sempre livre das aflições do mundo* (p. 93).

Conclui-se, portanto: "A essência do Caminho é o desapego" (p. 47). Em seu *Esboço da Prática* [187], Bodhidharma descreve como trilhar esse caminho espiritual. Ele se refere à "razão e à prática". Por razão, ele entende meditações que "se afastam da ilusão e retornam à realidade"; enquanto por prática, ele entende: "sofrer injustiças, adaptar-se às circunstâncias, não buscar nada e praticar o Dharma" (p. 3) [188]. Todas essas quatro práticas dizem respeito ao desapego, ou não-apego.

1. " *Sofrer injustiça* ": quando você se deparar com alguma dificuldade que lhe pareça injusta, diga a si mesmo que em algum momento da sua história (não importa exatamente onde) você deve ter merecido isso de alguma forma. Dessa forma, você neutraliza o sofrimento causado pela crença de estar sendo tratado injustamente. Você transcende a questão acadêmica e cansativa da justiça ou injustiça e permanece internamente imune às circunstâncias relativamente externas.[189]

---

187 Este ensaio também está reproduzido na Primeira Série de Ensaios de D.T. Suzuki (págs. 180-183), sob o nome de "Meditação sobre os Quatro Atos".

188 À primeira vista, essas "quatro práticas abrangentes" parecem ter a intenção de ser um paralelo às "quatro nobres verdades" do Buda, a saber: o fato do sofrimento (isto é, que a existência é sofrimento), a causa do sofrimento (deve-se ao apego), a cura do sofrimento (remover a causa, desapegar-se) e o caminho para a cura (o nobre caminho óctuplo prescrito). Mas, embora os dois conjuntos estejam obviamente associados, eles não são idênticos. O quarteto do Buda consiste em três itens descritivos e um prescritivo; enquanto a lista de Bodhidharma é inteiramente prescritiva (com três negativos e um positivo).

189 Note que eu (diferentemente de Bodhidharma) não acredito que a justiça universal exista necessariamente. Concordo, no entanto, que se deve esforçar para ser o mais indiferente possível à questão da justiça, pois ficar preso a tais preocupações é definitivamente um entrave espiritual. Não

2. " *Adaptação às circunstâncias* ": isso não se refere a adaptações externas às circunstâncias, mas sim a uma atitude de disposição para lidar com quaisquer condições existentes ou eventuais mudanças nas circunstâncias. Dessa forma, a pessoa não fica à mercê de circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis, mas permanece sempre mentalmente (ou seja, mais precisamente, espiritualmente) preparada e capaz de lidar com o que a vida apresentar.
3. " *Não buscar nada* ": é uma virtude baseada na compreensão de que você se abre para experiências negativas quando depende de experiências positivas. Tudo neste mundo que parece desejável vem acompanhado de outras coisas indesejáveis. Você pode encontrar satisfação em certas pessoas ou bens por um tempo; mas, mais cedo ou mais tarde, essas experiências se tornarão menos agradáveis, já que tudo é impermanente. Considerando todos os fatos, é mais agradável permanecer distante e sereno.
4. " *Praticar o Dharma* " parece se referir a atitudes e atos altruístas. Mas mesmo aqui, enfatiza-se o desapego, para que o egoísmo ou o egocentrismo não resultem deles. O objetivo é transcender a distinção entre o eu e o outro, trabalhar para o bem de todos.

Assim, essas quatro práticas podem ser descritas como diferentes formas de desapego. Não se estressar com os

---

obstante, a sabedoria pragmática de não se preocupar com a justiça para si mesmo não deve ser interpretada como indiferença à justiça *para os outros* . Esta última preocupação se enquadraria no quarto tópico aqui, o da "prática do Dharma". Obviamente, não se deve afligir outras pessoas com atos injustos, nem (na medida do possível) permitir que terceiros as aflijam.

supostos méritos alheios; não preferir isto a aquilo, mas ser capaz de lidar com o que vier; não buscar bens materiais e sociais diversos, pensando tolamente que se encontrará a felicidade por esses meios; e, no lado positivo, ser prestativo com os outros.

O desapego salva a todos do sofrimento. É o apego que nos prende ao karma e nos faz sofrer; pelo desapego, transcendemos imediatamente este mundo finito e passamos a viver nossa vida a partir da perspectiva infinita de nossa natureza búdica (ou seja, no nirvana). Essa natureza búdica é, naturalmente, vazia, "como o espaço" [190].

190 Pág. 43.

27. CAPÍTULO VINTE E SETE

Extraído de *Reflexões Lógicas e Espirituais* (2008),
Livro 5, capítulos 8-10.

1. Iluminação sem Idolatria

O eu fenomênico. Quando os budistas falam da "consciência" ou da "mente", geralmente se referem ao que poderia ser descrito como a esfera de experiência de cada um em qualquer momento. Momento após momento, ao redor do ponto central onde a cognição de fato ocorre, existe uma nuvem de fenômenos: sensações e sentimentos corporais, aparências das vistas e sons circundantes, imagens e sons mentais, pensamentos verbais e não verbais e estados de espírito. É importante, durante a meditação (e, eventualmente, além dela), estar e permanecer consciente dessa totalidade de experiência variada e perceber o grande peso dessa experiência na própria vida.

Segundo os budistas, essa massa fenomênica é tudo o que realmente existe na vida de alguém – e daí concluem que não existe um eu. Essa nuvem fenomênica, afirmam, é o que chamamos de eu, é a totalidade do eu. Além disso, de acordo com a escola Yogacara, essa nuvem é *apenas* a mente (já que, argumentam, toda experiência é necessariamente mediada pela consciência). Mas discordo dessas visões – e

afirmo que devemos prestar atenção também ao *centro* dessa esfera da experiência.

No centro está o eu, aquele que experiencia. Este Sujeito que experiencia os objetos fenomênicos em constante mudança é o verdadeiro significado da palavra eu. É uma entidade não fenomênica, que não é experienciada fora de si mesma, mas é conhecida por si mesma através da intuição. Essa é a alma ou o espírito. Os filósofos budistas negam isso, mas não me convenci com seu raciocínio. Mesmo assim, estou convencido de que a Iluminação é (como eles afirmam) o objetivo central da existência humana – o sentido de tudo.

O valor fundamental do judaísmo é, naturalmente, o serviço a Deus, ou seja, o cumprimento dos mandamentos da Torá escrita e oral. Mas, a meu ver, quanto mais elevada a pessoa se torna espiritualmente, melhor ela consegue cumprir essa missão. Iluminação significa a perfeição da sabedoria. Portanto, não há contradição entre esses valores. Quanto mais perfeita a ferramenta, melhor ela desempenha a sua função.

O valor da Iluminação . A ideia budista de Iluminação (*bodhi*) é uma de suas grandes contribuições para a aspiração e inspiração humanas. Gostaria que o judaísmo valorizasse e buscasse esse objetivo de forma mais consciente, por meio da meditação. É claro que o judaísmo jamais aceitaria a ideia de que a Iluminação transforma alguém em um "deus". Concordo com essa ressalva crucial.

Existem alguns pontos de semelhança significativos entre o grupo de religiões judaico-cristãs-islâmicas e o grupo hindu-budista. Um ponto com o qual todos (ou pelo menos algumas escolas dentro de todas elas) podem concordar é a noção de que todos nós estamos enraizados em um Deus infinito ou Fundamento Original e que um dia retornaremos

a essa Fonte. De fato, essas grandes religiões podem ser vistas como ensinamentos sobre como se preparar para esse retorno ou acelerá-lo.

Agora, ambos os grupos considerariam que, quando um indivíduo humano consegue, de alguma forma, fundir-se novamente com Deus (ou qualquer que seja o nome dado à Fonte), Deus permanece inalterado, ou seja, nada lhe foi acrescentado. Do ponto de vista deste último, nunca houve separação, nenhuma quebra de unidade. Onde os dois grupos divergiriam, no entanto, é no status adquirido por um indivíduo que se funde com a Divindade. As religiões de origem indiana considerariam tal pessoa como tendo se tornado um "deus", ou mesmo identificado com o único e verdadeiro Deus; enquanto as religiões do Oriente Médio considerariam que o indivíduo deixa de existir como uma entidade distinta.

Eu me referiria à imagem tácita de uma gota d'água fluindo de volta para o oceano: certamente, essa gota perde toda a 'personalidade' e, além disso, torna-se uma mera parte do oceano como um todo, não sendo equiparada a ele.

A vida religiosa judaica muitas vezes parece uma constante correria frenética para realizar inúmeros rituais. Parece ter o propósito de manter as pessoas ocupadas e estressadas, como se a agitação fosse prova de devoção. Sessões de oração programadas, algumas com horas de duração, obrigações de estudo sem limite de tempo e muitos outros deveres exigentes preenchem os dias, as noites e os fins de semana daqueles que seguem fielmente esse caminho.[191]

---

191 Devo também mencionar aqui como, por vezes (por exemplo, tarde da noite durante a Páscoa judaica), somos obrigados por lei a comer e dormir em horários pouco saudáveis, para não falar do consumo de alimentos e bebidas prejudiciais à

Embora esse caminho proporcione alguma satisfação, ainda que apenas a sensação de ter a consciência tranquila, de ter feito tudo o que precisava ser feito de forma completa e correta (o que nem sempre é fácil), não se pode dizer que traga paz de espírito no sentido de cessar a busca incessante por coisas. Aliás, alguns comentaristas chegam a se vangloriar disso:

> *A abordagem judaica da vida considera o homem... que tem um sentimento de plenitude, de paz, de uma grande luz vinda do alto que o trouxe ao repouso — como alguém que se perdeu.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

Na minha opinião, essa atitude representa uma lamentável desvalorização do Iluminismo. Na verdade, é uma espécie de desculpa esfarrapada: os rabinos, ao admitirem que o caminho que trilharam é incapaz de proporcionar a satisfação interior e a iluminação que todos os seres humanos almejam, apresentam essa inquietação como uma virtude superior à paz.

O ingrediente que falta aqui, ao que me parece – o que é necessário para desacelerar e nos dar tempo para respirar – é a meditação silenciosa e tranquila. Cito aqui o místico indiano do século VI d.C. e fundador do Zen chinês, Bodhidharma (p. 49):

> *Não pensar em nada é zen. Uma vez que você entende isso, andar, ficar de pé, sentar ou deitar, tudo o que você faz é zen... Usar a mente para buscar a realidade é ilusão. Não usar a mente para buscar a*

saúde (carne e álcool). Além disso, pouca atenção é dada ao ar livre e ao exercício físico regular. Os ciclos e necessidades naturais do corpo humano são frequentemente negligenciados.

realidade é consciência. Libertar-se das palavras é libertação.

As práticas judaicas tradicionais, em geral, cumprem sua função, que é nos aproximar de Deus. Acredito nisso sinceramente, e é por isso que continuo praticando o judaísmo e o recomendo a outros judeus. No entanto, às vezes tenho a impressão de que o judaísmo obstrui ou bloqueia a relação natural e pessoal de cada um com Deus.

O principal problema, a meu ver, é o formato de "mandamento" da lei judaica, que resulta em ritualismo e legalismo excessivos e em uma verbosidade quase ininterrupta. Os judeus estão constantemente na posição de escravos recebendo ordens peremptórias sob ameaça, em vez de homens e mulheres livres gentilmente aconselhados a agir voluntariamente de maneira sábia, objetivamente boa e naturalmente virtuosa. Os mandamentos parecem, com muita frequência, ter valor incerto, senão serem contrários à razão; e aqueles que se opõem a eles são vistos com muita desaprovação. Argumenta-se que, como são ordens de Deus, devem ser imperativos sábios; mas a falta de sabedoria evidente em alguns casos torna sua suposta origem duvidosa para algumas pessoas.

Nesses momentos, é a meditação que me mantém firme no judaísmo. Graças a ela, não dou muita importância às imperfeições que percebo na religião e permaneço focado no que me parece essencial: aproximar-me pessoalmente de Deus.

Contra a idolatria . A idolatria é claramente proibida por Deus. Para os judeus, nos Dez Mandamentos [192], Deus deve

192 A questão da idolatria no judaísmo é complexa, e não pretendo conhecer todas as suas ramificações. As presentes

ser o único objeto de adoração – não há outro "deus" ao Seu lado ou em oposição a Ele para ser adorado.

Além disso, Deus não se "encarna" em forma humana, nem em outro corpo material ou forma fantasmagórica de tamanho limitado; a própria ideia de encarnação é idólatra. Portanto, é-nos proibido adorar mentalmente qualquer suposto deus ou encarnação por meio da crença, do medo ou do amor. Mais ainda, não devemos adorar fisicamente nenhuma representação de supostos deuses ou encarnações, curvando-nos diante de estátuas, imagens planas, filmes e atos semelhantes. Essa interdição sugere, obviamente, que a adoração de imagens de qualquer suposta divindade ou mesmo do verdadeiro Deus é espiritualmente extremamente prejudicial, neste mundo e/ou no próximo.

Segundo os rabinos, a proibição da idolatria aplica-se não só aos judeus, mas também aos gentios. É um dos sete mandamentos bíblicos destinados aos "filhos de Noé" (isto é, aos não judeus ou gentios). Isto consta da "lei oral" e de comentários rabínicos subsequentes. Nesse caso, o judaísmo pode ser considerado como rejeitando categoricamente todas as religiões que envolvam crenças e práticas idólatras em qualquer grau. Ensinamentos semelhantes encontram-se, em princípio, no islamismo, sem dúvida graças à influência judaica.

Com relação ao cristianismo, a questão é mais complexa. Alguns comentaristas judeus (Maimônides me vem à mente) parecem classificá-lo como uma religião monoteísta. Eles argumentam que os cristãos *pretendem* adorar o Deus único e sem forma, mesmo quando adoram supostas encarnações de

---

observações podem ir além da letra, adentrando o espírito da lei judaica. Elas são concebidas como uma análise filosófica independente, e não como uma opinião jurídico-religiosa.

Deus (o Filho, o Espírito Santo) prostrando-se diante de imagens e praticando atos semelhantes. A maioria dos cristãos concordaria com essa avaliação e se consideraria monoteísta. Na minha opinião, certos aspectos do hinduísmo e até mesmo do budismo podem ser classificados de forma semelhante como, em última análise, "monoteístas" em intenção ou em efeito.

No entanto, de um ponto de vista puramente racional, seria claramente preferível que todas as religiões evitassem em seus currículos quaisquer pensamentos ou atos que pudessem ser considerados idólatras.

2. Boas Pessoas

Discernir entre o bem e o mal . "Que todas as pessoas sejam felizes!", dizem os budistas. Na minha perspectiva judaica, esse desejo budista deve ser compreendido em sua devida ordem. Não como um desejo indiscriminado e injusto de que todas as pessoas, *como são,* sejam felizes agora – pois, nesse caso, os maus ficariam impunes! Mas sim como um desejo de que essas pessoas mudem para melhor, e quando assim conquistarem a felicidade, ela virá sobre elas. Isso é semelhante à história talmúdica de um rabino que foi instruído por sua esposa (se bem me lembro) a não amaldiçoar os maus para que saíssem deste mundo, mas sim a desejar que o mal partisse.

E, na verdade, creio que é esse o significado pretendido pela expressão budista. Pois o budismo não considera que a felicidade advirá a alguém *contrariamente ao seu karma* , mas sim que qualquer pessoa *que alcance a iluminação* encontrará a "felicidade" nela. Pois então terá perdido a

ignorância, e as intrigas e a violência que ela gera, e seus problemas desaparecerão. Assim, o desejo piedoso deveria ser expresso com mais precisão como "Que todas as pessoas alcancem a iluminação!" – e, nessa forma não provocativa, quem se oporia à ideia?

Naturalmente, a questão permanece: será que todas as pessoas podem realmente se tornar boas? Supostamente, se todos partirmos do Uno, todos podemos retornar ao Uno – pelo menos é o que o budismo aparentemente diria.

Por outro lado, desejaríamos que um Hitler se redimisse algum dia – não deveria haver redenção alguma para ele e para outros como ele?

O homem bom . O homem bom [193]é, naturalmente, um homem forte, no sentido de alguém com uma força de vontade suficientemente desenvolvida para superar influências e tentações moralmente negativas e seguir em frente rumo a fins moralmente positivos. Ele tem caráter; não está à mercê de impulsos aleatórios dentro de si.

Contudo, essa força de caráter não é o seu maior segredo. Seu verdadeiro poder reside em sua inteligência moral – ou seja, em sua compreensão de que o bem é valioso e o mal é inútil e contraproducente. Ele não se deixa enganar por ilusões de atração ou repulsa. É justamente por essa razão que ele não encontra tanta dificuldade em evitar o mal e buscar o bem.

Ou seja, por meio de uma percepção lúcida, o homem bom neutraliza o poder das influências negativas que tentam retardá-lo ou impedi-lo, e potencializa o poder das influências positivas para facilitar seu caminho rumo ao

193 Ou boa mulher – aqui o termo 'homem' é entendido como 'ser humano'.

sucesso espiritual. Ele é consistentemente sábio: não se deixa abalar pelas miragens que o impulso maligno lhe apresenta, mas, ao contrário, fortalece seu lado bom. Ele jamais hesita entre o bem e o mal.

Em contraste, o homem espiritualmente baixo ou mau é fundamentalmente estúpido. Ele se convence (às vezes por meio de argumentos intrincados e superficialmente inteligentes) de que o mal é atraente e o bem é repulsivo – e por essa razão, ele é dominado pelo mal e desinteressado pelo bem. Ou então, ele coloca mentalmente o bem e o mal no mesmo patamar. É ele, por meio de sua própria imaginação distorcida, quem deu poder ao mal sobre si mesmo e enfraqueceu sua bondade inata.

Assim, o homem virtuoso não é vitorioso tanto por uma força de vontade excepcional, mas sim por sua perspicácia e sabedoria, que tornam sua força de vontade comum mais eficaz. O homem ímpio, por outro lado, teceu para si uma *ilusão tão grande* sobre o valor do mal ou a insignificância do bem, ou através da dúvida, que se enfraquece e se incapacita em qualquer tentativa de evitar o mal e praticar o bem.

Assim, em última análise, concordo com a ideia budista de que a raiz do mal é essencialmente uma falha *cognitiva* – uma ficção, ilusão, tolice e estupidez autoimpostas. O problema volitivo por trás da falha moral é relativamente secundário; é subsidiário ao enfraquecimento do eu e ao fortalecimento dos obstáculos devido a convicções errôneas. Por essa razão, a meditação e o raciocínio sólido são antídotos essenciais.

Isso explica por que se diz que o homem perfeito (o *tzadik* no judaísmo ou o homem iluminado no budismo) está livre do bem e do mal. Isso não significa que ele tenha permissão

moral para praticar o mal, mas sim que não sente desejo de praticá-lo. E não significa que ele seja forçado deterministicamente a fazer o bem, mas sim que ele percebe claramente que o mal é desprovido de interesse e estúpido. Assim, ele jamais cai no vício ou deixa de ser virtuoso, *não por falta de livre-arbítrio* , mas sim por possuir uma inteligência moral ativa.

Essa concepção de moralidade pode ser ainda mais esclarecida ao considerarmos o caso extremo – o de Deus. Concebemos a Ele como possuidor de livre-arbítrio onipotente, e ainda assim como alguém que jamais comete o mal ou se abstém do bem. Essas características são vistas como mutuamente consistentes, se entendermos que Deus obviamente não é forçado por nada (nenhuma força ou influência determinista sobre Sua vontade) a ser Perfeito, mas sendo Onisciente e Sábio, Ele simplesmente nunca é enganado pelo mal e, de qualquer forma, é sempre mais do que forte o suficiente para superar suas atrações superficiais. Por essa razão, é seguro dizer que a bondade absoluta é a "natureza" de Deus, sem que isso implique que Ele seja de alguma forma determinado ou influenciado a agir dessa maneira. Mesmo que Ele sempre opte pelo bem, trata-se sempre de uma escolha livre Sua.

Devemos procurar seguir nessa direção, seguindo o princípio da *imitatio Dei* . O tzadik é alguém que encontrou a centelha da divindade dentro de si a tal ponto que age naturalmente em perfeita harmonia com esse princípio.

O perigo da religiosidade . Embora as religiões tenham como princípio o objetivo de aprimorar as pessoas, por vezes podem ser um obstáculo ao autoaperfeiçoamento, pois podem nos dar uma falsa sensação de perfeição. A pessoa parece estar em consonância com suas exigências essenciais

e, assim, passa a ignorar pequenas imperfeições. Nossas falhas podem ser comportamentos sociais inadequados, como a falta de respeito, consideração, cortesia e afins (o que é chamado de *derekh eretz* no judaísmo); ou talvez uma atitude de superioridade moral ou uma forma mais acentuada de fanatismo.

Essa observação não é novidade. Muitas pessoas se afastam da religião justamente para evitar esses efeitos colaterais desagradáveis. Vemos ao nosso redor, e a história frequentemente nos mostra, muitos casos dessa doença – no judaísmo, no cristianismo e no islamismo, e sem dúvida também em outras religiões. Para sermos justos, esses aspectos desagradáveis da religiosidade às vezes emergem de filosofias seculares ou da ciência. A presunção e a arrogância não são monopólio de nenhuma doutrina em particular.

A verdade é que todas as religiões e filosofias (incluindo a ciência) *fazem parte do 'samsara'* . Elas podem nos ajudar a alcançar o 'nirvana', mas não podem nos levar até lá. São intrinsecamente falhas por sua própria natureza racional e volitiva, enquanto a verdadeira transcendência exige um desapego fundamental deste mundo e do nosso lugar nele. Portanto, qualquer que seja a doutrina que alguém siga, não se deve deixar cegar por ela. É sempre um meio, não um fim.

3. Um Mundo de Misericórdia

Existe uma doutrina judaica segundo a qual este é um mundo de misericórdia (justiça moderada), enquanto que após a morte vamos para um mundo de justiça (estrita). A primeira reação a essa afirmação pode ser: "Como assim, vocês chamam isso de mundo de misericórdia?". Sim, a ideia aqui

implícita é que os sofrimentos que enfrentamos neste mundo são muito leves em comparação com o que merecemos justamente. Portanto, é melhor pagarmos nossas dívidas sofrendo neste mundo do que termos que pagá-las no outro mundo. Pois lá, o pagamento integral será exigido, sem misericórdia.

O ensinamento aqui apresentado é que devemos aproveitar as oportunidades de redenção que este mundo nos oferece, pois aqui temos livre-arbítrio e podemos nos arrepender e praticar boas ações. Já no mundo após a morte, não podemos mais corrigir nossos erros nem cumprir *mitzvot* (deveres) positivos, mas devemos receber passivamente o que nos aguarda. Portanto, este ensinamento visa nos impulsionar a agir enquanto ainda temos a oportunidade.

Essa ideia é comparável à doutrina budista de que nascer como ser humano é uma oportunidade excepcional para alcançar a iluminação/libertação (*nirvana*). Tal oportunidade não deve ser desperdiçada em vaidades ou atividades negativas, mas sim deve-se buscar ativamente a remoção do karma negativo e o crescimento espiritual. Caso contrário, na próxima vez, a pessoa poderá renascer em uma condição menos favorável e ficar presa no ciclo do *samsara* (nascimento e morte, implicando sofrimento) por eras.

É evidente, nesse contexto, a estupidez do suicídio [194]. Segundo esse ensinamento, tal ato não é uma forma eficaz de escapar de uma situação difícil, mas apenas de piorar as coisas (na vida após a morte ou na próxima vida). Tentar

---

194 Menciono isso porque tenho lido com frequência ultimamente sobre jovens – no Japão, na Grã-Bretanha – que cometem suicídio. Sem dúvida, eles sentem medo da vida e, presumivelmente, não receberam nenhuma educação espiritual que lhes desse a força e a coragem para enfrentá-la.

evitar desafios é inútil e contraproducente. Devemos sempre enfrentar as dificuldades da vida com coragem e buscar, com alegria, melhorar nossa situação da melhor maneira possível. A vida é, sem dúvida, um grande presente. E o tempo passa tão depressa.

Ultimamente, os formadores de opinião da mídia têm promovido incessantemente a eutanásia voluntária ou o "suicídio assistido". A maioria dos países ocidentais já legalizou a eutanásia passiva (ou seja, a suspensão do suporte vital), e agora alguns legalizaram a eutanásia ativa (ou seja, o assassinato), e o assunto tornou-se polêmico na maioria dos outros. Os defensores dessa inovação social a apresentam como um ato de misericórdia – exibindo pessoas com doenças incuráveis e terrivelmente dolorosas para despertar nossa piedade. Esses defensores são, obviamente, materialistas que não acreditam em qualquer tipo de vida após a morte ou renascimento.

Eles não consideram que possa ser mais misericordioso permitir que o mau karma do sofredor se manifeste nesta Terra, nesta vida, do que interrompê-lo artificialmente. Eles não consideram que as coisas possam piorar depois, precisamente porque o karma não teve permissão para se manifestar. Como eu sei? Eu não sei! Mas será que eles sabem? Certamente que não! Eles também não têm conhecimento seguro, apenas meras especulações.

Além disso, os defensores da eutanásia não consideram que ajudar alguém a cometer suicídio, seja qual for o motivo, ainda possa ser considerado assassinato. Geralmente, são as mesmas pessoas, ou o mesmo tipo de pessoa, que legalizaram o aborto a pedido, indiferentes ao sofrimento e à privação da vida dos bebês mortos. São próximos daqueles que apoiam a homossexualidade e, em particular, a adoção

de crianças por homossexuais. São pessoas que consideram a busca por qualquer prazer ou a fuga de toda dor como absolutos inquestionáveis. Não reconhecem que podemos merecer certas dores ou que não temos direito a certos prazeres. Têm pouca ou nenhuma consideração pela espiritualidade ou pela ética.

E eles não têm nada a oferecer às almas sofredoras além de uma morte rápida e supostamente indolor. Ao menos a religião oferece esperança de cura ou redenção. Em situações de grande sofrimento, por que não tentar a oração e o arrependimento? Pode ajudar, psicologicamente, se não existencialmente. Além disso, quando possível, tente a meditação.

28. CAPÍTULO VINTE E OITO

Extraído de *Reflexões Lógicas e Espirituais* (2008),
Livro 5, capítulos 11-13.

1. Compreendendo a injustiça

A justiça ocorre quando você pratica o bem ou o mal – seja por intenção, por meio de algum ato mental, por meio da fala ou por algum outro ato físico – e recebe de volta o que merece em relação e proporção àquela ação. Injustiça significa que um bem não é seguido por um bem equivalente ou é seguido por um mal imerecido; ou que um mal não é seguido por um mal equivalente ou é seguido por um bem imerecido.

Assim, justiça e injustiça são conceitos que dependem de nossas noções sobre o que são boas ou más ações, e sobre o que é merecido ou imerecido em relação a elas e em proporção a elas. Nossa "percepção" de justiça ou injustiça tem um efeito emocional próprio sobre nós. Observe, em primeiro lugar, que, como justiça e injustiça são essencialmente julgamentos racionais, a palavra "percepção" aqui pode ser enganosa. De fato, percebemos a situação, mas sua avaliação como justa ou injusta depende, naturalmente, de um processo conceitual.

Quando percebemos, correta ou incorretamente, que houve justiça, sentimos conforto e satisfação. Inversamente, quando

percebemos, correta ou incorretamente, que houve injustiça, sentimos ameaça e raiva. (Note-se o reconhecimento de que tais julgamentos podem ocasionalmente estar errados; não há garantia de correção.)

Como as percepções de justiça ou injustiça nos afetam profundamente, é importante compreender esses conceitos. Tal compreensão tem um efeito calmante sobre a mente e até mesmo sobre a alma. Doutrinas religiosas como a da justiça divina (nas religiões baseadas no monoteísmo de Abraão) ou a do karma (no hinduísmo e no budismo) foram certamente concebidas para nos apaziguar nesse aspecto. Mas, antes de considerarmos [195]essas doutrinas, vale a pena fazer algumas reflexões filosóficas.

Justiça e injustiça não são conceitos relacionados a um mundo puramente mecanicista. Sob um sistema universal de determinismo e/ou espontaneidade, nada é justo ou injusto, tudo simplesmente 'é'. Além disso, não havendo seres vivos conscientes para sentir ou avaliar os efeitos, esses conceitos são irrelevantes e inaplicáveis. Em um mundo com apenas Deus – ou seja, Alguém onisciente, onipotente e perfeito em todos os sentidos – existe justiça universal automática e nenhuma injustiça.

Os conceitos de justiça e injustiça, logicamente, só entram em jogo em um mundo que contenha qualquer número de entidades vivas dotadas de consciência, vontade e capacidade de valoração limitadas. Esse número poderia ser apenas um, desde que essa entidade única não seja Deus, ou seja, uma mera criatura com poderes limitados (o que poderia ser assumido sob uma filosofia solipsista). Mas, na

---

195 Ou reconsidere-os – pois já comentei sobre este tema em muitos dos meus trabalhos anteriores. Aqui, procuro trazer esclarecimentos adicionais.

realidade, nosso mundo parece ter muitas dessas entidades, com alguma capacidade de cognição, livre-arbítrio e valoração (aparentemente, existem pelo menos 6 bilhões de humanos que se encaixariam nessa definição, sem mencionar outros animais).

Essa percepção — de que *os conceitos de justiça e injustiça dependem da existência de entidades não mecanicistas e menos que divinas no mundo* — é válida tanto no contexto do ateísmo (como no materialismo moderno ou no budismo primitivo) quanto no monoteísmo (como no judaísmo, cristianismo e islamismo). É ainda mais válida no politeísmo (como no hinduísmo, em algumas formas de budismo e em outras religiões), visto que essa forma religiosa, por definição, envolve inúmeras vontades concorrentes.

Se, por uma questão de brevidade, nos referirmos às entidades em questão como entidades com livre-arbítrio (já que esse poder pressupõe consciência e implica valoração), o que queremos enfatizar aqui é que **alguma injustiça é inevitável em um mundo com vontades concorrentes** [196]. Em um mundo sem vontade alguma, não há injustiça nem justiça. Em um mundo onde apenas Deus possui vontade, há apenas justiça e nenhuma injustiça. É somente em um mundo como o nosso que a injustiça ocorre – e, de fato, a injustiça certamente ocorrerá ocasionalmente nele.

Uma vez compreendido esse princípio, torna-se muito mais fácil aceitar emocionalmente a existência da injustiça. A existência da injustiça no mundo não se deve a uma má

---

196 A palavra livre-arbítrio contém uma redundância. Uma ação que não é livre não seria chamada de "vontade", mas sim de um "evento" mecânico. A vontade é chamada de livre apenas para enfatizar esse fato óbvio. Portanto, vontade e livre-arbítrio são sinônimos.

construção ou má gestão do mundo, mas sim a uma *inevitabilidade lógica,* dada a existência de uma multiplicidade de entidades concorrentes com capacidades limitadas de consciência e vontade.

Admitindo que Deus criou o mundo e a nós nele, Ele não poderia tê-lo feito de outra forma. Para nos dar algum poder de vontade, Ele precisa se abster de exercer todo o Seu poder de vontade (onipotência). Ter livre-arbítrio é ser capaz de fazer o bem ou o mal – ou seja, não fazer o bem que se deveria fazer, ocasionalmente; e até mesmo fazer o mal que não se deveria fazer, ocasionalmente. Mesmo que algumas pessoas fizessem sempre apenas o bem, é muito provável que algumas pessoas ocasionalmente fizessem o mal, não fizessem o bem ou simplesmente cometessem erros.

Isso é igualmente verdadeiro em um sistema de crenças desprovido de Deus (que muitas pessoas preferem hoje em dia). Em um mundo predominantemente mecanicista que contém algumas entidades com algum poder de livre-arbítrio, é improvável que tais entidades ajam sempre de maneira totalmente benéfica. Algumas pessoas, inevitavelmente, por meio de julgamento errôneo ou má vontade, causarão danos a si mesmas ou a outros, de uma forma que não guarda relação racional e/ou proporcionalidade com os atos anteriores.

Essa "inevitabilidade", observe bem, é um fato *estatístico* , não implicando determinismo (caso contrário, não poderíamos logicamente nos referir a tais eventos como atos de vontade). No entanto, a intenção aqui não é reduzir todos os eventos da vida humana à sorte. É apenas negar que possa haver justiça *universal automática.* Em nosso mundo, reconhecer que alguma injustiça deve ocorrer, em virtude da

complexidade desse mundo, não significa afirmar que tudo é injusto, mas apenas que justiça e injustiça coexistem.

E, de fato, é assim que vemos o mundo no senso comum, como uma mistura de ambos. É precisamente por essa razão que temos noções de justiça e injustiça. Dado esse fato empírico, surgem duas questões.

A primeira questão é: mesmo que a injustiça *pareça* ocorrer a curto prazo, não poderia a justiça ser *restaurada mais tarde nesta vida ou em uma vida após a morte* ? Tal pressuposto é uma premissa de muitas religiões. No hinduísmo e no budismo, existe a crença em um sistema natural de "carma" – através do qual toda boa ou má ação é *automaticamente* compensada (nesta vida ou em alguma(s) vida(s) futura(s)). No judaísmo, cristianismo e islamismo, existe uma crença semelhante na recompensa ou punição futura, com a diferença de que esta *depende da* vontade de Deus, que pode optar por, misericordiosamente, não aplicar a retribuição.

Neste último caso, o comportamento de Deus para conosco é concebido como *dependente do nosso comportamento posterior (arrependimento, arrependimento, etc.) e das nossas orações* . Existe também, em menor grau, em todas essas religiões, a doutrina de que uma pessoa pode, por vezes, assumir o sofrimento de outros e, assim, aliviar um pouco o seu fardo. Nesse contexto, considera-se útil, em algumas religiões, dirigir orações aos santos [197].

---

197 No judaísmo, ninguém reza para *pessoas vivas ou mortas* (como Moisés ou algum Rebe). Da mesma forma (pelo que sei) no islamismo (eles não rezam para Maomé). Mas orações a pessoas santas e a pessoas consideradas encarnações de deuses são comuns em outras religiões: cristãos rezam para Jesus ou Maria, budistas rezam para Budas ou bodhisattvas, e hindus chegam a rezar para seus gurus de carne e osso.

Em um plano mais secular, a consciência de que a justiça não é automática e que alguma injustiça é inevitável dá origem a esforços privados e públicos de reparação. Os indivíduos às vezes recompensam uma boa ação ou vingam um erro cometido por outrem. As sociedades geralmente estabelecem sistemas de justiça elaborados para garantir que algumas das injustiças que ocorrem sejam compensadas de alguma forma.

Observem bem: se acreditássemos que a justiça natural e/ou a justiça divina garantem a retribuição adequada para todas as boas e más ações, não haveria sentido em atos humanos de justiça ou em um sistema social de justiça. Pelo contrário, tal interferência de nossa parte poderia gerar confusão. É precisamente porque entendemos que a justiça é, ao menos em parte, uma responsabilidade moral humana que elegemos parlamentares para promulgar leis e nomeamos juízes e uma força policial para implementá-las.

Isso nos leva à segunda questão: *o que fazer em relação à injustiça?* Do ponto de vista do desenvolvimento espiritual, é claro que é essencial exigir o máximo de justiça *de si mesmo* (para consigo e para com os outros). Deve-se também ajudar os outros a obter justiça, sempre que e na medida do possível. Mas esperar justiça constante e plena, ou pior ainda, exigi-la *dos outros* (para si mesmo) não é muito sábio; é condenar-se a conflitos e sofrimentos desnecessários.

Deve-se, na medida do possível, ignorar as más ações dos outros contra nós e seguir em frente. Envolver-se em preocupações como vingança é um desperdício de tempo valioso e uma distração de buscas espirituais mais importantes. Devemos reconhecer a natureza "samsárica" deste mundo em que vivemos: ele é tão complexo que não podemos esperar justiça absoluta. Portanto, o melhor é aceitar as coisas como são e lidar com elas com serenidade,

na medida do possível. Podemos nos treinar para estar "acima de tudo isso" e nos tornarmos relativamente imunes.

É claro que, em alguns casos, seria errado e até suicida aceitar a injustiça. Por exemplo, não seria sensato (pelo bem dos outros, se não pelo nosso próprio) permitir que uma ditadura assassina prosseguisse seu curso. Por outro lado, muitas vezes nossas frustrações são fruto da inveja ou do desejo excessivo. Por exemplo, alguém pode ficar chateado por não receber o mesmo salário que seus colegas de trabalho. Busque o equilíbrio.

Cabe aqui uma palavra sobre o conceito de "justiça social". Esse conceito se baseia na ideia naturalista de que todos os seres humanos nascem "iguais", e o contexto em que nascem (genes, família, meio social, riqueza, etc.) é uma questão de boa ou má *sorte* . Isso poderia ser interpretado como uma noção relativamente materialista, menos enfatizada por aqueles que acreditam em carma ou em desígnio divino. Mas isso não invalida sua essência.

Muitas vezes, é verdade, as pessoas que exigem justiça social (entendendo-se principalmente igualdade econômica) são simplesmente invejosas e desejam obter benefícios imerecidos. Por outro lado, é verdade que "estamos todos juntos nisto (neste mundo)" e que, com esforço criterioso, podemos torná-lo um mundo com o máximo de oportunidades e o mínimo de sofrimento para todos. Esta é a verdadeira premissa da justiça social: ela é, em última análise, boa para todos. Ajudar os outros não empobrece os que têm, mas os enriquece, melhorando o mundo à sua volta e o seu próprio interior.

2. Perdão

Nem sempre é fácil perdoar aqueles que nos causaram algum dano real ou presumido. Contudo, em circunstâncias normais, algum tipo de perdão parece sábio, se quisermos evitar envolvimentos desnecessários. Portanto, vale a pena refletir sobre este tema. Perdoar significa abster-se de exigir reparação pelos danos sofridos; ou, ainda, abster-se de buscar vingança.

O perdão varia em natureza, dependendo da atitude da vítima em relação ao ofensor:

- Não se pune alguém que se considera culpado.
- Ou então, 'compreende-se' o culpado, considerando-o, em algum nível ou grau, menos culpado do que ele ou ela aparenta ser.
- Ou então, a pessoa está disposta a renunciar ao julgamento, chegando ao ponto de deixar o assunto de lado e esquecê-lo completamente.

O perdão pode assumir diferentes formas:

- *Perdão condicional* : não se trata de perdoar sem antes receber pelo menos um pedido de desculpas sincero, um reconhecimento de culpa e a promessa de não repetir a ofensa, para que a pessoa não seja feita de "otária" e "enganada" novamente.
- *Perdão incondicional* : trata-se de um perdão benevolente, que não depende de um sinal prévio de arrependimento por parte do ofensor, considerando que tal benevolência pode, eventualmente, levar sua

consciência a perceber o mal causado e a dívida contraída.

- *Perdão pragmático* : ignorar a ofensa e seguir em frente. Isso pode significar evitar o ofensor dali em diante ou retomar as interações com ele ou ela como se nada tivesse acontecido. Alguém pode adotar essa atitude por necessidade prática ou para não ficar preso ao ódio, deixando o assunto de lado para se libertar emocionalmente dele.

Esses são alguns aspectos do perdão e motivações comuns relacionadas a ele. Observe que perdoar não significa necessariamente esquecer. Mesmo ao perdoar, a pessoa pode jurar não esquecer, para não ser vitimada novamente. Nesses casos, permanece-se em guarda contra um perigo comprovado, pronta para se defender dali em diante.

Nesse contexto, [198]cabe uma reflexão sobre a afirmação cristã "perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem". Tal motivação para o perdão pode ser considerada contraditória, na medida em que o perdão pressupõe alguma responsabilidade, que por sua vez pressupõe ações que foram, em certa medida, voluntárias e conscientes – se foram totalmente inconscientes e involuntárias, não há nada a perdoar, ou seja, o conceito de perdão *não se aplica* . Ainda assim, pode-se dizer, coerentemente, "não se irrite, pois eles não sabem o que fazem"; pois alguém pode muito bem se irritar com um fenômeno natural e buscar acalmar sua raiva,

198 Se bem me lembro, essa frase foi proferida por Jesus contra os judeus ou romanos envolvidos em sua crucificação, em algum lugar da Bíblia Cristã. Esse evento dramático foi, infelizmente, usado durante séculos como pretexto para atacar os judeus em geral. Ou seja, a declaração "perdoem-nos" foi paradoxalmente interpretada como um apelo *para não* perdoar!

mesmo que não tenha ninguém a quem ressentir ou perdoar. É claro que também é coerente dizer: “perdoa-lhes, pois *mal* sabem o que estão fazendo”, o que implica um pouco de autoconsciência – mas é preciso considerar até que ponto “eles” escolheram ser tão inconscientes. Em todo caso, porém, não se deve perdoar enganando a si mesmo.

O perdão costuma ser o caminho mais sábio, pois a raiva e o ódio são apegos, ou seja, fraquezas. Não se deve permitir que o inimigo exerça esse poder sobre nós – ou seja, que nos enfraqueça e nos afaste da serenidade e da nobreza. Já é ruim o suficiente ter sido injustiçado; é preferível não piorar as coisas ficando remoendo o episódio. Deixe passar, na medida do possível. Contudo, alguns crimes são imperdoáveis e seria um crime perdoá-los. Às vezes, recusamo-nos a punir a culpa por preguiça ou egoísmo. Assim, acabamos defendendo o relativismo moral ou a amoralidade para justificar nossa inação. Não, devemos cumprir conscientemente nossas responsabilidades, quando aplicáveis. Portanto, não sejamos impulsivos nem indiferentes, mas encontremos o equilíbrio certo entre misericórdia e justiça.

A meditação exige e produz perdão. Não se pode progredir muito na meditação se não estivermos dispostos a "deixar ir" as experiências desagradáveis. Além disso, quanto mais se avança na meditação, menos interessantes ou importantes se tornam as experiências desagradáveis. A influência mental dos eventos negativos diminui, de modo que eles parecem menos negativos e, portanto, quando aplicável, mais facilmente perdoados.

Perdão universal . Os budistas têm um conceito de " *metta* ", que enfatiza o amor e a compaixão universais – mesmo para com os inimigos, mesmo para com pessoas que cometeram grandes crimes. Este é, naturalmente, um

conceito de perdão total, imediato e incondicional. A ideia é que, por meio desse desapego magnânimo ao ódio e à vingança, torna-se possível transformar as pessoas para melhor e construir a paz. Argumenta-se que, ao se apegar ao ressentimento, apenas se perpetua a espiral da violência.

Tenho dificuldade em concordar com essa visão, que no mundo moralmente confuso de hoje serve cada vez mais como justificativa para a passividade diante da injustiça. É o tipo de visão invertida que coloca nazistas e caçadores de nazistas — ou o terrorismo palestino e a autodefesa israelense — no mesmo patamar moral. O resultado dessa ideia budista é que as vítimas são repreendidas por reclamarem ou se defenderem, e seus agressores são tolerados e apaziguados, não importa quão hediondos sejam seus crimes.

Permitam-me duvidar que tal atitude possa levar à paz mundial, à paz social ou à paz interior. Pelo contrário, é uma receita para o suicídio e a completa anarquia; a justiça precisa ser aplicada em algum nível, ou a injustiça certamente prevalecerá. Ao não resistirmos ao crime, enfraquecemos as vítimas inocentes e as tornamos cada vez mais vulneráveis, ao mesmo tempo que fortalecemos e encorajamos os criminosos. A justiça deve ser rápida e firme, para deixar claro a todos os potenciais criminosos que não há lucro em seu comportamento antissocial e, assim, proteger os inocentes ao máximo.

Quanto à compaixão universal pregada pelo budismo, questiono se é justo descrevê-la como uma virtude nobre. Se examinarmos a motivação do praticante individual, que na meditação se treina para perdoar e amar seu inimigo, ou qualquer pessoa que ele perceba como má, veremos que: na esperança de alcançar elevação espiritual ou libertação

pessoal, ele está disposto a ser indiferente ao sofrimento das vítimas de criminosos, ou até mesmo a estender a mão de forma amigável a eles. Isso se descreve melhor como uma fuga egoísta ou uma traição.

Contudo, se evitarmos os extremos, 'metta' é certamente louvável. Uma benevolência quase universal pode ser cultivada refletindo sobre o fato de que estamos todos juntos neste mundo difícil (samsara). Somos todos pobres mortais que aqui chegaram de repente, sem saber de onde, nem até onde ou quando. Este é o nosso destino comum. Alguns de nós podem aparentemente ter um destino mais afortunado, mas todos nós enfrentamos dificuldades. Não devemos julgar demais. Talvez se eu tivesse nascido e crescido no lugar dessa outra pessoa, eu teria me saído pior do que ela.

3. Ações e Reações

As consequências das ações . Todas as ações humanas têm algum tipo de consequência; isso é evidente e indiscutível. No entanto, surgem discussões sobre se nossas ações sempre têm, necessariamente, consequências justas (boas ou ruins, conforme o caso), ou se podem ter consequências injustas (isto é, maiores ou menores do que o merecido).

De acordo com a teoria do "carma" do budismo (e, de fato, do hinduísmo), a justiça é assegurada de forma bastante natural. As ações causam automaticamente reações simétricas, embora o agente da ação (ou seja, quem pratica o ato) possa ter que reencarnar após a morte para receber o impacto (ou seja, para que a "lei do carma" se mantenha). Mas o budismo não descreveu claramente esse processo de reencarnação, nem forneceu evidências empíricas

convincentes para ele (algum tipo de demonstração de continuidade entre as supostas encarnações). Observe que, em última análise, não há misericórdia inerente a essa concepção, exceto talvez pela misericórdia que os indivíduos [199]possam escolher exercer.

No judaísmo (e religiões semelhantes), a justiça é assegurada condicionalmente pela intervenção divina. Deus vê a transgressão e reage a ela como Lhe apraz, com estrita justiça ou com misericórdia. Essa concepção pode significar que Deus sempre assume o controle total da situação (de modo que, sem Ele, as ações humanas não teriam consequências necessárias), ou, mais provavelmente, que Ele instituiu um processo natural de justiça de ação e reação que, ocasionalmente, Ele pode sobrepor-se à misericórdia. Aqui, então, as reações às nossas ações não são (ou não totalmente) pré-programadas, mas dependem da decisão ad hoc de Deus, caso a caso. Obviamente, tais decisões envolvem algum grau de escolha deliberada por parte dEle, caso contrário, jamais se afastariam misericordiosamente da justiça.

No judaísmo, assim como no budismo, a questão ética pode ser resolvida nesta vida ou em uma vida após a morte. Isso porque parece empiricamente evidente que nem todas as questões são resolvidas nesta vida, caso contrário não teríamos a impressão de que algumas pessoas más às vezes saem impunes e até desfrutam de mais do que merecem, e que algumas pessoas boas sofrem injustamente ou permanecem sem recompensa por suas boas ações. Ambas as linhas de pensamento, portanto, tendem a concordar com a existência de um "céu" e um "inferno" de algum tipo após a vida atual. Esses podem ser lugares distintos ou podem

---

199 Ou suas contrapartes mais iluminadas, ou seja, Budas, bodhisattvas ou *devas* (“deuses”).

simplesmente caracterizar condições específicas de renascimento neste mesmo mundo.

Em terceiro lugar, claro, há a filosofia do Naturalismo, baseada na avaliação realista de fenômenos empiricamente evidentes, sem pressupor nada além deles (ou seja, uma reencarnação vaga e não comprovada, muito menos a intervenção Divina). Essa hipótese considera que boas ou más ações às vezes impactam o universo e são absorvidas por ele, sem beneficiar ou prejudicar quem as pratica. Essa visão também é logicamente plausível, embora seja a menos satisfatória para o nosso senso inato de certo e errado. É (presumo) a visão defendida pela maioria das pessoas no Ocidente hoje.

Não posso pretender prescrever logicamente uma dessas visões em detrimento das outras. Todas são teorias, todas baseadas, em certa medida, em fatos e todas envolvem propostas que, indutivamente, vão além desses fatos. Quem pode afirmar com certeza qual delas é objetivamente correta? Posso, no entanto, ecoando a Aposta de Pascal, dizer que aqueles que ignoram a advertência judaica ou budista sobre a eventual retribuição caso não ajam corretamente e evitem o mal *podem,* eventualmente, se encontrar em situações extremamente difíceis. Comparativamente, não se arrisca muito ao não optar pela tese naturalista – a única "perda" é não poder fazer o que se deseja ou não fazer o que se desagrada, ou seja, um leque mais limitado de ações possíveis.

Com base nesse raciocínio, pareceria sensato agir *como se* a justiça existisse (ou seja, mesmo que não se possa prová-la definitivamente), praticar o bem e evitar o mal. Além disso, pareceria sensato esperar e orar pela misericórdia de Deus (mesmo que não haja garantias de que a receberemos). Do

contrário, repetindo, poderíamos ter algumas surpresas desagradáveis.

O conceito de karma . O conceito budista (e também o hindu) de karma é inconsistente e imperfeito em vários aspectos.

Para começar, pressupõe um mundo que existe eternamente, de modo que cada evento na vida de alguém tem um precedente cármico em vidas anteriores em regressão infinita. Mas isso é contrário às ideias modernas em astronomia e biologia, segundo as quais o mundo material tem um início indiferenciado (quarks ou algo ainda mais antigo) e a vida tem um início (na Terra, pelo menos, há cerca de quatro bilhões de anos). Os budistas podem, naturalmente, responder que esse aparente início é uma mera continuação de existências em mundos materiais anteriores ou de existências puramente espirituais anteriores.

As ações *de* fato têm consequências, mas estas talvez *nem* sempre sejam muito "justas" (aparentemente). A hipótese de que as ações sempre *têm* consequências justas envolve um ato de fé. É uma tentativa de tornar o mundo mais "razoável", uma tentativa que às vezes só produz decepções e desilusões dolorosas. Precisamos ser honestos e estar prontos para aceitar que a Natureza aparentemente é justa às vezes, mas *nem* sempre. Essa observação desagradável pode ser atenuada por uma teoria cármica (ou monoteísta), mas no nível empírico é indubitável e é melhor tê-la em mente.

Em seguida, considere que, logicamente, deve haver um *primeiro* crime (uma agressão, ou qualquer outra coisa) e uma *vítima inocente* desse primeiro crime. Pois, se acreditamos no *livre-arbítrio* , o crime é uma escolha gratuita, *ex nihilo* , e sua vítima é inocente. Se afirmarmos que a vítima está sendo punida porque cometeu o mesmo

crime ou um crime semelhante antes (nesta ou em uma vida anterior), estamos efetivamente dizendo que ela *não é* inocente, mas *merece* ser vitimada desta vez. Deveríamos então parabenizar o criminoso por cometer um ato de justiça, punindo uma pessoa má, fechando o ciclo cármico (inevitavelmente, de acordo com a premissa cármica). Assim, a teoria cármica transforma uma vítima em criminoso e o verdadeiro criminoso em um executor da justiça!

Além disso, o verdadeiro criminoso não pode, então, ser considerado merecedor de mau karma posteriormente por sua ação (já que foi, de fato, um ato "justo"), quer tenha escolhido agir livremente ou tenha sido deterministicamente impelido a fazê-lo (pela força da lei cármica universal). Ele é, em grande parte, exculpado. No máximo, poderia ser responsabilizado por sua motivação inadequada. Nesse caso, o ciclo infinito do karma é interrompido; ou seja, não há razão para esperar que ele se torne uma vítima posteriormente. Essa é a *inconsistência inerente* à perspectiva do karma eterno – ela se autoelimina logicamente. Os conceitos de vítima/criminoso *só são* relevantes no contexto da doutrina do livre-arbítrio. Esses conceitos são apropriados em outros contextos.

Na minha opinião, *existem* vítimas inocentes de crimes, crimes cometidos pela primeira vez e criminosos verdadeiramente culpados. Explicar *o* crime por meio de visões cármicas/deterministas é, na prática, acusar sem qualquer evidência (ou seja, "por princípio") a vítima de ser um ex-criminoso (privando-a, assim, de sua dignidade como vítima) e elogiar o criminoso por supostamente fazer justiça. A explicação proposta gera confusão: inverte os papéis dos protagonistas. Trata-se de um ponto de vista ideológico e manifestamente injusto.

Podemos supor que a teoria do karma foi introduzida como uma explicação para consolar pessoas chocadas com a injustiça das agressões físicas e outros eventos semelhantes no mundo. Obviamente, ela contém um fundo de verdade: existe, de fato, *algum* "karma", no sentido de que algumas ações humanas aparentemente têm *consequências que são satisfatoriamente justas (* para o bem ou para o mal) aos nossos olhos. O problema é que *nem todos* os atos humanos manifestamente têm consequências tão apropriadas; alguns aparentemente têm consequências inapropriadas, neutras ou contrárias às expectativas/exigências éticas. Assim, a teoria não pode ser comprovada indutivamente por generalização, apenas, na melhor das hipóteses, por adução.

Podemos também contestar a universalidade da explicação cármica apontando que nem todo sofrimento se deve à vitimização *por outrem* . Isso significa que não podemos atribuir a culpa a um crime *semelhante* cometido pela vítima, como sugere a teoria. Refiro-me aqui a acidentes e desastres naturais (como terremotos, epidemias, fomes e similares). Visto que, nesses casos, (geralmente) não há ação humana na *causa* e, de fato (novamente, geralmente) nenhuma ação humana poderia tê-los evitado, não podemos estabelecer uma relação *causal* e afirmar que o evento adverso ocorreu *porque* a vítima o mereceu (e muito menos que se possa inferir que a vítima o mereceu simplesmente porque o evento ocorreu!).

A teoria cármica teria que estabelecer equivalências, ou seja, calcular algum tipo de conversão ou taxa de câmbio, entre certos atos humanos e vários acidentes e desastres naturais. Tais complicações teóricas complexas significam que a teoria cármica carece de precisão técnica (isto é, não é suficientemente desenvolvida, como exige a epistemologia) e é muito difícil de fundamentar. Além disso, não devemos

considerar apenas os eventos naturais *negativos* , mas também os *positivos* – e como estabeleceríamos que alguém que a Natureza cuidou bem mereceu isso?

Referências

Anônimo. *O Dhammapada* . Londres: Penguin, 1973.

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

Cheng, Hsueh-li. *Lógica Vazia : Budismo Madhyamika de Fontes Chinesas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Curtis, Helena e N. Sue Barnes. *Convite à Biologia* . 4ª ed. Nova York: Worth, 1985.

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

HLA Hart e AM Honoré. *Causalidade no Direito* . Oxford: Clarendon, 1959.

Hume, David. *Um Tratado da Natureza Humana* . Texto eletrônico do Projeto Gutenberg (Internet).

Johnson, Paul. *Uma História dos Judeus* . Nova Iorque: Harper, 1987.

Kahan, Rabino Aharon Yisrael. *Taryag Mitsvot* . Nova York: Keser Torá, 1987.

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

Lichtenstein, Aaron. *As Sete Leis de Noé.* Nova Iorque: Berman, 1981.

Ortega e Gasset, José. *A Origem da Filosofia.* Trad. Toby Talbot. Nova York: Norton, 1967.

Rand, Ayn. *Atlas Shrugged* . 1957. Nova York: Signet, 1959.

Steinsaltz, Adin. *A Rosa de Treze Pétalas: Um Discurso sobre a Essência da Existência e da Crença Judaica* . Edição ampliada. Tradução de Yehuda Hanegbi . Nova York: Basic, 2006.

Suzuki, DT *Ensaios sobre o Budismo Zen, Primeira Série* . Londres: Rider, 1970.

Obras de Avi Sion

Avi Sion é autor de diversas obras sobre lógica e filosofia: Future Logic (1990); Judaic Logic (1995); Buddhist Illogic (2002); Phenomenology (2003); The Logic of Causation (1999, 2003, 2010); Volition and Allied Causal Concepts (2004); Ruminations (2005); Meditations (2006); Logical and Spiritual Reflections (2008-9); A Fortiori Logic (2013). Essas obras podem ser estudadas gratuitamente em: www.TheLogician.net.

ISBN: 978-1495971938