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.

CRÍTICA LÓGICA DAS DOUTRINAS BUDISTAS

Uma compilação temática

Avi Sion, Ph.D.

© Direitos autorais Avi Sion, 2002-2017.

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

Orgulhosamente autopublicado por Avi Sion,
Genebra, Suíça.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi
Crítica lógica das doutrinas budistas
Uma compilação temática

Sem índice, sem bibliografia

Resumo.

Crítica lógica das doutrinas budistas é uma "compilação temática" de Avi Sion. Ela reúne em um único volume os ensaios que ele escreveu sobre o assunto ao longo de cerca de 15 anos após a publicação de seu primeiro livro sobre budismo, " *Buddhist Illogic"* . A obra inclui exposições e críticas empíricas e lógicas de muitas (embora não todas) doutrinas budistas, como a impermanência, a interdependência, a vacuidade e a negação do eu ou da alma. Inclui seu ensaio mais recente, sobre a doutrina dos cinco skandhas.

Conteúdo

Prefácio 5
1. A lógica falsa de Nagarjuna 8
   1. Falácias na obra de Nagarjuna 8
   2. O Tetralema 10
   3. Nem real nem irreal 15
   4. Uso indevido do dilema 23
2. O privilégio de Nagarjuna 26
   1. Não fazer nenhuma reivindicação? 26
   2. Simples artimanha 29
   3. Não apreensão de não-coisas 36
   4. Uma impossibilidade formal 41
3. Filosofia e Religião 46
   1. Razão e fé 46
   2. Diferentes fundamentos 48
   3. Julgamentos sábios 52
   4. Atitudes corretas 55
4. Desprovido de um eu 57
   1. Críticas falaciosas da individualidade 57
   2. O que poderia ser o “vazio” .....? 68
   3. Sentimentos de vazio 76
5. O eu ou a alma 79
   1. Eu abstrato *versus* eu concreto 79
   2. Sobre a alma 91
   3. Sobre o divino 95
6. “Tudo causa tudo” 103
   1. A ideia de codependência 103
   2. Conclusões da primeira fase dos estudos ... 111
   3. Conclusões da segunda fase dos estudos 115

4. Conclusões da terceira fase dos estudos 122

7. Compreendendo o eu 126
1. O eu individual no Monismo 126
2. A impressão de si mesmo 132
3. Distinguindo o ego 139
8. Meditando sobre si mesmo 144
1. Rejeitando o ego 144
2. Com ou sem um auto 148
3. Seja mente ou matéria 153
9. Impermanência 160
1. Impermanência: conceito e princípio ... 160
2. Não uma essência, mas uma entidade .. 167
3. Alívio do sofrimento 175
10. Discurso ilógico 181
1. O jogo da superioridade 181
2. No discurso budista 185
3. Chamar as coisas pelo nome, sem rodeios . 194
11. Causalidade e mudança 201
1. Teoria da causalidade budista 201
2. Uma lógica formal de mudança 206
3. Crítica budista da mudança 208
4. Diferentes estratos de conhecimento 212
12. Impermanência e alma 218
1. Impermanência 218
2. Negação budista da alma 226
3. As leis do pensamento na meditação 232
13. Estatuto epistemológico 239
1. O estado das percepções sensoriais 239
2. O estado dos sonhos e devaneios 246
3. O estado das concepções 252
14. Mente e alma 258
1. Contemple a mente 258
2. Eis a alma 266

3. A teoria budista da ausência de alma ... 270
15. Perspectivas históricas 279
1. Historicidade budista 279
2. Sobre a idolatria budista 282
3. Messianismo budista 289
4. Assimilação do Budismo 292
5. Razão e espiritualidade 295
16. A doutrina dos cinco skandhas 300
1. Minha própria leitura fenomenológica .301
2. Uma leitura psicológica mais ortodoxa 305
3. Uma tese claramente mecanicista 311
17. A doutrina dos cinco skandhas (continuação) 316
1. Os aspectos metafísicos 316
2. Alma e vazio 319
3. Em conclusão 339
Principais referências 344

Diagramas

Figura 1. Três tipos de continuidade…66
Figura 2. Como sujeitos e objetos momentâneos dão origem a abstrações…80
Figura 3. Visualizações da negação…183
Figura 4. Matéria, mente e espírito apresentados como três dimensões da existência…322

Prefácio

Este volume constitui uma análise crítica, principalmente sob uma perspectiva lógica, de algumas das principais doutrinas budistas, incluindo a impermanência, a interdependência, a vacuidade, a negação do eu e a afirmação dos 'cinco skandhas'.

Os ensaios aqui reunidos foram escritos por Avi Sion, esporadicamente, ao longo de um período de cerca de quinze anos, após a publicação, em 2002, de seu primeiro livro sobre o assunto, * *Buddhist Illogic** . Esses ensaios foram publicados em vários de seus livros, a saber: **Phenomenology** , **The Logic of Causation** , **Volition and Allied Causal Concepts** , **Ruminations** , * *Meditations* * e **Logical and Spiritual Reflections** *; o último ensaio, referente à doutrina dos cinco skandhas, ainda não foi publicado formalmente (exceto online).

Os presentes ensaios abordam essencialmente os mesmos tópicos, mas com crescente amplitude e profundidade. Os temas são recorrentes, mas as questões são progressivamente esclarecidas e exploradas mais a fundo. O pensamento do autor sobre o assunto evoluiu, mas suas conclusões gerais permaneceram praticamente as mesmas: muitas das doutrinas tradicionais do budismo estão sujeitas a críticas consistentes a partir de um ponto de vista objetivo e lógico (tanto indutivo quanto dedutivo).

Os ensaios estão organizados mais ou menos cronologicamente, embora alguns ensaios posteriores sejam colocados antes dos anteriores por razões literárias. Ensaios sobre temas relacionados, escritos no mesmo período, são agrupados em capítulos comuns; já capítulos sobre assuntos semelhantes, escritos em

períodos diferentes, podem ser colocados bem distantes uns dos outros. O objetivo, nesses casos, é evitar a monotonia e tornar o material mais legível. Normalmente, quando um tema é abordado novamente, os argumentos não são repetidos desnecessariamente, mas novos argumentos são apresentados.

A motivação do autor ao escrever esses ensaios críticos nunca foi antagônica. Ele não tem nada contra o budismo, muito pelo contrário. Respeita muitos aspectos do budismo e admite ter sido inspirado e ajudado por ele, tanto pessoal quanto filosoficamente. No entanto, apesar dessa influência, ele não se considera "budista". Além disso, para que fique claro, embora pratique meditação regularmente há muitos anos e tenha se beneficiado muito com isso, ele não se declara "iluminado".

Cabe também esclarecer que os escritos deste autor sobre o budismo não se destinam a ser estudos acadêmicos da literatura ou história budista. Muitos desses estudos já existem, e ele, naturalmente, leu alguns deles. Seu interesse não é ostentar erudição, mas sim estudar ideias. Seus escritos se concentram na análise de conceitos, teorias e métodos encontrados em diversos textos budistas originais e em livros modernos sobre o budismo. Para ele, não importa quem disse o quê, nem quando; o que importa é se o que foi dito é crível, ou ao menos concebível.

O autor não adota uma abordagem puramente religiosa em relação às doutrinas examinadas; sua principal lealdade é à razão. Ele não está simplesmente repassando afirmações ou dogmas budistas, nem se dedicando à apologética. Ele é um buscador sincero, em busca da verdade objetiva, e não do conforto emocional. Não está interessado em ilusões agradáveis, mas sim em conhecer os fatos, ou pelo menos em saber

o quão logicamente defensável é qualquer tese. Sua obra se dirige a pessoas com ideias semelhantes.

Tudo isso se deve às reações negativas que o livro anterior do autor, " *Buddhist Illogic"* , provocou em alguns leitores. Esse livro foi uma de suas publicações mais lidas; porém, enquanto muitos leitores expressaram prazer e gratidão por ele, alguns, ao contrário, criticaram o autor de forma bastante agressiva. O autor, reitera-se, não tem antipatia pelo budismo, nem intenção polêmica ao escrever críticas sobre ele. Sua abordagem é objetiva e imparcial.

O autor aborda as doutrinas judaicas, pelas quais também nutre interesse, de maneira igualmente imparcial e exigente. Seus interesses budistas e judaicos não são, em sua opinião, muito conflitantes; pelo contrário, complementam-se e enriquecem-se mutuamente. Além disso, embora ambos tenham contribuído muito para o seu desenvolvimento intelectual e espiritual, ele sempre os encarou (especialmente desde a escrita de *Lógica do Futuro* , no início dos seus quarenta anos) com uma saudável dose de cautela e questionamento.

A lógica e a filosofia, no sentido mais racional desses termos, devem sempre ser levadas em consideração para o julgamento de doutrinas com intenção espiritual. As afirmações factuais, teóricas e metodológicas de tais doutrinas devem ser submetidas a um escrutínio rigoroso. Quando alguém é iniciante e ainda está absorvendo e compreendendo ideias e diretrizes espirituais, pode (e de fato deve) recebê-las com entusiasmo. Mas, à medida que amadurece e essas ideias e diretrizes são plenamente assimiladas, deve-se certamente questioná-las, analisá-las cuidadosamente e determinar (da melhor forma possível) seu fundamento intelectual preciso.

Não há honra na ingenuidade, nem na lealdade cega a qualquer dogma, seja ele a favor ou contra. Um pensador independente não faz acepção de pessoas, mas busca ser escrupulosamente honesto e imparcial. Isso nada mais é do que respeito pela realidade, a recusa em ser enganado ou em enganar. Espera-se que este volume seja uma ilustração dessa nobre atitude.

(Escrito em terceira pessoa pelo autor, 2017.)

1. A lógica falaciosa de Nagarjuna

Extraído de Buddhist Illogic (2002), capítulos 1-3 e apêndice 1.

O filósofo budista indiano Nagarjuna (c. 113-213 d.C.), fundador da escola Madhyamika (Caminho do Meio), uma das correntes Mahayana que influenciou fortemente o budismo chinês (Ch'an), coreano (Sôn) e japonês (Zen), bem como o budismo tibetano, é frequentemente aclamado pelos budistas como um dos maiores filósofos do budismo. Alega-se que ele era um mestre da lógica, capaz de demonstrar a ilogicidade da lógica. Mas, na verdade, seu discurso é meramente uma paródia maliciosa da lógica; é uma sofística descarada. O presente capítulo contém alguns trechos de **Buddhist Illogic** , livro no qual analiso os principais argumentos de Nagarjuna [1].

1. Falácias na obra de Nagarjuna

A seguir, apresento as principais falácias que identifiquei em Nagarjuna em sua abordagem filosófica do "vazio".

Falácia do Tetralema.

> Consiste em tratar as combinações “tanto A quanto não-A” (contradição) e “nem A nem não-A” (inclusão do meio) como possibilidades formais. Mas estas são, em todos os casos (ou seja, independentemente do

[1] Conforme são apresentados na obra de Hsueh-li Cheng. *Lógica vazia* .

que “A” represente), logicamente proibidas desde o início.

Falácia do Dilema Inconclusivo.

Consiste em fazer um dilema parecer conclusivo, quando na verdade um (ou todos) dos seus pontos (premissas maiores) é (ou são) problemático(s) em vez de assertivo(s). O argumento dilemático só pode ser validado quando suas premissas maiores são todas afirmações "se-então" próprias, e não quando alguma delas é uma afirmação "se-talvez-então".

Falácia da Negação de Um e de Todos.

Consiste em negar uma teoria sobre determinado assunto, dando a impressão de que se negou todas as teorias possíveis a respeito. Para ser completa, a negação deve, de fato, considerar todas as teorias alternativas antes de chegar a uma conclusão tão negativa.

Falácia da premissa não concedida.

Consiste em tomar como certa uma premissa que não é geralmente aceita e que não foi adequadamente fundamentada, ou mesmo que é geralmente rejeitada ou que foi convincentemente refutada.

Falácia da teoria ou termo pouco claro.

Consiste em ignorar detalhes ou nuances relevantes, que fazem toda a diferença na compreensão do termo ou teoria em questão. Um termo ou teoria deve ser definido e preciso o máximo possível no contexto do conhecimento em questão, para que as proposições relativas possam ser devidamente testadas.

Falácia da Equívoco.

Consiste em usar um único termo com dois (ou mais) sentidos diferentes dentro da própria tese, de modo a dar a impressão de que o que foi estabelecido em relação a um dos sentidos também foi estabelecido em relação aos outros. Isso é possível devido à imprecisão na definição dos termos.

Falácia do Conceito: Percepção Duvidosa.

Consiste em usar um conceito para questionar a própria percepção que o originou. A ordem das coisas, ou seja, a gênese do conceito no conhecimento, como ele surge em relação a certas percepções, deve sempre ser reconhecida e respeitada.

Falácia da Fixação Inapropriada.

Consiste em fingir que um termo que possui significado intrinsecamente variável tem um significado fixo. Notavelmente, termos como "isto", "aqui" ou "agora" são intrinsecamente variáveis, visto que a mesma palavra é sempre usada, mesmo que o objeto, o tempo ou o lugar a que se referem sejam diferentes; tais termos não permanecem atrelados aos seus referentes de uma vez por todas.

Falácia do duplo padrão.

Consiste em ser severo com o argumento do oponente, enquanto se é leniente com o próprio argumento, embora os dois argumentos sejam formalmente semelhantes ou tenham pontos fortes e/ou fracos similares.

2. O Tetralema

O pensamento filosófico e científico ocidental baseia-se na lógica aristotélica, cujos princípios fundamentais são as três "Leis do Pensamento". Estas podem ser resumidas como "A é A" (Identidade), "Nada é simultaneamente A e não-A" (Não contradição) e "Nada não é nem A nem não-A" (Exclusão do Meio). Note-se bem que estas não são apresentadas como meras hipóteses, mas sim como premissas incontestáveis de todo o pensamento humano racional [2].

O *tetralema* [3] é um derivado das leis do pensamento, com referência a quaisquer dois termos ou proposições, denominados A e B, e seus opostos, não-A e não-B. Quatro combinações desses quatro termos são concebíveis, a saber, "A e B" (ambos), "não-A e não-B" (nenhum), "A e não-B" e "não-A e B" (apenas um ou outro). De acordo com a lógica aristotélica, essas quatro afirmações são incompatíveis entre si (*apenas uma delas pode ser verdadeira* , pois se duas ou mais fossem afirmadas, então "A e não-A" ou "B e não-B" ou ambos seriam verdadeiros, e as últimas implicações são autocontraditórias) e exaustivas (*pelo menos uma delas deve ser verdadeira* , já que se todas fossem negadas, então "não A e não não-A" ou "não B e não-B" ou ambos seriam verdadeiros, e as últimas

---

[2] Veja meu livro *Future Logic* (Genebra: Autor, 1996. Edição revisada), capítulos 2 e 20, e ensaios posteriores sobre o assunto (publicados em meu site www.thelogician.net).

[3] Veja Cheng, pp. 36-38, sobre este tópico. Ele se refere ali à declaração inicial do Texto Massorético, bem como a XVII:12a e XXIII:1a. Etim. Grego *tetra* = quatro, *lema* = alternativas. Termo cunhado em contraste com o dilema "A ou não-A".

implicações contrariam o princípio do terceiro excluído).

O que Nagarjuna faz é inserir o termo A no lugar de B (ou seja, ele considera o caso B = A) e, efetivamente, afirmar que as quatro possibilidades lógicas de combinação acima se aplicam nesse caso específico – de modo que "A e A (=B)", "não-A e não-A (=não-B)", "A e não-A (=não-B)", "não-A e A (=B)" parecem logicamente aceitáveis. **Ele então argumenta que existem quatro possibilidades existenciais: afirmação de A (A + A = A), negação de A (não-A + não-A = não-A), tanto a afirmação quanto a negação de A (A e não-A) e nem a afirmação nem a negação de A (não A e não não-A).** Ele está, aparentemente, usando os princípios e a terminologia da lógica comum para chegar a um resultado oposto. Isso dá a ele e aos leitores a impressão de que é perfeitamente razoável tanto afirmar quanto negar, ou não afirmar nem negar.

Mas na lógica aristotélica, as duas últimas alternativas são excluídas de início – "tanto A quanto não-A" pela Lei da Não Contradição e "nem A nem não-A" pela Lei do Terceiro Excluído – e as únicas possibilidades lógicas restantes são "A" ou "não-A". A posição antiaristotélica pode ser vista, sob uma ótica positiva, como uma posição anti-nominalista, que nos lembra que as coisas nunca são exatamente o que parecem ou que não podem ser precisamente classificadas ou rotuladas. Mas, em última análise, pretendem a morte da Lógica; pois, sem as leis do pensamento, como distinguir entre juízos verdadeiros e falsos?

A lei da identidade "A é A" é a convicção de que as coisas possuem alguma identidade (qualquer que seja ela específica) em vez de outra, ou de nenhuma identidade. É uma afirmação de que o conhecimento é, em última análise, possível, e uma rejeição do

relativismo puro e simples ou do obscurantismo. O objetivo de Nagarjuna é negar a identidade.

Cabe observar aqui que Aristóteles é muito preciso em sua formulação da lei da contradição, afirmando em sua *Metafísica:* "O mesmo atributo não pode, *ao mesmo tempo,* pertencer e não pertencer *ao mesmo sujeito, sob o mesmo aspecto* " (grifo meu). Assim, uma formulação alternativa das leis do pensamento seria o "trilema" (vamos chamá-lo assim): " *ou totalmente A, ou totalmente não-A, ou parcialmente A e parcialmente não-A* ", o que exclui a quarta alternativa: "totalmente A e totalmente não-A". O ataque budista às leis do pensamento extrai parte de sua credibilidade do fato de que as pessoas, subconscientemente, se referem a esse "trilema", pensando superficialmente que, de fato, coisas opostas podem ocorrer no mesmo lugar em momentos diferentes, ou ao mesmo tempo em lugares diferentes, ou sob vários aspectos, sem que isso gere uma dificuldade lógica insolúvel. Mas deve ficar claro que a posição budista é muito mais radical do que isso, aceitando a antinomia completa.

De maneira semelhante, no que diz respeito à lei do terceiro excluído, que afirma que a situação "nem A nem não-A" é *de fato impossível* , as pessoas são induzidas ao erro pela possibilidade de incerteza *no conhecimento* , quanto a se A ou não-A é o caso de fato, acreditando que essa lei do pensamento está aberta ao debate. Mas é preciso entender que a essência dessa regra lógica é indutiva, e não dedutiva; ou seja, é uma afirmação de que, *ao final* do processo de aquisição de conhecimento, o resultado será "A" ou "não-A", e nenhuma terceira alternativa pode ser esperada. Isso não exclui a possibilidade de que, *nesse ínterim* , ocorra uma situação de incerteza. A posição

de Nagarjuna explora essa confusão na mente das pessoas.

Nagarjuna interpreta a limitação implícita no dilema "A ou não-A" como um "dualismo" arbitrário por parte dos pensadores comuns [4]. Isso apenas demonstra que ele compreende mal a formalização (ou finge compreendê-la, numa tentativa de confundir leitores crédulos). Quando os lógicos usam uma variável como "B" e admitem que "não-A e B" e "A e não-B" são ambos, em princípio, possíveis, eles não pretendem que isso seja uma generalidade aplicável a *todos* os

---

[4] É enganoso chamar isso de "dualidade" ou "dicotomia", como os budistas costumam fazer, porque sugere que uma coisa unitária foi arbitrariamente dividida em duas – e, aliás, que poderia muito bem ter sido dividida em quatro. Mas, em um nível perceptivo, não há escolha envolvida, nem "fragmentação" de nada. Um fenômeno que aparece é *uma única* coisa, chamemos de " **um** " (um nome próprio ou um indicativo "isto"), e não uma disjunção. A questão da "dicotomia" surge apenas em um nível conceitual. *A negação* é um ato racional, ou seja, só podemos falar de "não **-um** ", daquilo que não aparece, trazendo primeiro à mente algo " **um** ", que apareceu anteriormente (na sensação ou na imaginação). Na *conceitualização inicial* , dois fenômenos são comparados e contrastados entre si e com outras coisas, em algum(ns) aspecto(s); A questão então é: são suficientemente semelhantes entre si e suficientemente diferentes de outras coisas para serem julgadas como "iguais" e rotuladas por um termo geral (digamos, "A"), ou devem ser julgadas como "diferentes", ou existe alguma incerteza? Numa *fase posterior de reconhecimento* , temos de decidir se um terceiro fenómeno se enquadra na classe formada para os dois anteriores (ou seja, enquadra-se em "A") ou não se enquadra (ou seja, enquadra-se em "não-A") ou permanece em dúvida. Neste último caso, questionamo-nos se é "A" ou "não-A", e avisamos que não pode ser ambos nem nenhum dos dois.

valores de B (como "A"), mas apenas uma afirmação genérica aplicável a *quaisquer* valores consistentes de B. No caso específico em que B = A, as duas combinações mencionadas devem ser eliminadas porque são ilegais (ou seja, violam duas das leis do pensamento).

A propriedade dos símbolos mencionada acima, ou seja, sua aplicabilidade apenas condicionalmente dentro das restrições da consistência, é evidente em toda a ciência da lógica formal, e é aqui totalmente ignorada por Nagarjuna. Seu objetivo, naturalmente, era verbalizar e racionalizar a doutrina do Buda de que a verdade última está além de *nama* e *rupa* , nome e forma (isto é, discriminação e discurso), cognoscível apenas por uma consciência transcendental (a doutrina da Dupla Verdade). Mais precisamente, como Cheng enfatiza, a intenção de Nagarjuna era mostrar que a lógica é inerentemente inconsistente e, portanto, que a razão é uma loucura confusa a ser rejeitada. Isto é, ele não estava (aqui e em todo o texto) tentando, em última análise, defender um tetralema com B igual a A – ou mesmo afirmar que as coisas são simultaneamente A e não-A, ou nem A nem não-A – mas desejava nos levar a olhar completamente além das distinções de conceitualização e dos juízos da lógica.

Mas, como demonstrado acima, ele não obtém sucesso nessa busca. Sua crítica se baseia em uma deturpação da ciência lógica. Ele alega demonstrar que a lógica é confusa e autocontraditória, mas, na verdade, o que ele apresenta como tese da ciência lógica não é o que ela afirma ser, mas precisamente o que ela explicitamente proíbe. Além disso, suponhamos que a teoria lógica levasse a contradições, como ele afirma; esse fato não nos levaria à sua rejeição se não houvesse também um apelo tácito à nossa preferência pelo lógico na prática. Se a lógica fosse falsa, as contradições seriam

aceitáveis. Assim, curiosamente, Nagarjuna apela ao nosso hábito lógico em sua própria recomendação para que ignoremos a lógica. Em suma, embora ele dê a ilusão de que é razoável abandonar a razão, é fácil perceber que sua conclusão é óbvia e seus métodos são falhos.

3. Nem real nem irreal

Mas Nagarjuna também concebe a realidade última ("vazio" [5]) como um "caminho do meio". [6]— de modo que o mundo da experiência não deve ser considerado nem real, nem irreal ("não há nada, nem mental nem não mental, que seja real" e "não pode ser concebido como irreal", relata Cheng). Nesse contexto, Nagarjuna está claramente se baseando em uma das disjunções logicamente impossíveis mencionadas acima, a saber, "nem A nem não-A" (digamos assim, de passagem). Quero agora mostrar por que a afirmação de Nagarjuna parece superficialmente razoável e verdadeira.

Como já esclareci e expliquei diversas vezes [7], o conhecimento deve ser encarado ou abordado fenomenologicamente (essa é a única tese epistemológica consistente). Devemos começar reconhecendo e observando *as aparências* , enquanto tais, sem um julgamento inicial quanto à sua realidade ou ilusão. À primeira vista, todas as aparências parecem bastante *reais* . Mas, depois de um tempo, precisamos reconhecer que algumas aparências

---

[5] Além da consciência de "Shunyata" existe uma consciência mais vívida chamada "Mahamudra", segundo Trungpa. Mas tais nuances não nos interessam aqui.

[6] Veja Cheng, pp. 38-39, sobre este tópico. Ele se refere ali a MT XIII:9a e XVIII:7.

[7] Veja meu livro *"Future Logic"* , capítulos 60 a 62, e ensaios posteriores sobre o assunto.

conflitam com outras e julgar tais aparências (isto é, uma ou mais das que estão em conflito) como *ilusórias* . Visto que não há nada em nosso "mundo" além de aparências, todas as aparências restantes que não forem julgadas como ilusões (isto é, enquanto não forem logicamente invalidadas por conflitos com outras aparências) mantêm seu status inicial de realidades.

Ou seja, a distinção entre aparências como realidades ou ilusões emerge dentro do próprio mundo das aparências, simplesmente classificando algumas de uma forma e outras de outra. Não temos um conceito de realidade ou ilusão que não seja aquele que se refere à aparência. Usar a categoria de realidade em referência a algo *além* da aparência é roubo de conceito, um uso indevido do conceito, uma extrapolação que ignora a gênese real do conceito no contexto da aparência. Aplicar o conceito de ilusão a *todas* as aparências, com base no fato de que algumas aparências são ilusões, é uma generalização injustificada que ignora como esse conceito surge em referência a um evento específico (a saber, a inconsistência entre certas aparências e a consequente diminuição de sua credibilidade intrínseca). Além disso, afirmar que nenhuma aparência é real ou que todas são ilusões é contraditório, já que tal afirmação se enquadra logicamente na categoria de aparência.

O ilusório existe mesmo não sendo realidade – existe como aparência. O real também é aparente – pelo menos em parte. Portanto, a aparência em si não deve ser entendida como realidade (já que algumas aparências são ilusórias), nem pode ser equiparada à ilusão (já que nem todas as aparências foram ou podem ser consideradas ilusórias). A aparência é, portanto, o *ponto em comum* entre realidades e ilusões, sua característica comum, a síntese dialética dessas teses e antíteses. É um gênero, e elas são espécies mutuamente

exclusivas dele. (A diferença entre aparência e existência é outra questão, que abordei em outro lugar – resumidamente, a existência é um gênero de aparência e não-aparência, sendo os últimos conceitos relativos ao da consciência, enquanto o primeiro é considerado independente.)

Nenhuma dessas percepções permite concluir que as aparências "não são nem reais nem irreais" (admitindo que "irreal" seja entendido como "não real"). Tudo o que podemos afirmar é que algumas aparências são reais e outras irreais. Formalmente, a relação lógica correta entre os três conceitos é a seguinte: *dedutivamente* , a aparência é implicada pela realidade e pela ilusão, mas não as implica; pois realidade e ilusão são contraditórias, de modo que não podem ser ambas verdadeiras e ambas falsas. Além disso, *indutivamente* , a aparência implica a realidade, a menos que seja julgada como ilusão (em virtude da descoberta de alguma inconsistência).

Mais precisamente, todas as aparências são inicialmente classificadas como reais. Qualquer aparência que se mostre autocontraditória é (dedutivamente) ilusória, e sua contradição é, consequentemente, autoevidente e (dedutivamente) real. Todas as aparências restantes permanecem classificadas como reais, desde que não sejam contestadas. Aquelas que são contestadas precisam ser avaliadas dinamicamente. Quando uma aparência é desmentida por outra, ambas são colocadas em dúvida pelo conflito entre elas e, portanto, ambas se tornam inicialmente *problemáticas* . A partir daí, suas credibilidades relativas precisam ser ponderadas provisoriamente no contexto geral do conhecimento empírico e racional disponível – e reavaliadas repetidamente, à medida que esse contexto se desenvolve e evolui. Com base nisso, uma dessas

aparências pode ser considerada mais crível do que a outra, de modo que a primeira é rotulada como *provável* (próxima da real) e a segunda como relativamente *improvável* (próxima da ilusória). No limite, elas podem ser caracterizadas como efetivamente (indutivamente) reais ou ilusórias, respectivamente. Assim, a realidade e a ilusão são os extremos (respectivamente, 100% e 0%) em uma ampla gama de probabilidades com muitos graus intermediários (incluindo problemas no ponto médio).

> Para sermos ainda mais precisos, *percepções puras* (isto é, aparências concretas, fenômenos) nunca são ilusórias. O juízo de valor de "ilusório" diz respeito propriamente a conceitos (isto é, aparências abstratas, "universais") apenas. Quando dizemos que uma percepção foi ilusória, queremos dizer apenas que a interpretamos mal. Ou seja, o que inicialmente consideramos uma percepção pura, na verdade, continha *uma mistura de conceito* , que, como se constatou, estava errada. Por exemplo, vejo certas formas e cores à distância e penso "lá vem uma garota de bicicleta", mas, à medida que me aproximo, percebo que tudo o que vi foi uma pilha de lixo à beira da estrada. A percepção pura são as formas e cores que vejo; a interpretação falsa é "garota de bicicleta", a interpretação correta é "pilha de lixo". A percepção inicial não mudou, mas minha maior proximidade adicionou detalhes perceptivos a ela. Minha primeira impressão estava correta, apenas meu julgamento inicial estava errado. Reviso este último conceito, não por meio de algum conhecimento superior, mas simplesmente por meio de *uma percepção e concepção mais aprofundadas* .

> Em termos estritos, portanto, a percepção nunca está em questão; são as nossas concepções que avaliamos. Na prática, é inegável que muitas vezes é muito difícil isolar um percepto da sua interpretação, ou seja, dos seus apêndices conceptuais. A nossa percepção das coisas é, de facto, em grande medida 'eidética'. Este facto não precisa, contudo, de nos levar a rejeitar qualquer percepção (como muitos filósofos ocidentais, bem como budistas, fazem rapidamente), ou mesmo toda a concepção. As 'impurezas' conceptuais nos perceptos não são necessariamente erradas. Sabemos que estavam erradas quando descobrimos uma causa específica de objeção – ou seja, uma contradição lógica ou experiencial. Enquanto não encontrarmos nenhuma falha específica nelas, podem ser consideradas corretas. Isto significa simplesmente que temos de aplicar as regras da adução [8]às nossas interpretações imediatas de perceptos individuais, tal como o fazemos a teorias complexas relativas a massas de perceptos. Estas regras são universais: nenhum juízo está isento da exigência de um escrutínio e reavaliação cuidadosos.

Ora, a julgar pelo relato de Cheng e por certas citações de Nagarjuna ali presentes, poderíamos interpretar este último como tendo tentado dizer exatamente o que eu disse. Por exemplo, Cheng escreve [9]: "O que Nagarjuna queria negar é que os fenômenos

---

[8] A adução trata todo o conhecimento conceitual como hipotético, a ser testado repetidamente – em competição com todas as hipóteses alternativas concebíveis – com referência a toda a lógica e experiência disponíveis.

[9] Pág. 42.

empíricos… sejam absolutamente reais… Contudo, [isso] não significa que nada exista. *Não anula nada no mundo* " (grifo meu). Interpreto essa não-anulação como um reconhecimento da aparência como a base mínima do conhecimento. Nagarjuna pode ter tido dificuldades em desenvolver uma terminologia apropriada (distinguindo existência, aparência e realidade, como faço acima), influenciado sem dúvida por sua inclinação a declarações paradoxais que parecem expressar e confirmar a doutrina mística budista.

Mas se era isso que ele queria dizer, então não conseguiu chegar a um "caminho do meio" (uma negação da Lei do Terceiro Excluído), mas apenas a um "caminho comum" (um terreno comum concedido). No que me diz respeito, isso não é uma conquista insignificante – a descoberta filosófica da fenomenologia! Mas para ele isso seria trivial, senão contraproducente – pois o que ele busca é negar a consciência ordinária e suas racionalidades inibidoras, e assim saltar para uma consciência diferente, superior, capaz de alcançar a verdade transcendental ou a realidade última.

É interessante notar que a negação efetiva da realidade em relação a toda aparência, defendida pela escola Madhyamika, não foi aceita por uma escola posterior da filosofia Mahayana, a Yogachara (séculos VII - VIII d.C.). Cheng descreve a posição desta última da seguinte forma [10]: "Todo objeto, mental ou não mental, pode ser provado logicamente ou dialeticamente como ilusório. Mas, para ser ilusório, deve haver um certo pensamento que sofra de ilusão. *O próprio fato da ilusão prova a existência e a realidade de uma certa consciência ou mente* . Dizer que tudo o que é mental e

10 Pág. 25.

não mental é irreal é um suicídio intelectual. A realidade de algo deve, no mínimo, ser admitida para que faça sentido falar em ilusão" (itálico meu). Esse é o teor do argumento fenomenológico que apresento acima, embora minha conclusão final claramente não seja como a da Yogachara, de que tudo é consciência ou mente (um tipo de idealismo), mas deixe em aberto a possibilidade de julgar e classificar as aparências como matéria ou mente com base em diversas considerações.

A rejeição do "dualismo" pela escola Madhyamika chega ao ponto de sugerir que o "vazio" não se encontra no nirvana, a antítese do samsara (segundo a visão budista anterior), mas sim em "nem samsara nem nirvana". Na verdade, afirmações semelhantes podem ser encontradas no Cânon Pali, ou seja, nas escolas Theravada muito mais antigas, de modo que não se trata de uma construção exclusivamente Mahayana. A diferença reside na ênfase: tais afirmações, relativamente raras no período anterior, são a norma e frequentemente repetidas no período posterior. Um exemplo pode ser encontrado no *Dhammapada* , um sutra que data do século III [a.C.] , [11]ou seja, quatrocentos ou quinhentos anos antes de Nagarjuna. Nele, o samsara é comparado a um rio ou a uma de suas

[11] Supostamente, esta é a data de composição, embora o tradutor, Juan Mascaro, em sua Introdução, afirme que foi "compilado" naquela época, o que parece implicar uma composição anterior. Não está claro nesse comentário quando se estima que o sutra tenha sido escrito pela primeira vez. E se foi muito mais tarde, digamos, no período de cristalização do pensamento Mahayana, por volta de 100 a.C. a 100 d.C., este último pode ter influenciado os monges que o transcreveram. Veja o capítulo 26 (383-5) para a citação.

margens, e o nirvana à margem oposta; e somos instruídos a transcender os dois.

"Quando você atravessar o rio do Samsara, alcançará o Nirvana… Ele alcançou a outra margem, então atingiu a visão suprema e todos os seus grilhões foram quebrados. Aquele para quem não há nem esta nem a outra margem, nem ambas…".

Tal fórmula é legítima se interpretada como um alerta de que *a busca* pelo nirvana (iluminação e libertação) é um obstáculo para alcançá-lo, apenas uma forma sutil de samsara (ignorância e apego); não há contradição em afirmar que *o pensamento do* nirvana como um objetivo da ação nos mantém em samsara – esta é uma afirmação causal comum. A fórmula também é logicamente aceitável se interpretada como um lembrete de que nenhuma palavra ou conceito – nem mesmo 'samsara' ou 'nirvana' – pode capturar ou transmitir todos os significados pretendidos (ou seja, 'não' aqui deveria ser mais precisamente expresso como 'quase'). Também não há contradição em dizer que aquele que alcançou o nirvana não precisa deixar o mundo daqueles presos em samsara, mas pode continuar a existir e agir nele, embora distintamente de uma maneira livre de apego.

Mas seria uma contradição em termos falar de "vazio" como "nem samsara nem nirvana", visto que o nirvana, como conceito, é originalmente definido como não-samsara; a verdade não pode ser uma terceira alternativa. No máximo, poderíamos dizer que o vazio é um nível superior de nirvana (em um sentido ampliado), que não deve ser confundido com o nível inferior pretendido pelo termo original nirvana, nem, obviamente, com samsara. Nesse caso, nirvana (em um

sentido genérico do termo, significando literalmente não-samsara) inclui tanto uma espécie superior quanto uma inferior; e a afirmação "nem samsara nem nirvana inferior" é então compatível com a afirmação "nirvana superior". Há uma grande diferença entre a linguagem rude, poética e dramática e a sua interpretação literal.

4. Uso indevido do dilema

Como veremos adiante, Nagarjuna frequentemente formula seus argumentos em forma de dilema. Portanto, permita-me apresentar aqui uma introdução à lógica formal do dilema. A forma que ele tende a usar é o que os lógicos chamam de "dilema construtivo simples", que se apresenta da seguinte maneira:

> Se X, então Y – e se não X, então Y
> (as principais premissas, ou 'pontos de virada' do dilema)
> mas ou X ou não X
> (a premissa secundária, omitida se óbvia)
> portanto, Y
> (a conclusão)

onde “X” e “não X” se referem a algumas proposições em consideração e “Y” à conclusão intermediária e final (explícita ou implícita). Em Nagarjuna, “Y” geralmente tem o conteúdo negativo “Z é sem sentido, impossível ou absurdo”, ou seja, afirma que as proposições em questão (“X” ou “não X”), ou os conceitos que elas envolvem, são falhas.

O processo de raciocínio envolvido é, portanto, o seguinte: as premissas maiores (ou "pontas") visam mostrar que as duas teses, "X" e "não X", levam cada

uma a uma proposição "Y"; a premissa menor nos lembra que essas teses são mutuamente exclusivas e esgotam todas as alternativas disponíveis (ela "agarra o dilema pelos chifres"), e a conclusão final é que apenas "Y", sua implicação comum, nos resta. Essa forma de argumento é facilmente *validada* , por exemplo, pela contraposição das premissas maiores, para obter "se não Y, então tanto X quanto não X"; visto que "não Y" implica o paradoxo "tanto X quanto não X", segue-se que seu contraditório "Y" é verdadeiro.

Note que o dilema acima é "de duas vertentes", ou seja, considera duas teses alternativas, "X" e "não X"; também é possível – e Nagarjuna o faz – engajar-se em um argumento dilemático com três (ou mais) vertentes na premissa maior e uma disjunção tripla (ou maior) na premissa menor. Estas têm a seguinte forma (resumidamente):

"Se A ou B ou C…, então Y;

mas ou A ou B ou C…;

portanto Y"

– e podem ser validados da mesma forma [12].

Por vezes, o argumento de Nagarjuna não é propriamente dilemático na sua forma , mas apenas dá a impressão de o ser. Isto ocorre quando o conteúdo de "Y" é meramente "Z *não pode ser estabelecido* como significativo, possível ou consistente" – isto é, quando significa *uma dúvida em vez de uma negação* . O dilema só funciona (isto é, só pode ser validado como acabou de ser demonstrado) se as premissas principais forem declarações "se/então" adequadas, isto é, desde que "Y" seja alguma proposição *assertiva que*

---

12 *Reductio ad absurdum* : negar a conclusão, mantendo a premissa menor, resulta na negação da premissa maior.

logicamente decorra de "X" ou "não X". Não funciona se "Y" for meramente *problemático* dado "X" e/ou "não X". A forma "se X, certamente Y" não deve ser confundida com "se X, talvez Y"; a primeira significa "se X, *então* Y" e a segunda significa "se X, *não então não* Y"; a última não é logicamente equivalente à primeira, mas meramente uma subalterna dela. Da mesma forma, *mutatis mutandis* , no caso de "se não X", claro.

Quando uma ou ambas as premissas principais têm essa forma menos definida, tudo o que podemos concluir é " *talvez* Y" (ou seja, o conteúdo "Z *pode ser* sem sentido, impossível ou absurdo") – o que equivale a dizer que não chegamos a nenhuma conclusão final, já que "talvez Y" pode ser dito *ab initio* em relação a qualquer coisa. Na melhor das hipóteses, podemos considerar "Y" como indutivamente um pouco mais confirmado pelo argumento, ou seja, o "talvez" como tendo aumentado incrementalmente em probabilidade; mas isso não prova "Y" dedutivamente. O dilema, repetindo, só pode ser validado se as premissas forem assertóricas; não tem validade se uma ou ambas forem meramente problemáticas. No entanto, Nagarjuna, como veremos, às vezes considera esse pseudodilema como equivalente a um dilema, e a *não*- conclusão "talvez Y" como equivalente a uma conclusão *negativa* "Y". Esse é um raciocínio falacioso de sua parte.

2. privilégio de Nagarjuna

Extraído de Ruminações (2005), capítulo 5:2-5.

1. Não estou reivindicando nada ?

O [13]filósofo budista Nagarjuna (Índia, *c* . 150-250 d.C.) atacou todas as teses que considerava racionais por todos os meios que considerava lógicos e declarou seu próprio discurso imune a escrutínio e críticas, dizendo (de acordo com uma tradução):

> "Se eu tivesse uma tese, eu seria culpado; como só eu não tenho tese, só eu não tenho culpa" (VV 29) [14].

---

[13] É desnecessário dizer que os comentários a seguir não são um ataque ao budismo, mas à retórica de Nagarjuna. O budismo não se beneficia de tais jogos. Penso em Nagarjuna sempre que leio o versículo 306 do *Dhammapada* : "Aquele que diz o que não é… e aquele que diz que não fez o que sabe muito bem ter feito… pecou contra a verdade". Para mim, ele é apenas um filósofo como qualquer outro; seu interesse pelo budismo é incidental (assim como seu status de santo aos olhos de muitos).

[14] Nagarjuna em *Vigraha Vyavartani* (*Evitando os Argumentos*), verso 29. A tradução usada aqui é dada por 'Namdrol' no Fórum de Budismo E-Sangha (http://www.lioncity.net/buddhism/index.php?s=d8946a5bcb1f56f3e9e21a108125823f&showtopic=5604&st=100&#entry82577). Observe, no entanto, que a palavra "sozinho" nesta tradução pode não estar no original, a julgar por outras traduções que vi, embora pareça ser a intenção de Nagarjuna.

O primeiro aspecto da declaração de Nagarjuna é uma **afirmação descarada de não ter nenhuma afirmação.** Isso é, obviamente, uma contradição em si mesma. Toda proposição que alega ser significativa e verdadeira (seja sobre alguma experiência ou sobre abstração, seja positiva ou negativa) é uma asserção, uma reivindicação. Fingir não fazer nenhuma reivindicação, mesmo quando se faz uma claramente, é uma violação da lei da identidade: é negar que um fato seja um fato.

Não há maneira lógica de negar ou criticar as teses ou metodologias de outros sem submeter o próprio discurso à avaliação. Toda negação ou crítica é discurso, e todo discurso está sujeito à revisão lógica. Fingir a possibilidade lógica de dispensa é desonesto (e se tal pretensão implícita já é ruim o suficiente, é ainda mais desonesta se feita explicitamente).

O discurso de Nagarjuna era, na verdade (como demonstro em *"Ilógica Budista* "), chocantemente repleto de argumentos falaciosos, uma mera paródia da lógica disfarçada de lógica. Mas ele sabia que pessoas sem formação em lógica cairiam nessa armadilha, e selou seu destino intelectual com essa afirmação enganosa. Para neutralizar qualquer discussão posterior, ele as induziu a crer que simplesmente havia demonstrado o absurdo lógico da lógica e de todas as doutrinas baseadas nela, mas que ele próprio não havia proposto nenhuma metodologia ou doutrina própria.

Sua suposta refutação da razão não só estava repleta de erros de raciocínio, como sua conclusão, a de que não se faz nenhuma afirmação, era também uma zombaria da lógica e da sinceridade. Ele simplesmente diz "Não faço nenhuma afirmação" – e nega persistentemente que essa afirmação constitua uma afirmação. Chamo isso de manipulação psicológica descarada, motivada por uma demonstração de superioridade. Ele se

aproveita cinicamente da credulidade de algumas pessoas para dominá-las intelectualmente.

O segundo aspecto da declaração de Nagarjuna acima pode ser visto como uma versão "suave" do paradoxo do mentiroso, já que ele nos diz: **todos, exceto eu, estão em erro** . Embora tal afirmação não seja em si inconsistente (Deus poderia concebivelmente proferi-la com sinceridade), ela é logicamente passível de dúvida por ser *autoeximidora* .

Na prática, isso significa: "Eu sou o único ser humano que possui conhecimento; sei que todos os outros são incapazes de adquirir o verdadeiro conhecimento". Só um tolo se deixa enganar por uma alegação de privilégio tão infundada. A razão considera que todas as pessoas, tecnicamente, estão ao alcance do conhecimento, dado esforço suficiente, mesmo que nem todas alcancem seu potencial da mesma forma. A razão exige que o discurso seja racional e imparcial – ou seja, baseado em *normas gerais comuns* sobre como determinar a verdade e a falsidade.

Se Nagarjuna estivesse baseando sua crítica aos meios humanos comuns de acesso ao conhecimento na alegação de ter alcançado um *"nível superior" de consciência* (ou seja, a iluminação budista ou a profecia bíblica), não poderíamos nos opor a ele de forma convincente (já que não poderíamos provar nem refutar tais alegações empíricas). Mas ele não está usando tal alegação como base – ele está tentando refutar a razão por meio do discurso lógico *comum* . Nesse caso, ele é um alvo legítimo da lógica.

A declaração de infalibilidade é então vista como arrogância manifesta, uma falta de respeito por outros pensadores. Ao dizer "Só eu estou isento de qualquer crítica", o autor concede a si mesmo, de forma agressiva, uma dispensa especial: somente ele é dotado do caminho para o conhecimento; todos os outros são

idiotas ou desonestos. É um discurso totalitário, ditatorial.

Compare essa afirmação desdenhosa de "vocês não sabem de nada" com a declaração autoinclusiva "eu (ou nós) não sabemos de nada". Esta última – embora implique "eu sei que não sei de nada" e, portanto, seja incoerente – é pelo menos modesta; tanto que tal admissão é amplamente considerada um sinal de sabedoria (e é louvável, em sua forma modificada, ou seja, como "eu não sei *quase* nada, muito pouco").

A autoexclusão é uma forma disfarçada de autoinconsistência, pois recorre a *um duplo padrão* . Quem faz tal alegação apresenta argumentos superficialmente racionais contra a experiência e a lógica humanas, mas não se questiona nem nos explica como ele (um ser humano comum) conseguiu (utilizando os mesmos meios cognitivos que rejeita) alcançar tal conhecimento supostamente verdadeiro. O autor critica os outros, mas não se critica com a mesma eficácia.

Este é um modo de pensar falacioso frequentemente encontrado entre aqueles que se dizem filósofos céticos. Ele se apresenta de muitas formas sutis. É prudente estar sempre atento a essas práticas, aplicando o teste reflexivo aqui demonstrado.

2. Truque puro e simples

Analisando com mais detalhes a declaração de Nagarjuna acima, podemos acrescentar o seguinte.

Para começar, o que se entende aqui por “ ***ter uma tese*** ”? Refere-se a qualquer crença explícita ou mesmo tácita, qualquer opinião clara ou mesmo vaga defendida (considerada como conhecimento), qualquer proposição que alguém advogue ou endosse

implicitamente de forma lógica. O assunto que Nagarjuna discute aqui é qualquer resultado da cognição racional humana, qualquer crença, opinião ou doutrina à qual alguém possa chegar, certa ou erradamente, por meio da consciência ordinária, ou seja, através da experiência, negação, abstração, formulação de hipóteses, argumentação indutiva ou dedutiva.

E o que significa aqui " *estar em falta* "? Refere-se a cometer um erro durante a observação ou o raciocínio, de modo que alguma tese à qual se aderiu seja, na verdade, uma ilusão em vez de uma realidade, falsa em vez de verdadeira, errônea em vez de correta.

Como sabemos qual o status apropriado para uma tese? Sabemos (sugiro) *pela aplicação holística de toda a ciência da lógica à totalidade dos dados da experiência* . Nossos conceitos de certo e errado cognitivos são construídos pela lógica e pela experiência, sem recorrer a alguma justificativa externa extraordinária (como revelação profética ou realização mística, ou simplesmente a autoridade de alguma grande personalidade, documento religioso ou instituição).

Ora, Nagarjuna está evidentemente ciente de tudo isso, mas está empenhado em anular a confiabilidade independente da experiência e da razão comuns. Sua estratégia e tática para esse fim, em todo o seu discurso, como demonstrei ao longo de minha obra " *Ilógica Budista"* , consistem em dar a impressão (por mais paradoxal que seja) de que a lógica pode ser invalidada por meio da própria lógica. E esta sua frase dupla, "Se eu tivesse uma tese, estaria errado; como só eu não tenho tese, só eu estou isento de culpa" , encaixa-se perfeitamente em seu programa filosófico destrutivo.

À primeira vista, esta frase pode ser interpretada como um único argumento:

> Se X (uma proposição é proposta), então Y (um erro é cometido)
>
> mas não X (nenhuma proposição)
>
> portanto não Y (sem erro)

Embora a apódose acima seja logicamente inválida, visto que nega o antecedente para negar o consequente, Nagarjuna não hesita em deixá-la passar sem comentários, sabendo que bastará para convencer algumas pessoas, embora esteja bem ciente de que os especialistas em lógica a identificarão e contestarão. Mas para este último público, ele reserva uma forma mais sutil de manipulação.

É preciso observar que o propósito deste famoso Verso 29 no discurso de Nagarjuna é o *de demonstrar consistência lógica* . Ele deseja, por meio dele, dar a impressão de que seu discurso antirracional é justificável, que possui o selo de aprovação da lógica. Sim, ele está de fato atacando a lógica; mas, ao mesmo tempo, precisa fingir usá-la, pois sabe que essa medida é necessária para convencer as pessoas. Para a maioria das pessoas, uma aparência de lógica (ou seja, mera retórica) basta para acalmar sua capacidade crítica de raciocínio. Veremos agora como ele realiza essa tarefa.

A primeira parte da declaração de Nagarjuna, ou seja, "Se eu tivesse uma tese, estaria errado", não pretende (como alguns supuseram) ser uma justificativa para todo o seu discurso. Não está inserida aqui como um argumento com força intrínseca, que sustenta ou comprova diretamente sua filosofia. Certamente não se trata de um princípio lógico óbvio, ou axioma, com o qual todos concordariam sem objeções, a partir do qual

seu discurso possa ser inferido ou mesmo generalizado. Não – é, em si, uma inferência e aplicação da tese principal de Nagarjuna, a saber, a afirmação de que "Todo o conhecimento humano baseado na experiência e na razão comuns é necessariamente errôneo".

A última afirmação subjacente é sua premissa principal em uma educação produtiva (aqui tácita), isto é, aquela que deduz uma proposição hipotética particular a partir de uma proposição categórica mais geral [15]. Este argumento é formalmente válido, e se desenvolve da seguinte forma:

> Todas as opiniões X são necessariamente errôneas;
>
> portanto,
>
> Se isto for X (uma proposição é proposta), então isto é Y (um erro é cometido).

Dessa forma, a primeira parte da declaração de Nagarjuna é apresentada como algo inferido, em vez de uma afirmação arbitrária. Ela é habilmente apresentada como uma aplicação de informações já admitidas, e não como uma asserção isolada. Admitindo-se a premissa, a conclusão de fato se segue logicamente (este é o verniz da lógica) – mas a premissa já foi admitida? Não. Observe também que, uma vez que a conclusão é aparentemente extraída, ela pode, por generalização, ser usada para reforçar a premissa; embora isso seja circular, funciona psicologicamente.

Além disso, Nagarjuna consegue, por meio desse argumento produtivo implícito, fingir que está sendo coerente consigo mesmo: ele está nos dizendo, na prática: "Vejam, eu não estou apenas atacando o

---

15 Consulte *Lógica do Futuro* , capítulo 29.3.

conhecimento alheio, mas estou preparado para aplicar a mesma crítica rigorosa ao meu próprio conhecimento!" Essa virtuosa declaração, é claro, não faz o menor sentido para vocês, pois ele não está aqui colocando o princípio mais amplo em dúvida, mas apenas reafirmando-o. Em nenhum momento ele estabeleceu que "Todas as proposições são falsas". Trata-se de uma postura pseudológica.

Como a próxima parte de sua declaração esclarece, ele não considera que seu discurso se enquadre na regra crítica que formulou. A proposição "Se eu tivesse uma tese, eu estaria errado" é uma hipótese contrafactual; seu próprio discurso nunca é colocado em discussão. Parece uma postura de mente aberta, mas trata-se de um julgamento prévio. Sua intenção é "evitar todos os argumentos" e se colocar, desde o início, fora da contenda. Ele aparentemente admite, a princípio, e depois nega veementemente que seu próprio discurso seja um produto da consciência comum. Essa complexa evasão da responsabilidade cognitiva já enganou muita gente desavisada.

Passando agora à segunda parte da declaração de Nagarjuna, a saber, “já que só eu não tenho tese, só eu estou isento de culpa”. Como já foi apontado, isso pode ser visto como a premissa menor e a conclusão de uma apódose inválida, na qual a primeira parte da declaração é a premissa maior. Mas também poderíamos supor, de forma mais generosa, que Nagarjuna pretendia uma apódose válida, usando como premissa maior tácita a proposição óbvia: “Se alguém não tem tese, não pode cometer um erro”.

Pode-se argumentar corretamente que essa premissa foi deixada tácita simplesmente por ser tão óbvia e prontamente aceita por todos. De fato, é verdade que se alguém não se aventura a proferir nenhuma palavra, pensamento ou mesmo intenção, se não emite nenhuma

opinião, não reivindica nenhum conhecimento, se permanece em silêncio interior e exterior, jamais cometerá erros. *Pois o status de verdade ou falsidade só se aplica a afirmações significativas.*

Uma pedra nunca está em erro, porque não tem pensamentos. Da mesma forma, uma pessoa desprovida de pensamentos pode, por sua ignorância, cegueira ou estupidez, cometer muitos erros na vida, mas não comete nenhum erro no sentido lógico de ter proposto uma proposição inadequada. Tudo isso é tão óbvio (e vazio) que não é necessário debatê-lo. A seguinte apódose está, portanto, implícita na declaração de Nagarjuna:

> Se não for X (nenhuma proposição é proposta), então Y (nenhum erro é cometido).
>
> mas não X (nenhuma proposição)
>
> portanto não Y (sem erro)

Este argumento possui uma premissa maior verdadeira, bem como uma forma válida. Isso confere ao seu discurso uma aparência de lógica, ajudando-o a persuadir mais vítimas. No entanto, sua premissa menor permanece bastante aberta a dúvidas e decisivamente negável! (Como consequência disso, sua conclusão também é, obviamente, questionável.) Ele presume que "não tem tese" – mas essa afirmação está longe de ser óbvia. A premissa maior tácita serve como cortina de fumaça para a premissa menor.

Além disso, observe que, embora "estar correto" implique "não estar errado", o inverso não é necessário. Nagarjuna sugere que sua suposta ausência de culpa implica a correção de sua posição, mas isso não se segue! Somente se sua crítica a todas as teses opostas

estivesse correta (o que está longe de ser verdade), e se sua tese não fosse passível de críticas semelhantes e, portanto, fosse a única possibilidade lógica restante, tal inferência seria possível.

Nagarjuna de fato 'tem uma tese'. Sua tese principal, o objetivo de todo o seu discurso filosófico, é, como já mencionado, a afirmação de que 'todo o conhecimento humano baseado na experiência e na razão comuns é necessariamente errôneo'. Isso, para começar, qualifica-se como uma tese – e que tese cética e tanto, repleta de implicações negativas. É um princípio da lógica que *negar qualquer tese é afirmar uma tese oposta.* Sua afirmação de que sua doutrina não é uma tese, na premissa secundária aqui apresentada, é mera asserção arbitrária.

Além disso, ele "tem uma tese" sempre que faz uma afirmação específica de qualquer tipo, incluindo a afirmação em análise aqui, a saber: "Se eu tivesse uma tese, eu estaria errado; como só eu não tenho tese, só eu estou isento de culpa". Observe que Nagarjuna pensa que fazer uma afirmação negativa é de alguma forma "não ter uma tese" – mas a polaridade de uma afirmação não diminui a necessidade de justificativa; pelo contrário, pode-se argumentar que afirmações negativas são mais difíceis de comprovar do que afirmações positivas!

E devemos incluir estritamente como "teses" de seu discurso não apenas as afirmações explícitas, mas também todas as suposições e sugestões implícitas em seu discurso (como a premissa maior implícita e a apódose resultante que acabamos de destacar). Não faz diferença se esses itens explícitos, ou não declarados e não admitidos, constituem informação ou método lógico, conteúdo ou processo.

Todos esses elementos do discurso, sejam eles falados ou intencionais, se encaixam perfeitamente em nossa

compreensão e definição comuns do que significa "ter uma tese". Nenhuma dessas proposições categóricas ou hipotéticas (exceto talvez "se há silêncio, não há erro") é autoevidente. Elas não surgiram *do nada* na mente de Nagarjuna, prontas e autojustificadas.

São todos produtos complexos da cognição humana comum, baseados na experiência e produzidos pela razão (mesmo que, no caso de Nagarjuna, a mente envolvida seja perturbada). Inegavelmente, juntos, formam uma filosofia específica, uma teoria da lógica, uma epistemologia e uma ontologia. O simples fato de podermos (como aqui fizemos) considerá-los e debatê-los é prova de que são 'teses'.

A lei da identidade (A é A) deve ser mantida: fatos são fatos e não adianta fingir o contrário. Nagarjuna pode recusar eternamente o predicado de "ter uma tese", mas nós insistimos nele com convicção. Seus argumentos não conseguiram, de forma alguma, evitar esse julgamento justo e verdadeiro. Consequentemente, sua doutrina é autocontraditória. Não apenas ele "tem uma tese", mas, como sua tese é que "ter uma tese é estar em erro", ele deve (por seus próprios termos) ser reconhecido como estando em erro.

Assim, para concluir: a declaração de Nagarjuna, “Se eu tivesse uma tese, eu estaria errado; como só eu não tenho tese, só eu estou isento de culpa”, tece uma complexa teia de enganos. Ela induz ao erro por meio de ambiguidades sutis e imitações superficiais de lógica. Uma vez revelada sua desonestidade, deve ser rejeitada categoricamente.

O simples fato histórico de Nagarjuna ser famoso e admirado por muitos não justifica a insistência em sua doutrina , tentando, a *posteriori* , encontrar maneiras de torná-la coerente com a lógica. A fama não é prova de alguma verdade oculta – é vaidade. A maioria dos que agem assim está apenas buscando uma glória indireta.

De qualquer forma, apegar-se à autoridade é um argumento *ad hominem* . Os seguidores religiosos e acadêmicos que lhe conferiram e perpetuam sua autoridade não são logicamente competentes, por mais numerosos que sejam. É um caso de cegos guiando cegos.

3. Não apreensão de não-coisas

Nagarjuna defende sua ideia de "não-tese" no verso seguinte (VV 30), descrevendo-a como " ***uma não-apreensão das não-coisas*** " (segundo uma tradução [16]). Ora, essa é uma expressão bastante curiosa. Para os impressionáveis, soa profunda, carregada de significado. Parece sugerir que esse homem possui um conhecimento superior e privilegiado que transcende a experiência e o raciocínio comuns.

Mas, na verdade, falando literalmente, todos nós somos perfeitamente capazes de "não apreender as não-coisas" e praticamos isso diariamente, pela simples

---

16 Por Frederick J. Streng. O texto completo de sua tradução parece ser o publicado na internet em: http://www.orientalia.org/article491.html . Observe que a frase "não apreensão das não-coisas" é considerada uma tradução incorreta por Plamen Gradinarov. Contudo, embora eu esteja disposto a admitir a objeção deste último, não concordo que a tradução mais livre de Streng seja totalmente inadmissível. Em minha opinião, ela pode não ser literalmente precisa, mas captura o espírito e a intenção paradoxais de Nagarjuna. Veja nossa discussão sobre este assunto em http://nyaya.darsana.org/topic3.html . De qualquer forma, mesmo que a frase "não apreensão das não-coisas" não seja a mais adequada, as críticas a Nagarjuna nesta seção ainda podem ser propostas com base em outros argumentos.

razão de que as não-coisas não podem ser apreendidas! Logicamente, é só isso que essa frase significa, observe bem. O que será que a velha raposa está tramando aqui?

Nagarjuna está tentando projetar sua posição de 'não ter uma tese' o mais longe possível, do ponto de vista lógico, da nossa condição plebeia de 'ter uma tese' – ou seja, da consciência comum, que consiste na 'apreensão das coisas'. Logicamente, ele tem apenas três alternativas para escolher:

- a 'não apreensão das coisas' (inconsciência);
- a 'apreensão de não-coisas' (uma consciência de outro mundo);
- ou a 'não apreensão das não-coisas'.

Com um gosto notável por superioridade e extremos dramáticos, Nagarjuna, naturalmente, escolheu o terceiro desses termos como seu veículo. Embora o sentido óbvio dessa expressão seja pueril, ela possui amplitude e apelo poéticos. Parece implicar tanto "conhecimento sem consciência" quanto "consciência do incognoscível".

Assim, sua "não-apreensão" é uma mistura de apreensão e não-apreensão, ou algo completamente diferente. Da mesma forma, suas "não-coisas" são coisas de algum tipo, bem como não-coisas, ou talvez algo totalmente diferente.

Em outras palavras, os termos negativos na frase “não apreensão das não-coisas” não são pretendidos por Nagarjuna nem recebidos por seus discípulos e alunos como meras negações dos termos positivos correspondentes, mas como **termos paradoxais** , que podem (de acordo com o esquema do tetralema) ser ao mesmo tempo *positivos ou negativos, ou ambos, ou nenhum dos dois* .

É (e não é) 'apreensão/não apreensão de coisas/não-coisas', tudo em um só.

Nagarjuna se destaca na história da filosofia mundial como o opositor mais declarado das leis do pensamento. Ele não apenas usa livremente proposições autocontraditórias ou que incluem um meio-termo, como também emprega termos carregados de contradição e inclusão de um meio-termo.

Ora, algumas pessoas podem dizer: 'Qual o problema nisso?' Elas argumentarão: 'O mundo real é extremamente sutil e só podemos esperar expressá-lo em pensamento de forma muito aproximada; Nagarjuna está apenas tentando levar essa incerteza em consideração em seu discurso; as leis do pensamento são apenas exigências arbitrárias, que nos obrigam a forçar nossos pensamentos a se encaixarem em camisas de força preconceituosas'.

Mas a negligência lógica não é a atitude adequada diante de um mundo real extremamente complexo e difícil de expressar. É precisamente devido à grande dificuldade da tarefa cognitiva em questão que se exige clareza e cuidado. Evitar mecanismos de controle e equilíbrio em nossos julgamentos não aumenta sua eficiência, mas os torna menos confiáveis.

No caso em questão, se Nagarjuna de fato possui alguma forma privilegiada de consciência transcendental, ele pode simplesmente afirmar isso. As leis do pensamento não o impedem de fazer tal alegação. Ele não precisa tergiversar nem fingir possuir algo indizível e não sujeito à revisão por pares. Ele pode e deve ser franco e defender sua posição de forma justa, como qualquer outra pessoa.

Se ele considera que os termos "apreensão" e "coisas" apresentam alguma falha lógica intrínseca, pode defender seu ponto de vista abertamente; não precisa

recorrer a alusões, sugestões ou argumentos falaciosos. A maioria de nós, pensadores, tem a mente aberta e está disposta a corrigir nossos erros: se esses termos são falhos, não estamos apegados a eles; somos flexíveis, prontos para modificá-los ou substituí-los conforme a necessidade lógica, à luz de novas evidências e raciocínios.

Mas Nagarjuna é como um acusado que, quando forçado a comparecer em juízo, se recusa a admitir sua identidade, reconhecer a autoridade da lei e dos juízes, declarar-se culpado ou inocente, ou apresentar sua defesa. Pior ainda, em total desprezo pelo tribunal, ele sequer admite que sua recusa seja uma recusa – ele a chama de "não-tese". Isso impede o processo judicial ou faz com que o tribunal o declare inocente? Certamente que não.

Nagarjuna compreende mal a natureza da negação. Ele pensa que, se uma pessoa diz "X" e outra diz "não X", o ônus da prova recai mais sobre a primeira do que sobre a segunda. Ele considera que fazer uma afirmação positiva exige mais raciocínio lógico do que fazer uma negativa. *Em sua confusão, ele imagina que dizer "não" é equivalente a não dizer nada, ou seja, a não dizer nada* . A maioria dos lógicos discordaria dele e argumentaria que qualquer tese apresentada (mesmo que apenas por insinuação) necessita igualmente de prova, independentemente de sua polaridade.

Eu diria mais: pelo contrário, uma afirmação negativa é mais exigente do que uma positiva. Uma afirmação positiva pode ser comprovada com relativa facilidade, bastando apresentar evidências suficientes a seu favor. Mas como provar uma afirmação negativa? É muito mais difícil, pois as negativas não são experimentadas diretamente, mas apenas pela ausência de positivas. Uma negativa, em última análise, só pode ser

comprovada indiretamente, pela impossibilidade de provar qualquer positiva contrária.

Assim, na verdade, a alegada autolimitação de Nagarjuna aos negativos não só não o isenta de provas, como, pelo contrário, aumenta o ônus lógico sobre ele. Ele está certo ao considerar os negativos como significativamente diferentes dos positivos, mas não percebe que essa diferença o desvantajosa. Ele alega não ter qualquer fundamento epistemológico ou ontológico, e ainda assim ser capaz de rejeitar sumariamente todas as teorias do conhecimento e da realidade. Uma alegação tão grandiosa e fantasiosa certamente exige muito mais justificativa do que qualquer outra!

Aliás, é importante ressaltar que a "não apreensão das não-coisas" de Nagarjuna não deve ser interpretada (como alguns fazem) como uma defesa da experiência meditativa ou da intuição não verbal. Essa não é a essência de sua filosofia antirracional, embora sua declarada filiação ao budismo possa levar alguém a supor isso.

Se Nagarjuna fosse um homem profundamente absorto em meditação, não estaria escrevendo filosofia. Se sua intenção fosse promover a meditação, ele simplesmente ensinaria métodos de meditação e não fomentaria disputas verbais. Não – este homem tem ambições filosóficas. Alegadamente, estas visam expressar em palavras parte do "raciocínio" que ele considerava ter sido o do Buda antes de atingir a iluminação. Nagarjuna parte do pressuposto, desde o início, de que esse "raciocínio" é necessariamente antilógico, uma rejeição da razão.

Mas devemos perceber que essa suposição é apenas um preconceito de sua mente distorcida. Ele foi um revolucionário filosófico – alguém que acreditava que a razão precisa ser derrubada, transcendida. Mas é mais

plausível ser evolucionário – e considerar a meditação como uma forma de continuarmos avançando, além dos limites do pensamento discursivo, sem a necessidade de negar tal pensamento dentro de seus limites aplicáveis.

Defender o respeito pela lógica não significa fomentar uma tagarelice interminável, mas sim exigir que qualquer pensamento que surja seja submetido a uma avaliação cognitiva responsável. A lógica é possível inteiramente sem palavras, por meio de intenções silenciosas. Mesmo em profunda meditação, ocorre algum tipo de "verificação da realidade" por meio da lógica, e isso não precisa envolver palavras. É somente por esse meio, sem dúvida, que um futuro Buda pode se distanciar das ilusões comuns e das imaginações insanas, rumo à plena realização.

Contrariamente à crença de Nagarjuna, racionalidade e espiritualidade não são necessariamente conflitantes. Razão e meditação são potencialmente, até certo ponto, mutuamente benéficas. Não é o pensamento em si, muito menos a lógica, mas sim o excesso de pensamento, particularmente a tagarelice irrelevante, que dificulta a concentração e a contemplação meditativa. Uma certa quantidade de pensamento apropriado é frequentemente necessária para preparar inicialmente a mente para a meditação.

4. Uma impossibilidade formal

Na verdade, como demonstrarei a seguir, a frase “Se eu tivesse uma tese, eu estaria errado” [17]é uma

[17] Outras duas traduções desta frase confirmam e ampliam essa leitura. “Se eu fizesse qualquer proposição, então com isso teria um erro lógico” (Streng). “Se eu tivesse

impossibilidade *formal* . Anteriormente, interpretei e simbolizei-a como “Se X (uma proposição é proposta), então Y (um erro é cometido)”, atribuindo ao antecedente e ao consequente dois símbolos distintos, X e Y. Mas agora vamos analisar esses constituintes mais detalhadamente.

O que significa “cometer um erro” aqui? Não se trata de um predicado comum. O consequente Y não se refere meramente a um erro em geral, mas especificamente a um erro *no antecedente* X. Y nos diz que X *está errado* . Portanto, Y implica formalmente a negação de X, ou seja, nãoX! Admitindo isso, a frase de Nagarjuna agora se lê: “ **Se X, então não X** ”, ou seja, “Se X é verdadeiro, então X é falso” – uma proposição hipotética paradoxal, cuja conclusão seria a categórica “X é falso” (como sugerido anteriormente).

Contudo, isso não encerra a questão. Se considerarmos agora o significado de X – ou seja, “uma proposição é proposta” – podemos supor que se refere a *qualquer proposição* . Nesse caso, a proposição em questão poderia até mesmo ser a negação de X; de modo que poderíamos substituir X por nãoX em toda a hipótese. Fazendo isso, obtemos “Se nãoX, então não nãoX”, isto é, “ **Se não X, então X** ”, ou em outras palavras, “Se X é falso, então X é verdadeiro”. Esta é também, obviamente, uma proposição paradoxal, cuja conclusão formal é “X é verdadeiro”.

Assim, por meio de uma leitura universal de "ter uma tese", que inclui "não ter uma tese", temos agora não apenas um paradoxo simples, mas um *paradoxo duplo* ! Ou seja, nossa conclusão não é apenas que X é falso, mas que X é verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Esta

---

apresentado qualquer tese, então o defeito lógico teria sido meu” (Gradinarov).

última conclusão é, obviamente, contrária à lei da não contradição, como no caso do paradoxo do mentiroso.

Isso significa que a declaração de Nagarjuna é formalmente impossível: é uma contradição em termos; não é apenas falsa, mas também sem sentido. Não constitui um discurso legítimo, muito menos uma posição ou teoria filosófica sustentável. As palavras ou símbolos usados nela são logicamente inconcebíveis, de modo que é como se ele não estivesse dizendo nada. Ele parece estar dizendo algo inteligível, mas é uma ilusão.

Ora, pode-se objetar que Y não significa necessariamente que X *está* errado, mas simplesmente que X *poderia estar* errado. Ou seja, "cometer um erro" poderia ser interpretado como X sendo incerto, e não definitivamente refutado. Nesse caso, teríamos as seguintes duas hipóteses: "Se X, possivelmente não X" e "Se não X, possivelmente X"; ou, em uma única frase: "Quer X seja proposto ou não, o resultado é incerto". De fato, essa postura mais modal e ambígua pode muito bem ser considerada como a intenção exata de Nagarjuna (que alguns interpretaram como uma "ilocução" evasiva).

À primeira vista, devido ao uso de palavras vagas ou símbolos, essa objeção pode parecer plausível e as conclusões contraditórias envolvidas aparentemente dissolvidas. Mas, após reflexão, ainda existe um conflito subjacente: afirmar X, ou negá-lo, é contrário a uma posição que não afirma nem nega X. Uma afirmação assertórica (afirmar ou negar X) é *incompatível com* uma afirmação problemática (dizer que X pode ou não ser verdadeiro). Não se pode, ao mesmo tempo, alegar *ter* conhecimento (de X, ou de não ter X) e alegar *não tê* -lo (considerando a questão da verdade ou falsidade em aberto). Isso é tão

contraditório quanto afirmar que a mesma coisa (X) é verdadeira e falsa.

Alguém desconhecedor da lógica das proposições hipotéticas poderia agora objetar que X, ou não-X, é proposto apenas hipoteticamente no antecedente, e, portanto, pode ser problemático no consequente. Mas essa é uma objeção logicamente insustentável, devido ao processo de adição (descrito no capítulo sobre lógica formal); isto é, devido ao fato de que "Se X, então Y" implica "Se X, então (X e Y)". No presente caso, isso significa: "Se X é afirmado, então X é tanto afirmado quanto incerto". Basta que a contradição ocorra condicionalmente, como aqui, para que a condição seja refutada; portanto, nossa conclusão *é bastante formal* : "X não pode ser afirmado". QED.

Alguém poderia, finalmente, objetar que a certeza no antecedente e a incerteza no consequente podem não ser simultâneas e, portanto, não produzir um conflito lógico. Tal objeção seria válida, admitindo-se que um processo de pensamento separasse o início e o fim da proposição hipotética. Contudo, no caso em análise, Nagarjuna afirma claramente que, no próprio ato de "propor algo", comete-se um erro; ou seja, o erro nada mais é do que a própria proposição. Portanto, não se pode argumentar de forma plausível a existência de uma separação temporal, e a tese de Nagarjuna permanece ilógica.

Note-se que toda a discussão aqui apresentada se concentrou apenas na primeira parte do verso 29, ou seja, na premissa maior: "Se eu tivesse uma tese, eu estaria errado". Constatamos que essa proposição hipotética é logicamente falha, independentemente de Nagarjuna admitir ou negar que "tem uma tese". Portanto, vamos agora reconsiderar essa premissa menor e sua conclusão de que "não está errado".

Introduzimos aqui uma nova nuance na análise, ao percebermos que “Se X, então Y” (entendido como “Se X, então não X”) implica “Se não X, então Y” (já que este último está implícito em “Se não X, então X”, que por sua vez está implícito no primeiro ao substituir X por nãoX). Assim, temos agora uma nova premissa fundamental para Nagarjuna, a saber, “Se não X, então Y”, que significa: “Se eu não tiver uma tese, a culpa será minha”.

Considerando essa premissa maior implícita juntamente com a premissa menor do próprio Nagarjuna, a saber, "Não tenho tese" – a conclusão é "A culpa é minha". Observe que essa conclusão é o oposto da dele ("A culpa não é minha"). Assim, embora Nagarjuna se vanglorie de que seu pensamento é impecável, ele é comprovadamente falho!

Em suma, deixando de lado toda a sua retórica, tudo o que ele está dizendo é: “nenhuma tese é verdadeira”; trata-se apenas de mais uma versão do paradoxo do mentiroso. E sua tentativa de atenuar a afirmação, com o comentário posterior “exceto a minha tese”, é logicamente apenas uma afirmação adicional: um caso particular que se enquadra perfeitamente na regra geral. Além disso, antes que uma exceção possa ser aplicada, a própria regra deve ser passível de formulação consistente – e esta claramente (como acabamos de demonstrar) não é.

Note-se, por fim, que nenhuma dessas refutações implica que o silêncio seja impossível ou sem valor. Se (como alguns comentadores afirmam) o propósito de Nagarjuna era promover a cessação do discurso, certamente o fez da maneira errada. Ele não precisava desenvolver uma filosofia controversa e antilógica. Bastava-lhe afirmar, como um fato psicológico, que o silêncio (interno e externo) é necessário para a meditação profunda.

3. Filosofia e Religião

Extraído de Ruminações (2005), capítulo 2.19 (parte).

1. Razão e fé

É importante distinguir entre religião (incluindo o discurso filosófico baseado em uma religião específica, para fins apologéticos ou polêmicos) e filosofia propriamente dita (que não recorre diretamente a premissas de uma tradição religiosa, embora possa discutir questões religiosas).

Esta distinção deriva da distinção entre fé e razão, tendo em mente que a fé pode ser razoável (isto é, sem prova ou refutação conclusiva) ou irracional (isto é, apesar da refutação conclusiva). Observe que a fé razoável precede necessariamente o fato – pois, se um fato já está indubitavelmente estabelecido, não há necessidade de fé nele. A fé irracional é contrária ao fato.

Alguns filósofos consideram irracional a fé em especulações puras, aquelas que em princípio não *podem ser provadas* nem refutadas *(* como a fé na existência de Deus ou no karma estrito). Mas eu classificaria estas últimas como racionais, pois é sempre – por mais remoto que seja – concebível que alguma prova ou refutação possa eventualmente ser encontrada, ou seja, o próprio "princípio" é difícil de estabelecer em definitivo. Além disso, a categoria de especulação pura é até aplicável a algumas teorias científicas (por exemplo, a interpretação de Bohr da incerteza quântica como indeterminação).

A religião baseia-se na fé, ou seja, na aceitação de teses com razões indutivas e dedutivas insuficientes, ou sem qualquer razão, ou mesmo contra a razão (isto é, apesar de divergirem seriamente das conclusões científicas baseadas na experiência comum e na lógica) – com base em declarações de alguma suposta autoridade espiritual, ou mesmo simplesmente porque alguém se sente assim inclinado emocionalmente.

A filosofia, por outro lado, baseia-se na compreensão pessoal, em considerações puramente empíricas e lógicas; embora algumas ou muitas de suas teses possam ser, em certa medida, hipotéticas ou mesmo especulativas, elas permanecem circunscritas por atitudes e teorias científicas – ou seja, um esforço sincero é feito para integrá-las a todo o corpo da experiência e da razão.

Note-se bem que a diferença entre religião e filosofia nem sempre é nítida. A religião não é totalmente contrária à razão, e a filosofia nem sempre está livre de mera especulação. A diferença reside em saber se a credulidade, ou *o grau de crença* , em proposições especulativas é proporcional ou não à extensão das evidências e provas disponíveis. No caso da mera fé, a confiança em uma determinada proposição é desproporcional ao seu peso científico; enquanto que, no caso da convicção racional, há um esforço para levar em consideração o peso científico da hipótese levantada – está-se disposto a admitir que "talvez" as coisas não sejam como se pensa.

As duas também diferem em conteúdo ou propósito. As religiões são tentativas de confrontar os problemas da finitude e do sofrimento humanos, através de explicações e soluções essencialmente *sobrenaturais* . O objetivo da religião é grandioso: a redenção individual e coletiva. As filosofias recorrem a explicações e expedientes *naturais* , tentando

compreender como o conhecimento humano é obtido e validado, e assim (juntamente com as ciências específicas) identificar gradualmente caminhos e meios para o aprimoramento humano. Observe-se que ainda existe uma valoração subjacente na busca filosófica; mas o objetivo é mais modesto.

2. Diferentes fundamentos

Fazer tal distinção não indica (e não deveria indicar) um viés antirreligioso. Não se trata de uma ideologia "secularista", mas simplesmente de uma ideologia secular. A religião (ou pelo menos as partes de religiões específicas que não são decisivamente antiempíricas ou antiracionais) continua sendo uma atividade humana legítima e respeitável – apenas é reconhecida como um domínio intelectual diferente, algo que deve ser distinguido da filosofia para manter uma perspectiva equilibrada no conhecimento.

A razão pela qual essa divisão foi historicamente criada pelos filósofos foi para proteger a filosofia (e, de forma mais ampla, as ciências específicas) de ser reduzida a um papel secundário, como "serva" da religião. Era necessário tornar a filosofia independente da religião para permitir que os filósofos exercessem julgamentos críticos, se necessário, sem terem que se forçar a serem "religiosamente corretos" ou correr o risco da ira de autoridades religiosas politicamente poderosas.

A secularização da filosofia foi precisamente isso: uma revolta contra conclusões predeterminadas impostas por autoridades religiosas (isto é, pessoas que se autoproclamavam coletivamente como as únicas detentoras da verdade) como "fatos" inegáveis. É importante compreender *a lógica* por trás de tal revolta, ou seja, por que ela é epistemologicamente válida e necessária.

Qualquer pessoa pode se levantar e afirmar ter sido agraciada com alguma revelação/salvação divina (ou espírito santo) ou ter alcançado algum nível de iluminação/libertação budista ou hindu.

Ao longo da história, muitas pessoas fizeram afirmações metafísicas desse tipo. Algumas chegaram ao ponto de se declararem deuses ou até mesmo Deus. Outras não fizeram afirmações explícitas por si mesmas, mas tiveram tais afirmações feitas em seu nome por terceiros. Alguns desses indivíduos — notavelmente Moisés, Jesus, Maomé e Buda — fundaram religiões de grande repercussão mundial, que impactaram profundamente a vida de milhões de pessoas e mudaram o curso da história. Outros — como o xamã da sua região, o faraó do Egito ou o Reverendo Moon — tiveram menos influência.

O denominador comum de todas essas alegações é alguma experiência mística extraordinária, como uma visão profética ou uma conquista do 'nirvana' ou 'moksha' (iluminação/libertação). Quem faz a alegação (ou quem é alegou isso) possui uma experiência especial não facilmente acessível aos mortais comuns, com base na qual se torna uma autoridade religiosa, cujas afirmações sobre o que é verdadeiro ou falso devem ser aceitas por fé por pessoas que não tiveram pessoalmente nenhuma experiência comparável.

O ímpeto fundador é sempre alguma experiência esotérica, com base na qual a filosofia e a ciência exotéricas são, em certa medida, deixadas de lado, senão completamente refutadas. O manto de autoridade do mestre fundador é então transmitido a discípulos que não necessariamente reivindicam para si um status igual, mas que se comprometem a estudar e ensinar lealmente as descobertas originais do fundador.

A religião é essencialmente elitista, mesmo nos casos em que sua experiência central (de revelação ou

iluminação) é considerada, em princípio, acessível a todos, ainda que apenas pela extrema dificuldade de alcançar essa experiência.

Em alguns casos, os discípulos podem esperar replicar a conquista do mestre, dado esforço e perseverança suficientes. Em outros casos, os discípulos do mestre não podem esperar alcançar o nível de seu mestre. Mas, em ambos os casos, eles são os guardiões da fé em questão e, portanto (em graus variados), adquirem 'autoridade' institucional com base nisso, acima dos demais fiéis.

Assim, temos essencialmente duas categorias de pessoas, neste contexto.

Aqueles que tiveram (ou afirmam ter tido) a experiência religiosa em questão *em primeira mão* .

Aqueles que, *de segunda mão* , se baseiam na afirmação do precedente por fé, independentemente de terem ou não o estatuto institucional de autoridades.

Essa distinção não tem a intenção de menosprezar ou desvalorizar nenhuma das categorias de pessoas. Trata-se, porém, de uma distinção necessária para compreendermos a diferença de perspectiva epistemológica em cada caso.

Do ponto de vista de um receptor em primeira mão, ou seja, alguém que teve pessoalmente a experiência mística em questão, seu discurso é (pelo menos para seu próprio consumo) pura filosofia, não religião. Presumivelmente, não lhe é exigido que tenha fé, mas todas as informações e o raciocínio envolvidos lhe são apresentados de forma clara e objetiva. Sua tarefa é bastante simples; sua responsabilidade é nula, sua certeza, total.

Mas um receptor indireto enfrenta uma tarefa epistemologicamente difícil. Ele precisa decidir por si mesmo se o professor de primeira mão está fazendo

uma afirmação verdadeira ou falsa. Ele precisa decidir se deve ou não acreditar nele. Ele é obrigado a aceitar um argumento *ad hominem* .

Esta objeção não constitui um juízo de valor quanto à veracidade do mestre. Alguns supostos mestres são certamente charlatães, que mentem para os outros a fim de os dominar e/ou explorar; alguns destes permanecem cinicamente conscientes da sua própria desonestidade, enquanto outros enganam a si próprios e aos outros. Mas é bem possível que alguns supostos mestres não só sejam sinceros, como de facto tenham tido a experiência alegada e a tenham interpretado corretamente.

Mas quem pode afirmar com certeza? Certamente não o cidadão comum, que (por definição) nunca teve a experiência em questão e, na maioria dos casos, jamais poderá replicá-la – e, portanto, não está qualificado para julgar. Mesmo assim, ele é chamado a aceitá-la por fé – às vezes sob a ameaça da danação eterna ou de um ciclo contínuo de samsara caso não obedeça.

Como pode o homem comum saber com certeza se alguma pessoa (contemporânea – ou, mais provavelmente, de um passado distante, que pode até ser uma mera lenda) teve ou não determinada experiência mística? É uma tarefa impossível, visto que tal experiência é intrinsecamente *privada* !

Até o momento, não dispomos de meios científicos para penetrar na consciência alheia. E mesmo que pudéssemos, ainda precisaríamos avaliar o significado da experiência em questão. Tais julgamentos jamais poderiam ser absolutos e isentos de dúvidas, mas necessariamente indutivos e passíveis de debate. Assim, a "certeza" exigida pela fé não poderia ser construída racionalmente.

Não adianta recorrer a testemunhas. Às vezes, duas ou mais pessoas confirmam a versão umas das outras ou a de terceiros. Além disso, frequentemente, as supostas autoridades discordam e rejeitam as alegações de outros. Mas quem confirmará para nós, meros espectadores, se alguma dessas pessoas está qualificada para autenticar ou desqualificar alguém?

Assim, a fé é um salto para o desconhecido. Contudo, muitas vezes é um salto necessário, pois a filosofia e a ciência não conseguem responder a todas as questões (notadamente, as questões morais) de forma convincente, e em alguns casos todos nós precisamos tomar decisões com urgência. Portanto, a religião precisa ser reconhecida pela filosofia como uma escolha legítima, ainda que muito pessoal. Nesse contexto, observe bem que o secularismo também é uma religião – um ato de fé que reconhece a inexistência de verdade em qualquer outra fé religiosa.

Nota: O budismo é hoje frequentemente apresentado como "uma filosofia em vez de uma religião", o que implica que não se baseia na fé. Mas essa é uma descrição claramente injusta: existem muitos focos de fé dentro do budismo. A crença na roda da reencarnação (samsara), a crença na possibilidade de deixá-la (nirvana), a crença de que pelo menos um homem atingiu esse estado de Buda (Siddhartha Gautama), a crença nos meios específicos que ele propôs (disciplinas morais e meditativas, notadamente o desapego), a crença em uma infinidade de histórias e textos relacionados – tudo isso são atos de fé.

Essas crenças exigem tanta fé quanto a crença na existência de Deus e outras crenças mais específicas (a começar pela crença na Torá, no Novo Testamento cristão ou no Alcorão) dentro das religiões monoteístas. O adepto do budismo deve aceitar pela fé a validade de seu objetivo e caminho espiritual *antes*

de se tornar um Buda (caso isso aconteça). O fim e os meios não são algo filosoficamente evidente *até que* ele alcance o fim através dos meios. Essa situação é semelhante à das religiões monoteístas.

Portanto, o budismo não é primordialmente uma filosofia, mas sim uma religião – e afirmar o contrário é propaganda enganosa. O mesmo se aplica ao hinduísmo, que compartilha muitas doutrinas com o budismo (além de apresentar algumas tendências monoteístas, embora estas não sejam exclusivas).

3. Julgamentos sábios

É importante manter-se, ao mesmo tempo, aberto a novas ideias, considerando algumas das afirmações das religiões como plausíveis; e sereno, lembrando que algumas delas não foram comprovadas. A intolerância religiosa não é uma postura filosófica adequada, mas sim um preconceito, um dogma. O verdadeiro filósofo, contudo, permanece sóbrio e não se deixa levar por preferências emocionais.

As afirmações transcendentais podem, no entanto, ser julgadas e classificadas até certo ponto. Classificá-las é, poderíamos dizer, o domínio da teologia (um ramo da filosofia).

Algumas afirmações são, como já foi apontado, diretamente contrárias à experiência e/ou à razão; se não for possível encontrar alguma harmonização, a filosofia deve excluir tais afirmações. Algumas são logicamente concebíveis, mas remotamente; estas devem ser deixadas de lado. E, por fim, algumas são muito possíveis em nosso contexto atual de conhecimento; estas podem servir de inspiração e motivação para pesquisas seculares.

De um modo geral, é mais fácil eliminar afirmações falsas do que provar definitivamente afirmações verdadeiras.

Cada alegação específica deve ser considerada e avaliada separadamente. Não é lógico rejeitar uma doutrina por completo, tendo encontrado falhas apenas em alguns de seus aspectos (a menos que sejam essenciais, sem os quais nada mais se sustenta). Em tal pesquisa, é bom ter em mente a diferença entre uma *falácia* e uma refutação: refutar premissas não significa necessariamente que suas conclusões sejam falsas, pois podem ser deduzíveis de outras premissas.

Ao escolher entre religiões, geralmente nos baseamos nas recomendações morais *e nos padrões de comportamento* de seus fundadores e discípulos (bem como, de uma perspectiva mais sociológica, é claro, nas tradições transmitidas em nossa própria família ou sociedade) como indicadores. Se os conselhos dados são praticados por aqueles que os pregam, isso já é um ponto positivo. Se os conselhos e a prática são sábios, puros, virtuosos, bondosos e amorosos, etc., instintivamente temos mais confiança. Caso contrário, se identificarmos hipocrisia ou comportamento destrutivo, somos repelidos. (É claro que todas essas evidências são inconclusivas: sugerem, mas não comprovam.)

Mas, por mais que estejamos pessoalmente convencidos por um ensinamento religioso, seu discurso não pode ser dogmaticamente tomado como premissa inicial da filosofia. *Para um místico experiente, talvez seja; mas para o resto de nós, não.* A filosofia é outro modo de investigação humana, com outros objetivos e meios. Espiritualidade e racionalidade não estão necessariamente ligadas, nem necessariamente se excluem mutuamente. Podem estar

misturadas em certa medida, mas nunca totalmente confundidas.

Assim, se alguém alega ter tido alguma experiência mística, ou se refere a textos autorizados com base em tal fundamento, sua filosofia pode até ser considerada com atenção e da qual se pode aprender até certo ponto, mas é, em última análise, irrelevante para a filosofia pura; ou, mais precisamente, tal discurso pode se tornar, em parte ou totalmente, relevante apenas na medida em que se submeta aos padrões seculares da filosofia pública.

Este último só pode se referir a experiências e percepções que podem ser facilmente replicadas, ou seja, que estão ao alcance de todos (exceto uma minoria com órgãos danificados), desde que considerem certos dados empíricos e sigam um conjunto de argumentos indutivos e dedutivos. Seu objetivo é desenvolver, usando linguagem comum, uma visão de mundo e uma compreensão potencialmente universais.

É verdade que, como alguns argumentariam, a filosofia de alto nível (assim como a matemática ou a física avançadas) não é, na prática, compreensível para a maioria dos leigos! Da mesma forma que a meditação ou outras técnicas religiosas não são facilmente dominadas, é preciso muito esforço e inteligência para aprender e aplicar a lógica em profundidade. Além disso, o novato que entra no caminho da filosofia é tão esperançoso (cheio de fé nos resultados finais) quanto o iniciado religioso; e, ao longo de ambas as disciplinas, pequenos sucessos o encorajam a continuar.

Assim, poderíamos muito bem fazer a pergunta embaraçosa: qual a diferença entre o elitismo da filosofia e o da religião? Em última análise, talvez nenhuma, ou apenas uma diferença de grau! Essa

resposta seria verdadeira, pelo menos, para a religião racional. Mas, no caso da religião irracional, não devemos nos permitir acreditar nela – nem mesmo como uma remota possibilidade – até que ela se torne manifestamente racional, ou seja, até que nossa visão fundamental da realidade seja de fato derrubada por experiências pessoais concretas.

4. Atitudes corretas

É imprudente compartimentalizar excessivamente a mente e a vida; em casos extremos, corre-se o risco de desenvolver algum tipo de esquizofrenia. Deve-se, antes, sempre tentar manter a racionalidade e a espiritualidade em harmonia. A fé em ideias religiosas não precisa ser uma questão de "tudo ou nada"; pode-se escolher e selecionar sob a orientação da razão. A razão não se opõe, em princípio, à fé; ela permite a existência de seus elementos essenciais.

O desafio para os filósofos da religião contemporâneos, que desejam trazer Deus e/ou outras ideias religiosas de volta à mentalidade moderna, é reconhecer e aceitar plenamente as conclusões atuais da ciência moderna. É inútil tentar dizer a um contemporâneo instruído que as afirmações científicas – referentes à idade e ao tamanho do universo, à evolução da matéria, à idade e à história do nosso planeta, à evolução da vida vegetal e animal nele, ao surgimento da espécie humana – estão todas erradas! Tal discurso é irrelevante para a mentalidade moderna, senão absurdo.

Ainda há espaço, lado a lado com a visão de mundo da ciência, para ideias religiosas – mas estas precisam se adaptar indutivamente para sobreviver. Isso é sempre possível explorando (dentro de certos limites) as lacunas na narrativa científica vigente, qualquer que

seja ela em um dado momento. Em vez de enfatizar os conflitos, os pensadores devem buscar as possibilidades conceituais de harmonização. Os verdadeiros cientistas mantêm a mente aberta onde quer que existam lacunas.

4. Desprovido de um eu

Extraído de Fenomenologia (2003), capítulo 5:5-6 e apêndice 2.

1. Críticas falaciosas à identidade

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

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

As críticas à ideia de um eu não substituem uma afirmação positiva. É inegavelmente difícil demonstrar

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

De modo geral, observo que aqueles que tentam racionalizar a tese budista do não-eu recorrem a formulações vagas demais, generalizações injustificadas e outras *falácias* . Um exemplo disso é a obra *"Lótus em um Riacho",* de Hsing Yun [18], que reli recentemente. As citações apresentadas abaixo, como exemplos, são dessa obra.

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

Aqui, a imprecisão do termo "existência" ou "existir" permite interpretações equivocadas. O pensamento ocidental admitiria prontamente que todas (ou talvez a maioria) das coisas *surgem* , *continuam* a existir, *deixam* de existir e *deixam* de existir como resultado da chegada, presença, partida ou ausência de uma

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

variedade de outras coisas. Mas isso é muito diferente de dizer que o próprio *ser delas* é dependente: para nós, fatos são fatos, ou seja, uma vez que algo é um fato passado ou presente, nada pode mudar esse fato; ele não é "dependente" de nada. No entanto, argumento que os budistas parecem estar tentando negar isso e causar confusão ao obscurecer a distinção entre mudança *em* diferentes tempos e lugares e mudança *dentro* do mesmo tempo e lugar.

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

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

> "Dizer que nada possui uma natureza própria é dizer que nada possui qualquer atributo que

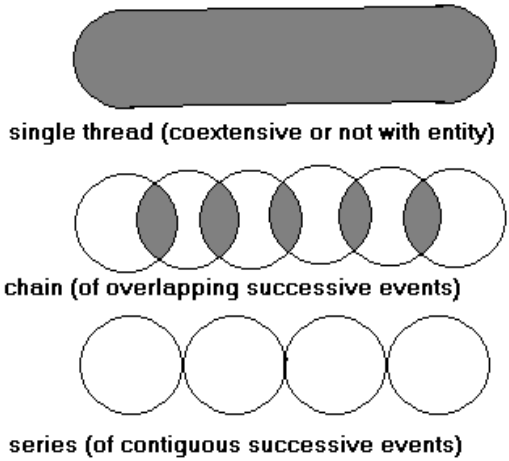
> perdure por longos períodos de tempo. Não existe uma 'natureza' que permaneça sempre a mesma em qualquer coisa, em qualquer lugar. Se a 'natureza' de uma coisa não pode permanecer a mesma, então como pode realmente ser uma natureza? Eventualmente, tudo muda e, portanto, nada pode ser considerado como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

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

Podemos, aliás, conceber diferentes tipos de continuidade de conjunções de fenômenos (veja o diagrama abaixo). Um atributo essencial de uma coisa coexistiria plenamente, como um *fio condutor subjacente* de igual duração temporal. Um cenário mais fraco de continuidade seria um *encadeamento* de diferentes eventos, de modo que o primeiro compartilhasse algum tempo com o segundo, que compartilhasse algum tempo com o terceiro, e assim por diante, sem que o primeiro e o terceiro, o segundo e o quarto, e assim por diante, tivessem tempo em

comum. Em alguns casos, a continuidade pode ser completamente ilusória, visto que os eventos *se sucedem* contiguamente no tempo sem compartilhar nenhum tempo.

Figura 1. Três tipos de continuidade



Hsing Yun continua argumentando:

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

O fato de uma casa ou um corpo humano ser um agregado de muitos elementos separáveis não prova que, quando esses elementos estão juntos (de uma certa maneira apropriada, é claro), eles não produzam coletivamente algo novo. O todo pode ser mais do que a soma de suas partes constituintes, porque o todo não

é apenas a soma das partes, mas um *efeito* delas. Os tijolos de uma casa não apenas se somam para formar uma casa, mas juntos se tornam uma casa quando colocados lado a lado de certas maneiras; se colocados separadamente (ou juntos de maneira errada), eles não constituem uma casa (mas, na melhor das hipóteses, uma pilha de tijolos). Da mesma forma, os átomos formam uma molécula, as moléculas formam uma célula viva, as células formam um organismo humano. Em cada nível, há uma interação *causal* das partes, que produz algo novo que é mais do que as partes, algo que chamamos de todo, com seus próprios atributos e propriedades distintos.

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

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

> "A origem dependente significa que tudo é produzido a partir de condições e que nada tem existência independente própria. Tudo está

> conectado a tudo e tudo é condicionado por tudo. 'Vazio' é a palavra usada para descrever o fato de que nada tem uma natureza independente própria" (p. 94).

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

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

Aqui, a imagem que nos é comunicada é a de que cada coisa, embora em si mesma vazia de substância, adquire existência através de sua infinidade de relações (dependências) com todas as outras coisas, cada uma

das quais também vazia de substância. Devemos nos perguntar: esse cenário teórico é crível? Uma infinidade de zeros resulta em algo diferente de zero? O que são essas "relações" entre "coisas"? Elas não são também "coisas"? Não são também vazias, e nesse caso, o que *lhes dá* existência? O conceito de relação implica a pré-existência de coisas sendo relacionadas (termos); se tudo o que existe são relações, o conceito ainda faz sentido?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ainda assim, frases como a seguinte, extraída do *Sutra da Guirlanda de Flores,* são deliciosamente carregadas de significado, desafiando-nos a continuar a investigar [19]:

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

---

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

2. Que “vazio” poderia ser[20]

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

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

a. Imagine a alma como uma entidade na multiplicidade, de (digamos) substância espiritual, uma forma de energia muito sutil, um tanto distinta das substâncias do domínio mental (o das imaginações) e do domínio material (o dos fenômenos físicos, considerados como o próprio corpo e o mundo além do próprio corpo).[21]

b. Embora o solipsismo seja uma proposição logicamente aceitável, é igualmente concebível a noção de que a alma pode ser apenas uma entre muitas em uma vasta população de almas dispersas no oceano da existência, que inclui também as energias mentais e materiais mais grosseiras. Essas entidades espirituais

---

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

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

podem muito bem ter naturezas e tendências comportamentais comuns, e ser capazes de influenciar umas às outras e tomar consciência umas das outras.

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

Esta última perspectiva poderia ser considerada mais budista, se nos concentrarmos em sua doutrina da "interdependência". No entanto, também podemos considerar o budismo compatível com a ideia de uma Alma coletiva ou primordial, se nos concentrarmos em sua doutrina de um "fundamento original e comum da mente". Isso se refere a um oceano mental, de onde todos os pensamentos emergem momentaneamente (como aparentemente evidente na meditação). Inicialmente individual e psicológica, essa substância original é eventualmente considerada universal e metafísica, com base em um argumento positivista [22]de que, como até mesmo as sensações materiais são conhecidas apenas pela mente, podemos supor que tudo é mente. Assim, não apenas os 'pensamentos', mas todas as 'coisas' são meras turbulências nesse magma primordial. Até mesmo os 'eus' individuais são meras gotas dessa água do mar mental que momentaneamente têm a ilusão de separação e identidade pessoal.

c. Para cada alma individual (assim como para a Alma maior como um todo), a mente, o corpo e o mundo além, de mais matéria, energias mentais e

---

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

espirituais, podem ser apenas 'imagens' projetadas (um ponto de vista próximo ao do Bispo Berkeley no Ocidente ou aos filósofos Yogachara no Budismo). Isso não é uma afirmação minha; estou apenas tentando desmistificar essa teoria e levá-la em consideração. Observe bem.

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

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

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

Alternativamente, poderíamos responder que imagens semelhantes simplesmente acontecem (ou são, por força de sua natureza e hábitos) e são projetadas repetidamente pelas muitas almas. Dessa forma, elas aparentemente compartilham um mundo (em parte, pelo menos), mesmo que seja um mundo imaginário. Tendo ilusões em comum, elas têm percepções em comum. Podem, assim, interagir de maneira regular em um único "ambiente natural" aparente e desenvolver conhecimento coletivo, sociedade, cultura, tecnologia, ética, política e história. Portanto, não somos obrigados

a assumir um mundo comum e objetivo. É bem possível que cada alma projete para si certas imagens que outras almas também projetam para si, e que essas imagens projetadas acabem sendo as mesmas quando comparadas.

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

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

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

Caso a pluralidade de almas seja explicada por uma única Alma Suprema, torna-se ainda menos difícil compreender como elas podem estar sujeitas a leis comuns. Por outro lado, as individualidades das almas fragmentárias exigem explicação. Aqui, devemos supor ou uma renúncia intencional e voluntária de poder por parte da Alma Suprema (de modo que as almas

menores tenham alguma ignorância e alguma liberdade de ação) ou um sono ou fraqueza involuntários (tese esta última menos aceitável se identificarmos a alma suprema com Deus).

Com relação à grande Alma como um todo, ela pode estar sujeita a limitações e forças em sua consciência e vontade, ou pode ser independente de quaisquer restrições ou determinações naturais, totalmente aberta e livre. Nosso conceito de Deus opta pela última versão, naturalmente – daí as caracterizações de onisciente e onipotente (e totalmente bom, admitindo que o mal é uma aberração decorrente da ignorância e da impotência).

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

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

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

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

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

No âmbito da filosofia budista mencionada acima, que trata do "fundamento original" (também chamado de "mente de Buda"), a meditação pode ser vista como uma tentativa de retornar àquela calma profunda, natural e eterna. Aqueles que atingem esse nível de consciência são considerados em " *nirvana* ". A ilusão da individualidade (particular, individual) surge das perturbações [23]e cessa com o seu silenciamento. A

---

23 Não me parece claro como essa teoria supostamente explicaria o surgimento dessas perturbações. Mas essa questão não se limita ao budismo: para os filósofos em geral, a pergunta é *como o uno se tornou múltiplo* ; para os físicos,

doutrina de que o eu ilusório é “vazio” significa que não devemos nos identificar com quaisquer lampejos superficiais de excitação material ou mental, mas permanecer ancorados na mente de Buda.

Por exemplo, a obra tibetana *"Sumário dos Sistemas Filosóficos"* [24]adverte contra a diferenciação ou identificação do eu com os "constituintes psicofísicos". Interpreto essa afirmação (ignorando deliberadamente sua intenção paradoxal [25]) como significando que o eu ilusório não é nada além dessas manifestações fenomênicas e, portanto, não pode ser o eu real. Budistas dogmáticos [26]insistem provocativamente que não existe um eu real, mas os moderados parecem admiti-lo como equivalente ao fundamento universal e original.

Os filósofos budistas geralmente admitem a percepção e a concepção, mas ignoram ou negam a autoconsciência direta. De forma consistente, rejeitam qualquer alegação de alma (substância espiritual), pois consideram que não temos experiência real dela. Para

---

é *o que deu início ao Big Bang* ; para os monoteístas, é *por que Deus decidiu repentinamente criar o universo* ? Uma questão ainda mais profunda é *como a existência surgiu em primeiro lugar* , ou, no budismo, *de onde veio o fundamento primordial* ?

[24] Ver Guenther, p. 67.

[25] Tendo abordado a falácia do tetralema em minha *Ilógica Budista.*

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

eles, os "constituintes psicofísicos" são tudo o que normalmente experimentamos ou pensamos, de modo que a alma deve ser "vazia" (de tudo, exceto desses constituintes) e ilusória (já que estes não são suficientes para constituir uma alma). Mas essa teoria não especifica nem explica o tipo de consciência envolvido na mente de Buda, ou através da qual a "vacuidade" é conhecida!

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

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

3. 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.[27]

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

---

[27] 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.

freneticamente paliativos. No pior dos casos, podem se sentir como "não-entidades", desprovidas de identidade pessoal. Pessoas diferentes (ou uma mesma pessoa em momentos diferentes) podem reagir a essa falta de identidade, ou a momentos de tédio, impaciência, insatisfação ou incerteza, de maneiras distintas. (Outros fatores também influenciam, determinando exatamente qual será a reação.)

Muitos buscam distrações inúteis, chamando isso de "matar tempo"; outros se entregam a atividades autodestrutivas. Alguns sentem fome; outros fumam cigarros, bebem álcool ou usam drogas. Alguns assistem à TV; outros falam muito e não dizem nada; outros ainda preferem fazer compras ou furtar em lojas. Alguns ficam com raiva e arrumam briga com o cônjuge ou vizinhos, só para ter algo para fazer, algo sobre o que reclamar e espernear; outros se envolvem em violência política ou iniciam uma guerra. Alguns ficam melancólicos e reclamam de 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.

5. O eu ou a alma

Extraído de Volition and Allied Causal concepts (2004), capítulos 16.2 e 16.3.

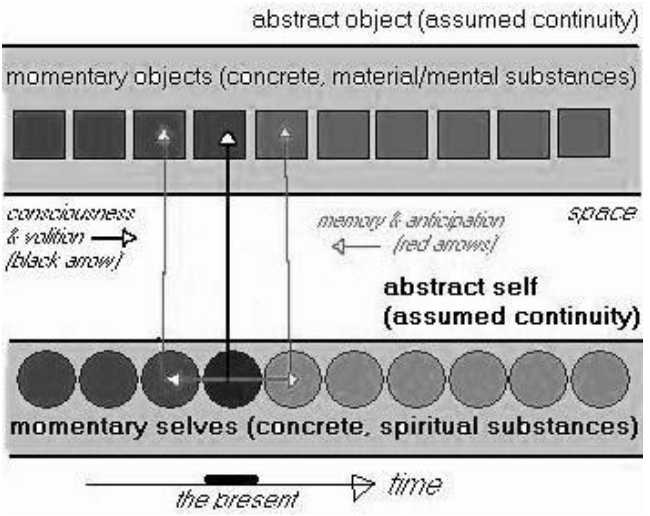
1. abstrato *versus* eu concreto

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

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

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

Figura 2. Como sujeitos e objetos momentâneos dão origem a abstrações.



Nota: Esta é uma ilustração bastante simplificada, para facilitar a discussão. O eu não possui qualidades fenomênicas em nossa experiência; portanto, todas as suas características espaciais aqui são meramente simbólicas. O desenho não pretende atribuir uma forma e tamanho específicos à alma concreta ou abstrata (respectivamente, os círculos sucessivos e o tubo virtual que os conecta), visto que o eu não possui extensão. Da mesma forma, o espaço entre o sujeito e o objeto não deve ser considerado literal, já que o eu não possui localização ou distância [28]. A

[28] Costumamos localizar o eu ou a alma em nosso corpo (incluindo a cabeça), porque parece estar no centro de

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

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

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

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

---

todas as nossas experiências sensoriais (atrás dos olhos, entre as orelhas, no nariz, debaixo da língua e na pele), e porque nossa imaginação e nossos pensamentos verbais parecem ocorrer dentro da cabeça.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

modernos de que o tempo é um continuum infinitamente divisível. Os versos seguintes parecem confirmar sua posição de que a continuidade é ilusória:

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

E mais adiante, de forma mais explícita:

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

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

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

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

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

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

Mas, em ambos os casos, a alma *concreta não é* 'vazia' – existe pelo menos uma entidade momentânea subjacente a ela. Em outras palavras, a 'alma concreta momentânea' é o ponto em comum tanto da mentalidade ordinária (que, no entanto, unifica diferentes momentos em uma 'alma concreta contínua') quanto da afirmação budista (que rejeita tal unificação, considerando a aparente continuidade como meramente abstrata).[29]

Note-se que não é necessário recorrer a nenhuma doutrina lógica especial para explicar a afirmação de que um conceito abstrato não pode estar subjacente a uma unidade concreta. Temos um exemplo dessa suposição na visão comum de que um conceito *de classe* ou nome comum se refere a uma característica

---

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

compartilhada sem implicar (ao contrário da ideia platônica) que se refira a um arquétipo real suspenso em algum lugar. Isso se contrapõe ao conceito *individual* ou nome próprio, que geralmente é entendido como significando que todos os objetos que ele agrupa e rotula são manifestações ou facetas no espaço e no tempo de uma única entidade. Segue um exemplo mais específico:

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

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

simplesmente que essa última compreensão também se aplica ao caso dos 'indivíduos'.

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

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

futuro ainda inexistente; isto é ainda mais problemático, parecendo implicar um movimento da informação contra o avanço do tempo.

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

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

causalidade que corresponda ao ponto de vista budista.[30]

Outra questão a considerar é a epistemológica. Admitindo que nunca experimentamos nada além do presente imediato, ou seja, que reminiscências e antecipações são eventos no presente que nos absorvem e nos dão a impressão de nos transportar para o passado ou para o futuro, surge a questão: como os budistas sabem sobre o karma, isto é, que o presente é um efeito do passado e o futuro uma consequência do presente? Parece-me que eles só podem reivindicar uma legitimidade *adutiva* para sua interpretação cármica – em outras palavras, pouco mais do que a base epistemológica da suposição comum de essências e almas contínuas! Por adutiva, quero dizer, dada uma base empírica, postular uma certa extrapolação a partir dela, na forma de uma hipótese coerente a ser comparada a outras hipóteses. Ou seja, a teoria cármica é tanto uma "construção conceitual" quanto a teoria da continuidade que busca substituir.

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

Além disso, não precisamos apenas explicar a *existência repetida* do universo, mas também sua aparente *semelhança* em qualquer momento com momentos anteriores – pois ele sempre parece conter

---

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

vestígios do passado (por exemplo, pegadas na neve, fósseis paleontológicos, memórias mentais ou registros fotográficos) comparáveis ao presente (por exemplo, você se parece com o que eu me lembro de você).

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

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

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

Além disso, como a alma não possui informações sobre si mesma ou sobre o mundo exterior em seu interior, há alguma justificativa para considerar o passado e o futuro como essencialmente "ilusórios", como fazem

os budistas . Este último termo poderia ser considerado um tanto hiperbólico, com a intenção de enfatizar o argumento de que, [31]*na melhor das hipóteses,* são apenas ilusões. *Construções indutivas* . O chamado "passado" é construído a partir de impressões presentes do presente e aparentes "memórias" presentes de algum "passado" – mas, a julgar pelos procedimentos de verificação no presente, o suposto passado é *frequentemente* mais fantasia e autoengano do que uma estimativa justa do que foi. Da mesma forma, e ainda mais no caso do "futuro", que não se refere apenas ao passado e presente aparentes, mas também às intenções incipientes da própria vontade e da vontade alheia (que podem ou não ser finalmente concretizadas).

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

2. Sobre a alma

A alma é o que consideramos a essência de uma pessoa, a substância unitária que é ao mesmo tempo sujeito da consciência e agente da vontade. Essa alma

---

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

precisa estar presente apenas durante a vida do organismo físico que a sustenta, não antes nem depois.

Ontologicamente, a perecibilidade ou imperecibilidade da alma não parece relevante para o nosso estudo de suas capacidades cognitivas, volitivas e avaliativas. Epistemologicamente, como saberíamos disso como um fato, seja qual for a sua natureza? Se não há contradição em nenhum dos conceitos, e nenhum conhecimento imediato evidente a respeito, devemos recorrer a generalizações e hipóteses para estabelecê-lo. De um ponto de vista filosófico, a alma pode ser efêmera ou imortal; igualmente. Algumas almas podem ter vida curta em diferentes graus (animais, humanos), outras imortais (a de Deus, pelo menos). Não existe lei de causalidade, nem lei do conhecimento, que exija que todos os sujeitos ou agentes sejam imperecíveis ou envelheçam igualmente.

A mortalidade parece ter uma justificativa empírica maior, visto que pessoas e animais morrem fisicamente. Se a alma é um epifenômeno da matéria, provavelmente é mortal. A imortalidade implica literalmente uma eternidade de existência, e não meramente uma vida após a morte por algum tempo; essa parece uma hipótese muito improvável, a menos que nos refiramos à tese religiosa de que a alma se origina em Deus e eventualmente retorna a Ele, ou ideias semelhantes. A questão permanece para sempre (ou seja, enquanto existirmos) em aberto, especulativa.[32]

---

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

Não tenho certeza se o judaísmo (pelo menos em sua essência bíblica) e religiões afins acreditam, em última instância, na imortalidade, embora possam acreditar em alguma transmigração, ou pelo menos na ressurreição final dos mortos. A "era messiânica" é projetada como um período de existência feliz para indivíduos diferenciados, em vez de um nirvana onde todos se fundirão com Deus. Assim como em algum momento do passado Deus estava sozinho, em algum momento futuro Ele estará sozinho novamente: somente Ele (ou Sua Alma, pronome e substantivo tendo o mesmo referente) é Eterno. Mas, por outro lado, logicamente, assim como viemos de Deus antes de chegarmos ao Éden, talvez depois da era messiânica nós de fato retornemos a Ele.

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

A noção de alma, sem dúvida, tem uma história. Não afirmo conhecê-la completamente, apenas posso fazer

---

conhecimento profético, embora eu mantenha a mente aberta em relação a essa noção.

algumas suposições. A ideia de uma alma pessoal é considerada pelos historiadores como relativamente recente – aparentemente datando da época em que os humanos começaram a enterrar seus mortos ou a se desfazer deles ritualmente. Muito mais tarde, filósofos (notavelmente Aristóteles [33]) desenvolveram a distinção hierárquica entre alma vegetal, alma animal e alma humana. O primeiro nível de alma (envolvendo nascimento, nutrição, reprodução, crescimento, decomposição e morte) foi encontrado em plantas, animais e humanos; o segundo nível (envolvendo locomoção e sensação), apenas nos dois últimos; e o terceiro nível (envolvendo razão e liberdade excepcional), apenas no último.

O budismo (ou pelo menos algumas de suas correntes), distintamente, negava a existência real de uma alma, considerando o "eu" aparentemente central na consciência do indivíduo como uma ilusão [34]. De

---

[33] Essa distinção foi posteriormente adotada por místicos judeus, que usaram os termos *ruach, nefesh e neshamah* (embora pareçam interpretá-los de maneiras muito divergentes, por mais convenientes que sejam – provavelmente porque os termos não são claramente definidos e parecem intercambiáveis na Bíblia, da qual foram extraídos). Ideias semelhantes são encontradas em outras culturas, mas, novamente, só posso especular sobre a história.

[34] Contudo, se examinarmos alguns dos argumentos apresentados em defesa da afirmação da inexistência de um eu, sua ilógica é gritante! Isso é particularmente verdadeiro no caso do pseudo-raciocínio do principal filósofo da escola Madhyamika, o indiano Nagarjuna (século II d.C.). Para dar um exemplo que encontrei recentemente em um livro do Dalai Lama (pp. 54-55): “Os Vaibhashikas, portanto, entendem o nirvana final em termos da cessação total do indivíduo. Uma objeção bem conhecida de Nagarjuna... [se assim for] ninguém jamais atinge o nirvana, porque quando

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

Assim, a 'sétima consciência' pode ser equiparada, em linhas gerais, ao conceito comum de alma presente, embora seja declarada ilusória [35]; e a 'oitava consciência' pode ser comparada, em última instância, ao conceito religioso de uma alma que passa de corpo para corpo, embora se implique uma transferência de

---

o nirvana é atingido, o indivíduo deixa de existir." Nagarjuna é um brincalhão, que gosta de jogar com as palavras (veja meu artigo *sobre a Ilógica Budista* para muitos outros exemplos). Ele sugere aqui que a "conquista" só é concebível por meio da alteração (onde o sujeito permanece essencialmente o mesmo, enquanto muda superficialmente). Mas é logicamente bastante concebível que o indivíduo desapareça ao atingir o nirvana: isso seria simplesmente um caso de mutação (onde o sujeito de outrora se torna algo completamente diferente em um momento posterior). Não há nada de absurdo na referida posição Vaibhashika. (Note-se, aliás, que essa posição é análoga à ideia teísta de fusão com Deus, mencionada anteriormente.)

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

potencialidade em vez da perpetuação da existência real.

3. Sobre o divino

Esta série poderia ser completada pela noção do "fundamento original" ou "fundamento causal" da consciência e da existência, o Nirvana da mente única e da não-mente – que poderia ser considerado relacionado ao nosso conceito de Deus. Embora os budistas provavelmente negassem, a analogia parece ser pertinente, pois demonstra a recorrência e a uniformidade de certos conceitos em todas as culturas humanas.

Outra cultura indiana, o hinduísmo, assim como outros povos e filosofias, considera Deus mais abertamente como a Alma do universo, a raiz comum de todas as almas particulares. No judaísmo e em religiões afins, Deus é projetado como uma Presença consciente que supervisiona (em um sentido cognitivo e volitivo, e no sentido avaliativo de legislador) o mundo inteiro, assim como cada um de nós tem uma alma que reina sobre seu próprio pequeno mundo. Alguns sugerem, como já mencionado, que nossa própria alma é apenas uma faísca [36]da alma de Deus.

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

---

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

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

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

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

mundo (como os céus ou o mar) ou da atividade humana (como o amor ou a guerra).

Eventualmente, aparentemente graças aos hebreus, nasceu *o monoteísmo* , ou seja, a crença em um único Deus espiritual universal. Fundado pelo patriarca Abraão, o judaísmo tornou-se uma religião nacional mais organizada alguns séculos depois [37]. Por fim, através do cristianismo e do islamismo, ambos ramos muito posteriores do judaísmo, o monoteísmo abstrato ganhou ascendência em grande parte do mundo. O cristianismo é mais próximo do judaísmo do que do islamismo em alguns aspectos, e mais distante em outros. O primeiro está mais explicitamente enraizado em detalhes textuais judaicos, enquanto o segundo os utiliza mais como um ponto de partida tácito. O cristianismo retém algumas ideias e imagens concretas relativas ao seu fundador, Jesus, enquanto o islamismo, assim como o judaísmo, rejeita toda e qualquer deificação ou representação desse tipo.

Ainda hoje, na Índia, por exemplo, o panteão de deuses e a onipresença de suas imagens são impressionantes. Embora o hinduísmo também tenha alcançado há muito tempo a ideia de monoteísmo abstrato, não a tornou exclusiva. O budismo, por sua vez, atingiu um alto nível de abstração, mas sem personalizá-lo como Deus (pelo menos não originalmente, embora muitas vertentes do budismo tenham, na prática, identificado o Buda fundador com Deus). Isso é consistente com a doutrina budista de que até mesmo a alma humana é,

---

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

em última análise, "vazia" de personalidade. No entanto, os budistas permaneceram influenciados pela idolatria antiga, em vista das estátuas de Buda que veneram (e, portanto, nas quais projetam mentalmente a "alma", observe-se) [38].

O monoteísmo judaico não se baseia na ideia de que Deus é a Alma da Natureza. A Natureza (*hateva*) é por vezes considerada um dos "nomes" de Deus, mas isso é interpretado (por exemplo, por Maimônides) como significando que a Natureza está sob o poder de Deus. No judaísmo, Deus é *absolutamente abstrato e sem qualquer manifestação concreta* – nenhuma encarnação em forma humana ou qualquer outra, e nada que possa ser representado por uma imagem. Ou, mais precisamente, Deus é puramente espiritual e jamais material. Ele é, contudo, o Criador do mundo natural e permanece onisciente e onipotente nele. Onisciente – não apenas no sentido de conhecer generalidades (como sugeriu Aristóteles), mas também no sentido de conhecer cada detalhe; e, portanto, capaz de exercer a providência até o último pormenor – como convém à onipotência.

Isso é análogo à alma humana, que não possui aspectos fenomênicos [39]próprios, embora seja capaz de conhecer

---

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

39 Nesse aspecto, o judaísmo apresenta semelhanças com o budismo; embora, diferentemente deste último, o

e interagir com o mundo fenomênico. No entanto, a analogia não é total, visto que o judaísmo ensina que o mundo não é o corpo de Deus e, além disso, que os humanos não criaram seus próprios corpos, mas Deus criou tanto seus corpos quanto suas almas (Gênesis 2:7).

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

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

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

Os cristãos católicos, em graus variados, utilizam representações *materiais* de Jesus em suas casas, igrejas e procissões. Isso pode ser historicamente uma herança da representação e adoração dos imperadores romanos, prática difundida e considerada normal no mundo que o cristianismo conquistou. Os protestantes, posteriormente e por diversas razões (políticas e espirituais), em sua maioria, evitaram esculturas e bonecos tridimensionais, mas ainda recorrem a representações *mentais* , bem como a imagens

---

primeiro reconheça uma substância 'espiritual' não fenomenal para a alma. Outra possível analogia é entre o " *Ayin* " (não existência, nada) da Cabala judaica e o " *Shunyata* " (vazio) do budismo.

bidimensionais. O hinduísmo e algumas formas de budismo também recorrem a encarnações de diversas divindades, dando-lhes forma corporal ou concebendo-as concretamente.

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

Como filósofos, podemos nos perguntar: qual a lógica por trás da adoração de estátuas ou outras representações? O adorador considera que o próprio objeto material (ou mental) é o que ele ou ela está adorando (fetichismo), ou que ele contém a divindade almejada, ou que é uma emanação dela, ou um canal para ela – ou será que o objeto concreto em questão serve meramente como um recurso mnemônico ou como um meio conveniente de concentrar a atenção pessoal em uma divindade que está muito além dele?

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

"pesa" a alma, impedindo-a de "ascender" ao informe?[40]

Devo acrescentar que, pessoalmente, suspeito que pessoas que acreditam em alguma(s) encarnação(ões) de Deus, ou em deuses restritos ou ídolos, e até mesmo ateus ou agnósticos, *frequentemente, ou pelo menos ocasionalmente,* elevam seus olhos e orações aos céus, com a intenção de apelar a Deus ou agradecer-lhe. Ou seja, a adesão, em princípio, a alguma doutrina não monoteísta ou quase monoteísta não exclui a intuição e a prática ocasionais do monoteísmo. A questão aqui não é o nome culturalmente específico dado à Divindade, ou as construções teóricas geralmente associadas a esse nome, mas a intenção real da alma que ora no momento em questão. Creio que todos, ou quase todos, os seres humanos compartilham essa compreensão e essa reação.

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

---

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

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

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

6. “Tudo causa tudo”

Extraído de Buddhist Illogic (2002), capítulo 8 (parte) e The Logic of Causation (2003), capítulo 10.1 (parte) e 16.3.

Uma doutrina fundamental do budismo é a ideia de que "tudo causa tudo" ou "tudo é causado por tudo". Essa é a ideia de codependência (ou interdependência) universal; é a ideia de que nada existe independentemente de qualquer outra coisa, que todas as coisas dependem de *todas* as outras coisas para a sua existência. Observe bem, essa é uma tese mais radical do que a afirmação, comumente encontrada na maioria das filosofias ocidentais, de que "tudo tem uma causa (ou um conjunto de causas)".

À primeira vista, a noção budista de causalidade universal parece concebível, senão profunda. Contudo, após reflexão, verifica-se que é logicamente impossível – ou seja, um completo absurdo. Isso fica evidente nos seguintes excertos de livros anteriores.

1. A ideia de codependência

A ideia budista de 'codependência' pode ser resumida da seguinte forma: *cada coisa existe apenas em relação às outras;* e Além disso, como cada coisa, por sua vez, só existe em relação a outras, *cada coisa existe em relação a todas as outras* . A relação aqui pretendida é a causalidade, observe. Tendemos a considerar cada coisa como capaz de existência solitária no universo e ignoramos ou esquecemos os diversos fios que a ligam a outras coisas. Não

conseguimos ver a floresta por causa das árvores e, habitualmente, focamos em eventos individuais em detrimento da visão geral ou da perspectiva de longo prazo.

Por exemplo, considere uma planta. Sem a luz solar, o solo e a água de que depende, e sem as gerações anteriores da mesma planta e os eventos que tornaram a reprodução possível, e as trajetórias de cada átomo que constitui e alimenta a planta, e sem as convulsões cósmicas que resultaram na existência do nosso planeta, do seu solo e água, do sol e da matéria viva, e assim por diante, *ad infinitum* , não haveria planta. Ela não tem existência independente, mas está diante de nós apenas em virtude de uma massa de causas e condições. E assim, essas causas e condições, por sua vez, são meros detalhes em um tecido universal do ser.

O conceito de codependência é aparentemente considerado pelos budistas como uma consequência inevitável do conceito de causalidade. Mas a reflexão mostra, mais uma vez, que essa doutrina é apenas uma tese particular dentro da tese da causalidade. Ou seja, embora a codependência implique causalidade, a causalidade não implica codependência. Além disso, trata-se de uma tese vaga, que envolve algumas generalizações duvidosas. O exemplo típico de codependência citado acima sugere três proposições:

- Tudo tem uma causa (ou é um efeito).
- Tudo tem um efeito (ou é uma causa);

e talvez o mais radical,

- Tudo causa e é causado por tudo.

As duas primeiras proposições, juntas, constituem o que chamamos de " **lei da causalidade** ". É importante observar que essas proposições não decorrem inevitavelmente do conceito de causalidade. Este último requer apenas, para sua formação, que se

encontre *alguma* regularidade de coexistência entre eventos na experiência, mas não exige, por si só, que *todo* evento na experiência coexista regularmente com algum(ns) outro(s) evento(s). O *conceito* de causalidade é válido, desde que tenha aplicações particulares; a *lei* da causalidade não decorre automaticamente — ela é meramente uma *generalização* de algumas experiências com essa propriedade para todos os existentes. Pode haver coisas que não apresentam coexistência regular e, portanto, por generalização, presume-se que não tenham causa e/ou efeito. Um universo no qual tanto a causalidade quanto a não causalidade ocorram é perfeitamente concebível. Além disso, a primeira proposição não implica logicamente a segunda, nem vice-versa — ou seja, podemos imaginar coisas com causas, mas sem efeitos subsequentes, e coisas com efeitos, mas sem causas precedentes.

"Os primeiros budistas", diz-nos Cheng, "acreditavam que o princípio da causalidade era objetivamente, necessariamente, eternamente e universalmente válido". Muitos filósofos ocidentais concordaram, embora nem todos. Hoje, a maioria dos físicos acredita que, pelo menos em nível quântico, e talvez no Big Bang, existem eventos sem causa aparente. Não sei se alguém postula eventos sem efeito. Em todo caso, vemos que mesmo no nível físico o "acaso" é admitido como uma possibilidade, senão uma certeza. A lei da causalidade pode continuar a nos servir como um princípio de trabalho, impulsionando-nos a buscar diligentemente causas e efeitos, mas não pode, em hipótese alguma, ser considerada uma verdade universal *a priori* . A lógica causal deve permanecer aberta, já que, em todo caso, essas "leis" são meras generalizações – verdades indutivas, não dedutivas.

Além disso, a lei da causalidade mencionada é, na melhor das hipóteses, apenas uma lei de *causação* . Filósofos que admitem a *volição* [41]não podem sustentar consistentemente tal lei como universal a todos os seres existentes, mas apenas nos domínios "mecanicistas" dos eventos físicos e psicológicos. Com relação a eventos que envolvem a vontade, se admitirmos que um ser humano (ou entidade espiritual equivalente, um animal superior ou Deus) pode "querer" (de alguma forma produzir livremente) um evento fisiológico (isto é, um movimento físico em seu corpo) ou um evento psicológico (isto é, uma imaginação, uma projeção mental), ou mesmo outra alma (pelo menos no sentido de escolher reproduzir-se), temos que considerar isso como uma exceção a tal lei universal da causalidade.

Além disso, se considerarmos que o agente da vontade está sempre sob a *influência* de alguma experiência ou razão, poderíamos formular uma lei de causalidade analógica com referência a isso. Mas influência não deve ser confundida com causalidade; ela não determina a vontade, que permanece livre, mas apenas a fortalece ou a enfraquece, facilitando ou atenuando sua operação em determinada direção. Ademais, não é óbvio que a vontade não possa ocorrer 'nihilisticamente', sem qualquer influência; ela pode muito bem ser livre, não apenas para resistir a influências, mas também para operar na ausência de qualquer motivo. Neste último caso, a lei da

---

41 E pelo menos alguns budistas parecem concordar. Por exemplo, a afirmação no *Dhammapada* (v. 165) de que "o mal é feito por si mesmo, e é si mesmo quem sofre: por si mesmo o mal não é feito, e por si mesmo a pessoa se torna pura. O puro e o impuro vêm de si mesmo: ninguém pode purificar outro" – essa afirmação parece implicar a existência de um eu com responsabilidade por suas ações.

causalidade seria, na melhor das hipóteses, um princípio de funcionamento, e não um fato universal de que a volição requer um motivo.

Consideremos agora a afirmação mais extrema de que "tudo causa e é causado por tudo", que poderia ser interpretada (incorretamente) como implícita na codependência. Dizer isso é, na prática, dizer paradoxalmente (como Nagarjuna sem dúvida teria gostado de fazer!) que *nada causa ou é causado por nada* – pois a causalidade é uma relação encontrada pela observação de regularidades *em contraste com* irregularidades. Se tudo coexistisse regularmente com tudo, seríamos incapazes de distinguir a causalidade em primeiro lugar. Segue-se que tal versão extrema da lei da causalidade é logicamente insustentável. A causalidade não pode implicar que "tudo causa tudo" ou "tudo é causado por tudo" – e negar estas últimas afirmações não nega o conceito, observe bem. O conceito não deriva de tal lei, mas independentemente da observação de regularidades na experiência; nossa capacidade de discernir tais regularidades na massa da experiência implica que também existem irregularidades; portanto, tal afirmação extrema não pode ser sustentada de forma consistente. Devemos, portanto, admitir que as coisas não têm um número ilimitado de causas ou efeitos.

Embora a afirmação "tudo causa tudo" implique "codependência", esta última não implica a primeira; portanto, nossa refutação da afirmação mais ampla não desmente a codependência, apenas uma possível (e extrema) visão dela. Minha crítica à codependência seria a seguinte. Para começar, a doutrina apresentada e as ilustrações dadas em seu apoio não utilizam o termo causalidade com precisão. Primeiro, como já sugerimos, *causalidade é um termo amplo, que abrange uma variedade de relações muito distintas* :

- A causalidade, ou causalidade "mecanicista", abrange os domínios material e mental, e a própria causalidade possui muitas subespécies;
- volição, ou ação das almas nos domínios material, mental ou espiritual, e a vontade possui muitos graus de liberdade; e
- influência, que se refere às limitações à vontade impostas por entidades materiais, mentais ou espirituais.

A doutrina da codependência ignora as profundas diferenças entre esses diferentes sentidos dos termos 'causa' e 'efeito', usando-os como se fossem uniformes em todas as suas aplicações.

Também devem ser incluídas como 'relações causais' em um sentido mais amplo as *negações* dessas relações. Mesmo que algum filósofo duvide de uma, duas ou todas as três dessas relações (positivas), ele teria que considerá-las. Os conceitos de 'acaso' ou 'espontaneidade' não são simples e só podem ser definidos pela negação dos conceitos de causalidade; da mesma forma, o conceito de 'determinismo' requer o de 'livre-arbítrio'. É somente em contraste com os conceitos de causalidade que a não causalidade pode ser claramente concebida. Além disso, a codependência ignora que *algumas* coisas não estão (positivamente) relacionadas causalmente entre si, mesmo que possam ter relações causais (positivas) com outras coisas. *O fato de algo ter* alguma *causa ou efeito não implica que tenha* esta ou aquela *coisa específica como sua causa ou efeito; ainda existem coisas com as quais não está causalmente relacionado* . Se tudo tivesse a mesma relação causal positiva com tudo, e nenhuma relação causal negativa, não existiria causalidade, nada que se destacasse para ser concebido.

Em segundo lugar, se considerarmos cadeias (ou, no discurso, silogismos) de relações causais, constatamos

que *a causa de uma causa não é necessariamente ela própria uma causa* , ou pelo menos não no mesmo sentido ou no mesmo grau. Por exemplo, com referência à causalidade, podemos provar formalmente que se A é uma causa completa de B e B é uma causa completa de C, então A é uma causa completa de C. Mas se A é uma causa completa de B e B é uma causa parcial de C, não se *segue* que A seja de fato uma causa de C. Da mesma forma, quando misturamos os tipos de causalidade (por exemplo, causalidade e volição em série), constatamos que a causalidade não é facilmente transmitida, da mesma maneira ou de forma alguma. Portanto, é logicamente incorreto inferir a transmissão da causalidade a partir do mero fato da sucessão de relações causais, como faz a teoria da codependência.

Em terceiro lugar, aqueles que defendem a interdependência tendem a *tratar ambas as direções da relação causal como equivalentes* . Assim, quando dizem "tudo está causalmente relacionado a tudo", parecem sugerir que ser causa e ser efeito é mais ou menos a mesma coisa. Mas algo só pode ser considerado causa de coisas que ocorrem depois dele no tempo ou abaixo dele na hierarquia conceitual, e efeito de coisas que ocorrem antes dele ou acima dele. A montante e a jusante não são equivalentes. Portanto, a "interdependência" não pode ser interpretada literalmente, usando "relação causal" em um sentido muito vago, sem atenção à distinção entre relação causal e relação efetiva.

Em quarto lugar, a doutrina da codependência sugere ou exige algum tipo de lei de causalidade e, como já discutido anteriormente, nenhuma lei de causalidade universal ou restrita é logicamente necessária pelo conceito de causalidade, embora tal lei possa ser considerada um princípio hipotético a ser validado

indutivamente. O conceito de causalidade apenas exige que *alguma* causalidade ocorra, sem prejudicar *a sua intensidade* . Portanto, embora a codependência implique causalidade, a causalidade não implica codependência.

Em quinto lugar, o conceito de "codependência" é defendido em contraste e oposição ao conceito de " *autossuficiência* ". Algo autossuficiente existiria "por si só", *sem necessidade de origem, suporte ou destruição* , sem "condições causais". O budismo enfatiza que (talvez com exceção da realidade última) nada na multiplicidade possui essa propriedade, que o budismo afirma ser inerente à consciência ordinária. Na verdade, a acusação de que as pessoas geralmente acreditam na autossuficiência das entidades é falsa – trata-se, antes, de uma construção da filosofia indiana antiga.

As pessoas geralmente acreditam que a maioria das coisas tem origens (que as trazem à existência) e que todas as coisas, uma vez geradas, têm relações estáticas com outros seres existentes (uma infinidade de relações com todas as outras coisas, se considerarmos tanto as relações positivas quanto as negativas como "relações"), e que as coisas geralmente dependem, para sua existência contínua, da presença ou ausência de outras coisas (ou seja, se algumas destas últimas vêm ou vão, as primeiras também podem ir). O que é duvidoso, no entanto, a meu ver, é a vaga sugestão implícita da doutrina da codependência, de que, *enquanto* uma coisa está presente, ou seja, durante o tempo de sua existência real, ela tem uma existência apenas relativa, isto é, se não fossem pelas outras coisas presentes naquele mesmo momento, ela não poderia existir.

Isso não é essencialmente uma doutrina de relatividade à consciência ou ao Sujeito (embora o Budismo

Yogachara possa dizer o contrário), observe bem, mas sim uma incapacidade existencial de existir por si só. Este é o aspecto da codependência que a mente ocidental, ou a consciência comum, rejeitaria. Em nosso mundo [42], *uma vez que* algo existe, e *enquanto* existir, *independentemente das* causas de seu surgimento ou das causas eventuais de seu desaparecimento, ou de outras coisas que coexistem com ele no tempo e suas relações com essas coisas, ou de ser um objeto da consciência, ele simplesmente existe. É um fato consumado, um fato histórico imutável, que nada posterior no tempo pode afetar. Não se pode dizer que ele "depende" de algo no sentido implícito pelos budistas, porque *nada poderia ser percebido ou concebido como capaz de reverter ou anular esse fato* .

O que o budismo parece negar aqui é que "fatos são fatos", quaisquer que sejam as circunstâncias que os cercam e independentemente de serem ou não reconhecidos, seja correta ou imperfeitamente. É uma negação de que as aparências, qualquer que seja seu conteúdo e sejam elas reais ou ilusórias, tenham *ocorrido* . Não podemos aceitar tal desvio da Lei da Identidade.

Essas considerações me levam à conclusão de que a "codependência" não é fácil de formular e estabelecer, se é que é possível. No entanto, considero-a uma forma útil de "enxergar as coisas", um princípio heurístico valioso, ainda que aproximado. Além disso, para ser justo, permaneço aberto à possibilidade de que, em algum nível profundo de introspecção meditativa que

---

42 Podemos, aliás, imaginar um mundo onde exista apenas uma coisa, sem nada antes, nada simultaneamente ou nada depois dela.

ainda não alcancei, ela adquira mais significado e validade.

2. Conclusões da primeira fase dos estudos

É preciso compreender que esta pesquisa não se limitou a uma mera reorganização de informações e símbolos. Ela teve em mente objetivos *tanto práticos quanto teóricos* .

As questões práticas relacionam-se ao raciocínio cotidiano sobre causas e efeitos. Uma das principais questões que levantamos, como vocês devem se lembrar, foi *se a causa da causa de algo é ela própria uma causa desse algo ou não, e, em caso afirmativo, se o é no mesmo grau ou em menor grau* . Essa questão das cadeias causais (ou efetivas) é o cerne da investigação do silogismo causal. O que nossa pesquisa imparcial demonstrou é que é absurdo esperar que o raciocínio comum, sem o auxílio de reflexões formais tão pacientes, chegue a resultados precisos. A resposta à questão sobre as cadeias é contundente e crucial: **a causa de uma causa não é necessariamente ela própria uma causa, e, se for uma causa, não precisa sê-lo no mesmo grau** . Uma vez compreendido o impacto científico disso, a importância de tal pesquisa torna-se evidente.

Mas essa questão silogística não foi a única abordada. No processo, nos envolvemos em muitas outras investigações de valor prático. As definições das determinações de causalidade por meio de **matrizes** podem ajudar tanto leigos quanto cientistas a classificar relações causais específicas, simplesmente observando conjunções de *presenças e ausências de vários itens* . Generalizações podem ocorrer

posteriormente, mas devem sempre ser verificadas por meio de observação empírica adicional (no mínimo, uma disposição para observar; eventualmente, experimentação ativa) e ajustadas à medida que novos dados surgem (ou são descobertos).

Outra descoberta interessante foi o esclarecimento das relações entre proposições causais positivas e negativas, absolutas e relativas: por exemplo, que **podemos afirmar a causalidade parcial ou contingente, enquanto a negamos em relação a um complemento específico** . Um princípio muito importante – que assumimos neste volume, mas não comprovamos, pois a comprovação só é possível na fase posterior da pesquisa – é que as *"determinações isoladas" (absolutas) são logicamente impossíveis* . Isso significa que, na prática, podemos considerar que, **se houver causalidade, ela deve estar em uma ou outra das quatro determinações "conjuntas"** .

Outra descoberta que vale a pena destacar é que **a não-causalidade é a negação dos quatro gêneros (ou quatro espécies) de causalidade** , e antes que estes possam ser definitivamente negados, precisamos passar por um longo processo de verificação empírica, observando a presença e a ausência de itens ou suas negações em todas as conjunções logicamente possíveis. Assim, na prática, é tão difícil provar a não-causalidade quanto provar a causalidade! De fato, concluir que a primeira requer uma análise de dados muito mais cuidadosa do que a segunda. É claro que, na prática (como em toda indução), assumimos a ausência de causalidade, exceto quando esta é comprovada. Mas, se quisermos examinar a questão de perto, um esforço mais prolongado é necessário.

Com relação à importância teórica de nossas descobertas, vamos agora abordar o tema. Por "teórica", quero dizer, sua relevância para discussões e

debates filosóficos sobre causalidade. Obviamente, até o momento, tratamos apenas da causalidade, sem abordar a volição e as relações de causa e efeito correlatas; portanto, não podemos falar de causalidade em seu sentido mais amplo.

O que nossa perspectiva deixa claro é que **a existência da "causalidade" é indubitável** , uma vez que a compreendemos como um conjunto de respostas experienciais de sim ou não a perguntas simples, deixando de lado referências a alguma "força" ou "conexão" subjacente (que poderia ser discutida como uma hipótese explicativa posterior). Se encararmos a causalidade de maneira positivista e evitarmos discussões metafísicas que tendem a mistificar, ela se torna simples. *A causalidade é uma abstração, em resposta a dados fenomenologicamente evidentes* . É um resumo de dados.

Não é puramente empírico, no sentido de um conceito que apenas resume *a presença* de fenômenos. Envolve um elemento racional, na medida em que também resume *a ausência* de fenômenos. A afirmação pode ser apenas o reconhecimento do empiricamente aparente. Mas a negação, como enfatizei em minha obra *Fenomenologia* [43], é um ato parcialmente racional (uma pergunta é feita: aquilo que me lembro ou imagino está agora presente aos meus sentidos?), bem como um ato parcialmente empírico (a resposta é não: não vejo, ouço ou sinto nada equivalente àquela imagem!). A ausência não existe independentemente como a presença, mas significa uma expectativa mental empiricamente frustrada.

Ao ler debates entre filósofos (por exemplo, as discussões de David Hume), pode-se ter a impressão de

---

[43] Este capítulo final da Fase Um foi escrito em 2003, após a publicação de *Fenomenologia* .

que a não-causalidade é um conceito óbvio, enquanto a causalidade precisa ser definida e justificada. Mas, como vimos aqui, a *não-causalidade só pode ser compreendida e comprovada em referência à causalidade* . Antes de podermos projetar um mundo sem causalidade, precisamos primeiro entender o que entendemos por causalidade, suas diferentes determinações, suas interações e assim por diante. Mas, no momento em que fazemos isso, a existência da causalidade já se torna óbvia. No entanto, isso não significa que a não-causalidade não exista. Muito pelo contrário. Visto que, como vimos, alguns processos formais como o silogismo com premissas de causalidade são inconclusivos, podemos dizer que a existência da causalidade implica a da não-causalidade! Essa constatação tem dois aspectos:

(a) O aspecto mais imediato decorre do fato de que a causa de uma causa de algo não é necessariamente ela própria uma causa desse algo: **tomando duas coisas quaisquer aleatoriamente, elas podem ou não estar causalmente relacionadas** . Essa implicação é valiosa para contradizer a noção budista de que "tudo é causado por tudo". Mas a possibilidade de independência em relação a *algumas* coisas não exclui a dependência em relação a *outras* . Cada uma das duas coisas tomadas aleatoriamente pode muito bem ter causas e efeitos diferentes entre si.

(b) Um aspecto mais radical é a questão da espontaneidade, ou seja, *a ausência total de causalidade* . Podemos apenas abordar essa questão superficialmente aqui, visto que até agora só tratamos de causalidade. Mas o que nosso estudo formal da causalidade deixou claro é que não podemos afirmar de imediato se a espontaneidade, nesse sentido, é possível ou não.

> **Não existe uma "lei da causalidade" que impeça a espontaneidade** , ou seja, que "tudo tem uma causa", pelo que posso perceber. Nada do que encontramos até agora implica tal lei universal; ela só pode ser afirmada por generalização. A espontaneidade (o acaso, o fortuito) permanece concebível.

Creio que o ponto principal foi esclarecido: a pesquisa formal, como a presente, possui valor tanto prático quanto teórico. Vamos agora explicar por que a pesquisa realizada até o momento é insuficiente.

3. Conclusões da segunda fase dos estudos

A doutrina da causalidade universal prevê que todo ser existente possui *pelo menos alguma relação causal* com outros seres existentes. Isso geralmente é entendido de forma moderada, como se *apenas algumas outras coisas* causassem cada outra coisa, mas o budismo o compreende de maneira mais extrema, como se *todas as outras coisas* causassem cada outra coisa. Essa "causalidade universal universal" é referida como a **interdependência** (ou codependência) de todas as coisas.

Normalmente supomos que apenas o passado e o presente podem causar o presente ou o futuro; e, de fato, esse princípio deve ser interpretado principalmente dessa maneira. Mas alguns podem ir além e afirmar que o tempo é transcendido pela causalidade e que literalmente tudo causa tudo; não tenho certeza se o budismo chega a esse extremo. Observe também que, na verdade, o budismo concebe seu princípio de interdependência de forma restritiva, aplicando-o apenas aos *dharmas* , ou seja, aos

fenômenos transitórios que constituem o mundo das aparências; no reino superior ou mais profundo do "fundamento original" quiescente e indiferenciado, não há causalidade.

Vale ressaltar que esta versão da "lei cármica" deve ser distinguida da afirmação mais restrita, com a qual a maioria de nós concorda, de que *as ações têm consequências* . Esta última não implica a primeira! Mais profundamente, creio que o que os budistas realmente queriam dizer com sua lei do karma era que cada ser humano (ou outro ser vivo) está, de certa forma, preso a padrões de comportamento recorrentes, muito difíceis (ou impossíveis) de romper. Esta é outra questão, que diz respeito não à causalidade, mas à vontade.

Esse é o sentido da "roda": nossos hábitos culturais e pessoais, assim como nossas limitações físicas, continuam influenciando nosso comportamento e são reforçados pela repetição. Muita meditação e ações corretivas a longo prazo são necessárias para mudá-los; eles não podem ser superados por medidas imediatas, por um mero ato de vontade. Assim, carregamos uma "bagagem" de karma, que percorremos ao longo da vida com pouca ou nenhuma mudança; ela pode ser aliviada com esforço contínuo, mas é mais provável que se torne mais pesada com o passar do tempo.

Se examinarmos logicamente a afirmação de que "tudo causa tudo", veremos que, se tudo está causalmente conectado a tudo o mais, então nada está sem essa conexão com qualquer outra coisa, muito menos sem conexão causal com qualquer coisa. Ou seja, essa doutrina é, na prática, *uma negação de que a não-causalidade, tanto relativa quanto absoluta, jamais ocorra* , o que ninguém na cultura ocidental admitiria. Para avaliá-la objetivamente, vejamos as descobertas apresentadas neste volume.

Primeiramente, em defesa da ideia de interdependência, convém lembrar que, ao discutirmos o significado do "último modo" em qualquer matriz geral (modo nº 16 para dois itens, ou nº 256 para três, etc.), que declara qualquer combinação dos itens em questão ou suas negações como *possível* (código 1 em cada célula do modo), observamos que havia incerteza quanto a se isso indicava causalidade (ou, de forma mais ampla, conexão) ou sua ausência. Se o último modo pudesse ser formalmente comprovado como indicador de causalidade em *todos* os casos, então todos os contingentes no universo teriam que ser considerados como causalmente relacionados entre si (ou seja, *quaisquer dois contingentes escolhidos aleatoriamente* poderiam ser considerados causalmente relacionados, especificamente por meio da determinação contingente parcial, **pq**).

Contudo, como tal demonstração formal é inexistente, e a ideia é de qualquer forma desagradável ao senso comum (pelo menos ao dos não-budistas), consideramos que a ciência da Lógica deveria manter a mente aberta e admitir a possibilidade da interpretação alternativa, ou seja, que dois itens podem ou não estar causalmente relacionados entre si (isto é, a não-causalidade relativa é possível), e além disso, que a espontaneidade (isto é, a não-causalidade absoluta) é pelo menos concebível em alguns casos. Entretanto, neste contexto, a tese budista da interdependência permanece um postulado formal legítimo. Mas observe bem: trata-se apenas de uma hipótese alternativa possível; e não muito provável para a maioria dos observadores (aqueles de nós que acreditam no livre-arbítrio, por exemplo; bem como os físicos que reificam o Princípio da Incerteza de Heisenberg).

Uma crítica formal importante que podemos dirigir à noção de interdependência é questionar qual a maneira

ou o grau de causalidade que ela implica. O termo "causas" em "tudo causa tudo" é usado de forma muito vaga. Pretende-se apenas a causalidade, excluindo a volição? E se a causalidade é a intenção, certamente isso inclui, de forma ampla, a prevenção? E admitem-se as diferentes determinações de causalidade, ou seja, forte (completa e/ou necessária), bem como fraca (parcial e/ou contingente)? A definição de causalidade tradicionalmente atribuída ao Buda é:

> "Quando isto é, aquilo é; este surgimento, aquilo surge. Quando isto não é, aquilo não é; este cessar, aquilo cessa."

Essa definição sugere que apenas a causalidade necessária completa é pretendida. Mas outras discussões dentro do budismo sugerem que essa definição é apenas um paradigma, como o caso mais óbvio, e a causalidade parcial e contingente também é admitida na prática, como atesta o uso do plural na expressão "causas e condições". Podemos considerar a prevenção como formalmente subsumida por todos esses conceitos, pela negação de um elemento. Alguns discursos também parecem aceitar a volição, mas isso não nos interessa aqui. Concentrando-nos, então, na causalidade em um sentido amplo, podemos fazer a seguinte crítica.

Se tudo está causalmente relacionado a tudo, então *o único tipo concebível de causalidade seria a fraca (tanto parcial quanto contingente)* . Pois a causalidade forte (completa e/ou necessária) certamente implica uma certa exclusividade na relação entre os elementos. Se todos os elementos estão envolvidos, em algum grau, na existência de um determinado elemento, então

nenhuma dessas causas pode ser considerada predominante. Assim, em última análise, parece-me que essa doutrina budista da causalidade multilateral exige que todas as relações causais bilaterais sejam fracas e, por fim, abandona as determinações fortes (incluindo as mistas), e sobretudo a determinação mais forte (que originalmente reivindicava, corretamente, como a definição de causalidade).

Uma maneira de demonstrar que a teoria da interdependência implica especificamente um "elo fraco universal" é a seguinte. Se afirmarmos que a interdependência se aplica indiscriminadamente a *todas* as "coisas", ou seja, não apenas às coisas experienciais (*dharmas*), mas também às coisas abstratas, incorremos em dificuldades *formais* assim que supomos que algumas relações causais sejam fortes. Pois, nesse caso, tais relações abstratas (isto é, causalidades) também contam como "coisas" e, portanto, estão sujeitas à interdependência. Poderíamos, então, perguntar como uma causa pode ser completa ou necessária quando essa relação é, ela própria, dependente de alguma outra causa: somos forçados a contradizer nossa premissa e concluir que a causa não é tão completa ou necessária quanto parecia.

Suponho que o estado de coisas proposto (interdependência universal) seja formalmente concebível, embora eu não veja com que fundamentos poderíamos permitir tal rejeição, de uma só vez, de um grande número de modos de argumentação (ou seja, todos os modos alternativos relativos às determinações fortes). A menos que seja fornecida uma base formal ou empírica razoável, não há justificativa para uma medida tão radical: ela constituiria preconceito. A afirmação budista baseia-se, naturalmente, em uma experiência meditativa; mas, como esta é esotérica, não facilmente acessível a todos os observadores à vontade,

devemos manter uma postura crítica e considerá-la especulativa. Não podemos eliminá-la categoricamente com base em sólidos fundamentos racionais, mas também não podemos simplesmente aceitá-la por fé.

É importante compreender que a causalidade é um objeto conceitual, não uma percepção. Antes de discernirmos uma relação causal entre duas ou mais percepções (e, sobretudo, entre conceitos), precisamos distinguir as percepções umas das outras (e conceituá-las por meio da comparação e contraste de muitas percepções, no caso de conceitos). Além disso, a causalidade refere-se à negação, que é produto de fatores racionais e empíricos. Portanto, se abordarmos a questão da causalidade em relação à ordem fenomenológica das coisas, devemos reconhecer que se trata de um *conceito abstrato de alto nível* , embora de fundamental importância na organização do conhecimento. Não é algo que vemos ou percebemos diretamente. Por essa razão, podemos permanecer céticos quanto à possibilidade de um lampejo de intuição que revele instantaneamente as relações causais de todas as coisas no universo.

Assim, embora a doutrina da interdependência aparentemente não dê origem a inconsistências formais, temos bons motivos para duvidar dela em relação ao desenvolvimento normal do conhecimento humano. A causalidade é geralmente conhecida apenas gradualmente, por meio da observação e análise meticulosas de dados específicos, sempre sujeitas a revisão e reformulação à medida que novos dados surgem e possíveis contradições são encontradas. Nossas mentes não são oniscientes nem rigidamente dedutivas, mas cumulativas e flexívelmente indutivas: procedemos por tentativa e erro, ajustando constantemente nossas posições para se adequarem a novas informações e insights lógicos. Portanto, não

podemos confiar em afirmações abrangentes, como a da interdependência, sem muita cautela.

É claro que alguns filósofos argumentariam que a causalidade em si é uma ilusão criada pelo homem, já que a experiência pura revela apenas *a presença indiferenciada* . A diferenciação em percepções "distintas", a constatação de que algumas coisas buscadas estão "ausentes" e a conceitualização com base em "semelhanças e diferenças" são todos atos da razão. De fato, se todas as aparências percebidas forem consideradas meros movimentos ondulatórios em um substrato único e uniforme da existência (o "fundamento original" dos budistas ou o Campo Unificado dos físicos), então os limites que pensamos perceber ou conceber para as coisas individualizadas são, na verdade, meras ficções, e todas as coisas (incluindo até mesmo nossas fantasias sobre causalidade) são, em última análise, Unas em um sentido muito real.

Então, vamos manter a mente aberta em ambos os casos e seguir em frente com bom humor. Gostaria apenas de acrescentar mais uma pequena reflexão que a ideia budista de interdependência me inspirou. Essa ideia é frequentemente justificada com referência a cadeias causais [44]. Tentei, portanto, imaginar o mundo como uma grande massa de água, como o Lago de Genebra, por exemplo. De acordo com essa teoria, uma perturbação em qualquer ponto do lago acaba se propagando por *toda a* sua extensão, em um grau cada vez menor, mas nunca chegando a zero. Em seguida, traduzi essa imagem para a linguagem das cadeias causais, para fins de avaliação formal.

---

[44] Veja, por exemplo, Thich Nhat Hanh, *O Coração da Compreensão* .

Ao analisar os resultados da macroanálise, a resposta imediata seria que a expectativa budista está errada. Como vimos, uma causa de uma causa de algo não é necessariamente uma causa desse algo; e mesmo que seja uma causa, pode sê-lo em menor grau. Muitos silogismos de primeira figura não levam a uma conclusão causal, embora suas premissas sejam compatíveis. Alguns levam a uma conclusão, mas essa conclusão é frequentemente menos determinante do que as premissas. Assim, temos razões formais para duvidar da ideia de interdependência, se esta for interpretada como implicando que "uma causa de uma causa de algo é, por sua vez, uma causa desse algo".

Ainda assim, pensando no movimento das perturbações no lago, pensei que havia alguma verdade na afirmação. Então, pensei que talvez devêssemos conceber " *ordens de causalidade* " – e postular que, mesmo que "se A causa B e B causa C, mas, no entanto, A não causa C silogisticamente" seja verdade em um dado caso em termos de causalidade de primeira ordem, ainda se pode dizer que A causa C em termos de causalidade de segunda ordem. E poderíamos talvez continuar e declarar que, se esta última (ou seja, causar uma causa de) não for aplicável em um dado caso, poderíamos recorrer a uma terceira ordem de causalidade, etc. Poderíamos, assim, numa tentativa de dar credibilidade a todas as teorias, explicar a noção budista como envolvendo um sentido diluído de "causalidade".

Essa ideia pareceu plausível por um tempo, até que me aprofundei em microanálise. Nessa abordagem, as conclusões são apresentadas em termos de modos alternativos. Não há espaço para uma ordem de causalidade adicional, mais abstrata e fantasiosa: o resultado seria idêntico, ainda o mesmo número (um ou mais) de modos alternativos legítimos. Não haveria

utilidade em inventar novos conjuntos (mais restritos ou mais amplos) de modos alternativos e dar novos nomes a esses grupos. No máximo, poderíamos considerar todos os modos em uma grande matriz (exceto o primeiro, composto apenas de zeros) como indicativos de alguma "causalidade" (em um sentido máximo) e, portanto, dizer que qualquer modo alternativo encontrado na conclusão de uma interseção silogística é " *causalidade residual* ".

Mas, tendo chegado a essa conclusão, percebemos o quão banal é a sugestão.

4. Conclusões da terceira fase dos estudos

Devemos também mencionar aqui o papel cognitivo das supostas leis de causalidade. Já discutimos brevemente as leis relacionadas ao espaço e ao tempo.

No passado, parece que certo grau de semelhança entre causa e efeito era considerado uma importante lei da causalidade. Refletindo sobre o assunto, os proponentes desse critério provavelmente tinham em mente que os filhos compartilham características com seus pais. Mas, aparentemente, algumas pessoas levaram essa ideia adiante e supuseram que a substância (e, eventualmente, algumas outras características) da causa e do efeito deveriam ser as mesmas. Embora esse critério possa ser aplicável à biologia ou a outros domínios específicos (por exemplo, a lei da conservação da matéria e da energia na física poderia ser interpretada dessa forma), ele geralmente não é considerado universal. Formalmente, não vejo fundamento para ele.[45]

---

[45] Se quisermos aprofundar a história das "leis da causalidade", teríamos que mencionar, entre outras, a lei

A lei da causalidade mais frequentemente invocada (pelo menos no pensamento ocidental) é a de que "tudo tem uma causa". Mas, embora seja evidente que a maioria das coisas tem causas, e a crença nessa lei muitas vezes nos motive a procurar ou postular causas (ou seja, mesmo que nenhuma seja aparente, podemos assumir que uma exista), não encontramos, em nosso estudo, nenhum fundamento *formal* para afirmar tal lei como universal. Admitir o fato da causalidade não nos obriga logicamente a admitir sua universalidade. Isso não prova que ela não seja empiricamente universal; e não nos impede de formular tal universalidade como uma hipótese adutiva. De qualquer forma, hoje, como evidenciado pela física quântica e pela cosmogonia do Big Bang, parece geralmente assumido pelos cientistas que essa lei de fato não é universal (o que não significa que ela não seja amplamente aplicável).

---

hindu/budista do karma, segundo a qual as boas e más ações de uma pessoa, mais cedo ou mais tarde, têm consequências desejáveis ou indesejáveis, respectivamente, sobre ela. Existe a ideia popular de que "tudo o que vai, volta". Embora eu concorde que isso seja, às vezes, frequentemente ou mesmo geralmente, empiricamente verdadeiro, devemos admitir que nem sempre parece ser confirmado pela observação – sendo, portanto, na melhor das hipóteses, uma generalização esperançosa (para uma vida após esta) que pretende ter uma influência moral positiva. Em todo caso, não vejo nenhuma base formal para isso. O mesmo pode ser dito em relação à recompensa ou punição divina – embora possa muito bem ser verdade, não é algo que possa ser facilmente comprovado pela observação ou por meios formais; é necessário um ato de fé para acreditar nisso (eu acredito, com base nisso). Em todo caso, esta última dificilmente pode ser chamada de "lei da causalidade", uma vez que se acredita que o livre-arbítrio de Deus esteja envolvido na produção do efeito.

Eu me pergunto se essa lei alguma vez foi realmente considerada universal. Diria que, no século XIX , ela era assumida como universal para os fenômenos físicos, mas não necessariamente para os fenômenos mentais; a vontade humana era geralmente considerada uma exceção à regra, ou seja, o livre-arbítrio era reconhecido pela maioria das pessoas. Paradoxalmente, no iconoclasta século XX , enquanto a universalidade da referida lei da causalidade era negada para as coisas materiais, todos os esforços eram feitos para afirmá-la em relação aos seres humanos, negando assim veementemente o livre-arbítrio [46]. As modas intelectuais mudam, evidentemente. Mas, no que me diz respeito, embora admita a possibilidade de que essa lei não seja universalmente verdadeira para a matéria, não tenho dúvida de que ela é inaplicável à vontade humana [47].

---

46 Na verdade, ambas as mudanças foram (eu diria) motivadas, consciente ou inconscientemente, pelo mesmo desejo maligno de incapacitar a humanidade. Seus defensores diziam, na prática: "vocês não podem controlar a matéria (já que, em última análise, ela não está sujeita à lei) e não podem controlar a si mesmos (já que não têm livre-arbítrio) – então desistam de tentar". As pessoas que acreditaram nesse absurdo (incluindo seus defensores) foram *influenciadas* por ele a se tornarem seres humanos mais fracos. A virtude foi ridicularizada e o vício, promovido. Vemos os resultados vergonhosos dessa política ao nosso redor hoje.

47 Abordo essa questão em outro lugar, em meu livro *"Volição e Conceitos Causais Afins"* . Cabe mencionar que um análogo à lei da causalidade é frequentemente postulado, consciente ou inconscientemente, para a mente. Tendemos a pensar que todo ato de vontade tem uma causa, no sentido de *ser influenciado ou motivado* por algo. Embora em grande parte verdadeira, essa suposição, tomada literalmente, excluiria vontades puramente caprichosas; portanto, tendo a duvidar dela, pelas razões explicadas em meu livro. Em todo

Outra suposta lei da causalidade que deve ser mencionada aqui (devido ao interesse atual em alguns círculos) é a noção budista de que "tudo é causado por tudo". Como demonstrei neste volume, essa ideia de "interdependência" universal é logicamente insustentável. É *formalmente* absurda. De fato, se você refletir por um instante, perceberá (sem necessidade de análises formais complexas) que afirmar a interdependência é negar a causalidade, ou pelo menos a sua cognoscibilidade. Todo conceito depende da nossa capacidade de distinguir a presença e a ausência da coisa concebida; se ela é a mesma em todos os lugares, não pode ser discernida. Creio que o filósofo budista Nagarjuna percebeu isso; e isso explicaria por que ele, em última análise, optou por uma tese de não causalidade. Contudo, isso não significa que a causalidade possa ser logicamente negada: como já expliquei anteriormente, não pode.

Bem, então. Existem leis da causalidade? Claro que sim, muitas! Cada descoberta relativa à lógica formal da causalidade neste volume é uma lei da causalidade, uma lei comprovada. Por exemplo, o fato de nem todos os silogismos causativos positivos produzirem uma conclusão positiva de algum tipo é uma importante lei da causalidade, ensinando-nos que uma causa de uma causa de algo não é necessariamente ela própria uma causa desse algo.

---

caso, não confunda essa "lei da influência" com a "lei da causalidade" aqui discutida. São formas muito distintas de causalidade, que não podem ser agrupadas.

7. Compreendendo a si mesmo

Extraído de Meditações (2006), capítulos 8-9, 12.

1. O eu individual no monismo

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

Se o nosso eu for relativo a um Eu absoluto (ou um "Não-eu", no budismo), ele é *ilusório* . Em que sentido, ilusório? Poderíamos dizer que a ilusão consiste em diferenciar artificialmente o particular do Universal – ou seja, consiste em um ato paracognitivo, de certa forma arbitrário, de ***individuação*** . Aparentemente, então, pequenas frações da Totalidade original criaram a si mesmas a falsa impressão de estarem separadas de sua Fonte comum. Elas (isto é, todos nós) perderam o contato com sua verdadeira Identidade e, confundidas por sua perspectiva limitada, passaram a acreditar que possuem uma *identidade separada* .[48]

---

[48] 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

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

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

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

---

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.

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).[49]

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

---

[49] Discutiremos mais a fundo a questão da impermanência posteriormente.

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.[50]

---

[50] 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

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

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

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

---

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.

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" [51]e, dessa forma, conferem prestígio à sua

---

[51] 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

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

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

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

---

confirmação lógica de seu ponto de vista. A falácia subjacente é o argumento *ad hominem* .

disponíveis estão em pé de igualdade no que diz respeito ao julgamento da ciência.

2. A impressão de si mesmo

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

O eu é aquele que tem consciência, aquele que experimenta, aquele que sente, aquele que imagina, aquele que concebe e pensa, aquele que gosta ou deseja, aquele que almeja ou espera, aquele que age, etc., ou aquele que se abstém de tais funções. Assim, o eu é o sujeito da consciência, o agente [52]dos atos volitivos e o avaliador dos juízos de valor.

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

---

[52] Note bem que a palavra "Agente", como usada aqui, refere-se simplesmente a "aquele que age" – o agente da ação, o executor do feito. "Agência", neste contexto, implica volição – uma máquina (ou qualquer outra entidade determinística) não é considerada agente de suas ações, exceto de forma metafórica. Além disso, a conotação coloquial de agência como "agir em nome de outrem" *não é* a pretendida aqui, embora tal instrumentalidade esteja logicamente subsumida à ação volitiva.

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

Observe bem: nosso "eu" não é um fenômeno único, nem um agregado de fenômenos, nem mesmo uma mera abstração de experiências fenomênicas; é uma experiência não fenomênica contínua. (Pode muito bem ser, no entanto, que o eu fosse transparente para si mesmo, se não estivesse sujeito a experiências fenomênicas que precisa conhecer e lidar por meio da consciência, da vontade e da avaliação [53].)

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

Isso, por sua vez, observe bem, não implica necessariamente uma eternidade desde o início ou até o fim dos tempos – embora, novamente, muitas pessoas (mas longe de todas) compartilhem dessa ideia adicional. Além de nossas concepções pontuais e contínuas de nós mesmos, note também que pensamos no eu como algo *cumulativo* – nossos eus

---

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

momentâneos passados parecem se acumular ao longo do tempo, tornando-nos mais sobrecarregados de responsabilidades à medida que envelhecemos.

A autoconsciência, aqui, observe bem, significa simplesmente "consciência de si" – ou seja, com referência a qualquer ato reflexivo de consciência, no qual o eu é tanto o sujeito quanto o objeto, o que presumivelmente é um ato cognitivo (intuitivo) direto e imediato. A autoconsciência também pode significar a consciência (ou seja, intuição, aqui novamente) de qualquer uma das três funções do eu, a saber, cognição, volição e valoração.[54]

Essas três funções, ou formas de expressão, do eu não operam independentemente umas das outras, mas estão inter-relacionadas de várias maneiras. Elas podem ocorrer simultaneamente ou em cadeias complexas. A cognição é a função primária, mas também pode

---

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

ocorrer após a volição (por exemplo, atos de pesquisa) e a valoração (por exemplo, decidir o que pesquisar). A volição geralmente implica cognição prévia, mas às vezes é "cega" (caprichosa). A valoração é um tipo particular de volição, pois implica escolha; e sempre implica cognição, mesmo que seja apenas a consciência de algo a ser avaliado (mas geralmente também a consciência de várias considerações).

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

Uma teoria difundida é a de que a alma é composta de alguma substância não material, que podemos chamar de "espiritual". Essa substância pode ser hipotetizada como tendo localização e extensão tanto espacial quanto temporal, ou como estando de alguma forma localizada e estendida no tempo, mas não no espaço [55]. Outra maneira possível de vê-la é como um tipo especial de "nó" no tecido do espaço-tempo, um nó com propriedades diferentes das chamadas entidades materiais. Alguns filósofos (notadamente budistas e

---

[55] Ou ainda, poderíamos, como o poeta Khalil Gibran, considerar a alma como “um mar sem limites e imensurável”.

materialistas) negam completamente a existência da alma [56].

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

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

Tal entrega não é uma impossibilidade psicológica nem uma acrobacia mental artificial. Isso fica claro se refletirmos sobre o fato de que a divisão Sujeito-Objeto ou eu-outro constitui *o raciocínio* , ou seja, um ato racional [57].

Assim como nossa 'razão' divide as experiências externas em diferentes modalidades sensoriais, ou cada modalidade em diferentes qualidades e medidas (por

---

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

[57] Veja minhas *Reflexões* , capítulo 9.

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

Essas percepções implicam que não há *necessidade* de invalidar epistemologicamente a distinção Sujeito-Objeto [58]para perceber que ainda podemos, eventualmente (mesmo que apenas no decorrer da meditação), esperar nos libertar na prática dessa reação automática. Desejamos, em algum momento, abandonar a distinção, não porque ela seja intrinsecamente errada ou ruim, mas porque desejamos ir além dela, em direção ao repouso mental ou à paz da consciência não discriminativa.

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

---

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

abandonar — essa sensação de eu e *vivenciar toda a sua experiência como uma unidade* .[59]

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

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

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

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

---

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

3. 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 [60]. Se tentarmos

---

[60] 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

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 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

---

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.

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 [61].

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

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

---

61 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.

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.

8. Meditando sobre si mesmo

Extraído de Meditações (2006), capítulos 13, 31-32.

1. 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.

2. Com ou sem um eu

Uma experiência que tive certa vez: ao sair de uma meditação, senti minha mente palpavelmente retornando à sua identidade habitual, como quem se acomoda em um sofá velho, confortável e familiar. Essa percepção me sugere que nossa identidade egóica é uma espécie de "habitat mental", um conjunto de parâmetros mentais aos quais nos apegamos porque nos acostumamos a usá-los. Mas a meditação nos ensina que essa tendência não é inevitável – podemos sair do sofá e, se precisarmos sentar em algum lugar, sentar em outro.

O que se chama de "medo da iluminação" pode ser simplesmente a força centrípeta que nos puxa de volta para nossa identidade habitual. O eu individual se sente seguro na casca do ego que construiu para sua própria proteção; ele impede a consciência de abandonar sua visão limitada das coisas e alçar voo rumo à perspectiva universal. Sem essa tendência de resistência à mudança, tememos que nosso "eu" possa se dissolver repentinamente e nos deixar indefesos.

Deve-se evitar basear a meditação em preconceitos metafísicos ou ideológicos. A meditação deve ser um processo de livre descoberta, e não de imposição de noções preconcebidas. A meu ver, se existe alguma verdade fundamental importante, ela acabará se revelando para mim também. Isso não é uma atitude de falta de humildade ou fé, mas sim de respeito pela eficácia e universalidade da meditação.

Essa é a atitude que adoto em relação à doutrina budista do "não-eu" (*anatman*). Se o Buda descobriu, por meio de profunda meditação, que não existe alma, então todos os outros também deveriam ser capazes disso com o tempo (se procederem com entusiasmo semelhante). De um ponto de vista meramente discursivo e filosófico, eu pessoalmente (como já expliquei acima e em escritos anteriores) não estou convencido dessa noção.

Contudo, essa resistência a argumentos que não me parecem totalmente lógicos não me impede de concordar que, por vezes, é apropriado *comportar-se de determinada maneira na meditação. como se não tivéssemos um eu* . Embora eu acredite que seja o eu que se comporta dessa maneira, acredito que seja possível comportar-se de forma quase altruísta. Assim, a doutrina budista de que, em última análise, não há nada por trás da nossa impressão de termos um eu, além de nuvens passageiras de fenômenos, pode ser usada como orientação prática sem precisar ser aceita como um dogma teórico.

Pois a abnegação, no sentido aqui pretendido, é de fato valiosa, senão essencial, do ponto de vista meditativo, psicológico e moral. Para estar cognitivamente "no presente", é preciso ignorar todas as memórias e expectativas que compõem sua identidade fenomênica ou ego. De fato, até mesmo sua alma subjacente, aquela que em você conhece, deseja e valoriza, precisa

se abster de manifestar sua presença intuitiva. Ao se tornar *de fato, se não de direito, ausente* , você abre caminho para a experiência pura.

Na meditação, portanto, almejamos um aparente, senão real, apagamento do eu. Buscamos transcender a impressão cognitivamente opressiva do eu e alcançar alguma transparência do ser. Nosso ego (o eu superficial), que é um agregado de fenômenos, incluindo todas as nossas modalidades de percepção, sensações corporais, emoções, fantasias, motivações de vida, as pessoas em quem pensamos e assim por diante, deve se dissipar durante a meditação. Da mesma forma, nossa alma (o eu mais profundo), que compreende nossa consciência, nossa vontade e nossos valores, percebidos por intuições íntimas, deve eventualmente desaparecer.

Tal desaparecimento não significa necessariamente que a alma esteja realmente anulada. Ela pode estar presente, mas deixar de se manifestar. O Sujeito da consciência está, de fato, presente, mas sua consciência não está voltada para si mesma (como costuma fazer). Há uma entrega da subjetividade em favor da objetividade; ocorre uma espécie de autoabnegação. Você deixa de ser uma pessoa em sua própria mente e se concentra em tudo o que estiver presente.

Nesse estado de absorção [62], você não tem nome, nenhum acúmulo de traços de caráter, nenhum passado, nenhum futuro, nenhuma história, nenhuma família, nenhum registro, nenhuma intenção, nada em que pensar ou fazer, nenhum amor ou ódio, nenhum desejo ou medo, nenhuma virtude ou vício. Além disso, você esquece sua presença cognitiva, sua vontade de estar ali, seus juízos de valor – e simplesmente é. Esse

---

62 Partindo do pressuposto de que seja de fato possível – não posso confirmar por experiência própria.

estado de esquecimento de si possibilita uma consciência mais universal, porque a autoconsciência tende a limitar nossa visão.

É bem possível (permita-me sugerir, como algo ao menos concebível) que o dogma budista do "não-eu" seja uma mentira doutrinária deliberada, criada pelo fundador da religião ou por autoridades posteriores, com as melhores intenções – baseada na premissa de que, mesmo que essa doutrina seja logicamente insustentável, ela é *útil* à meditação, pois *a crença nela facilita* o desapego do eu. A intenção ao propor essa doutrina não era expressar alguma verdade teórica, mas sim gerar uma consequência *prática* para o maior número possível de pessoas. A intenção era alcançar um objetivo – ou seja, ajudar as pessoas a atingirem a iluminação.

Se acreditar que não existe um eu facilita o avanço para a consciência sem autoconsciência e, consequentemente, para a consciência universal, então os professores podem estar prestando um favor às pessoas ao dizerem-lhes que não existe um eu. Mas os professores também poderiam admitir que existe um eu, ou mesmo que *talvez exista* um eu, mas dizer-lhes que devem *agir como se* não existisse. Mesmo que o primeiro método seja talvez mais eficiente, o segundo ainda pode ser eficaz. O resultado final pode ser o mesmo, embora em um caso sejamos tratados como crianças e no outro como adultos.

Não há dúvida de que – não apenas na meditação sentada, mas também nas meditações em movimento e, de fato, na vida cotidiana – a autoconsciência equivocada pode interferir na clareza da consciência e na fluidez das ações. Admitir que o eu é um obstáculo para a compreensão suprema precisa ser anulado de alguma forma. Uma solução simples para esse problema é negar a existência do eu. Outra abordagem,

ainda que mais exigente, é recomendar *fingir que* o eu não existe.

Assim, mesmo que não aceitemos completamente a ideia budista de vacuidade (não-essência ou não-identidade), ainda assim podemos colher seus benefícios e conseguir tornar nosso eu discreto e imperceptível. O método alternativo aqui proposto parece logicamente legítimo, pois reconhece que o buscador não pode realmente saber de antemão se existe ou não um eu, exceto por meio de relatos de terceiros (os relatos de supostos predecessores iluminados).

A doutrina *do anatman* está longe de ser convincente em um nível dedutivo; portanto, só pode ser comprovada indutivamente, por meio da observação pessoal, se é que pode. A questão do eu versus altruísmo é um obstáculo, mas não deve ser encarada como um impasse. Se a realização é de fato um potencial humano, então esse obstáculo pode ser superado sem recorrer a dogmas. Assim, se a crença no altruísmo ajuda, uma crença superficial nele é, em última análise, tão boa quanto.

Com relação aos comentários acima sobre a questão do eu, a seguinte objeção pode ser levantada. E quanto à doutrina mais hindu e judaica da consciência universal, ou seja, a consciência do Grande Eu que está por trás de todos os eus individualizados, isto é, a consciência (na medida do possível) de Deus? Como essa interpretação metafísica pode ser conciliada com a recomendação budista (baseada na negação de qualquer substância a qualquer eu) de esquecer o eu?

Podemos argumentar que, mesmo que a realização última seja a consciência de Deus (a realidade do Eu por trás de todos os pequenos eus ilusórios), ainda assim pode ser considerado necessário superar o foco habitual e insistente no "eu, mim e meu". E, de fato, se

observarmos os preceitos morais do judaísmo — e das religiões cristã, islâmica e hindu — a ênfase na modéstia, humildade e altruísmo é evidente em todos os lugares. Significa: superar o egoísmo, o egocentrismo e o egoísmo, e enxergar as coisas de forma mais ampla e generosa.

Ao refletirmos sobre isso, torna-se óbvio que nenhuma consciência de Deus, em qualquer grau, é possível sem a renúncia a toda presunção, orgulho e arrogância. Ninguém ousa encarar seu Criador e Juiz como igual. É preciso ter uma atitude de profunda reverência e total submissão; qualquer desrespeito ou desafio seria desastroso. Mesmo na abordagem Zen, a atitude é de absoluta simplicidade, sem pretensão. "Você nunca chegará ao paraíso", enquanto ostenta seu ego como de costume.

3. Seja mente ou matéria

Note que argumentos semelhantes aos acima podem ser usados em outros campos metafísicos. Por exemplo, a doutrina da "mente apenas" da escola Yogacara (Mentalismo) pode ser útil ao meditador, ajudando-o a se distanciar da matéria aparente e das preocupações materiais. Mas tal utilidade não precisa depender da veracidade literal da doutrina; pode ser suficiente considerá-la apenas como uma ferramenta. Nas buscas espirituais, é preciso ser pragmático e não se deixar envolver por disputas.

Pode ser suficiente pensar e agir como se a matéria não existisse para que os mesmos benefícios meditativos se concretizem. Mesmo que se considere a existência da matéria como a hipótese mais justificada indutivamente, aquela que melhor explica todos os dados disponíveis, ainda se mantém a capacidade mental de deixar de lado essas convicções teóricas

durante a meditação e de sintonizar a mente de forma flexível com a perspectiva pretendida pela doutrina Yogacara, de modo a alcançar insights mais profundos.

A doutrina de que nossa experiência, mesmo quando acordados, é "apenas um sonho, uma ilusão" pode ser reformulada, em termos modernos (da era da informática), como: tudo o que aparece diante de nós é "apenas um mundo virtual". Podemos equiparar as aparições fenomenais a uma espécie de holograma gigantesco, um filme 3D "vazio de substância" – que, no entanto, produz em nós as mesmas emoções, desejos e reações de todos os tipos que um "mundo real" produziria.

A equivalência entre o ilusório e o real é, pelo menos, concebível em relação às modalidades da visão e do som, pois é evidente, introspectivamente, que podemos imaginar imagens e sons tão nítidos quanto aqueles que aparentemente percebemos.

Mas, no caso das sensações táteis (e olfativas e gustativas), não tenho tanta certeza de que possamos *reproduzi* -las mentalmente com perfeição, mesmo nos sonhos mais vívidos. Contudo, também não tenho certeza de que sejamos *incapazes* . Existe (pelo menos na minha opinião) uma incerteza a esse respeito, porque é difícil afirmar com certeza se os fenômenos táteis (ou olfativos ou gustativos) que experimentamos em sonhos (ou na memória ou imaginação em estado de vigília) são verdadeiramente mentais (recordação da memória) – ou simplesmente eventos físicos (sensações presentes) que interpretamos (intencionalmente ou verbalmente) de certas maneiras.

Por exemplo, se eu beijo uma garota em meus sonhos, estou produzindo em minha mente um fenômeno comparável à sensação dos lábios dela nos meus, ou estou simplesmente *interpretando* as sensações que sinto atualmente em meus lábios (solitários) como

equivalentes ao toque dos lábios de uma garota? São dois cenários muito diferentes. Pois, se eu consigo imaginar o toque (como imagino imagens ou sons), então a diferença fenomenológica entre mente e matéria se torna tênue. Mas se o toque (etc.) não é reproduzível mentalmente, então uma observação cuidadosa deveria nos permitir distinguir entre o sonho e a realidade desperta.

Assim, devemos distinguir dois tipos de memória: a capacidade de recordar e a de mero reconhecimento. Na recordação, a impressão original (aparentemente resultante de uma sensação física) pode, por vezes, voluntária ou involuntariamente, ser totalmente reproduzida num domínio relativamente virtual (isto é, a mente aparente). No mero reconhecimento, a capacidade de recriar a impressão original está ausente, mas se surgir uma impressão semelhante, a pessoa tem memória suficiente da original (de alguma forma) para poder relacionar a impressão posterior com a anterior e declará-las semelhantes [63].

Mas mesmo utilizando tais distinções para discriminar entre fenômenos aparentemente materiais e aparentemente mentais, elas não nos fornecem os meios para julgar entre Mentalismo e Materialismo. Isso porque os defensores da teoria da mente como única explicação podem facilmente argumentar que essas são distinções aparentes dentro do domínio da mente; ou seja, recordar e reconhecer podem ser duas categorias de eventos dentro da estrutura do Mentalismo. Elas poderiam igualmente ser vistas como categorias dentro de uma estrutura Materialista. Portanto, não temos meios *fenomenológicos* para decidir entre as duas teorias.

---

63 Ou seja, "sentimos" uma vaga familiaridade, mas não conseguimos estabelecê-la claramente.

Sendo assim, a questão mente versus matéria (tão cara aos metafísicos) é completamente irrelevante para o meditador. Se, metafisicamente, se descobre que a mente é matéria ou que a matéria é mente, ou se existe um abismo radical entre elas, isso não faz diferença alguma para o meditador. A meditação é uma disciplina de inclinação fenomenológica. Se um objeto é amarelo ou vermelho não tem grande importância para o meditador; tudo o que lhe interessa saber é a sua aparência. Da mesma forma, a diferença metafísica entre mente e matéria não lhe tem grande significado.

O que parece evidente fenomenologicamente é que mente e matéria não são esferas de aparência totalmente desconectadas.

(a) Contêm fenómenos comparáveis (isto é, as imagens e os sons neles contidos parecem assemelhar-se uns aos outros).

(b) Seus "espaços" se sobrepõem em certa medida (observe o fato da alucinação, ou seja, a projeção de imagens mentais fora da cabeça – como, por exemplo, quando alguém tira os óculos e eles ainda parecem estar no rosto).

(c) Além disso, mente e matéria parecem ter conexões causais – visto que nossas memórias (e, portanto, nossas imaginações) parecem ser causadas por nossas percepções materiais; e visto que produzimos mudanças no domínio material depois de termos imaginado mentalmente tais mudanças (por exemplo, em invenções tecnológicas).

(d) Mesmo que quiséssemos afirmar que mente e matéria são substâncias radicalmente diferentes, teríamos que admitir que elas têm em comum o fato, ou a essência, da existência. Da mesma forma, a subsunção da mente à matéria ou da matéria à mente parece, em última análise, irrelevante. Em última

análise, trata-se de uma questão meramente verbal. Seja a resposta esta ou aquela, os fatos em questão permanecem os mesmos.

A meditação não é uma busca pela resposta à questão sobre a(s) substância(s) última(s) dos seres existentes [64]. Mesmo assim, esta afirmação não deve ser interpretada como excludente da possibilidade de que uma pessoa plenamente realizada possa vivenciar algo relacionado à questão mente-matéria e deseje comentar sobre isso.

Em vez de nos determos em tais enigmas filosóficos durante a meditação, devemos sempre nos maravilhar infinitamente com o mistério dos fatos da consciência e da vontade. Como é possível que seres existentes "apareçam" a outros seres existentes? Uma parte do mundo parece "conhecer" outra parte dela, ou até mesmo a si mesma! Seja essa aparição momentânea, perdure por uma vida inteira ou seja eterna, trata-se de um evento verdadeiramente maravilhoso! Da mesma forma, quão surpreendente é que algumas entidades na natureza aparentemente possam, em certa medida, "afetar" a si mesmas ou a outras entidades na natureza, por meio de causalidade ou (ainda mais surpreendente) por meio da vontade!

Tais perguntas não são feitas levianamente ou com a esperança de respostas filosóficas, no presente contexto, mas para nos lembrarmos e permanecermos alertas ao milagre da consciência e da vontade. Não devemos tomar tais poderes como garantidos, mas sim estar cientes da nossa própria consciência e da nossa

---

64 Pelo que sei, alguns budistas, particularmente os da linhagem Zen, têm demonstrado a mesma indiferença em relação ao assunto. No entanto, alguns filósofos budistas o debatem há séculos. É surpreendente. Talvez esses monges estivessem apenas curiosos ou em busca de entretenimento.

escolha de consciência. Ao menos, até certo ponto, mas não a ponto de transformar a meditação em uma busca. Independentemente de qualquer conteúdo passageiro da consciência e da matéria de que ela é "feita", o fato da consciência permanece extremamente interessante [65].

Os filósofos "focados apenas na mente" (e essa categoria inclui não apenas os budistas Yogacara, mas também, no Ocidente, figuras como Hume e Berkeley) propuseram que percebemos apenas fenômenos mentais, argumentando que todos os chamados fenômenos materiais precisam ser processados por meio de órgãos sensoriais locais, sensações e cérebro, antes que o observador possa acessá-los.

Essa doutrina é instável, em parte porque parte do pressuposto da validade de nossas percepções científicas sobre os órgãos e processos sensoriais e termina negando a realidade dos próprios dados empíricos em que se baseia. Ou seja, seus defensores não refletem sobre suas próprias fontes de informação.

Contudo, nossa primeira objeção não é o principal argumento lógico contra ela. A principal razão pela qual a doutrina não se sustenta é outro erro epistemológico. Os mentalistas cometem o mesmo erro que os materialistas – o erro comum do realismo ingênuo. Cada um assume que sua doutrina é a única conclusão possível a partir dos dados disponíveis. Mas, como fica evidente pelo fato de ambas as escolas

---

65 Alguns chamam isso de "campo da mente"; porém, embora o termo "mente" aqui esteja de acordo com o uso coloquial frequente, eu evitaria essa expressão e preferiria o termo mais amplo "campo da consciência", reservando o termo "campo mental" para o suposto substrato dos fenômenos mentais, ou seja, para uma categoria específica de conteúdos da consciência.

recorrerem aos mesmos dados empíricos, esses dados podem ser interpretados de ambas as maneiras.

Não é por meio de uma dedução que a questão pode ser resolvida, mas apenas por meio de uma indução aberta. A única maneira de decidir é considerando ambas as teorias como hipóteses científicas, a serem avaliadas em referência à totalidade das descobertas empíricas em curso. Ou seja, somente por meio de uma abordagem sistemática, holística e gradual, que poderíamos chamar, de forma neutra, de Realismo Sutil. Esta, naturalmente, é a abordagem fenomenológica.

Na fenomenologia, a ênfase recai nas *aparências enquanto tais* , sem preocupação imediata com seu status final como realidades ou ilusões, ou como mentais ou materiais, ou com quaisquer outras caracterizações fundamentais dos dados. Os fenômenos *enquanto* fenômenos – e, da mesma forma, as intuições *enquanto* intuições – são sempre verdadeiros. Tomada "por si só", toda aparência *é* exatamente o que *parece* ser.

A questão da falsidade (em oposição à verdade) surge apenas quando as aparências deixam de ser consideradas *pelo seu valor superficial* e passamos a usar algumas delas *para significar* outras, de modo que temos de tentar avaliar o seu valor de verdade em relação umas às outras. Por essa razão, a fenomenologia fornece-nos a base mais sólida possível para qualquer filosofia ou ciência.

9. Impermanência

Extraído de Meditações (2006), capítulos 10-11, 14.

1. Impermanência: conceito e princípio

Os meditadores budistas atribuem grande importância ao princípio da impermanência. Consideram que, se alguém compreender que "tudo é impermanente", estará bem encaminhado para a Realização ou já a terá alcançado.

No entanto, o princípio proposto pelo budismo deveria (na minha opinião) ser abordado de forma mais crítica do que seus proponentes têm feito até agora. Eles presumiram que tal princípio é imediatamente cognoscível, por meio de uma experiência direta, e não deram atenção suficiente às *questões epistemológicas* que essa noção suscita.

Sem dúvida, podemos ter, e frequentemente temos, experiência direta de *alguma* impermanência: a das mudanças presentes. Enquanto podemos analisar racionalmente a mudança em geral (quando ocorre) como uma substituição *instantânea* de uma coisa por sua negação, muitos fenômenos de mudança evidentemente ocorrem em um *momento presente* (um período de tempo prolongado). Se, por exemplo, você observa um cachorro correndo, você não está vivenciando essa cena como uma série de imagens estáticas sucessivas do cachorro em diferentes posições, mas como uma série contínua de movimentos.

Uma boa meditação sobre essa evidente impermanência é a meditação na água [66]. Sentamo-nos ou ficamos de pé calmamente diante de uma massa de água (o mar, um rio, um lago, uma poça), observando os movimentos em sua superfície – reflexos, ondas, correntes, gotas de chuva, ouvindo os sons. Considero essa prática relaxante e uma grande fonte de compreensão sobre a vida.

Mas devemos ter em mente que o conceito de impermanência abrange uma gama mais ampla de experiências: inclui mudanças não perceptíveis no momento presente, mas apenas inferidas ao longo do tempo pela comparação de situações vivenciadas em momentos distintos, sejam eles contíguos ou não. Tais inferências implicam uma dependência da memória ou uma interpretação de outros vestígios presentes de eventos passados. Outras mudanças ainda são conhecidas de forma ainda mais indireta, predominantemente por meios conceituais.

De um modo geral (ou seja, incluindo todos os tipos de experiência sob um mesmo título): primeiro experimentamos a totalidade indiferenciada e, em seguida (quase automaticamente), a subdividimos por meio de projeções mentais e, então, reagrupamos conceitualmente essas subdivisões comparando-as e

---

[66] O filósofo grego Heráclites certamente praticava essa meditação, pois teria escrito: "Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio". Essa meditação é praticada com frequência, mesmo que inconscientemente. Outras meditações semelhantes, inspiradas na natureza, consistem em observar a chuva caindo, o vento soprando entre as árvores, as nuvens se movendo no céu, a luz de velas tremeluzindo ou as faíscas e chamas de uma fogueira. "Observar", aqui, significa não apenas estar ciente das imagens (formas e cores), mas também estar ciente dos sons, das sensações táteis, das temperaturas, das texturas, etc.

contrastando-as. A filosofia budista admite e defende essa análise: a subdivisão e a conceitualização do dado fenomenológico são, todos concordamos, raciocínio (ou seja, atividade racional); é a razão (ou seja, a faculdade racional) que mentalmente "cria" muitos a partir do Uno.

Dessa constatação (podemos agora argumentar) decorre que *a impermanência não pode ser considerada um dado primário* , mas deve ser vista como derivada da subdivisão imaginada e do reagrupamento conceitual da totalidade inicialmente experimentada. Mesmo isolar e classificar mentalmente alguma mudança particular diretamente experimentada como "uma mudança" é um raciocínio. Tanto mais que a "impermanência" de cada totalidade da experiência, momento a momento, é uma ideia, obtida pela distinção de momentos sucessivos da experiência; isto é, recorrendo à memória e comparando e contrastando a experiência aparentemente lembrada com a experiência atualmente vivenciada.

Observe bem que este último ato exige que dividamos a “experiência presente” em duas partes: uma aparência “memória” (interna) e outra aparência mais “em processo” (interna e/ou externa). Trata-se de uma atividade racional; portanto, a “impermanência” nunca é, de fato, experimentada diretamente (ao contrário do que afirmam os budistas). A unidade precede fenomenologicamente a diversidade; logo, a experiência da diversidade não pode ser logicamente considerada como invalidando a crença na unidade subjacente.

Este argumento não é uma prova de substância, mas ao menos serve para neutralizar a negação budista da substância. Abre caminho para uma defesa da

substância [67]por meios adutivos, ou seja, como uma hipótese legítima a ser confirmada pela consideração integral de toda a experiência e de todas as necessidades de sua conceitualização consistente.

Note bem que não estou aqui negando a validade do *conceito* de impermanência, mas apenas lembrando que "impermanência" é um conceito. Sendo um conceito baseado na experiência da mudança, é de fato um conceito válido. Isso é verdade tanto se essa mudança for considerada real quanto ilusória: basta que tal mudança se manifeste fenomenologicamente para que um conceito dela seja justificado.

O *princípio* da impermanência é mais do que um mero conceito. É uma *generalização* desse conceito. Não se trata de uma simples afirmação de que a mudança existe – trata-se de uma afirmação de que somente a mudança existe, ou seja, que tudo está em constante transformação e não há repouso subjacente. Ora, tal *proposição geral simplesmente não pode ser validada logicamente apenas com base na experiência* . Não há maneira epistemologicamente concebível de que, sentado em meditação, o Buda pudesse *experimentar* esse (ou qualquer outro) princípio *diretamente* .

Este princípio (como qualquer outro) *pode, de fato* , ser validado como universal, *mas apenas* por meio de metodologia adutiva. Deve ser considerado como uma hipótese, a ser testada repetidamente contra todas as novas experiências e comparada a hipóteses

---

[67] Note-se que uma questão central na tese da substância é se defendemos uma única substância indiferenciada ou uma multiplicidade de substâncias distintas. Admitir a existência de substância não implica necessariamente defender a última visão, pluralista. Em Física, a visão da substância unitária seria a de que toda a matéria é uma única substância, vibrando de diversas maneiras.

concorrentes quanto ao seu valor explicativo. O resultado é, portanto, na melhor das hipóteses, *uma verdade indutiva* , não uma experiência pura ou uma dedução pura da experiência.

Além disso, para além da generalização a partir de experiências particulares de mudança para um princípio metafísico da ubiquidade da mudança, o princípio da impermanência envolve uma segunda generalização fundamental. Por ser um princípio negativo, envolve o ato de generalização inerente a toda negação; isto é, a generalização de "Não encontrei permanência na minha experiência presente" para "Não havia permanência a ser encontrada na minha experiência presente".

Embora a conclusão de negação por tal generalização não seja, em princípio, logicamente inválida, *trata-se de uma conclusão indutiva, e não dedutiva* . Ela se encontra, ab initio, em pé de igualdade mais ou menos com a especulação concorrente de que possa haver algum tipo de permanência subjacente. Esta última hipótese positiva poderia igualmente ser (e às vezes é) postulada como um postulado, a ser gradualmente demonstrado como preferível à suposição negativa por meio de argumentos adutivos.

Mesmo na meditação, observe que as constâncias aparecem lado a lado com os fenômenos mutáveis, se lhes prestarmos atenção. Assim, por exemplo, se eu meditar sobre a água, posso refletir sobre a inconstância de sua superfície; mas também posso refletir sobre a constância subjacente (pelo menos durante meu período de meditação) do horizonte ou da linha costeira, ou das rochas dentro ou ao redor dela, ou simplesmente do fato de haver água, ou de sua cor e consistência, etc. Posso, além disso, descobrir mais tarde que a água é composta uniformemente de H_2O .

Sob essa perspectiva, o status do princípio da impermanência torna-se consideravelmente menos seguro. Apresentar tal princípio como uma verdade absoluta, cognoscível diretamente ou obtida por meio de alguma análise infalível da experiência, seria desonesto.

Nada disso visa anular as importantes lições morais que podem ser extraídas da observação da impermanência. Um "princípio" da impermanência ainda pode ser proposto, se o considerarmos heurístico, e não hermenêutico – isto é, como uma útil "regra prática" que nos ajuda a perceber que é inútil atribuir importância às coisas mundanas e nos impele a buscar valores mais elevados. A beleza é passageira; os prazeres são efêmeros. A vida é curta e há muito trabalho espiritual a ser feito…

Com relação à predicação da impermanência, é relevante perguntar se os dados concretos (experiências, aparências) a que se referem são fenomenais ou não fenomenais, isto é, se podem ser vistos, ouvidos, sentidos, cheirados ou degustados física ou mentalmente, ou se são intuídos. Indicar que os dados em questão são fenomenais, e portanto particularmente transitórios, não exclui por si só a possibilidade de que dados não fenomenais, relativamente menos transitórios, também possam estar envolvidos nos bastidores. Ou seja, embora os objetos presentes possam ser perceptivelmente transitórios, não se segue que aquele que os percebe seja igualmente transitório.

É claro que, independentemente de os dados serem fenomenais ou não, eles ainda podem ser transitórios. No entanto, a transitoriedade tem graus. Os dados podem ser meramente momentâneos ou podem aparecer de forma mais contínua ao longo de um período de tempo mais extenso. A questão aqui não é

"transitório ou eterno", como alguns filósofos budistas parecem apresentar. A questão é "momentâneo ou contínuo" – sendo o eterno o caso extremo de continuidade. É analiticamente errôneo ignorar ou excluir, de forma superficial, períodos de existência que sejam mais longos do que um mero "momento" no tempo e mais curtos do que a "eternidade".

Além disso, como já foi apontado, a afirmação subjacente de que todos os fenômenos, ou mesmo todos os eventos não fenomênicos, são transitórios não pode ser observada diretamente, mas apenas baseada em generalizações. Não há uma necessidade lógica *a priori* para tais afirmações ontológicas; elas são epistemologicamente condicionadas à indução. Mesmo que todas as aparências experimentadas por mim ou por você até agora pareçam transitórias, ainda podem existir seres eternos cuja transitoriedade nos impede de observar.

Por outro lado, somente um ser eterno poderia *experimentar* a eternidade – e tal ser precisaria de… uma eternidade para fazê-lo (não apenas algumas horas, dias ou anos de meditação)! [68]Isso, contudo, não

---

[68] Não tenho certeza da veracidade desta minha afirmação. Já argumentei no passado (entre outras razões, para defender a doutrina de que Deus pode prever o futuro) que essa questão se baseia na extensão de tempo que um observador consegue perceber de uma só vez. Quanto mais elevada a posição espiritual, mais longo um "momento" no tempo abrange. Deus, que está "acima de tudo", no ápice da perspectiva espiritual, pode ver todo o tempo (tudo o que classificamos como passado, presente e futuro) como o momento presente. Proporcionalmente, quando nós, humanos, meditamos, o presente se torna mais longo, ou seja, o "momento" no tempo que nossa atenção consegue abarcar de uma só vez se expande. Assim, (possivelmente) não é preciso esperar para sempre para experimentar a

exclui a possibilidade de atribuir eternidade a certas coisas com base em fundamentos dedutivos conceituais. Por exemplo, posso afirmar que as leis do pensamento são eternamente verdadeiras, visto que são incontestáveis; ou ainda, posso afirmar que todas as contradições ou exclusões de um meio são eternamente falsas.

Além disso, os budistas atribuem, implícita ou explicitamente, algum tipo de eternidade ao fundamento existencial a partir do qual todos os fenômenos transitórios emergem. Ou seja, embora as existências particulares possam ser transitórias, o fato da existência em si é eterno. Portanto, seu argumento não pretende negar qualquer permanência (como frequentemente se apresenta), mas sim, de forma mais moderada, negar a permanência de existências particulares, isto é, de fragmentos da totalidade. E, certamente, nessa perspectiva, sua percepção é precisa.

2. Não uma essência, mas uma entidade.

Os filósofos budistas enfatizaram a ideia de impermanência, com o objetivo de negar a existência de "essências" tanto no domínio objetivo quanto no subjetivo. No entanto, uma essência impermanente não é uma contradição em termos. Isso significa que a

---

eternidade, mas pode-se, em última análise, fazê-lo por meio da elevação espiritual. Essa pode ser a experiência do "eterno agora" que muitas pessoas relatam ter. Note-se ainda que, se aceitarmos esta hipótese, teremos de a aplicar não só a eventos externos (isto é, experiências físicas e mentais fenomenológicas), mas também à experiência interna (isto é, intuições de cognições, volições e valorações do eu). Esta última é mais difícil, mais problemática, porque implica que *o próprio* ser e a experiência já estão consumidos, isto é, tudo condensado no presente. Ainda assim, por que não?

questão das essências é mais complexa do que simplesmente uma questão de impermanência. Diversas questões epistemológicas e ontológicas estão envolvidas nessa questão. Indicamos algumas dessas questões nos capítulos anteriores.

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

Em resposta, eu diria que é verdade que muitas pessoas parecem imaginar que as "entidades" às quais nos referimos em pensamento (por exemplo, um cachorro) têm um núcleo imutável (chamemos de "caninidade"), que permanece constante enquanto ocorrem as mudanças e movimentos superficiais que observamos, e que nos permite classificar uma série de particularidades sob um título comum (ou seja, todos os cachorros particulares como "cachorros").

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

Note também que pode haver mais de uma propriedade elegível para uso como definição – desde que cada propriedade seja constante durante toda a existência desse objeto e seja exclusiva dele. A propriedade definidora não se destaca como especial de alguma

forma e, em alguns casos, podemos escolher arbitrariamente uma candidata entre várias.

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

Portanto, nossa separação mental de uma propriedade do objeto ou conjunto de objetos como um todo é um artifício. Além disso, o fato de nos referirmos a todas as ocorrências aparentemente semelhantes dessa propriedade como "uma" propriedade dá a impressão de unidade objetiva, quando, na verdade, a unicidade existe apenas na mente de quem observa (embora isso não a torne irreal). Em suma, a definição é apenas uma abstração. De fato, ela existe, em certo sentido, no objeto como um todo, mas só se distingue do todo por meio da cognição e do raciocínio.

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

Uma entidade não é *apenas* a sua definição. Uma entidade é a soma total de inúmeras qualidades e eventos a ela relacionados; alguns destes são aplicáveis a ela durante toda a sua existência (seja ela transitória

ou eterna) e outros são aplicáveis apenas durante parte(s) da sua existência (ou seja, têm uma duração mais curta). Embora a propriedade definidora deva ser geral (e exclusiva) ao objeto definido, isso não implica que as propriedades que não são ou não podem ser usadas para a definição deixem de "pertencer" igualmente ao objeto.

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

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

Eles insinuam que o Sujeito das cognições é ele próprio cognoscível por meio de fenômenos, ou seja, como qualquer outro objeto. Essa ideia deles possui alguma credibilidade aparente devido ao fato de confundirem o Sujeito com seus fenômenos mentais "internos" [69]. Mas, embora tais fenômenos sejam de

---

[69] Veja a doutrina budista dos Cinco Grupos Componentes. Nessa doutrina, o quarto e o quinto grupos, que compreendem os "determinantes" e a "faculdade

fato internos *em comparação com* os fenômenos físicos sentidos no corpo ou além dele, eles são, estritamente falando, externos em comparação com a "alma".

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

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

---

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

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

Contudo, note-se que este último argumento é a favor da possibilidade de o eu ser impermanente – não constitui um argumento contra a existência de um eu (seja ele duradouro ou efêmero) subjacente a cada ato de cognição, volição ou valoração. Ou seja, essas funções são inconcebíveis sem que *alguém* experimente, queira e escolha, mesmo que seja concebível que aquele que o faz não permaneça por mais tempo do que aquele momento.[70]

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

Da mesma forma, implica que o conhecimento se resume ao armazenamento de símbolos em uma

---

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

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

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

A confusão pode ser em parte causada ou perpetuada por ambiguidade. Como frequentemente usamos a palavra "mente" – ou, alternativamente, às vezes, "consciência" – em um sentido amplo e vago, incluindo a alma, pode-se presumir que a alma seja semelhante aos fenômenos mentais em sua substância. Mas a alma e a mente são próximas apenas em um sentido espacial, se é que o são. A alma não é feita de matéria mental ou de consciência – a alma usa a consciência para observar eventos mentais e físicos (e, de fato, seu eu íntimo).

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

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

a hipótese alternativa de que a alma é mais do que a evidência de seu funcionamento.

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

Note-se que essa classificação não exclui a ideia, apresentada anteriormente, de que a individuação da alma individual a partir da substância espiritual universal ou alma universal é, em última análise, ilusória. Podemos, portanto, considerar a alma como impermanente em sua individualidade, enquanto consideramos sua substância espiritual como eterna.

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

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

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

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

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

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

Nesse contexto, toda a moralidade pessoal e a harmonia social seriam completamente destruídas. Não

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

É muito duvidoso que o budismo (dadas as suas preocupações e objetivos gerais) apoie uma tese tão niilista [71]. Em todo caso, tal ponto de vista não pode ser considerado credível, à luz de todas as observações e argumentos acima.

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 [72]. O desejo de evitar ou se livrar

---

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

72 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

do sofrimento costuma ser o impulso ou a motivação principal para a meditação, antes de desenvolvermos uma perspectiva mais ampla (como o "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 [73]. 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

---

algum sentimento de culpa ou para esquecer alguma experiência desagradável da infância.

[73] 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.

alguém que evita cuidadosamente uma superfície que suspeita ter carga de eletricidade estática [74]. 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

---

[74] 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.

grande e difícil que terá de realizar em breve. O sofrimento também pode estar 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.[75]

---

[75] 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, a 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.[76]

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:

- "Eu sinto [este ou aquele sentimento]", e
- "Estou a sentir [uma certa sensação corporal-mental]".

Essas duas frases podem ser consideradas superficialmente equivalentes, mas sua estrutura

---

[76] 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.

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.

10. Discurso ilógico

Extraído de Reflexões Lógicas e Espirituais (2008-9), livro 3, capítulos 8-10 e adendo 1.

1. O jogo da superioridade

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

Eles consideram "A é A", etc. [77], como afirmações verbais como quaisquer outras, e pensam que podem negar tais afirmações como todas as outras, dizendo "A não é A", etc. Mas, na verdade, a negação não é possível como um ato racional sem a aceitação do *significado da negação inerente à segunda e à terceira leis do pensamento* , em comparação com a primeira lei do pensamento. Para dizer "não" de forma significativa, devo primeiro aceitar que "A não pode ser não A" e que "não existe uma terceira alternativa para A e não A".[78]

---

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

[78] Alguns lógicos aceitam a lei da não contradição como inevitável, mas consideram a lei do terceiro excluído

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

Muitos lógicos "modernos" estão tão presos à lógica simbólica que perderam o contato com os significados pretendidos de seus símbolos. Por essa razão, os símbolos 'X' e 'não X' parecem equivalentes para eles, como 'X' e 'Y'. Mas para os lógicos clássicos, um termo e sua negação têm uma relação especial. A negação de X refere-se a *tudo, exceto* X, ou seja, tudo o que é ou poderia ser em todo o universo, exceto X.[79]

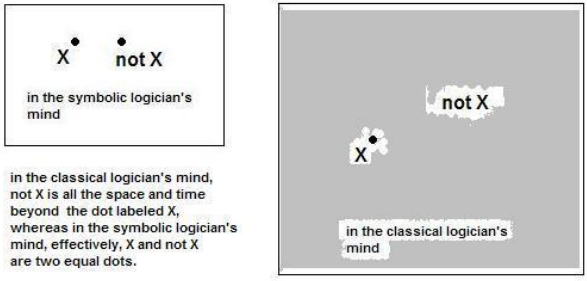
---

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

[79] Note que diferença não implica incompatibilidade. Duas coisas, digamos X e Y, podem ser diferentes, mas compatíveis — ou até mesmo implicar uma na outra. Somos perfeitamente capazes de distinguir duas coisas (ou características de alguma(s) coisa(s)), mesmo que elas sempre ocorram em conjunto e nunca sejam encontradas separadamente. Sua coincidência invariável não impede que elas tenham alguma diferença empírica ou intelectual que

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

Figura 3. Visualizações da negação



Obviamente, se uma pessoa considera mentalmente 'X' e 'não X' como equivalentes, não entenderá por que ambos não podem ser afirmados ou ambos negados simultaneamente; a segunda e a terceira leis do pensamento lhe parecerão prejudiciais e convencionais. Para retornar a um ponto de vista racional, essa pessoa precisa tomar consciência da intenção radical do ato de negação; ele não deixa espaço para misturas ou invenções adicionais.

A lógica bipolar não é uma mera "convenção", pela simples razão de que criar uma convenção pressupõe que tenhamos duas ou mais alternativas à nossa disposição, enquanto a bipolaridade é a única forma pela qual o pensamento racional pode prosseguir. Não concordamos arbitrariamente com a bipolaridade, pois

---

nos permita e nos incite a nomeá-las de forma diferente, e dizer que X não é a mesma coisa que Y. Nesse caso, X, por si só, excluirá Y, e não X, por si só, incluirá Y, embora possamos dizer que X implica Y, e não X implica não Y.

ela é inerente ao próprio ato de formular a pergunta. Afirmar que algo é convencional já implica reconhecer o conflito entre ele e sua negação, e a ausência de algo inteligível entre os dois.

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

Isso não é mera perversidade, mas uma espécie de instinto natural de negação levado ao extremo. Pois, curiosamente, negar alguma sugestão (incluindo a sugestão de que existem três leis do pensamento) está na própria natureza do conhecimento conceitual, um mecanismo de proteção para garantir que todas as interpretações alternativas dos fatos sejam levadas em consideração. Essa é precisamente a faculdade da negação – a mesma que dá origem à necessidade das leis do pensamento! O problema aqui é que ela está sendo usada contra si mesma – está sendo aplicada em excesso, de forma absurda.

Isso pode continuar indefinidamente. Suponha que eu diga "A" (significando "A, mas não não-A"), você responda "não A" (significando "não-A, mas não-A") [80]; eu respondo "tanto A quanto não-A", você se opõe a

---

80 Note que, se começarmos a admitir a possibilidade lógica de “A e não A” (ou de “não A e não não A”), então não podemos mais mencionar “A” (ou “não A”) isoladamente, pois não fica claro se queremos dizer “A com não A” ou “A sem não A” (etc.). Isso apenas demonstra que, normalmente, quando pensamos em “A”, queremos dizer “

"nem A nem não-A"; o que dissemos ou conseguimos? Talvez eu diga agora: "todas essas quatro alternativas"; e você responda: "nenhuma dessas quatro alternativas". Então eu o surpreendo, afirmando: "ambas essas duas últimas alternativas" e você responde: "nenhuma delas". E assim por diante. Para onde e com que propósito?

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

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

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

---

em oposição a não A" – não consideramos termos contraditórios como compatíveis.

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

2. No discurso budista

A oposição de alguns lógicos ocidentais a (uma ou mais das) leis do pensamento consiste, em grande parte, em jogos simbólicos ingênuos, sem qualquer reflexão epistemológica ou ontológica profunda; de calibre bem diferente é a oposição a essas leis encontrada em algumas obras budistas [81]. Mas podemos, com um pouco de esforço de reflexão, explicar as aparentes antinomias em seu discurso.

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

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

"não diga X e não diga não X", ou "não se apegue a X e não se apegue a não X", ou algo semelhante.[82]

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

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

Assim, em alguns casos, as aparentes contradições e inclusões de termos intermediários na filosofia budista (e similarmente em alguns outros textos) são meramente verbais. Devem-se à *imprecisão na expressão verbal* , omitindo aspectos implícitos significativos do que realmente se quer dizer. A razão

---

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

para tal brevidade verbal é que o foco dessas afirmações é *heurístico* , e não *existencial* . Elas são meramente concebidas como "meios hábeis" (para o fim da Realização), não como descrições factuais. Ou seja, são afirmações que dizem ao sujeito *como* proceder (cognitivamente, volitivamente ou em termos de valoração), em vez de lhe dizer como as coisas *são* .

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

> “ Os mortais continuam criando a mente, afirmando que ela existe. E os arhats continuam negando a mente, afirmando que ela não existe. Mas os bodhisattvas e budas não criam nem negam a mente. É isso que significa a mente que não existe nem não existe… chamada de Caminho do Meio. ”[83]

Quando nos deparamos com uma contradição não resolvida ou um problema de qualquer tipo sem solução, do ponto de vista do conhecimento, estamos diante de um vazio. Esse "vazio" pode ser encarado com ansiedade, como um precipício, como uma falta de recursos para lidar com os desafios da vida. Ou pode ser visto como algo repleto de significado, uma oportunidade bem-vinda para mergulhar destemidamente no infinito. A primeira atitude dá origem à ciência ocidental, a segunda à meditação Zen.

---

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

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

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

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

É verdade que alguns budistas [84]interpretam tal afirmação como implicando que a existência não existe, ou que existe e não existe simultaneamente, ou que nem existe nem não existe. Mas, no que diz respeito à lógica do senso comum, a existência existe – ou seja, tudo o que é, é (lei da identidade de

---

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

Aristóteles). Qualquer negação clara dessa verdade fundamental seria simplesmente contraditória – ignoraria deliberadamente o fato e as implicações de sua própria afirmação (isto é, que uma declaração foi feita, alegando uma verdade, por alguém para alguém, etc.).

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

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

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

máximo, pode-se argumentar contra a conceitualização excessiva.

Em todo caso, é preciso entender que a filosofia anticonceitual budista visa ao desenvolvimento psicológico: ela é primordialmente um "caminho" ou "via". Seu foco é como reagir às experiências cotidianas, de modo a vislumbrar a realidade última que transcende essas experiências. Refere-se ao objeto (X ou não X), não de forma independente (como na maior parte da lógica ocidental), mas como um objeto *do Sujeito* (isto é, buscado, pensado, reivindicado ou ao qual se apega pelo sujeito-agente). Essa "subjetividade" (isto é, a dependência do sujeito-agente) muitas vezes permanece implícita, simplesmente por ser tão difundida. Não obstante, existem contextos nos quais a intenção é mais "objetiva" do que essa [85].

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

"Tudo é irreal", diz o *Dhammapada* (v. 279). Chamar tudo de irreal ou ilusório é, naturalmente, possível *na imaginação, isto é, verbalmente* – tomando o predicado "irreal" ou "ilusório" de seus legítimos sujeitos de aplicação originais e aplicando-o a "todos" os sujeitos. Implícita nessa manipulação está *uma analogia* – ou

---

[85] Para começar, afirmar que um meio é hábil é uma espécie de descrição factual.

seja, uma afirmação de que, assim como no reino da aparência alguns itens são considerados irreais e rotulados como ilusórios, também podemos projetar um reino maior no qual todo o reino atual da aparência pareceria irreal.

Isso explica como as pessoas assimilam essa afirmação budista tão repetida, ou seja, por que ela parece pensável e potencialmente plausível. Mas isso não constitui uma justificativa lógica para ela. A única justificativa possível seria a experiência pessoal de um reino além da experiência ordinária. Mesmo assim, a maneira logicamente consistente de formular a afirmação seria "toda experiência ordinária é irreal" (porque dizer apenas "toda" teria, logicamente, que incluir a experiência extraordinária).

Outro exemplo frequente é "existir é sofrer [86]". Essa afirmação é verdadeira, muito verdadeira, sobre o mundo que comumente experimentamos, ou seja, o mundo dos fenômenos materiais e mentais. Se formos observadores, perceberemos que sempre sentimos algum desconforto no pano de fundo da nossa existência. Nenhuma felicidade terrena é completa, até porque é tênue. Mesmo o prazer sexual ou o orgasmo – que cada vez mais contemporâneos parecem considerar o êxtase supremo e o objetivo da existência – é, de certa forma, uma dor [87].

---

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

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

O budismo demonstrou extrema sabedoria ao enfatizar a existência do sofrimento, pois, uma vez que o compreendemos, já estamos, por essa simples constatação, bem encaminhados para a libertação do sofrimento. Se alguém estivesse visitando o inferno, não esperaria encontrar o paraíso lá; da mesma forma, é natural, neste mundo intermediário, experimentar algum sofrimento. Eu costumava sofrer muito ao ver pessoas se safando de injustiças ou outros atos repugnantes; mas ultimamente simplesmente digo a mim mesmo: "Bem, estou no samsara e esse é o comportamento normal no samsara [88]– enquanto eu estiver aqui, tenho que esperar esse tipo de experiência desagradável e aceitá-la com serenidade!"

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

Outro exemplo da tendência de recusar artificialmente a experiência da iluminação como parte do mundo em

---

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

sua totalidade é a ideia de que a iluminação nos leva "além do bem e do mal". Isso é logicamente incorreto – se considerarmos a iluminação como o *summum bonum* , o bem supremo (o que fazemos, se incentivamos as pessoas a preferi-la a todas as outras buscas).

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

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

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

e ao comportamento corretos, experimentaremos o bem natural que está no âmago de todas as coisas. Aqui, o bem e o mal ilusórios do cotidiano são irrelevantes, e estamos totalmente imersos no bem verdadeiro.[89]

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

3. Chamar as coisas pelos seus nomes, sem usar palavras.

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

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

meio) foi a Madhyamika [90]. Mas essa tendência teve início na Prajnaparamita, como demonstram os exemplos do *Sutra do Diamante* [91].

Neste sutra encontramos exemplos de argumentos lógicos válidos. Por exemplo, há um argumento a fortiori bem formulado na Seção 12 [92]: "onde quer que este sutra, ou mesmo quatro linhas dele, sejam pregados, esse lugar será respeitado por todos os seres… Quanto mais [digna de respeito] será a pessoa que puder memorizar e recitar este sutra…!" Mas também encontramos antinomias claras, como "o Dharma… não é apreensível nem elusivo" (dito mesmo que não apreensível signifique elusivo, e não elusivo signifique apreensível).

---

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

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

92 Mu Soeng, pág. 111.

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

Existem mais de vinte exemplos desse argumento no referido sutra. Aqui está um: "O que o Tathagata chamou de Prajnaparamita, a sabedoria transcendental suprema, não é, na verdade, a Prajnaparamita e, portanto, é chamada de Prajnaparamita." Aqui está outro: "… o que é chamado de seres não são verdadeiramente seres. Isso é meramente um nome. É por isso que o Tathagata falou deles como seres."[93]

O que questiono ou contesto aqui, em relação a esse tipo de discurso, é apenas a conjunção " [94]*portanto* " ou " *eis por isso* " . Não nego que se possa chamar algo por um nome inadequado, ou mesmo que as palavras nunca possam mais do que se aproximar do que realmente se quer dizer. Mas dizer que se está

---

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

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

nomeando algo como X *porque* não é X — isso certamente é absurdo e insustentável.

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

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

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

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

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

palavras em si para admitir que elas têm suas limitações.

Além disso, é muito duvidoso que tais afirmações paradoxais (como "nomeie isto como X *porque* não é X") sejam psicologicamente úteis para alcançar a iluminação; elas apenas confundem e incapacitam a mente racional. Em vez de silenciar a mente inquisitiva, tudo o que fazem é excitá-la com perguntas subconscientemente sem resposta. Tais afirmações sem sentido são produtos de uma moda infeliz que se desenvolveu no budismo em uma determinada época [95].

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

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

---

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

simplesmente "fazer" – apenas sentar e deixar que nossa iluminação inata (nossa "natureza búdica") resplandeça eventualmente.

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

Isso fica evidente, por exemplo, na seguinte troca de ensinamentos Zen. Um monge perguntou a Li-shan: "Qual é a razão [da vinda de Bodhidharma do Ocidente, ou seja, da Índia para a China]?", ao que o mestre Zen respondeu: "Simplesmente porque as coisas são como são", e no comentário de D.T. Suzuki, isso se refere à "Talidade" [96].

Adendo (2010), referente ao discurso do Sutra do Diamante. Embora sua forma seja paradoxal, parece inteligível. Como explicar isso? Qual a lógica subjacente que leva as pessoas a aceitarem tal discurso apesar de suas falhas formais? Posso responder a essa pergunta com referência a outro exemplo de discurso semelhante, inspirado pelo referido sutra. Em " *Os Ensinamentos Zen de Huang Po"* (pp. 64-65), encontramos o seguinte discurso, traduzido por John Blofeld: "A doutrina fundamental do Dharma é que não existem dharmas, mas que essa doutrina da ausência de dharma é em si mesma um dharma; e agora que a doutrina da ausência de dharma foi transmitida, como pode a doutrina do dharma ser um dharma?" (Blofeld explica que introduziu a palavra "doutrina"

---

96 A *doutrina Zen da não-mente* , p. 93.

em vez de "dharma" para evitar a confusão da frase original em chinês.)

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

11. Causalidade e mudança

Extraído de Reflexões Lógicas e Espirituais (2008-9), livro 3, capítulos 11-14.

1. teoria de causalidade budista

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

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

Mas, em um nível estritamente lógico, essa visão é difícil de sustentar. Pois, se tudo estivesse causalmente interligado, não poderíamos identificar causas e efeitos indutivamente, porque jamais poderíamos 'remover' ou 'adicionar' qualquer causa ou efeito! Seríamos, portanto, privados de uma de nossas principais técnicas científicas: a lógica causal.

Para identificar a causalidade, precisamos considerar o que acontece em torno de um fenômeno (digamos, X),

tanto em sua presença quanto em sua ausência. Precisamos experimentar diferentes situações. Mas a visão de que tudo é simultaneamente causa e efeito de tudo implica que, para cada X, tanto X quanto a negação de X estejam sempre causalmente presentes, de alguma forma. Parece ser necessária uma contradição universal; isto é, todas as contradições coexistindo e atuando igualmente ao mesmo tempo.

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

Logicamente, tal afirmação só pode ser uma suposição arbitrária. Conclui-se que a causalidade mútua universal reivindicada pelos budistas só é cognoscível, se é que é possível, por meios puramente intuitivos – nenhuma prova científica dela é possível. Além disso, tal intuição universal exige (implica) onisciência de todas as coisas, em todos os lugares e em todos os momentos. E embora projetemos que Deus tenha tal poder cognitivo, e os budistas considerem que um ser humano pode adquiri-lo por meio da iluminação, a onisciência não é algo que normalmente encontramos ou sabemos como provar.

Em um trabalho anterior [97], explico como a doutrina budista da codependência não deve ser tomada como

---

97 *Ilógica budista* , capítulo 8.

anuladora da lei da identidade, segundo a qual "fatos são fatos". Gostaria de reiterar isso aqui, pois essa minha percepção acertou em cheio na questão da importância da codependência. Os defensores da codependência argumentam explicitamente a seu favor por meio de exemplos *diacrônicos* (a luz solar causa o crescimento da planta, a planta causa a alimentação dos animais, etc.), ou seja, ao longo do tempo; mas, posteriormente, eles a intitulam tacitamente de *forma sincrônica* , isto é, no presente.

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

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

O aspecto paradoxal da tese da codependência reside na sua afirmação da possibilidade de causalidade sem diferenças no espaço e no tempo, ou seja, inteiramente no aqui e agora. Trata-se de um tipo de causalidade logicamente impensável e incognoscível. Quase não seria necessário dizer que o presente, uma vez presente, é um fato consumado; não pode mais ser afetado pelo presente, pelo passado ou pelo futuro. O passado, uma vez passado, já se foi; não é mais mutável. O futuro é a única coisa potencialmente mutável [98].

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

Os defensores dessa ideia, de que a existência da alma é irreal, podem ser vistos como aproveitando-se da confusão entre dois termos: dependência ontológica e dependência epistemológica. Certamente, causas passadas demonstráveis são indicativas do que eles chamam de “originação dependente”, mas causas futuras não podem ser assimiladas por antecipação ao

---

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

mesmo conceito. Elas poderiam, na melhor das hipóteses, ser descritas como instâncias de "obliteração dependente"! Só porque em nossas mentes atuais a existência do objeto (aqui, a alma) está no centro de uma massa de causas passadas, presentes e futuras, não se segue que todos esses itens possam ser indistinguivelmente considerados como causas presentes.

No entanto, é possível e valioso ver o mundo inteiro como um grande oceano, e todas as coisas aparentemente nele contidas como ondas e redemoinhos complexos em suas águas, sempre em fluxo. Essa imagem é frequentemente proposta nos ensinamentos budistas, aparentemente para justificar a ideia de interdependência, bem como a ideia de impermanência e outras.

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

Esta imagem reconcilia as visões aparentemente conflitantes dos filósofos gregos Heráclito e Parmênides. A filosofia heraclitiana enfatiza a aparência, a materialidade, a multiplicidade e a mudança: "você não pode entrar duas vezes no mesmo rio" (ou mesmo uma vez), pois, quando o fizer, tanto você quanto ele terão mudado. Na filosofia parmênides, enfatiza-se o oposto: "tudo é um e o mesmo". À primeira vista, essas visões parecem

contraditórias – uma é pluralista e relativista, e a outra é monista e absolutista; mas, usando a imagem de um corpo d'água, elas podem ser tornadas compatíveis e complementares.

Inicialmente, essa analogia com a água parece exigir uma substância subjacente universal – um suposto "éter". Mas, como Einstein apontou, visto que a velocidade da luz é a mesma em todas as direções e não apresenta efeito Doppler, não pode haver éter! Assim, tudo é um e um é nada! Essa interessante descoberta da ciência moderna parece confirmar a visão budista, muito mais antiga, de que o oceano universal é um oceano de Vazio (*Shunyata*). O judaísmo também possui essa noção do Todo como originalmente Nada (*Yesh me-Ayin*).

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

Assim, no que diz respeito à interdependência, é preciso ressaltar que podemos demonstrar formalmente, com referência ao silogismo causativo, que a causa de uma causa não pode necessariamente ser considerada uma causa por sua vez – portanto, a imagem de uma pequena agitação em uma parte do oceano tendo um efeito em todas as outras é incorreta.[99]

---

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

2. Uma lógica formal de mudança

No passado [100], seguindo Aristóteles e Darwin, propus três formas de mudança para consideração lógica. A saber:

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

b) *Mutação* , expressa como "X torna-se Y", significa que algo é caracterizado como X (e não Y) em um momento e como Y (e não X) em um momento posterior. Isso implica que o indivíduo em questão não permanece X ou Y durante todo o período considerado, mas é sucessivamente X e depois Y (sendo essas duas caracterizações diferentes ou incompatíveis). Isso significa metamorfose ou mudança essencial (X para Y), na medida em que o indivíduo em questão é definido por ser X ou Y.

c) *A evolução* , definida como "Xs evoluem para Ys", significa que *um conjunto* de coisas caracterizadas como Xs (e não Ys) em um determinado momento, *dá origem a outro conjunto* de coisas caracterizadas como Ys (e não Xs) em um momento posterior. Observe atentamente a implicação pretendida aqui: os indivíduos englobados pelas classes X e Y são entidades diferentes, embora exista uma relação causal

---

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

> significativa entre eles. Por exemplo, na evolução de uma espécie viva, os indivíduos mais antigos (os Xs) não estão mais presentes no estágio posterior (entre os Ys), mas são seus ancestrais biológicos.

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

Embora as duas primeiras formas de mudança sejam encontradas na lógica aristotélica, a terceira forma só foi plenamente formulada (na filosofia ocidental [101]) com Darwin e posteriormente. A evolução é frequentemente confundida com a mutação, mas são claramente formas lógicas muito diferentes, observe bem. Dois tipos muito diferentes de subsunção estão envolvidos.

Mutação diz respeito a uma entidade *individual* , que persiste de seu estado inicial (X) para seu estado posterior (Y); no plural (isto é, alguns ou todos os X se tornam Y), essa forma se refere a muitas entidades, mas ainda como indivíduos. Evolução, por sua vez, refere-se distintamente a grupos, de modo que os indivíduos referidos no início da mudança (Xs) *não são* os mesmos que aqueles referidos no final dela (Ys). Implícita neste último caso está, não apenas uma

---

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

mudança qualitativa nos mesmos indivíduos, mas, mais precisamente, uma mudança de indivíduos. Contudo, observe bem que os dois conjuntos de indivíduos estão causalmente relacionados de alguma forma, isto é, ainda existe uma espécie de *continuidade* entre eles; é por isso que dizemos que um conjunto evoluiu para o outro.

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

3. Crítica budista da mudança

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

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

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

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

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

Assim, o modelo teórico evolucionista poderia ser considerado universal, se não assumirmos (como fez Aristóteles) que os próprios indivíduos mudam por alteração e mutação, mas sim (como sugerem os budistas) que nos deparamos com sucessões de

aparências individuais, que podemos presumir estarem causalmente conectadas. Com base nisso, em vez de constância de identidade, um indivíduo recebe o mesmo nome ao longo do tempo.

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

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

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

Assim, nosso reconhecimento e conceito de causalidade parecem ser logicamente posteriores ao

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

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

Como o discurso do crítico é em si verbal, ele implica tacitamente algum tipo de uniformidade em meio à mudança, mesmo rejeitando explicitamente tal uniformidade como "mera verbal". Admitir uma uniformidade meramente verbal é admitir a uniformidade como tal. Se não pudéssemos sequer dizer de duas palavras que elas são "uma" em forma e conteúdo, nenhum discurso seria possível. Se a uniformidade verbal é possível, então outros tipos de uniformidade também podem ser postulados. Já que o crítico recorre às palavras, ele deve admitir as repercussões lógicas de tal ação [102].

---

[102] É claro que foi isso que o filósofo indiano Nagarjuna se recusou a admitir, optando por criticar os

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

Se analisarmos a existência de todos os fenômenos ao longo do tempo, podemos concluir que tudo o que experimentamos está sujeito a mudanças. Mas devemos admitir e ter em mente que *as taxas de mudança* dos diferentes fenômenos variam amplamente. Enquanto uma coisa muda, outra permanece aparentemente estática. Enquanto uma parte de algo muda, outra permanece aparentemente estática. Não existe a anarquia total implícita na expressão "tudo muda". Podemos, portanto, reter mentalmente algo por algum tempo em um dado momento, mesmo que não possamos reter tudo.[103]

---

outros por meio da lógica, enquanto reivindicava para seus próprios pontos de vista uma isenção privilegiada da lógica. Tal lógica *seletiva não pode ser propriamente chamada de lógica.*

[103] Por exemplo, sei que meu computador acabará em chamas um dia, mas, enquanto isso, ele está aqui e posso usá-lo e confiar nele. Espero que minha vida seja mais longa

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

4. Diferentes estratos de conhecimento

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

A base da nossa ordenação racional da experiência é a própria experiência. Percebemos que ela envolve ordenação racional apenas em um estágio muito posterior, após muita reflexão filosófica; mas, inicialmente, simplesmente agimos assim instintivamente e acreditamos nela. A classificação dessa racionalidade inicial como ingênua só é possível *por meio* dessa mesma faculdade; não existe outra faculdade superior pela qual possamos fazê-lo. A sutileza de distinguir entre experiência pura e experiência racionalmente ordenada é, *em si, um produto dessa* ordenação racional e não pode ser usada para justificá-la ou criticá-la.

Uma vez compreendida essa ordem natural das coisas, podemos começar a entender o desenvolvimento e a validação do conhecimento humano. Para evitar a

---

do que a existência do meu computador, porque as pessoas geralmente duram mais do que as máquinas.

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

O "algo" subjacente à mudança (na visão aristotélica) é aparentemente justificado pela experiência, visto que, quando percebemos o mundo ao nosso redor ou dentro de nós, em qualquer dado momento, alguns aspectos de todo o campo da experiência (incluindo todos os órgãos dos sentidos) parecem estar em fluxo, enquanto outros parecem estáticos. Não há razão para admitirmos o fluxo como real, ao mesmo tempo que negamos a evidência dos nossos sentidos em relação aos aspectos imutáveis. Teríamos que apresentar uma razão muito convincente para permitir tal diferença de avaliação. Na ausência de justificativa, essa diferença de tratamento seria um preconceito arbitrário. Portanto, é lógico admitir ambas as percepções como dados empíricos igualmente presentes *desde o início* .

Podemos, contudo, *num estágio muito posterior da organização* do conhecimento, à maneira de uma teoria sujeita às regras da lógica indutiva, postular uma realidade última que é intrinsecamente estática, embora dê origem a aparências mutáveis – ou, inversamente, postular que nada além da mudança existe de fato. No entanto, como a última proposição é autocontraditória (sendo ela própria, aparentemente, algo estático em certa medida), seria mais sensato buscarmos a

primeira. Não obstante, a segunda ainda merece ser seriamente considerada, pois apresenta muitas vantagens como descrição do nosso mundo da experiência.

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

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

Essa nuance entre percepção e conceito precisa ser compreendida para evitar análises enganosas do estático ou do mutável, que de alguma forma reduzem um ao outro ou vice-versa. Tais análises são teorias –

que devem ser distinguidas dos fatos experienciais da imobilidade e da mudança. Essas teorias não são necessárias para provar a existência da imobilidade ou da mudança – sua existência já está estabelecida pela observação direta a cada instante. A mera ocorrência da imobilidade e da mudança é suficiente para justificar os respectivos conceitos de imobilidade e mudança.

Basta que a imobilidade *pareça aparente* para admitir categoricamente que ela existe; e basta que a mudança *pareça aparente* para admitir categoricamente que ela existe. Sua justificativa é pré-conceitual, fenomenológica e anterior a quaisquer hipóteses epistemológicas ou ontológicas. Isso é verdade, mesmo que, em um estágio mais desenvolvido do conhecimento, hipotetizemos que fenômenos aparentemente estáticos são, na verdade, subjacentes à mudança e, portanto, essencialmente ilusórios, ou, alternativamente, que fenômenos aparentemente mutáveis são, na verdade, subjacentes à imobilidade e, portanto, essencialmente ilusórios.

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

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

De maneira semelhante, embora eu possa afirmar, ainda mais profundamente, que as mudanças postuladas pela ciência são apenas alguns dos movimentos de um único tecido universal do ser, essa filosofia monista fundamental não deve ser interpretada como invalidando o fato observado da mudança dos fenômenos no nível da percepção, ou o fato concebido da mudança nas descrições científicas do que ocorre sob a superfície de fenômenos estáticos ou mutáveis. O monismo é uma filosofia, uma construção teórica, destinada a explicar [104], e não a apagar, os fatos da mudança.

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

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

---

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

pode parecer um tanto paradoxal, mas é a única maneira de reconciliar as diferenças.

12. Impermanência e alma

Extraído de Reflexões Lógicas e Espirituais (2008-9), livro 3, capítulos 15-16, 20.

1. Impermanência

O homem é como um sopro; os seus dias são como a sombra que passa . (Salmo 144)

A transitoriedade [105]da existência terrena é corretamente enfatizada pelo budismo; porém, essa ideia é formulada erroneamente como "tudo é transitório" (ou alguma expressão similar), pois "tudo" inclui formalmente a própria afirmação, implicando que ela também seja transitória, enquanto a afirmação se destina a ser uma lei imutável – havendo, portanto, uma autocontradição. A contradição pode ser evitada se simplesmente qualificarmos a afirmação, dizendo: "tudo *neste mundo* é transitório", o que implica que, além do domínio dos fenômenos materiais e mentais, existe algum tipo de estabilidade.

Os budistas admitem a existência de uma constância subjacente ou transcendental quando falam do "fundamento original do ser" ou de termos uma "natureza búdica" – mas, ao mesmo tempo, estão doutrinariamente comprometidos com a ideia da transitoriedade universal. Este último é um dogma do qual muitos se recusam a abrir mão, embora, quando pressionados, alguns admitam que existem "duas

105 *Anitya* em sânscrito.

verdades" – a verdade da transitoriedade neste mundo e a verdade da permanência no mundo além.

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

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

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

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

dito de objetos mentais, ou seja, memórias, imaginações, expectativas e sonhos.

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

Note-se, contudo, que este argumento não é inteiramente convincente. Primeiro, porque envolve uma extrapolação de uma limitação epistemológica (a nossa incapacidade de perceber uma essência) para uma suposição ontológica (a de que não existe essência). Isto é apresentado como uma dedução, quando na verdade é uma mera hipótese – e a lógica indutiva ainda nos permite propor a contra-tese de que existe algum tipo de unidade, desde que apresentemos provas e argumentos mais favoráveis em seu apoio.

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

pudéssemos provar que isso de fato ocorreu), hesitaríamos em chamar as duas encarnações de "o mesmo" indivíduo.

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

A próxima questão a ser feita seria: existem ou não ***elementos primários irredutíveis*** , ou seja, fenômenos (materiais ou mentais) que não são compostos por outros fenômenos? Alguns filósofos budistas (da escola Abhidharma) insistiram que deve haver alguns blocos de construção iniciais (ditos em sânscrito como tendo *svabhaha* , "ser próprio" ou "natureza própria" [106]) a partir dos quais todas as outras coisas no mundo são construídas; enquanto outros (principalmente da escola Mahayana) optaram pela ideia de que não há fim para a subdivisão da matéria e da mente em constituintes mais simples.

---

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

A primeira opinião pode ser comparada ao atomismo [107]da antiguidade e do início da ciência moderna, e a segunda às abordagens mais recentes da ciência moderna, que continuam a aprofundar-se na matéria sem encontrar um fim.

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

---

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

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

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

Para afirmar que o vazio é um fato comprovado, seria necessário ser literalmente e comprovadamente *onisciente* , conhecendo toda a física, química, biologia, psicologia e tudo o mais antes de qualquer esforço empírico. Não se pode subdividir algo se não se sabe em que subdividi-lo; por exemplo, para dizer que a luz branca é uma mistura de várias cores de luz, seria preciso ter experimentado com um prisma.

experiência única , pois é definido pela negação como a ausência de "essência" (ou "natureza própria"). A

negação é um ato fundamental da razão; não é algo que jamais seja diretamente experimentado, não é um fenômeno positivo. Portanto, para afirmar que o que o Buda experimentou é precisamente o vazio, seria necessário atribuir um caráter positivo ao vazio; caso contrário, seria preciso admitir que sua faculdade racional esteve envolvida.

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

Aqueles que adotam essa visão não percebem que estão usando a palavra "coisas" de uma maneira que não engloba "dependências" – ou seja, de uma forma não tão abrangente quanto parece. Se examinarmos sua perspectiva atentamente, perceberemos que, por "coisas", eles se referem aos objetos concretos da experiência, isto é, aos fenômenos, enquanto por "relações entre coisas" eles se referem às abstrações introduzidas pela concepção. Assim, em última análise, sua tese é que os conceitos são mais "reais" do que as percepções! Isso é exatamente o oposto da lógica indutiva, para a qual os dados fenomênicos precedem e justificam qualquer ordenação e organização racional.

Um ponto de vista mais plausível, que reconcilia as duas teses mencionadas, é assumir algum tipo de

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

Quanto à essência da mente, pode-se supor que seja algum tipo de matéria rarefeita, ou vice-versa, mas essa questão ainda precisa ser resolvida. Um problema ao propor esse tipo de equação é que geralmente acreditamos que a "mente" (isto é, a substância dos objetos mentais, como memórias, sonhos, imaginações e antecipações) é mais dependente da consciência e de seu Sujeito do que a "matéria".[108]

---

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

Em todo caso, é preciso pressupor algum tipo de unidade última de todos os fenômenos. Nesse modelo monista (em contraposição às hipóteses pluralista e niilista), a aparente variedade e variabilidade do fenomênico nada mais é do que uma "expressão" do Uno último [109]. O fenomênico é a superfície do ser, enquanto o Uno é a sua profundidade. Seja qual for o modo de existência desse Uno (seja concebido como espiritual ou energético), ele permanece constante mesmo ao gerar fenômenos variegados.

Se "tudo é de fato Um", então "todos os nomes são falsamente divisivos" e "todos os fenômenos são interdependentes" (ou pelo menos todos dependem da mesma fonte comum). Assim, o monismo deveria ser aceitável para os filósofos budistas que têm as visões descritas acima. Também é aceitável para seus críticos – visto que podemos dizer que, no nível do Um, os nomes são falsamente divisivos e os fenômenos são co- ou interdependentes; mas no nível pluralista dos fenômenos comuns, os nomes são valiosos e a dependência extrema é enganosa.[110]

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

2. negação budista da alma

A mesma análise acima pode ser aplicada aos seres humanos, mas apenas até certo ponto. Se nos identificarmos com nossas experiências corporais e

---

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

[110] Essa é, em linhas gerais, a doutrina budista das Duas Verdades.

mentais, chegamos à conclusão de que também somos compostos vazios de essência! A maioria dos budistas para por aí e declara que, portanto, não temos um eu. Mas aqui eles cometem um erro, pois é errado limitar nossa experiência dos seres humanos às suas manifestações materiais e mentais [111]; evidentemente, temos consciência de mais do que isso. Nossas experiências espirituais também devem ser levadas em consideração – e, nesse caso, devemos admitir que podemos nos tornar (por meio de um modo de experiência que podemos chamar de apercepção ou intuição) conscientes do nosso "eu" (ou espírito ou alma).

Na verdade, os budistas concordam com esse ponto de vista quando admitem que somos, potencialmente ou em última análise, todos Budas [112]– o que equivale a admitir a existência de uma alma, embora a maioria rejeite dogmaticamente essa inferência. Alguns afirmam categoricamente que não existe alma; outros, porém, preferem ser mais enigmáticos e dizer: "existe e não existe; e não existe nem não existe" [113]. Mas,

---

111 Como já foi mencionado: em *Fenomenologia* , capítulo V, e em *Meditações* , capítulo 12, os termos "eu", "consciência" e "mente" são, no budismo, por vezes tratados como equivalentes, e outras vezes usados com sentidos ligeiramente diferentes. Como resultado dessa imprecisão, teorias errôneas são propostas e muitas inconsistências permanecem invisíveis.

112 Vou dar um exemplo (embora já tenha encontrado muitos). S. Suzuki escreve: "Portanto, é absolutamente necessário que todos acreditem no nada. Mas não me refiro à vacuidade… Isso se chama natureza búdica, ou o próprio Buda" (p. 117).

113 Para ser justo, veja Mu Soeng, p. 125. Segundo esse (excelente) comentador, a doutrina *do anatman* nunca foi concebida como "uma afirmação metafísica", mas sim como "um recurso terapêutico". Como ele afirma: "O Buda

logicamente, essas duas (ou mais) posturas devem ser consideradas equivalentes, pois sua intenção é simplesmente afirmar que é errado alegar a existência de uma alma.

Mas insistamos: nossos corpos e mentes são compostos e impermanentes, como carros ou sonhos, mas nos diferenciamos por termos um eu relativamente permanente. (Digo "relativamente permanente" para enfatizar que a alma individual não precisa ser considerada absolutamente eterna, embora a fonte comum de toda substância espiritual – que muitos de nós identificamos com Deus [114]– seja necessariamente absolutamente eterna.)

Por eu (ou espírito ou alma), entendemos *o Sujeito da consciência* (isto é, a "pessoa" que experiencia, cognosce, percebe, concebe, conhece, etc.) e *o Agente da vontade e da valoração* (isto é, a "pessoa" que deseja, quer, valoriza, etc.). Observe bem esta

---

respondeu à formulação bramânica de uma entidade permanente, o eu ou atman, com silêncio, sem tomar posição nem a favor nem contra". Logicamente, isso implicaria que o budismo considera a questão do eu meramente *problemática* , sem afirmá-la nem negá-la. Contudo, em minhas próprias leituras de textos budistas, tenho encontrado, com mais frequência, uma *negação assertiva* do eu, ou uma mistura de "sim e não, e/ou nem sim nem não", em vez de uma mera evasão da questão do eu. Outro comentário que vale a pena fazer aqui: a ideia de um eu não deve ser identificada com a ideia bramânica de um eu *permanente* ; esta última é uma ideia mais específica do que a primeira, e a negação desta última não implica logicamente a negação da primeira. Apoio a ideia de um eu individual *impermanente* , atribuindo permanência apenas ao eu universal (isto é, o transcendente, ou Deus). Essas (e muitas outras) nuances não devem ser ignoradas.

[114] Veja as razões para isso em minhas *Meditações* , capítulo 8.

definição, que é frequentemente ignorada por aqueles que negam a existência do eu.

Uma máquina, computador ou robô não possui um eu – nós (humanos e, pelo menos, animais superiores) evidentemente temos: todos sabemos disso. Esse eu que conhecemos não é o nosso ego (um conjunto de aspectos do nosso corpo e mente), embora a maioria de nós tenda a confundir o nosso eu com o nosso ego.

O eu que conhecemos se manifesta em cada ato de cognição, volição ou valoração, como aquele que o pratica. Embora não seja fenomênico, somos perfeitamente capazes de estar conscientes dele. Apesar de não ser fenomênico, o eu se relaciona com os fenômenos (tanto os do seu próprio corpo e mente quanto os externos) como testemunha (isto é, por meio da cognição), seja sendo afetado por eles, ou (ao conhecê-los) influenciado por eles, ou ainda os afetando (por meio da volição). Mas, embora relacionado aos fenômenos em vários graus, não é idêntico a eles e não deve ser identificado com eles.

A negação budista do eu é apresentada como empírica: a própria experiência corporal e mental é cuidadosamente examinada, e nela são observados apenas fenômenos passageiros. Mas minha argumentação é que tal análise se baseia em dados incompletos – ela não leva em conta a autoconsciência intuitiva do Sujeito e do Agente. O eu é deliberadamente ignorado por preconceito, em vez de ser negado como resultado de uma observação imparcial. O não-eu não é aqui uma conclusão, mas uma premissa – um dogma, uma ideologia.

Além disso, é preciso ressaltar que a negação de qualquer termo (seja o termo "eu" ou qualquer outro) não pode ser logicamente puramente empírica. Nunca percebemos um negativo; apenas buscamos e não conseguimos perceber o positivo correspondente, e daí

inferimos *indutivamente* que a coisa negada está ausente. Essa conclusão não é necessariamente definitiva — é uma hipótese que pode ser posteriormente refutada se novos dados a contradisserem, ou mesmo se uma hipótese alternativa for encontrada com maior frequência e respaldo nas evidências.

Assim, o não-eu não pode ser – como o budismo o apresenta – um produto puramente empírico da meditação profunda; segundo a lógica, sua negatividade o torna necessariamente uma construção *racional* . Portanto, não é uma verdade absoluta de qualquer tipo, mas uma mera generalização de "Procurei diligentemente, mas até agora não encontrei um eu" para "nenhum eu foi encontrado". Não é perceptual, mas *conceitual* – é uma tese como qualquer outra, aberta à dúvida e ao debate, e que requer comprovação (pelo menos no sentido indutivo). Se nenhuma inconsistência for encontrada em sua contra-tese, a ideia de um eu também pode ser legitimamente sustentada.

Assim, mesmo que admitamos que o corpo e a mente são desprovidos de essência(s), ainda podemos afirmar que existe uma alma. A alma não se destina a ser a essência dos fenômenos do corpo e da mente, mas uma entidade distinta, não fenomênica, que reside [115]nesses

---

115 Tendemos a ver a alma como algo pequeno, algo situado em algum lugar dentro do corpo ou, na melhor das hipóteses, coextensivo a ele. Mas deveríamos ao menos conceber a possibilidade da ideia oposta – ou seja, que a alma é enorme em comparação com o corpo, isto é, que o corpo é uma pequena marca dentro da alma ou um apêndice menor dela. Nossa percepção de seu tamanho relativo é, na verdade, uma função da importância relativa que lhes atribuímos, ou seja, com que frequência concentramos nosso interesse em um ou outro.

fenômenos, os interconecta ou os abriga de alguma forma. O corpo e a mente constituem meramente o campo de atuação mundano da alma, ou seja, um domínio particular do mundo sobre o qual essa alma individual [116]possui poderes especiais de consciência e vontade.

Essa visão concorda com os proponentes da vacuidade, pelo menos na percepção de que o eu não deve ser confundido com o corpo e a mente. Além disso, o fato de a alma ser não fenomenal, ou seja, não ser uma entidade material nem mental, não exclui logicamente que ela também seja "vazia" de essência, é claro. Mas, enquanto eles chegam a afirmar que o eu não existe, insistimos que, mesmo que (ou mesmo que) a alma individual seja vazia, ela evidentemente existe – assim como o corpo e a mente evidentemente existem, independentemente do que digamos sobre eles.[117]

É, em todo caso, patentemente absurdo dizer ou insinuar, como fazem os budistas, que *um não-existente* possa pensar que existe e (após a iluminação) perceber que não existe! Um não-existente não pode pensar ou perceber nada; não é uma entidade ou uma coisa – não é nada, simplesmente não é. Um existente, por outro lado, pode muito bem (como fazem esses budistas existentes) pensar que não existe e outras bobagens do gênero! Não há lógica alguma no ponto de vista do não-eu.

A ideia do não-eu pode ser vista como um apoio ao materialismo (em um sentido amplo do termo, que

---

116 Ou alma individualizada. Digo isso para enfatizar que a alma individual pode ser considerada uma subdivisão artificial da alma universal (ou Deus, em termos judaicos).

117 Na minha opinião, tudo o que sequer aparenta existir, de fato existe (ainda que apenas na aparência). Mas será real ou ilusório? Essas caracterizações são passíveis de debate e dependem de inúmeros fatores lógicos.

inclui os fenômenos mentais como parte do domínio da matéria). É por isso que muitas pessoas hoje a consideram atraente: ansiosas por rejeitar as exigências e restrições da ética da religião monoteísta, mas desejando manter ou introduzir alguma espiritualidade em suas vidas, elas abraçam a negação da alma.

Tudo isso não pretende negar a importância crucial do *desapego* na meditação e, de forma mais ampla, no processo de desenvolvimento espiritual. Concordo plenamente com o ensinamento budista de que o eu, em algum momento, torna-se um obstáculo à iluminação e deve ser efetivamente esquecido para que se possa contemplar as coisas como elas são.[118]

Mas, a meu ver, a tese da não-existência do eu não precisa ser interpretada literalmente. Creio que os budistas a formularam como um *upaya* , um meio hábil [119], para facilitar o esquecimento do eu. É mais fácil esquecer aquilo que se acredita não existir do que esquecer aquilo que se acredita existir. Pelo que vejo (no meu atual estágio de desenvolvimento), embora a descrença no eu apresente algumas vantagens práticas, não há justificativa teórica suficiente para tal doutrina.

Costumamos dizer que nossa mente está "vazia" quando nosso espaço mental fica, por um tempo, sem sentimentos ou pensamentos, como ocasionalmente acontece de forma bastante natural. Nesse estado de espírito, geralmente nos distraímos menos e podemos

---

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

119 Em última análise, o budismo não se interessa por filosofia descritiva; o que lhe interessa é a nossa libertação espiritual. Se uma ideia se mostra eficaz como meio para esse fim, ela é ensinada.

observar tudo o que se apresenta sem interferir. Às vezes, essa sensação comum de mente vazia é vivenciada como uma espécie de distanciamento momentâneo ou até mesmo alienação do mundo ao nosso redor, como quando nossos olhos ficam desfocados e simplesmente olham para o nada sem enxergar nada.

O sentido budista da palavra vacuidade é, naturalmente, muito mais complexo do que isso, embora não seja totalmente desvinculado. Quando aplicado objetivamente, a coisas além ou dentro da mente, significa que elas são vistas sem recorrer a categorias ou hipóteses sobrepostas. Aplicado subjetivamente, a implicação do termo é que o eu é uma ilusão da consciência, ou seja, que nossa apercepção de uma alma cognoscente é igualmente uma mera ideia sobreposta.

Mas será que essa afirmação budista deve ser aceita sem questionamentos, ou eles conseguem prová-la de forma irrefutável? O simples fato de essa doutrina ter sido proclamada uma vez e ser reiterada por diversas autoridades ao longo dos séculos não a torna, por si só, uma verdade absoluta. Devemos ter o direito de duvidar dela, questioná-la e levantar objeções, sem sermos acusados de hereges ou imbecis.

3. As leis do pensamento na meditação

As três leis do pensamento são geralmente consideradas por muitos comentaristas contemporâneos [120]como sendo (na melhor das hipóteses) relevantes apenas para o discurso racional, e irrelevantes ou mesmo antitéticas à meditação, e muito

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

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.[121]

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" [122].

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

---

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

122 Ver Kamalashila, p. 253 .

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.

   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" [123].

   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

123 Ver Kamalashila, p. 249.

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" [124].

No ápice da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) a "onisciência" da "realidade última".

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

Quando se alcança essa realização final [125], 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

---

124 Ver Kamalashila, p. 258.

125 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.

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.[126]

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!

---

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

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 [127]. Chamam-no de "vazio" ou "inexistente", mas certamente tal negação não é logicamente sustentável sem a admissão de que algo positivo está sendo negado; uma negação nunca pode ser um dado primário.

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

---

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

seja; e não se pode afirmar uma interdependência universal sem admitir conexões causais entre fatos reais.

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

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

Outra afirmação frequente é que nossa experiência comum do mundo se assemelha a um sonho em comparação com a realidade última. A implicação é que as leis do pensamento não são obedecidas em um sonho. Mas, na verdade, mesmo em um sonho, embora imagens e sons surjam e desapareçam e pareçam se entrelaçar, não há contradição alguma se observarmos com atenção. Quanto à diferença entre a experiência onírica e a experiência da vigília, não se trata estritamente de uma contradição, visto que são vivenciadas como domínios distintos do ser.

A contradição sequer é pensável, exceto em palavras (ou intenções) . Não conseguimos sequer *imaginar* uma contradição, no sentido definido por Aristóteles (ser e não ser ao mesmo tempo em todos os aspectos). Podemos apenas *dizer (ou vagamente acreditar)* que ela existe. É claro que frequentemente nos deparamos com aparentes contradições, mas isso não prova que

elas de fato existam. Trata-se de uma ilusão, um conflito entre interpretações verbais ou seus equivalentes não verbais.

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

13. Status epistemológico

Extraído de Reflexões Lógicas e Espirituais (2008-9), livro 3, capítulos 17-19 e adendo 2.

1. O estado das percepções sensoriais

Gostaria aqui de explorar mais alguns aspectos da controvérsia entre Materialismo e Mentalismo [128]. Observe que ambas as visões são consideradas como reconhecendo fenômenos mentais: a visão mentalista (ou exclusivamente mental) aceita os fenômenos mentais com exclusão dos materiais, enquanto a visão materialista (como aqui entendida [129]) aceita os fenômenos materiais sem excluir os mentais do mundo (embora limite sua ocorrência a "mentes" como a nossa).

---

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

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

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

Este último ponto sugere que toda a noção de órgãos sensoriais é falha, porque se supusermos que existe uma entidade cognoscente encerrada em um corpo físico com órgãos de sensação, através dos quais obtém informações de outros corpos físicos além desse corpo, a informação efetivamente cognoscida pela entidade não são os *objetos físicos* supostamente em contato com os receptores sensoriais, mas sim *informações mentais*. *produtos* de tais objetos supostos na outra extremidade do processo de sensação, ou seja, diretamente oposta àquela que realiza o conhecimento.

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

Ou seja, concluindo essa linha de argumentação, a própria distinção entre mental e material deve ser abandonada como uma ideia absurda, e apenas os objetos mentais devem ser admitidos como reais. Os

fenômenos normalmente classificados como materiais são tão mentais quanto as imaginações (embora talvez menos facilmente controláveis). Sua aparência é suficientemente real, mas sua materialidade é ilusória. Portanto, o materialismo é uma filosofia ingênua, e o mentalismo é a doutrina correta.

Sempre argumentei que esse argumento cético é logicamente *autocontraditório* , pois parte da premissa de que o corpo e seus órgãos sensoriais existem em um sentido material e termina com a conclusão de que não existem tais corpos e órgãos sensoriais materiais. Uma conclusão não pode contradizer a(s) premissa(s) da(s) qual(is) é derivada – portanto, esse argumento deve ser, em si, logicamente falho.

Mas agora me ocorre que esse meu contra-argumento pode ser injusto, e gostaria de revisá-lo. Ocorre-me que é formalmente aceitável que uma conclusão contradiga sua(s) premissa(s) – é exatamente isso que significam proposições paradoxais (únicas). Uma proposição da forma "Se P, então não P" é logicamente legítima (se não for acompanhada por uma segunda proposição da forma "Se não P, então P", pois nesse caso temos um paradoxo duplo insolúvel, ou seja, uma contradição). A conclusão lógica de "Se P, então não P" (sozinha [130]) é a proposição categórica "Não P".

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

---

130 Ou seja, somente em conjunto com "Se não P, então não-P".

paradoxal e, portanto, autocontraditório, e concluíram corretamente que o mentalismo é a única tese internamente consistente entre as duas!

Contudo, desde o início, percebi a falha nessa linha de argumentação, quando defendi, em minha *obra Lógica Futura* (capítulo 62), que a solução para esse enigma era negar a ideia de que o que percebemos, quando parece que percebemos objetos materiais através dos sentidos, sejam imagens mentais desses objetos. Creio que esse é o erro de concepção a respeito da natureza da percepção sensorial, que logicamente leva ao ceticismo. John Locke cometeu esse erro, e David Hume logo o identificou (embora não tenha conseguido corrigi-lo).[131]

---

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

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

No entanto, as três primeiras sensações são muito mais facilmente mal interpretadas do que as duas últimas. Por exemplo, é muito mais difícil para nós, humanos, identificar alguém com base no tato, olfato ou paladar do que na visão ou audição. Com isso, quero dizer que as sensações táteis (etc.) geralmente nos informam sobre uma condição *do nosso próprio corpo. causadas por algum outro corpo externo a elas* , enquanto as imagens e os sons são *aspectos*

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

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

---

do próprio objeto externo que nós (o Sujeito) de alguma forma percebemos. Pelo menos, é assim que as coisas nos parecem à primeira vista. Ainda precisamos, é claro, passar desse Realismo Ingênuo para um Realismo mais Sutil. Em todo caso, cada modo de sensação tem seu valor e não devem ser todos agrupados.

Aliás, outro termo vago nesta escola tem sido "ideias". Este termo tende a ser usado indiscriminadamente, às vezes aplicado a memórias perceptivas, outras vezes a projeções visuais ou auditivas, e outras ainda a construções conceituais, verbais ou não. No entanto, essas diferentes "entidades" mentais têm significados muito distintos na formação do conhecimento. Claramente, dados relativamente empíricos têm mais peso do que produções mais abstratas. Fazer distinções entre diferentes tipos de "sensações" e "ideias" é muito importante se quisermos avaliar com precisão os constituintes do conhecimento.

Esta terceira tese é que a sensação, em vez de implicar percepção indireta, torna possível **a percepção direta** (*talvez produzindo...). (Algum tipo de estrutura física no cérebro que serve como passagem para a consciência do sujeito entrar em contato direto com o objeto percebido*). Essa tese não é, por sua mera formulação, definitivamente comprovada, observe bem; mas ao menos serve para colocar a doutrina mentalista em dúvida.

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

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

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

Em outras palavras, talvez reconheçamos a materialidade em virtude das [132]sensações de tato, olfato e paladar, admitindo que o domínio mental carece dessas modalidades fenomenológicas específicas. Os fenômenos visuais e auditivos são ambíguos, ou seja, podem ser materiais ou mentais; mas (sugiro provisoriamente) as outras modalidades são distintamente materiais.

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

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

---

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

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

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

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

Deve-se acrescentar que a consciência de si mesmo, ou seja, a intuição do eu pelo eu, não difere essencialmente desses dois tipos de consciência: apenas os objetos *diferem nos três casos. Isto é, sejam os objetos mentais, materiais ou espirituais em sua "substância", a consciência continua sendo um e mesmo tipo de relação especial. A mesma reflexão se aplica à eventual consciência "transcendental", ou seja, à consciência de Deus ou do Fundamento Último do Ser – esta ainda é consciência. Seja qual for o tipo de objeto envolvido, a consciência permanece maravilhosa, misteriosa e miraculosa.*

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

2. O estado dos sonhos e devaneios

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

Ainda é concebível que, em algum momento futuro, os cientistas descubram outros meios físicos para estabelecer um referencial absoluto. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao princípio de Heisenberg sobre a impossibilidade de identificar com precisão e simultaneamente a posição e o momento de uma partícula elementar. Este também é um princípio teórico construído sobre considerações práticas. Baseia-se numa generalização da negação de "não é encontrado" para "não pode ser encontrado" – mas ainda é concebível, por mais remoto que seja, que tal

regra seja revogada no futuro, caso encontremos outra maneira de realizar as medições necessárias.

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

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

Ou será que não? Ao compararmos a experiência da vigília com a do sono, postulamos que a primeira é mais real do que a segunda, classificando-a, portanto, como “real” e a segunda como “ilusória”. Mas qual é a base dessa discriminação? Abordando a questão sem preconceitos, poderíamos argumentar que (pelo menos inicialmente) os dois conjuntos de experiência estão em pé de igualdade (em termos da distinção entre realidade e ilusão), ou seja, que não há razão para dar

precedência a um sobre o outro. Fenomenologicamente, eles têm o mesmo valor ou status. Não podemos afirmar qual é mais real ou mais ilusória do que a outra e, portanto, devemos concluir que ambas são igualmente incertas.

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

Talvez esse seja o significado pretendido por afirmações como "tudo é ilusão" – elas sugerem nossa incapacidade de encontrar um referencial absoluto que possamos chamar de "realidade". Mas a resposta a essa objeção seria a seguinte: ao contrário do que alguns filósofos afirmam, na prática, não rotulamos algumas partes da experiência como "realidade" e relegamos outras ao status de "ilusão" com certeza e de forma definitiva. Tais julgamentos não são absolutos, mas passíveis de mudança por meio do raciocínio indutivo.

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

Não temos como distinguir entre realidade e ilusão à primeira vista. Não atribuímos os rótulos de realidade ou ilusão a partir de um ponto de vista privilegiado e neutro, mas partimos do pressuposto de que tudo o que (parece) vivenciamos é real, e só nos referimos a algumas dessas experiências como ilusórias em último

caso. Mesmo assim, evidências ou raciocínios posteriores podem nos fazer mudar de ideia e concluir que o que parecia ilusório era real e o que parecia real era ilusório.

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

Isso é óbvio, pois tudo o que temos para construir nosso conhecimento são nossas experiências (físicas, mentais ou não fenomenais) e nossa faculdade racional (para organizar as experiências). Temos dados e um método, mas ainda precisamos trilhar nosso caminho até a certeza, por meio de um processo longo e em grande parte indutivo.

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

A comparação e o contraste são essenciais para distinguir experiências de vigília e sonhos. Como as primeiras parecem mais sólidas e regulares do que as últimas, rotulamos as primeiras como "vida real" e as últimas como "sonho". Ambos os conjuntos de experiências precisam ser considerados antes de podermos fazer essa classificação, e são justamente as características percebidas *neles* que nos levam a esse

julgamento racional. Assim, o caminho permanece aberto para uma avaliação futura – por exemplo, se encontrarmos um terceiro conjunto de experiências que pareça ainda mais real do que os dois anteriores.

Essa é a afirmação do misticismo: que existe uma realidade ainda superior, em relação à qual (quando a alcançamos por meio de profecias, meditação ou outros meios) a experiência ordinária parece um mero sonho (note a linguagem da analogia). É nesse contexto que se torna perfeitamente legítimo dizer: "tudo é ilusão", significando mais precisamente "tudo *o que existe na experiência ordinária* é ilusório", ou seja, em comparação com tudo o que existe na experiência extraordinária. A proposição é logicamente coerente, pois não é tão geral em sua intenção quanto parece em sua breve formulação verbal.

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

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

Note que, mesmo sem recorrer a qualquer experiência mística, não é impreciso dizer que a maior parte da nossa experiência de vigília equivale a sonhar. Pois o que é sonhar enquanto dormimos? Uma série de projeções mentais; a invenção de cenários fantasiosos. E, na verdade, é exatamente isso que a maioria de nós faz durante a maior parte do tempo acordado: projetamos imagens ou sons mentais, visualizando dados extraídos diretamente de nossos bancos de memória ou derivados indiretamente pela reorganização dessas memórias. Portanto, podemos dizer, com razão, que estamos sonhando, mesmo que chamemos isso de devaneio.

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

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

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

não poderia, da mesma forma, parecer erroneamente crível?

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

Adendo (2010), referente aos sonhos. Como surge **o conteúdo dos nossos sonhos** ? A maioria das pessoas acredita que os sonhos são compostos por memórias reprocessadas de sensações, sentimentos, sons, imagens e pensamentos verbais, talvez com uma interferência criativa subconsciente no momento do sonho. Em outras palavras, o conteúdo dos sonhos é em parte gerado de forma mais ou menos fortuita pelo cérebro e, ao mesmo tempo, em parte moldado pelo sonhador por meio de um esforço de sua vontade em estado de semiconsciência. Não considero essa explicação tradicional totalmente convincente. É claro que ela é em grande parte verdadeira, mas acredito que não seja suficiente para explicar a complexidade dos sonhos.

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

3. O estado das concepções

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

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

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

Um aspecto é escolhido como definidor porque isso facilita os processos de pensamento complexos. A definição é, portanto, algo tanto empírico quanto racional.

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

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

Note-se, de passagem, que **a tautologia** ocorre quando o predicado já está totalmente mencionado *explicitamente* no sujeito, ou o consequente no

antecedente. Assim, “X é X”, “XY é Y”, “se X, então X”, “se X + Y, então Y” são todas tautologias. Não se segue que tais proposições sejam consideradas pela lógica como necessariamente *verdadeiras* . Sua verdade depende da existência real do sujeito ou da verdade do antecedente. Pois é claro que este último pode ser meramente imaginário ou hipotético, como por exemplo em “unicórnios têm um chifre”. Portanto, a tautologia não é prova de verdade.

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

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

No conceito de triângulo, estão incluídos todos os triângulos físicos ou imaginários possíveis, os já vistos e os que ainda serão vistos, com todas as suas

propriedades e inter-relações aparentes. Se eu lhe perguntar qual é a essência de um triângulo, você provavelmente imaginará e desenhará um triângulo específico. Mas essa não é a essência; é *um exemplo* – uma mera instância. Não existe um único triângulo concreto que contenha todos os triângulos possíveis. A essência da triangularidade não existe concretamente; é apenas uma abstração, um artifício verbal ou intencional. Ou seja, por "essência" de um triângulo, entendemos " ***tudo aquilo que é distintivamente comum a todos*** os triângulos" – mas sabemos que não podemos produzir mental ou fisicamente tal entidade.

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

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

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

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

Como as coisas semelhantes (o indivíduo em diferentes momentos ou os exemplos dispersos do mesmo tipo) parecem apontar *na mesma direção* , inferimos por extrapolação que apontam *para algo* em comum (a essência aparente). Isso constitui uma espécie de reificação – não em algo concreto, mas em algo "abstrato". Há, portanto, alguma verdade no que os filósofos budistas dizem, ou seja, que as essências são "vazias". Contudo, não devemos, como alguns deles, tirar a conclusão negativa de que as essências "não existem de fato" a partir dessa vacuidade. Pois podemos, como já mencionado, confiar no princípio da indução para justificar nossa inferência. Contanto que

não confundamos existência abstrata com existência concreta, não cometemos nenhum erro.

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

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

14. Mente e alma

Extraído de Reflexões Lógicas e Espirituais (2008-9), livro 4, capítulos 7, 10-11.

1. Contemple a mente

A julgar por uma coleção de ensaios atribuídos a Bodhidharma [133], seus ensinamentos sobre a meditação Zen eram bastante introspectivos. Ele enfatiza constantemente a futilidade dos atos e rituais físicos, e destaca a necessidade de " *contemplar a mente* " para alcançar a iluminação/libertação. Essa mensagem é repetida ao longo da obra em diversas palavras. Por exemplo:

> "Responder, perceber, arquear as sobrancelhas, piscar os olhos, mover as mãos e os pés, tudo isso é a sua natureza milagrosamente consciente. E essa natureza é a mente. E a mente é o Buda… Aquele que vê a sua própria

---

133 *Os Ensinamentos Zen de Bodhidharma* , compostos por quatro ensaios. Assim como o tradutor, Red Pine, presumo que seu autor seja de fato Bodhidharma; mas quem é o(s) genial(is) autor(es), em última análise, não é muito importante: algum ser humano teve este interessante ensinamento para nos transmitir. Observo que D.T. Suzuki, em sua *Primeira Série* de *Ensaios sobre o Budismo Zen* (p. 178), menciona seis (e não apenas quatro) ensaios de Bodhidharma como bastante conhecidos e populares no Japão atual. Embora reconheça o espírito Zen de todos esses ensaios, Suzuki considera apenas dois deles como provavelmente escritos pelo primeiro patriarca do Zen.

> natureza encontra o Caminho… é um Buda." (P. 29.)

A implicação aqui é que o estado de Buda (a realização suprema) não é algo distante, como o pico de uma montanha alta e difícil de escalar. É algo próximo, alcançável por uma simples mudança de perspectiva. Ou seja, a separação entre samsara e nirvana é tênue: de um lado, você está em samsara e, do outro, em nirvana. Nas palavras dele:

> "Enxergar além do mundano e testemunhar o sublime está a menos de um piscar de olhos de distância. A percepção é agora." (P. 113.)

A transição não se concretiza por meio de elaborados atos externos, mas sim por meio de uma atenção aguçada. Assim, ele afirma:

> "As pessoas que buscam bênçãos concentrando-se em obras externas em vez do cultivo interno estão tentando o impossível." (P. 95.)

Ainda assim, dada a ambiguidade da palavra "mente", o conselho de contemplar a mente permanece um tanto difícil de entender com precisão. Pois "mente" (a meu ver), em seu sentido mais amplo, abrange todos os aspectos da psique:

a. O *verdadeiro eu* (ou alma ou espírito), que se apresenta como Sujeito de todos os atos de consciência (isto é, de qualquer tipo de percepção) e como Agente de todos os atos de volição (vontade) e valoração (valorizar ou desvalorizar

algo). Essa 'entidade' não possui características fenomênicas ("vazia", na terminologia budista) e, portanto, é intuída (apercebida) em vez de percebida, observe bem.

b. As *faculdades ou atos internos* desse eu – a saber, consciência, volição e valoração. Essas expressões intencionais do eu real também são, em si mesmas, desprovidas de quaisquer aspectos fenomênicos, sendo, portanto, intuídas em vez de percebidas. Aqui, devemos distinguir cuidadosamente entre o *fato* (ou relação) da consciência e o *conteúdo* (ou objeto) da consciência [134], bem como distinguir o Sujeito que é consciente do ato particular da consciência. E distinções semelhantes se aplicam à volição e à valoração.

c. O *eu ilusório* (ou ego) é um conjunto de fenômenos corporais e mentais com os quais o eu real, habitualmente (ou pelo menos em parte) identifica-se de forma ilusória. Essa "entidade" composta inclui uma multiplicidade de fenômenos mentais mutáveis (ou seja, projeções mentais, memórias, imaginações, conceitos, descrições verbais, emoções) e fenômenos físicos (sensações, percepções sensoriais, sensações físicas), e é normalmente confundida com o eu real. O ego está constantemente se cristalizando em nossa perspectiva mental, caso não nos esforcemos para contrariar essa tendência aparentemente natural [135].

---

134 Não existe consciência sem conteúdo (ou seja, objeto); aqui, toma-se consciência de outro ato de consciência cujo conteúdo, por sua vez, é algo diferente.

135 A meditação é precisamente a ferramenta mais eficaz para superar nossa tendência inata à formação do ego. Mesmo assim, podemos recair a qualquer momento em velhos hábitos egocêntricos; por exemplo, outro dia uma

d. A *infraestrutura física* da psique e seu funcionamento; ou seja, o sistema nervoso, incluindo o cérebro, a coluna vertebral e os nervos, as características fisiológicas dos seres humanos envolvidas nas funções sensoriais, motoras e emocionais. Este é um sentido ou aspecto do termo "mente" no uso coloquial; às vezes, é a intenção do termo mais específico "mente inconsciente". É apropriado referir-se a essas estruturas e eventos físicos como pertencentes à mente, na medida em que aparentemente constituem a interface entre os domínios material, mental e espiritual; a mente é sustentada e alimentada por elas e age sobre o corpo e o mundo além dele por meio delas.

Note a diferença entre os dois últimos fatores da psique. O terceiro refere-se a fenômenos internos, uma autopercepção subjetiva privada (que posteriormente pode ter ramificações sociais), enquanto o quarto refere-se a fenômenos objetivos (cognoscíveis apenas externamente, mesmo para o dono do corpo).[136]

---

jovem me olhou de um jeito específico, e eu me senti lisonjeado e cativado.

[136] Nesse sentido, é importante não confundir essa "objetividade" com um padrão exclusivo de verdade, como fazem certos "cientistas" modernos. Tal behaviorismo, defendido sob o pretexto de positivismo ou empirismo radical, é uma postura ideológica não científica que seria mais precisamente descrita como estreita ou extremamente materialista. É epistemologicamente falacioso, porque seus proponentes ignoram deliberadamente uma grande parte da experiência pessoal comum (ou seja, dados introspectivos) e formulam suas teorias com base em uma seleção arbitrária de dados experienciais (ou seja, fenômenos físicos). Na verdade, o que essa doutrina antifenomenológica significa é que a conveniência de certos técnicos de laboratório de baixo escalão é ser elevada ao status de filósofos da mente! O motivo psicológico por trás dessa doutrina é um mal que

Ora, quando ele recomenda que "contemplemos a mente", Bodhidharma obviamente não está se referindo ao terceiro aspecto da psique, o aspecto percebido (fenomenológico); o ego é (com razão) o *grande inimigo* do budista.

Ele parece, por vezes, estar se referindo ao quarto aspecto da mente, o mistério do poder silencioso da mente sobre o corpo; por exemplo, quando afirma que nenhuma pessoa iludida "compreende o movimento de suas próprias mãos e pés", ou, mais explicitamente:

> "…todo movimento ou estado é a sua mente. Em cada momento, onde a linguagem não consegue chegar, ali está a sua mente."[137]

Mas, principalmente, Bodhidharma parece estar se referindo ao primeiro ou ao segundo dos fatores listados acima – ou seja, aos aspectos intuídos (não fenomenais) da psique.

> "Se você puder simplesmente concentrar a luz interior da sua mente e contemplar sua iluminação exterior, dissipará os três venenos e afastará os seis ladrões de uma vez por todas. E sem esforço, você obterá posse de um número infinito de virtudes, perfeições e portas para a verdade." (P. 113.)

---

aflige cada vez mais pessoas hoje em dia: um profundo *medo pessoal da introspecção* – isto é, de confrontar os aspectos mentais e espirituais da própria psique.

[137] Pág. 23. Isso me faz pensar no Tai Chi, que é uma meditação sobre o movimento, sobre a relação entre a mente e o movimento físico. Da mesma forma no Yoga.

Por vezes, a sua ênfase parece estar no eu real; como quando escreve: “Nenhum karma pode restringir este corpo real” (p. 21), “Desperte para o seu corpo e mente originais” (p. 31); “O seu corpo real não tem sensações, etc.” (p. 39), ou ainda (enfatizando a natureza não fenomênica do eu real):

> “O Buda é o seu corpo real, a sua mente original. Essa mente não tem forma nem características, nem causa nem efeito, nem tendões nem ossos… Mas essa mente não está fora do corpo material… Sem essa mente não podemos nos mover. O corpo não tem consciência.” (P. 43.)

Às vezes, parece estar relacionado aos atos de consciência e aos atos correlatos de vontade e valoração desse eu real; por exemplo:

> “A linguagem e o comportamento, a percepção e a concepção são todas funções da mente em movimento. Todo movimento é o movimento da mente. O movimento é a sua função… Mesmo assim, a mente não se move nem funciona, porque a essência do seu funcionamento é o vazio e o vazio é essencialmente imóvel.” (Págs. 43-44.)

Tudo isso me dá a ideia de uma meditação que consiste na "consciência da consciência". Nessa meditação, a pessoa se concentra naquele *que está consciente* (si mesma) e/ou no *fato da consciência* (em contraposição ao seu conteúdo). Quaisquer [138]objetos fenomênicos,

---

138 No sentido mais estrito de "mente" – referindo-se apenas a eventos *fenomênicos* (memórias, imaginações,

materiais ou mentais, que cheguem à nossa atenção, simplesmente os ignoramos e, em vez disso, prestamos atenção à *nossa consciência* deles. Os objetos vêm e vão durante a meditação, mas o Sujeito e a consciência permanecem e são o foco constante.

Pode-se sugerir que a ênfase deva ser na consciência, e não no consciente, pois neste último caso corre-se o risco de fixarmo-nos numa representação egoica do eu, em vez do eu real. Além disso, minha experiência demonstra que a percepção meditativa atinge seu ápice quando a impressão do eu parece desaparecer; a pessoa parece encarar o mundo ao redor sem o peso de uma presença externa. Assim, mesmo que o eu não esteja realmente ausente (já que é a própria consciência), é melhor comportar-se *como se* ele não existisse. Por essa razão, devemos descrever este exercício mais especificamente como meditação sobre a consciência.

Esteja atento ao milagre de sua consciência, ou da sua consciência em si, seja ela direcionada para fora ou para dentro. Bodhidharma diz: " *Buda* é sânscrito para o que vocês chamam de *consciente, milagrosamente consciente* " [139]. A sensação de admiração ao observar a consciência é, como ele claramente sugere, essencial para a iluminação [140]. Cultive essa admiração. Não

---

sonhos, pensamentos verbais, etc.). Observe-se, de passagem, que o termo "mente" também costuma se referir ao *espaço mental* , a extensão presumida *na qual* os fenômenos mentais ocorrem.

139 Transcrição literal da presente tradução; na pág. 29.

140 É interessante notar, de passagem, o quão distante essa perspectiva está da visão de alguns budistas (talvez mais "Hinayana"), que consideram a Iluminação como a *extinção* da consciência (e da vontade e de todos os outros aspectos da individualidade). Para Bodhidharma (um mestre "Mahayana"), o propósito de tudo é alcançar um ápice de consciência, não *a* inconsciência. A diferença talvez se deva

considere a consciência como algo garantido, tornando-a invisível para si mesma. Perceba a maravilha de que uma coisa (você) pode ver outra (qualquer coisa que você olhe, inclusive você mesmo). Uau! Como isso é possível?

Inicialmente, essa meditação exige esforço; mas, eventualmente, pode-se alcançar um nível de concentração sem esforço que pode ser caracterizado como contemplação. Observe bem que o verdadeiro objeto dessa meditação sobre a própria consciência não é fenomênico – não possui qualidades visuais, auditivas, táteis, gustativas ou olfativas. É verdadeiramente espiritual e puramente imaterial, e por essa razão é comparado a um espaço vazio e transparente.

É claro que não adianta muito observar a própria consciência apenas momentaneamente; é preciso perseverar nesse esforço por algum tempo. Ao mesmo tempo, deve-se ter cuidado para não transformar isso

---

a uma interpretação distinta da doutrina dos doze *nidanas* (sobre a cadeia de causação da existência samsárica). Segundo essa doutrina, as três primeiras causas na cadeia são a ignorância, as ações e a consciência; estas se referem, respectivamente, à falta de compreensão espiritual, ao agir de acordo com essa incompreensão e à consciência estreita e ilusória que emerge dessa ação. Não é a consciência *em si* o problema (como alguns parecem pensar), mas a consciência *limitada e limitadora* da existência ordinária. A solução, portanto, não é a aniquilação da consciência, mas sua máxima intensificação e expansão. Assim, a consciência em si não é um desvalor, mas um valor. (De acordo com essa divergência de interpretação, o ramo Hinayana tende a considerar o Vazio como o nada, literalmente um negativo, enquanto o ramo Mahayana enfatiza seu significado positivo, como a "natureza de Buda" subjacente a todas as coisas.)

em uma "ideia de ganho" [141], ou seja, para não deixar que tal esforço se torne uma distração em si mesmo. Não se pode agarrar aos resultados na meditação, mas sim proceder com suavidade e certo desapego.

Ultimamente, tenho praticado repetidamente essa meditação sobre a atenção plena, e parece ser uma maneira eficaz de descartar percepções, fantasias e pensamentos passageiros, e alcançar um estado de espírito mais expandido e contemplativo. Embora ainda não possa afirmar ter tido a experiência sublime de contemplar a mente que Bodhidharma descreve, considero-a proveitosa.

2. Eis a alma

Embora Bodhidharma, como mencionado anteriormente [142], pareça por vezes referir-se a um eu no sentido de uma alma, podemos presumir com segurança que, como budista ortodoxo, ele não acreditava literalmente em uma alma. Se lhe perguntassem quem ou o que contempla a mente, ele provavelmente responderia "a mente". Portanto, quando aqui trago novamente a questão da alma, não pretendo atribuir-lhe tal crença, mas simplesmente falar com base na minha própria autoridade como filósofo "independente".

Como já indiquei, concordo que é prudente *não* meditar diretamente sobre o eu no sentido de alma. A razão é que nós, pessoas não iluminadas, facilmente confundimos nosso eu real com nosso eu ilusório. O eu ilusório está tão presente em nossa consciência que não podemos ignorá-lo facilmente. Assim, na esperança de

---

141 Conselhos frequentemente dados em seus livros por um discípulo moderno de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

142 Na primeira seção do presente capítulo.

ascender meditativamente, podemos facilmente ficar presos em um nível baixo de consciência!

Por essa razão, sugeri que, em nossa tentativa de "contemplar a mente", meditemos sobre o fato de nossa consciência, e não sobre a pessoa que está consciente. Isso, creio eu, é válido nos estágios iniciais da meditação, pelo menos até atingirmos um nível relativamente elevado de consciência.

Mas, como tenho motivos para acreditar na existência de uma alma, devo considerar essa restrição meditativa como um "meio conveniente" temporário, e não como uma proibição absoluta. Parece-me, portanto, legítimo sugerir que, uma vez alcançado um certo grau de paz de espírito e intensidade meditativa, pode-se voltar a atenção para si mesmo no sentido de alma.

Este seria, portanto, um sexto aspecto e o estágio mais recente da nossa proposta de meditação sobre a consciência: eventualmente, tornar-se consciente de si mesmo estando consciente. Devemos fazê-lo, não apenas porque a consciência é logicamente inconcebível sem que alguém esteja consciente, mas também porque esse tipo genuíno de autoconsciência está, de fato, sutilmente presente em todo o nosso exercício de atenção plena, na vida cotidiana e durante a meditação, e, portanto, deve ser reconhecido e priorizado.

Em resumo: o conselho de Bodhidharma de "contemplar a mente" parece vago e impraticável, dada a ambiguidade do termo "mente". Dentre os vários sentidos do termo, ele provavelmente se referia ao "fato da consciência" e/ou ao "ser consciente". Admitindo isso, seu conselho era, mais precisamente, contemplar *o contemplar* e/ou *contemplar o observador* . Sugeri que, para evitar o desenvolvimento do ego, se comece pelo primeiro desses tipos de

consciência e, em um estágio posterior, se busque o segundo.

A ideia budista de um "não-eu" (*anatman*) que possua consciência é, pelo menos a meu ver, logicamente impensável. Tal suposto não-eu é tacitamente reificado, mesmo quando se afirma sua nulidade. Dizer que não temos um eu real no âmago de nossa consciência (e volições e valorações) implica que somos meros objetos inanimados. Afirmar que algo verdadeiramente ausente possa ter consciência (e vontade e valor) é negar que certos objetos possuam tais poderes especificamente, enquanto outros objetos carecem deles.

Negar que “nós” cada um de nós temos uma alma, isto é, que *somos* almas, é nos transformar em meras coisas, ou, mais extremo, em nada. Nesse caso, torna-se discursivamente inadequado usar “nós” (ou qualquer outro substantivo ou pronome) – contudo, aqueles que fazem tais afirmações continuam a usar essa linguagem. Ou não percebem o paradoxo envolvido nisso, ou a contradição não os incomoda.

Os budistas afirmam que, no momento da iluminação, o eu (isto é, o eu real aparente, sem mencionar o eu ilusório mais grosseiro) se *extingue* . Eles afirmam que a iluminação é, precisamente, a ocorrência e a experiência dessa extinção do eu. Depois disso, o "eu" existe como um não-eu ("no" nirvana), se é que existe (isto é, não existe de forma alguma, quando o "eu" atinge o estágio final, *o parinirvana*). Mas tais ideias são logicamente impossíveis de defender.

Pois surge a questão: como *sabemos* dessa extinção? Não por nossa própria experiência, já que ainda não alcançamos a iluminação. Portanto, apenas por relatos

[143]. Se assim for, quem nos contou? Os budistas afirmam: o Buda nos contou (primeiro, e depois talvez outros mestres que alcançaram *o bodhi*). Muito bem – mas se, ao alcançar a iluminação, seu eu aparente (tanto real quanto ilusório) foi completamente extinto, então ele não estava mais presente e não poderia nos relatar nada.

Se, por outro lado, ele retornasse e trouxesse consigo a memória de sua experiência de iluminação, então não estaria completamente extinto. Pois retornar e falar de alguma experiência passada implica algum tipo de *continuidade* , ou seja, exclui a verdadeira extinção (que logicamente implica uma ruptura radical com a existência). Em suma, a própria ideia de uma extinção do eu ser relatada por uma testemunha a posteriori é paradoxal e insustentável.

A ideia de extinção só pode ser discursivamente aceita como uma hipótese de "terceira parte", uma projeção conceitual de algum observador, uma mera teoria ou especulação. Não pode ser sustentada *de forma consistente* como um relato em primeira pessoa baseado na experiência direta da obliteração real. Sendo assim, a ideia budista estrita de um não-eu não resiste ao escrutínio lógico e deve ser firmemente rejeitada. Pois existe um postulado alternativo mais consistente, a saber, que cada um de nós possui uma alma, que somos almas.

---

143 É claro que o relato indireto tem algum valor lógico, mas não constitui conhecimento no sentido mais estrito. Serve para confirmar uma hipótese, mas não pode prová-la definitivamente. Pois, mesmo que o que a testemunha diz ter vivenciado seja absolutamente verdade (aos olhos de Deus, por exemplo), isso não significa que sua crença sincera nisso seja logicamente inatacável; e mesmo que fosse, isso não significa que nós (outras pessoas) possamos tomar seu relato como fato.

Deve haver algum tipo de resíduo após a iluminação, caso contrário não teríamos conhecimento dela. Isso não significa, contudo, que o resíduo seja um eu individual contínuo; basta que o resíduo seja o grande Eu comum, do qual cada eu individual não passa de uma minúscula faísca delineada artificialmente pela ignorância. Quando essa ilusão de separação se desfaz, ocorre a iluminação, o eu individual desaparece, mas sua essência universal subjacente permanece.

Para ilustrar a lógica dessa concepção de iluminação, podemos fazer uma analogia com uma gota de chuva caindo de volta no oceano. Assim que mergulha na massa de água maior, a gota desaparece como indivíduo. Ela se torna imediatamente "uma com" o mar. Mesmo assim, é possível, ainda que por um breve instante, recuperá-la intacta.

Da mesma forma, o remanescente da existência espiritual pode inicialmente relatar sua experiência de iluminação, embora, em última análise, todas as suas fronteiras se dissolvam e ele se funda completamente com sua Fonte.

Essa Fonte podemos chamar de Deus, seguindo nossas tradições. Os budistas a chamariam de natureza búdica, mente búdica ou mente original; os hindus a chamariam de Brahman; e cada outra religião tem seu(s) nome(s) para ela. O nome não é tão importante, creio eu, quanto o que a palavra pretende representar; não me preocupo tanto com as tradições religiosas em si, mas com seu significado intrínseco.

Na verdade, quando os budistas buscam a libertação do mundo cármico, eles não buscam a aniquilação total, a morte absoluta [144]. Eles buscam, em vez disso, algo que

---

[144] Se assim fosse, aqueles que não acreditam na reencarnação poderiam simplesmente cometer suicídio e dar

chamam de felicidade ou nirvana. Trata-se de uma existência, uma espécie de "vida superior", embora não sujeita ao sofrimento do samsara. O nirvana é certamente algo além, livre e desprovido de todos os aspectos e eventos fenomênicos; mas isso não significa que seja o nada absoluto, uma não existência niilista. É, digamos, uma existência puramente espiritual (seja lá o que isso signifique).

Chegando a essa conclusão, percebo que meu pensamento sobre o assunto se aproxima mais da filosofia hindu "elevada" (como o Advaita Vedanta) do que do budismo. Jamais poderei aceitar a ideia de "avatar", tão difundida no hinduísmo (assim como no cristianismo), a ideia de que Deus pode se encarnar e de fato se encarna em formas humanas ou outras. Para mim, como filósofo racional, essa é uma noção logicamente insustentável; o todo não pode se tornar uma parte. Mas muitas ideias da filosofia hindu são, de fato, profundas e razoáveis.

3. A teoria budista da ausência de alma

Uma das principais e distintivas teses do budismo é a teoria da "não-alma" (ou *anatta* em páli, *anatman* em sânscrito). Esta teoria faz parte de uma tese mais ampla de que nada possui uma essência real, sendo a alma individual ou o eu concebido aqui como um caso especial do conceito de essência, ou seja, como a essência de uma pessoa.

A doutrina budista da ausência de essências surgiu como reação a uma tese, denominada "eternalismo", aparentemente normativa na filosofia indiana da época, *segundo a qual as "coisas" consistem em "essências"*

---

fim a este mundo, sem precisar meditar ou mudar seu comportamento.

eternas e imutáveis, entidades substanciais e causalmente independentes . De maneira semelhante, no que diz respeito ao caso específico das almas.

A doutrina budista da ausência de essências baseava-se na premissa de que a crença em tais "essências", incluindo em particular a crença em almas (como essências de nossa existência corporal e mental), é a causa fundamental de nosso aprisionamento no samsara (ou seja, nossa ignorância e sofrimento fundamentais), de modo que seu abandono nos levaria ao nirvana (ou seja, nos iluminaria e libertaria).

Na filosofia ocidental, existiu uma teoria muito semelhante ao Eternalismo, a saber, a "Monadologia" de Gottfried Leibniz. Esta era, naturalmente, uma ideia ontológica extremista, devido a uma leitura simplista da predicação, que afirmava que o predicado está literalmente "contido no" sujeito. Ou seja, que tudo o que é predicável de algo deve ser "parte de sua natureza" e, portanto, inextricavelmente intrínseco e peculiar a ele – de modo que o mundo é composto de uma multiplicidade de substâncias eternas, cada uma das quais é uma ilha em si mesma.

Em contraposição a essa filosofia imprecisa, a contra-teoria budista pareceria, *à primeira vista,* uma melhoria louvável. No entanto, a meu ver, a teoria eternalista serve ao budismo como uma conveniente cortina de fumaça filosófica. Certamente não se trata da visão de mundo do senso comum ou da ciência (que são efetivamente ignoradas pelo budismo); e a refutação budista constitui outra posição extremista (na direção oposta), que nega completamente a realidade de qualquer essência, supostamente reduzindo tudo no mundo a uma infinita interdependência (a teoria da codependência ou interdependência).

Embora os budistas protestem que sua tese não representa o extremo oposto, ou seja, o niilismo, mas

sim um caminho intermediário entre esses dois extremos, é difícil entender como poderíamos razoavelmente não julgá-la como uma visão extremista. É verdade que existem duas, ou melhor, três posições budistas nesse contexto. Uma, atribuída à vertente Theravada, defende um vazio total (extinção na meditação); outra, atribuída à vertente Mahayana, defende um fundamento original último (uma substância espiritual universal subjacente, embora piedosamente declarada como "vazia" ou "inerte"); e uma terceira, defendida pelos adeptos do Zen, que não se encaixa em nenhuma das duas posições anteriores, ou seja, uma posição neutra entre as duas anteriores (portanto, mais "caminho intermediário" do que elas).

Dentre essas três opções, a principal, a Mahayana, parece ser a menos niilista, pois admite algum tipo de existência real – a saber, a existência do "fundamento original". Logicamente, porém, essa tese monista (à qual eu pessoalmente tendo a aderir) deveria ser classificada como uma filosofia eternalista, já que o fundamento original transcende a impermanência. Aparências impermanentes brotam continuamente dele, mas ele é, em toda parte e sempre, uma mesma plenitude serena. Assim, as outras duas teses budistas, que são mais claramente antieternalistas, podem ser razoavelmente vistas como niilistas, e não como um caminho intermediário.

A visão do senso comum (à qual a maioria de nós adere, consciente ou inconscientemente) é bastante neutra em relação a essas questões. É verdadeiramente um caminho do meio, sem preconceitos. Não tira conclusões gerais precipitadas. Não reduz tudo a substâncias independentes, nem a não-substâncias mutuamente dependentes, mas permanece aberta à possibilidade de haver um pouco de ambos os cenários extremos presentes no mundo real, além de outras

opções. Em um nível mais científico, essa visão comum se torna a abordagem das “leis da natureza” – a ideia de que existem vários graus de existência e formas de dependência que (no domínio físico, pelo menos, e possivelmente no domínio mental em certa medida) são melhor expressas por meio de fórmulas quantitativas.

Nessa perspectiva comum, parece haver alguma "substância" concreta no mundo, mas nem tudo se reduz a esse conceito. Além disso, as coisas substanciais não precisam ser individualmente permanentes, podendo mudar de uma forma para outra. Contudo, a Física assume como uma de suas premissas básicas a lei da conservação da matéria e da energia – ou seja, que a quantidade total de substância física é constante. Ademais, aquilo que é impermanente dura por um tempo. As coisas que existem devem existir por algum tempo (algumas mais, outras menos) – elas não podem, logicamente, ser tão impermanentes a ponto de "existirem" por tempo algum.

De qualquer forma, o conceito de essência certamente não é, em nossa visão comum, equiparado ao de substância. Essências raramente são substâncias, mas geralmente estruturas ou processos que parecem estar geral e exclusivamente presentes nos fenômenos em questão, e por isso são usados para defini-los. Essências são geralmente *abstrações* , isto é, insights ou conceitos racionais, em vez de percepções concretas ou objetos de percepção. A abstração reivindica a validade do insight sem afirmar estar literalmente dentro da realidade; embora dependa de um Sujeito para ocorrer, em princípio interpreta corretamente o Objeto. Não se pode negar a abstração como tal sem recorrer a abstrações – portanto, tal posição cética seria logicamente insustentável.

Na visão budista, em contrapartida, as essências aparentes ou alegadas das coisas são *convencionais* , ou mesmo *puramente nominais* , e as almas não são exceção a essa regra. Por "convencional" (e ainda mais por "nominal") entende-se aqui que nós, as pessoas que acreditam em essências ou almas, projetamos essa ideia na realidade, quando, na verdade, a realidade não contém nada disso. Na epistemologia budista, as pessoas geralmente usam a mente de forma convencional (ou sob a má influência das palavras) dessa maneira, projetando na realidade coisas que nela estão ausentes.

Como (podemos perguntar) sabemos que a realidade não é como aparece à mente comum? Sabemos disso, segundo essa teoria, por meio da consciência iluminada. Assim, a epistemologia budista, embora invalide a consciência comum, afirma a ideia otimista de que podemos transcendê-la e ver as coisas como elas são. Isso pode, aliás, ser comparado e contrastado com a epistemologia kantiana, que também afirma que nosso conhecimento fenomênico é imperfeito, mas coloca distintamente a perfeição do conhecimento 'noumenal' além do nosso alcance. Enquanto essa teoria de Immanuel Kant é inconsistente consigo mesma, a teoria budista não o é nesse aspecto.

Contudo, observe bem a diferença entre o 'abstracionismo' comum e o convencionalismo ou nominalismo budista. Para os budistas, assim como para Kant, nossas mentes *inventam* abstrações sem qualquer suporte objetivo; enquanto que na epistemologia racional comum, a abstração é *um ato de discernimento racional* – ou seja, ela registra algo objetivo, que não é mera invenção da imaginação.

Além da explicação ou racionalização epistemológica mencionada para a tese da inexistência da alma, os filósofos budistas propõem diversas afirmações e

argumentos ontológicos. Segundo eles, todas as coisas, incluindo as almas aparentes, carecem de essência, pois são impermanentes e descontínuas. Afirmam que isso pode ser facilmente observado e, em todo caso, pode ser argumentado logicamente – além de ser evidente para qualquer pessoa iluminada.

Com relação à observação, eles afirmam (assim como David Hume mais tarde) ter procurado uma alma em todo o seu interior e nunca a ter encontrado. A alma é, portanto (para eles), uma ilusão das pessoas de mentalidade convencional – que são iludidas pelo seu ego (as aparências corporais e mentais da individualidade) a acreditar que existe algo (ou seja, alguém) no centro de toda a sua experiência e pensamento.

Mas devemos observar que isso não é, obviamente, uma mera constatação da ausência de alma, mas sim uma generalização resultante de uma série de tentativas frustradas de observar positivamente a existência de uma alma. A generalização da negação pode estar correta, mas não possui o mesmo status epistemológico que uma observação positiva. Não há nada de empiricamente ou logicamente necessário na afirmação da inexistência de alma. Pelo menos, não do ponto de vista de uma pessoa não esclarecida; e é difícil imaginar como uma pessoa esclarecida poderia evitar recorrer igualmente à generalização.

Além disso, podemos criticar sua inferência e argumento mais amplo, apontando que é absurdo procurar a alma no reino fenomênico (ou seja, com referência a qualidades sensíveis percebidas, como visões, sons, odores, sabores, sensações táteis, sejam mentais ou físicas), se a alma é uma entidade não fenomênica (algo intuído, que em si não possui aspectos fenomênicos).

Vale a pena esclarecer ainda que, embora nossa alma seja uma substância espiritual não material, no centro de uma infinidade de fenômenos mentais e físicos, ela não é a sua "essência" ou característica definidora. Nossa alma somos "nós", nosso eu – o sujeito de nossas cognições e o agente de nossas vontades e valorações. É um erro intelectual tentar nos identificar com coisas que estão apenas associadas a nós. Não somos um com nossas mentes e/ou corpos, nem fazemos parte deles, mas somos algo que os transcende, embora estejamos em meio a eles, percebendo-os e interagindo com eles de diversas maneiras.

Com relação à impermanência, os budistas aparentemente consideram que, como nossa alma sempre tem um início aparente (nosso nascimento) e um fim (nossa morte), ela é necessariamente ilusória. Em sua visão – refletindo, ao que parece, a suposição geral da antiga filosofia indiana –, o que é temporário (ou passageiro) é necessariamente ilusório; somente o permanente (ou eterno) é real. Além disso, em sua visão, nada é eterno – com o que certamente querem dizer que nada fenomênico é eterno; pois eles certamente acreditam na eternidade da iluminação ou da "natureza da mente" subjacente ou "fundamento de todo o ser" – mesmo que afirmem que esse substrato universal é, em última análise, "vazio".

Mas esse ponto de vista pode ser contestado. Ser real é ser um fato, isto é, ocorrer ou ter ocorrido. A duração desse fato, seja ela atual, passada ou futura, é certamente irrelevante para seu status como fato. Uma ilusão é algo que é ou foi considerado como tal, mas não é ou não foi. Identificar a realidade com a eternidade e a ilusão com a impermanência é confundir duas questões distintas. Nunca encontrei um argumento convincente para justificar tais equivalências.

Certamente, podemos imaginar ilusões eternas e realidades transitórias. Portanto, devemos considerar que a questão da persistência da alma, ou seja, se a alma é eterna ou tão efêmera quanto o corpo e a mente evidentemente o são, nada tem a ver com sua realidade ou ilusão.

O argumento budista contra a alma também apela para a ideia geral de descontinuidade, ou seja, a ideia de que tudo muda o tempo todo e, portanto, nada pode ser apontado como "uma e a mesma coisa" de um momento para o outro. Essa ideia é apresentada como uma observação – mas é claramente uma mera hipótese, uma abstração extrapolada de uma observação. Dado o fato observado da mudança, pode-se igualmente supor que algum tipo de continuidade subjaz aos pares de momentos. Como tudo o que realmente experimentamos são os momentos sucessivos, a questão de se algum resíduo de cada momento pode ser encontrado no seguinte permanece em aberto. Assim, falar de descontinuidade já implica *assumir* algo além da observação.

Além disso, mesmo diante de uma aparente descontinuidade, não podemos chegar a uma conclusão definitiva de que *realmente* existe uma descontinuidade – muito menos que isso seja verdade em todos os casos. A descontinuidade é uma *abstração* da experiência; não é um objeto puro da experiência. Ademais, o conceito de descontinuidade *universal* permanece sempre um tanto quanto questionável, pois é uma suposição indutiva – na melhor das hipóteses, uma mera generalização. Além disso, a consistência interna desse conceito é incerta, uma vez que implica uma *permanência* da descontinuidade ao longo do tempo. Ou seja, se considerarmos que a abstração implica necessariamente algum tipo de continuidade (seja do objeto ou do sujeito), o conceito de

descontinuidade torna-se autocontraditório quando levado ao extremo.

Essa percepção é especialmente pertinente no caso da alma, que aqui é tanto sujeito quanto objeto. Não poderíamos afirmar com certeza que a alma é descontínua (ou seja, uma sucessão de almas momentâneas e discretas), porque tal afirmação exigiria da alma a capacidade de *transcender* a descontinuidade o suficiente para perceber que ela é descontínua. Ou seja, para fazer tal afirmação, a alma (como sujeito) deve estar *presente no tempo que abrange* duas ou mais de suas supostas instâncias ou segmentos meramente momentâneos (ou seja, a alma como objeto). Isso é claramente uma autocontradição. Portanto, o argumento budista em favor da tese de que a alma não existe não resiste a uma análise lógica rigorosa.

Outra afirmação budista a respeito da alma é que ela está sujeita à "originação dependente" ou "condicionamento" – ou seja, que sua existência real, como unidade do ser, como um fato – é impossível isoladamente, sendo possível apenas em relação a todas as outras coisas (que, por sua vez, são igualmente interdependentes). No entanto, essa teoria – de que tudo no universo só poderia existir na presença de tudo o mais no universo, e que um universo menor (contendo apenas uma dessas coisas, ou algumas, mas não todas) é inconcebível – é mera especulação; não há qualquer comprovação a respeito.

Além disso, poderíamos perguntar novamente se essa teoria é consistente consigo mesma. Se ela é, como todas as coisas sublunares, algo dependente ou condicionado – e certamente o é, notadamente em relação à experiência e ao pensamento humanos – como pode ser considerada uma verdade universal e eterna? Qualquer afirmação de que o relativo é

absoluto parece paradoxal e passível de dúvida. Tem que haver algo absoluto para ancorar o relativo. Afirmar que tudo depende de tudo e vice-versa ainda é afirmar que essa grande sopa de coisas interdependentes é algo independente. E se isso, por sua vez, não é um fato irredutível, algo mais deve ser. Não há como ser um relativista absoluto!

A crença de que algo pode ser "tanto A quanto não-A", ou "nem A nem não-A", parece ser a essência de todo misticismo (no sentido pejorativo). A alegação de não fazer nenhuma alegação é, em si, uma alegação – não há como escapar dessa lógica. Afirmar que tudo é ilusório é afirmar isso como um fato – ou seja, como algo que não é ilusório. Afirmar que não há nada, nenhuma pessoa, no âmago do nosso ser pode parecer superficialmente, à primeira vista, logicamente possível, ou seja, não autocontraditório – até que nos perguntemos quem está fazendo a alegação e a quem ela se dirige. Objetos inanimados não se preocupam com tais questões. Um não-eu não pode ser iludido nem perceber sua ilusão. Qualquer ocorrência de cognição, valoração ou volição implica um eu.

15. Perspectivas históricas

Extraído de Reflexões Lógicas e Espirituais (2008-9), livro 4, capítulos 12-15, e livro 3, capítulo 21.

1. historicidade budista

O budismo surgiu no nordeste da Índia por volta do século VI ou V a.C. Não surgiu, obviamente, em um vácuo cultural. A Índia já possuía uma rica cultura religiosa, baseada nos Vedas e Upanishads, que deu origem a outras religiões, notadamente o hinduísmo.

Parece ser um fato histórico que o budismo foi fundado por um homem chamado Siddhartha Gautama, embora os historiadores discordem quanto às datas exatas de sua vida; a maioria deles, na Índia e no Ocidente, sugere que ele viveu entre 563 e 483 a.C., enquanto outros, no Japão, sugerem entre 448 e 368 a.C.[145]

Seja como for, parece razoável supor que o budismo começou com os ensinamentos desse único homem e, com o tempo, se expandiu e evoluiu. Isso não significa, é claro, que todas as histórias que chegaram até nós a respeito dele sejam historicamente verdadeiras, nem que todas as declarações feitas em seu nome tenham sido de fato feitas ou implícitas por ele.[146]

---

145 De acordo com a Enciclopédia Britânica.

146 O exemplo a seguir ilustra a imprecisão da transmissão de informações pela tradição: Dogen escreve em um ponto (p. 242): "Já se passaram dois mil e duzentos anos desde o pari-nirvana do Buda"; supondo que não se trate de um erro de tradução ou de digitação, e considerando que este texto foi escrito em 1246 d.C., Dogen se enganou por cerca de 500 anos!

Mais significativo do ponto de vista filosófico é a questão de saber se a alegação desse homem de "iluminação e libertação completas" é verdadeira ou não. Nenhum historiador jamais poderá responder a essa pergunta. Não é inconcebível que tal experiência e evento metafísico sejam humanamente possíveis, mas seria difícil prová-los ou refutá-los. Aquele que reivindica tal status de "Buda" só pode ser verdadeiramente compreendido e justificado por outra pessoa com o mesmo privilégio; e todos os outros só podem aceitá-lo por fé ou recusar-se a fazê-lo.

É como com qualquer testemunha: a testemunha estava lá, viu e ouviu o que afirma; mas outros, que não estavam presentes, ainda precisam decidir se acreditam ou não em sua palavra. Seu depoimento corrobora a hipótese, mas não a comprova definitivamente. Precisamos levar em consideração as possibilidades de que ele tenha se enganado, se iludido, exagerado ou mentido para impressionar ou manipular os outros, ou que os relatos a seu respeito tenham sido ou tenham sido distorcidos. Essas coisas acontecem, mesmo hoje em dia; e antigamente, a fronteira entre fato e ficção era talvez ainda mais tênue.

Apesar das pressuposições especulativas, parece-nos justo ainda chamarmos convencionalmente este homem de "Buda" (significando o iluminado). Na medida em que a doutrina do budismo depende da fé em certas possibilidades metafísicas, deve ser considerada uma religião. Mesmo assim, inclui algumas reflexões e discussões filosóficas importantes, podendo também ser considerada uma filosofia.

Esta tradição filosófica é muito ampla e variada, sujeita a interpretações bastante divergentes. Não pretendo conhecer mais do que uma pequena fração deste campo de estudo, mas, mesmo assim, sinto-me justificado em compartilhar minhas reflexões sobre o pouco que sei.

Para começar, isto poderia ser visto como um registro da gradual assimilação ou rejeição de ideias budistas por parte de um indivíduo. Mas, além disso, sinto-me compelido a comentar em virtude das ferramentas lógicas originais e abrangentes que utilizo.

Por vezes, tenho sido criticado pelas minhas críticas à filosofia de Nagarjuna, com argumentos que alegam que não a represento com exatidão. Mas a minha resposta é sempre a mesma: embora não possa garantir que os meus argumentos se apliquem perfeitamente à filosofia de Nagarjuna em si, defendo a sua aplicabilidade às ideias que apresentei sob a designação de "filosofia de Nagarjuna". Do ponto de vista filosófico, os meus argumentos são interessantes e válidos, mesmo que, do ponto de vista histórico, algumas questões possam permanecer em aberto. Em todo o caso, os historiadores também têm diversas interpretações.

A filosofia se ocupa das ideias, e a questão de quem as propôs precisamente e quando exatamente não é tão importante. Um filósofo (X) pode representar, analisar e criticar uma ideia, sem precisar ser absolutamente preciso quanto à correspondência exata entre sua formulação e a formulação original de alguma figura histórica (Y). Contanto que entendamos que a ideia em questão é aquela aqui e agora representada, a explicação dada é filosoficamente respeitável. Os historiadores podem debater se a explicação de X corresponde exatamente à ideia inicial de Y e em que medida a discussão de X é relevante para a filosofia de Y, mas isso é debate histórico, não filosófico.

Em relação à credibilidade do budismo, podemos também levantar questões a partir da perspectiva específica do judaísmo (e de suas religiões derivadas: cristianismo, islamismo e seus derivados, por sua vez). Uma questão crucial seria: se a alegação do budismo

de iluminação e libertação é verdadeira, como é possível que uma conquista tão importante para a espiritualidade humana nunca tenha sido prevista ou mencionada na Bíblia judaica e em livros posteriores? Outra questão seria: se Buda alcançou um nível tão elevado, como é possível que ele não tenha encontrado ou mencionado um encontro com Deus?

Essas são, obviamente, questões para aqueles que optam por seguir as crenças judaicas (ou cristãs ou muçulmanas), pois o budista simplesmente consideraria a falha das tradições judaicas em prever ou perceber a iluminação do Buda, ou a falha do Buda em reconhecer Deus, como um problema deles e não dele.

Pessoalmente, prefiro manter a mente aberta em ambas as direções e enfatizar os ensinamentos positivos de ambos os lados, em vez de destacar os conflitos entre Ocidente e Oriente. É um fato histórico que diferentes segmentos da humanidade evoluíram espiritualmente de maneiras distintas – e isso pode muito bem ser a vontade de Deus. Nossa evolução ainda está em curso, e talvez ainda cheguemos a um consenso. Certamente podemos aprender uns com os outros e nos enriquecer mutuamente, e a atual fase histórica da globalização pode nos beneficiar espiritualmente.

2. Sobre a idolatria budista

Sinto-me reconfortado na minha convicção de que o budismo não é, em sua origem e intrinsecamente,

idólatra, [147]após ler alguns comentários históricos de Mu Soeng, como os seguintes.

> "Para os Sthaviras, o Buda Shakyamuni era uma figura histórica — um grande mestre, mas não uma divindade. Os Mahayanistas, no entanto, viam o Buda como um princípio transcendental, e não como um mero indivíduo no mundo fenomênico." (P. 19.)

Isso confirma que a deificação desse mestre de carne e osso é um evento tardio na história do budismo – ocorrendo algumas centenas de anos depois. Deve-se ressaltar e enfatizar que tal deificação contradizia logicamente *a* mensagem essencial de Siddhartha Gautama (o fundador do budismo).

---

147 Note que o uso deste epíteto não tem a intenção de menosprezar o budismo como um todo ou os budistas em geral. Minha preocupação com a "idolatria" é, naturalmente, uma expressão das minhas raízes e valores judaicos (a começar pelos dois primeiros dos Dez Mandamentos). Admito francamente que considero tais padrões de comportamento tolos e supérfluos. No entanto, também tenho grande respeito e admiração pelas crenças e práticas budistas mais essenciais. Quando leio as histórias ou os escritos de antigos mestres budistas, convenço-me facilmente de que são grandes almas, profundamente morais e profundas em suas realizações espirituais. Além disso, minha oposição à idolatria não me impede de apreciar o valor artístico das estátuas e templos budistas, alguns dos quais (notavelmente, Angkor) eu visitei. Talvez, então, devêssemos dizer que o budismo (assim como o cristianismo) merece respeito *apesar* das formas de idolatria (deificação de pessoas e adoração dirigida a estátuas) que lhe foram associadas. Certamente, os judeus, pelo menos, devem sempre permanecer vigilantes e ter cuidado para não se envolverem em nada que sugira idolatria.

Por quê? Porque a mensagem desse mestre era que ele, *um mero ser humano* , era capaz de transcender o samsara (o domínio do karma) e alcançar o nirvana (o domínio da liberdade). Se, na verdade, esse aparente homem *não fosse um homem, mas um "deus"* com a intenção ou predestinação de salvar a humanidade, então a demonstração prática da possibilidade de libertação *humana* do ciclo de nascimento e morte não teria ocorrido!

Se, como os budistas posteriores o descreveram, ele era um deus, então sua condição existencial essencial não era comparável à de um homem, e poderia-se argumentar que sua conquista não poderia ser replicada por outros homens. O ponto central de sua história é que um ser humano comum pode, por sua própria inteligência e esforço, mesmo sem a supervisão de um mestre experiente [148], desenvolver compreensão e superar todo o sofrimento para sempre. Mudar essa história é perder o seu propósito.

Alguns, é claro, argumentariam que, embora ele não fosse um deus encarnado ao nascer, tornou-se "divino" ao atingir o estado de Buda, e ainda mais no final de sua vida (quando entrou *no parinirvana*). Esse cenário, no entanto, também foi uma interpretação posterior dos eventos, motivada pelo devocionalismo.

> "…a ascensão do devocionalismo no Mahayana. …por volta do início da era comum, no noroeste da Índia, sob influências

[148] Veja o *Dhammapada,* v. 353: "Eu mesmo encontrei o caminho. A quem devo chamar de Mestre?" O autor (presumivelmente o Buda) acrescenta: "A quem devo ensinar?" – sugerindo que essa conquista não é algo que possa ser simplesmente ensinado, como matemática ou inglês.

> gregas e mediterrâneas, estátuas de Buda foram esculpidas pela primeira vez. No budismo primitivo, assim como na literatura contemporânea dos Upanishads, encontramos que a ideia de um culto à personalidade era malvista. Na Índia antiga, a veneração de uma pessoa sagrada assumia a forma de adoração a um santuário memorial (estupa) em vez de uma imagem física." (P. 91.)

Originalmente, o budismo não era uma religião de devoção, mas de moralidade e meditação. Não consistia na adoração do Buda (como um deus ou, mais tarde, como Deus), ou de uma multidão de Budas, mas em seguir seu exemplo (como um explorador e mestre espiritual bem-sucedido). Além disso, a adoração de estátuas (como uma forma específica de devoção) representando o Buda e outras figuras do panteão budista foi, ao que parece, um fenômeno possivelmente separado e ainda posterior.

Pode ser, como sugere a citação acima, que a idolatria não fosse um padrão de comportamento religioso autóctone da Índia, mas sim importado do Ocidente. Poder-se-ia supor que a idolatria fosse um hábito cultural mais antigo na Índia (dada a sua ubiquidade naquele país atualmente), mas os historiadores aparentemente [149]não encontraram evidências que

---

149 Segundo o relato de Mu Soeng. Observe que, no meu livro **Buddhist Illogic** , capítulo 10, assumi que a adoração de estátuas na Índia antecedeu o advento do budismo. De qualquer forma, idolatria é um conceito amplo que não se limita à adoração de estátuas. Inclui todas as formas de culto politeísta e até mesmo a ideia de uma encarnação de um Deus único. Nesse sentido, pelo menos, a cultura religiosa da Índia (ou seja, o vedismo) que precedeu o budismo era certamente idólatra.

sustentem tal hipótese. Contudo, permanece o fato de que, em regiões da Ásia mais ao norte e ao leste, formas de idolatria hindu ou outras podem ter precedido a chegada do budismo, e que o budismo simplesmente as acolheu.

Nesse sentido, provavelmente devemos distinguir os movimentos geográficos do budismo Theravada e do budismo Mahayana. O budismo Mahayana, sendo relativamente mais idólatra desde sua origem, se integraria mais facilmente às idolatrias locais preexistentes; enquanto o budismo Theravada, embora originalmente menos idólatra, tenderia a começar tolerando os costumes locais que encontrasse, considerando-os como fraquezas humanas com as quais precisava lidar para gradualmente alcançar a libertação.

Aqui, podemos citar Stephen Batchelor [150]a respeito do Tibete no século IX, para ilustrar o movimento e a adaptação do budismo:

> "A apresentação do budismo por Padmasambhava através de divindades e forças tântricas encontrou grande ressonância e receptividade na mente dos tibetanos. A subsequente popularização da prática tântrica pode provavelmente ser atribuída à disposição espiritual inata dos tibetanos de responderem mais prontamente às verdades religiosas que são corporificadas e personificadas. Dessa forma, os ensinamentos do budismo ganharam vida para os tibetanos e deixaram de ser meras ideias e doutrinas abstratas." (P. 48.)

---

150 Em sua Introdução.

Cada povo ou cultura, em um dado momento da história, possui suas predisposições espirituais particulares. Estas, em certa medida, determinam o que aceitarão como influências, como as interpretarão e o que desconsiderarão ou rejeitarão. Isso também pode ser ilustrado com referência ao Tibete. Assim, Batchelor escreve:

> "Os tibetanos parecem não ter sido afetados pelos ensinamentos das duas grandes tradições doutrinárias que floresceram do outro lado da fronteira, na China. Tampouco tinham conhecimento da tradição de comentários prevalente nas escolas Theravada do Sri Lanka e do Sudeste Asiático. No entanto, o exemplo mais notável da resistência dos tibetanos a outras formas de budismo encontra-se na sua reação à tentativa de introdução da escola Ch'an (Zen) da China durante o século VIII." (P. 64.)

A crítica acima ao Mahayana talvez tenha uma exceção no caso do budismo Ch'an (Zen). Embora os centros de meditação Zen modernos que visitei exibam estátuas de Buda, a filosofia Zen é essencialmente não devocional ou mesmo antidevocional. Isso pode ser confirmado textualmente, por exemplo, pelo seguinte trecho do *Sermão da Corrente de Sangue,* tradicionalmente atribuído a Bodhidharma [151]:

---

151 O renomado fundador indiano do budismo Ch'an na China (*c* . 490-528 d.C.). Alguns estudiosos modernos atribuem este sermão a monges posteriores, talvez "da Escola Zen Cabeça de Boi, que floresceu nos séculos VII e VIII", segundo Red Pine, o tradutor, embora ele aceite a atribuição tradicional (ver sua Introdução).

> "Mas as pessoas iludidas não percebem que a própria mente é o Buda. Elas continuam buscando fora. Nunca param de invocar ou adorar Budas… Não se entreguem a tais ilusões… Mesmo que um Buda ou um Bodhisattva apareça repentinamente diante de vocês, não há necessidade de reverência. Nossa mente é vazia e não contém tal forma… Por que adorar ilusões nascidas da mente? Aqueles que adoram não sabem, e aqueles que sabem não adoram." (Págs. 25, 27.)

Esta passagem argumenta claramente que o apego a visões religiosas, e consequentemente a representações, é antitético à crença central do budismo. No *Sermão da Ruptura* , respondendo à pergunta sobre se a "escultura de estátuas" e outras práticas externas aparentemente ensinadas em alguns sutras são úteis para alcançar a iluminação, o mestre zen responde que são meras "metáforas"; ele explica:

> "A forma sublime do Tathagata não pode ser representada por metal. Aqueles que buscam a iluminação consideram seus corpos como a fornalha, o Dharma como o fogo, a sabedoria como a arte e os três conjuntos de preceitos e as seis paramitas como o molde. Eles fundem e refinam a verdadeira natureza búdica dentro de si mesmos e a vertem no molde formado pelas regras da disciplina. Agindo em perfeita consonância com os ensinamentos do Buda, eles naturalmente criam uma semelhança perfeita." (Págs. 95-96.)

Observe atentamente a expressão “dentro de si mesmos”. Repetidamente, ele insiste na redundância e inutilidade de quaisquer obras e ações externas; a essência do Caminho é trabalhar em si mesmo, a partir do interior.

Ainda hoje, alguns budistas, pelo menos alguns mestres zen, parecem evitar a adoração de ídolos. Observe, por exemplo, a declaração de Shunryu Suzuki:

> “Em nossa prática, não temos… nenhum objeto especial de adoração. … Joshu, um grande mestre zen chinês, disse: 'Um Buda de barro não pode atravessar a água; um Buda de bronze não pode atravessar uma fornalha; um Buda de madeira não pode atravessar o fogo.'” (P. 75.)

3. messianismo budista

Mu Soeng também escreve:

> “A noção de Budas do passado provavelmente já era aceita durante a vida de Shakyamuni… No primeiro século da era cristã, …a noção de Budas do passado e do futuro parece ter estado bem estabelecida. Só podemos especular sobre a influência que o conceito de salvador do mundo vindouro (*sayosant*), da religião persa do Zoroastrismo, possa ter exercido sobre esses desenvolvimentos.” (P. 55.)

Com relação à ideia de um salvador mundial, ou seja, a ideia messiânica, eu não concordaria que ela provavelmente foi importada. É intrínseco ao budismo, como um princípio fundamental, que Buda Shakyamuni [152], ao encontrar seu próprio caminho para a Realização (presumindo que o tenha feito) e, em seguida, pregar esse caminho aos outros, abriu caminho para toda a humanidade e mostrou-lhe um caminho para a salvação. Por definição, sua conquista (se de fato ocorreu) é extraordinária e de significado universal.

Conta-se que ele poderia ter se contentado com sua própria fuga pessoal do samsara; mas, por compaixão (*karuna*) por outros seres sencientes, escolheu adiar sua partida final (*parinirvana*) para ajudá-los primeiro. Podemos, portanto, considerá-lo uma pessoa altruísta, que desejava salvar os outros, e admitir que o budismo, desde sua origem, teve ambiciosas motivações soteriológicas.

Isso não significa que a descoberta de Shakyamuni tenha sido necessariamente única. Não há razão lógica para excluir a possibilidade de terem existido Budas antes dele ou de existirem outros depois. Pelo contrário, admitindo que a conquista de Shakyamuni foi "natural" (em um sentido amplo, permitindo a transcendência da natureza imanente, ou seja, da identidade física e mental), esperaríamos que Budas passados e futuros fossem possíveis e prováveis.

Shakyamuni pode ter sido o primeiro, ou pode ter havido outros antes dele cuja existência e cujos possíveis ensinamentos podem não ter deixado vestígios históricos. Quanto aos Budas futuros, o próprio fato de Shakyamuni ter ensinado implica que

---

152 Esse nome significa simplesmente "o Sábio de Shakya", referindo-se ao seu local de origem.

ele considerava que outros também poderiam alcançar o estado de Buda.

Nessa perspectiva, o ideal Mahayana do bodhisattva surge como um desenvolvimento perfeitamente natural. Por seu próprio altruísmo, ao adiar seu *parinirvana* para ensinar, o Buda deu o exemplo dessa prática. Contudo, com o tempo, o ideal do bodhisattva talvez tenha sido levado a extremos. Como aponta Mu Soeng:

> "Acreditava-se que o bodhisattva incorporava não apenas um espírito de compaixão, mas também um de sofrimento voluntário. Por vezes, a resolução do bodhisattva era expressa em termos quase cristãos. A ideia do salvador sofredor pode ter existido de alguma forma no Oriente Médio antes do surgimento do cristianismo, mas não apareceu no budismo até depois da era cristã. O bodhisattva sofredor assemelha-se tanto à concepção cristã de Deus na forma de Jesus, que deu a vida pelos outros, que não podemos descartar a possibilidade de o budismo ter tomado emprestada essa doutrina do cristianismo, que era vigoroso na Pérsia a partir do século III d.C." (P. 55.)[153]

---

153 A trindade cristã é outra doutrina que possui um paralelo muito próximo no budismo, a saber, o *trikaya* (os três corpos do Buda). A semelhança entre "Pai, Espírito Santo e Filho" (mencionado em Mateus 28:19, 2 Coríntios 13:14) e " *dharmakaya* , *samboghakaya* e *nirmanakaya* " (ver Mu Soeng, pp. 89-90) é notável, embora algumas diferenças possam, sem dúvida, ser apontadas. Aqui, novamente, se houve influência em qualquer direção, ou se esta é uma resposta semelhante do intelecto humano ao mesmo problema de unificação, é uma questão controversa. O judaísmo, por sua vez, não recorre a um conceito trinitário de Deus.

Na minha opinião, há pouco nos ensinamentos originais do budismo que justifique esse desenvolvimento específico. Embora Shakyamuni tenha dado o exemplo do altruísmo, ele não o levou ao extremo do sacrifício pessoal, ou seja, do sofrimento intenso pelos outros. Essa noção poderia até ser considerada antitética ao budismo original, que, afinal, se destina a ser um caminho para eliminar e evitar o sofrimento. Seus ensinamentos eram positivos, visando tornar as pessoas saudáveis e felizes, e não causar-lhes dificuldades. O Buda permaneceu sereno durante toda a sua vida, segundo relatos.

Talvez devêssemos aqui distinguir duas formas de sofrimento pelos outros. Uma pessoa que deseja ajudar os outros pode aceitar sofrer incidentalmente ou acidentalmente nessa busca. O sofrimento envolvido não é, *em si,* o meio para atingir o objetivo de ajuda, mas apenas um efeito colateral infeliz. Por exemplo, um herói de guerra vai primeiro para a batalha, esperando abrir caminho para seus companheiros; ele sabe que pode ser morto ou ferido, mas essa não é sua intenção; pelo contrário, quanto mais ileso ele sair, melhor (pois poderá então continuar lutando).

De forma mais prosaica, alguém pode carregar a sacola de compras de uma senhora idosa para evitar que ela sofra dores musculares. O ideal cristão não é esse, mas sim o de "assumir o sofrimento dos outros". Isso significa não apenas aliviar os fardos alheios (que lhes causam sofrimento), mas experimentar o sofrimento em seu lugar. Jesus na cruz é retratado sofrendo *no lugar dos* pecadores, para que eles não precisem pagar o preço por seus pecados. Este é um conceito singular de altruísmo, que duvido que tenha sido originalmente intencionado no budismo.

Não vejo como o sofrimento em si possa ter qualquer utilidade para alguém. Para libertar alguém do sofrimento, é preciso neutralizar as causas desse sofrimento. Tal intervenção pode, ocasionalmente, causar sofrimento a si mesmo – e é fácil apreciar a virtude, o valor e a beleza de tais atos 'altruístas'. Se alguém compreende a relatividade e a impermanência deste mundo, não teme tal sacrifício pessoal. Mas não é o sofrimento de alguém que alivia a pessoa que se ajuda, mas sim a ação eficaz. O papel do bodhisattva não é sofrer, mas ser eficaz [154].

4. Assimilação do budismo

A migração do budismo para o Ocidente certamente produzirá algo novo em muitos aspectos. Shunryu Suzuki [155]admitiu isso quando disse a seus alunos: "Aqui na América, não podemos definir os budistas zen da mesma forma que no Japão… Vocês estão a caminho de descobrir um modo de vida adequado."

Este não seria um fenômeno específico do budismo, mas diz respeito a qualquer religião ou produto cultural. Podemos observar, por exemplo, a expansão do cristianismo para a África, América do Sul e Ásia. Em cada caso, há diferenças notáveis em relação à sua origem europeia. E, de fato, mesmo entre os europeus (e norte-americanos), o cristianismo apresenta uma variedade de expressões. O mesmo se aplica ao

---

154 Sofrer ao ajudar os outros não é necessariamente prova de uma bondade excepcional; muitas vezes é apenas sinal de incompetência. Às vezes, corremos riscos que podem resultar em dor, danos ou destruição pessoal, mas isso geralmente se deve à falta de habilidade. A tragédia costuma ser indicativa de alguma fraqueza e fracasso.

155 Pág. 133.

budismo na Ásia e pode-se esperar que se aplique também ao budismo na América do Norte e na Europa.

Como o budismo migrou para o Ocidente? Primeiramente, os europeus entraram em contato com o budismo (e outras religiões orientais) na Ásia. Alguns demonstraram curiosidade e disposição para aprender, e eventualmente trouxeram ensinamentos orais, práticas e textos para a Europa. Eles ministraram palestras e escreveram artigos e livros, disseminando ideias budistas. Os documentos foram traduzidos, da forma mais criteriosa possível, tanto por ocidentais quanto por orientais. Por fim, alguns orientais vieram para a Europa e a América do Norte para ensinar pessoalmente.

A tradução é impossível sem alguma interpretação. Todo professor carrega consigo uma grande parte de tradição, mas também uma pequena parte de interpretação pessoal. Necessariamente, quando qualquer religião ou produto cultural chega a uma nova região ou país, ele precisa se misturar de alguma forma com a cultura local, resultando em uma nova variação sobre o tema [156]. Por mais puristas que os receptores tentem ser, sua visão inevitavelmente será influenciada, em certa medida, por seus antecedentes culturais. Isso vale para os povos – e vale para os indivíduos.

Algumas pessoas selecionam o que lhes agrada na importação de ideias, enquanto outras tentam ir até o fim e se tornarem ortodoxas. Mas, independentemente das aparências externas, o que acontece dentro de cada indivíduo é um processo comum de assimilação de novas ideias. Cada pessoa precisa digerir a nova perspectiva de acordo com seus parâmetros psicológicos e intelectuais pessoais. Em alguns casos,

---

156 Um exemplo interessante, devido ao seu ecletismo declarado e extremo, é a religião Cao Dai no Vietnã.

ocorre alguma rejeição mais cedo ou mais tarde; em outros, o indivíduo encontra suas necessidades amplamente satisfeitas.

Meus próprios escritos sobre budismo podem, portanto, ser considerados um relato das minhas reações pessoais, como filósofo ocidental e judeu, e especialmente como lógico, a essa onda de ideias que se aproximava, em um determinado lugar e momento. Não me coloco em uma posição de superioridade, em um pedestal. Não reivindico nenhuma pretensão de superioridade ou onisciência, mas simplesmente compartilho meus pensamentos – avaliando, criticando, elogiando, rejeitando, adaptando e combinando, francamente, conforme me parecer apropriado. Não gostando de ser enganado ou intimidado, procuro não tomar nada como certo; mas mantenho a mente aberta e uma humilde disposição para aprender.

Ao longo do tempo, certamente aprendi muito e, muitas vezes, fui agradavelmente surpreendido e impactado. Sou sempre grato por qualquer conhecimento, sabedoria ou virtude que me foi transmitida. Sem dúvida, o budismo – e o Oriente em geral – tem muito a nos ensinar. Contudo, não acredito que seja onisciente e imune a feedback e correções. Acredito, sim, que a confluência filosófica e espiritual do Oriente e do Ocidente pode ser benéfica para ambos os lados; não é uma via de mão única. Com maturidade, podemos desenvolver juntos um entendimento e uma direção comuns.

5. 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 [157].

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

No entanto, é interessante notar, a este respeito, que existe uma lei talmúdica [158]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

---

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

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

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 [159]– o que significa que não se deve agir como se não existissem leis da natureza neste mundo e tudo fosse permitido. Agir de forma irresponsável é insensato e, por vezes, criminoso. Eu incluiria nesta categoria a adesão às leis do pensamento, pois sem a consciência, a harmonia e a clareza que elas exigem, o respeito saudável pela causalidade não seria possível.

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

---

159 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).

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.

16. A doutrina dos cinco skandhas

Extraído de um livro ainda não publicado, este ensaio foi postado pela primeira vez em 2016 como uma prévia no blog do autor. Aqui estão as seções 1 e 2.

Neste ensaio, analiso criticamente a doutrina budista dos "cinco skandhas". Essa doutrina é atribuída ao próprio Buda e considerada uma crença central do budismo [160]. Contudo, em minha humilde opinião, tendo em vista suas evidentes limitações intelectuais, essa doutrina não deveria receber um status tão elevado. O budismo e seu fundador têm ideias muito mais inteligentes a oferecer ao mundo. Sendo assim, a presente crítica à doutrina dos cinco skandhas não deve ser interpretada como uma crítica geral ao budismo ou ao seu fundador.

Embora frequentemente mencionados na literatura, os cinco skandhas raramente são definidos e explicados com clareza. A palavra sânscrita *skandha* (em páli: *khanda*) significa "agregado" – e aparentemente se refere a um elemento fundamental da mente ou talvez do mundo. Em sânscrito, os cinco skandhas listados são: *rupa, vedana, samjna, samskara, vijnana* (em páli: *rupa, vedana, sanna, sankhara, vinnana*). Nas dezenas

[160] De acordo com o artigo da Wikipédia sobre o assunto, o monge budista americano Thanissaro, em *Handful of Leaves* , Vol. 2, 2ª ed. 2006, p. 309, alega que o Buda "nunca definiu uma 'pessoa' em termos de agregados" e que essa doutrina não é pan-budista. Na minha opinião, se ele disse isso (não vi com meus próprios olhos), ele pode muito bem estar certo.

de textos em inglês que li ao longo dos anos, vi esses termos traduzidos de várias maneiras e, com raras exceções, mal explicados. Não fica claro se esses termos são essencialmente fenomenológicos, psicológicos, metafísicos, ontológicos ou epistemológicos. Quando interpretações são propostas, elas diferem consideravelmente de um texto para outro. No entanto, sendo esta uma doutrina importante no budismo, vale a pena analisá-la e avaliá-la.

1. Minha própria leitura fenomenológica

Antes de estudar as interpretações normativas desses termos, permitam-me apresentar minhas próprias interpretações iniciais, mesmo admitindo que elas são, em grande parte, historicamente imprecisas. Dessa forma, o leitor saberá de onde parto e poderá acompanhar melhor meu raciocínio. Quando me deparei pela primeira vez com os cinco skandhas em livros budistas, interpretei-os como uma espécie de *fenomenologia* , ou seja, uma lista das diferentes categorias do ser ou da aparência, que sugere uma teoria ontológica e epistemológica na medida em que a lista distingue e inter-relaciona as categorias de certas maneiras. Considere a seguinte leitura:

- *Rupa* , geralmente traduzido como "forma", pode ser entendido como *o mundo aparentemente externo e material* , que contém os fenômenos de todas as formas e tamanhos em movimento que parecemos testemunhar através de nossos sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato. Esse campo de experiência é quantitativamente avassalador e ocupa a maior parte de nossa existência, mas, é claro, não é toda a história, não é a totalidade do nosso mundo.

- *Vedana* , geralmente traduzido como "sensação" ou "sentimento", pode ser entendido como uma referência mais específica aos *fenômenos que experimentamos dentro do nosso próprio corpo* . Em certo sentido, essas sensações fazem parte do mundo externo e material, já que nosso corpo aparentemente faz parte dele; mas, em outro sentido, elas são mais próximas de nós (ou seja, mais internas) e menos materiais (ou seja, contêm alguns fenômenos notavelmente diferentes daqueles que experimentamos em outros lugares). Nesse contexto, nossas sensações táteis em relação a corpos além do nosso são sentimentos, assim como todas as inúmeras sensações físicas que experimentamos em nossos corpos, como sentimentos sexuais (desejo, satisfação), sensações digestivas (fome, sede, saciedade, dores de estômago, sensações ao urinar ou defecar, etc.) e sensações em outros órgãos internos (dores de cabeça, palpitações, azia, cãibras musculares, dores nervosas, etc.). Aqui também se incluem as reações emocionais experimentadas no corpo, como o amor (uma palpitação ou calor na região do coração), o medo (uma palpitação ou calor na região do estômago), etc. Em suma, todos os prazeres e dores aos quais podemos estar sujeitos em nossos corpos, sejam eles de origem física ou mental. Também se incluem sob este título as nossas sensações de volição (atos de vontade), ou seja, a sensação que temos de mover as partes do nosso corpo e o corpo todo pelo espaço; e, portanto, também as nossas sensações de velidade (pré-vontades, atitudes, intenções). Observe, contudo, que, embora as volições e intenções possam ter aspectos fenomenológicos, elas são em grande parte não

fenomenológicas; ou seja, são intuídas em vez de percebidas.

- *Samskara* , geralmente traduzido como "formações mentais" e, às vezes, como "impulsos à vontade", pode ser entendido como *os fenômenos internos que experimentamos por meio de nossas faculdades de memória e imaginação* (esta última sendo a manipulação voluntária ou involuntária de itens da memória para produzir imagens, sons etc. um tanto novos). Isso inclui as imagens das visualizações, os sons dos pensamentos verbais, os sonhos (durante o sono) e as alucinações (estas últimas sendo projeções mais fortes, aparentemente no espaço onde a matéria reside, da imaginação). Esses fenômenos se assemelham aos experimentados como externos e materiais, pois também possuem forma, cor, som etc., e ainda assim são experimentados como substancialmente diferentes, de uma "substância" diferente, tanto que lhes damos um nome diferente (são caracterizados como mentais, em oposição a materiais), mesmo que consideremos os fenômenos mentais, ou fantasmas, como derivados dos materiais (por meio da memória das experiências). Tais fenômenos mentais obviamente podem condicionar (incitar ou afetar de diversas maneiras) ações subsequentes mais manifestas.
- *Samjna* , geralmente traduzido como "percepção", mas frequentemente como "apercepção", "concepção" ou "cognição", pode ser entendido como referente aos nossos diversos *objetos de cognição* , ou seja, tudo o que intuímos (concretos não fenomenais), tudo o que percebemos aparentemente através dos sentidos físicos ou mentalmente através da memória e da imaginação (concretos fenomenais), e todas as abstrações e

teorias (baseadas nos itens precedentes) que construímos através da intuição conceitual e do raciocínio (incluindo negação, semelhança, dissimilaridade, etc.). Assim, *samjna* incluiria nossas impressões não fenomenais (apercepções), nossas experiências fenomenais (percepções) e os conceitos e pensamentos (concepções) que emergem dos itens precedentes, através dos quais não apenas experimentamos as coisas, mas também as ordenamos e inter-relacionamos, e assim as compreendemos (ou nos confundimos com elas) em vários graus. Assim, observe bem que *samjna* se concentra nos objetos no contexto de seu processo de cognição, ou seja, como conteúdos da cognição (e não como objetos à parte da cognição).

- *Vijnana* , geralmente traduzido como "consciência", pode ser entendido como *o ato de cognição* , o ato de conhecer, em contraposição ao seu objeto (conteúdo) e ao seu sujeito (o eu que aparentemente realiza o ato de conhecer). A consciência precisa ser listada separadamente porque é substancialmente diferente de qualquer outra categoria em nossa enumeração. Observe que, para garantir uma enumeração completa, este termo, em minha opinião, teria que incluir tanto a *relação de cognição* quanto *o aparente O eu ou alma* que se relaciona com o objeto. Isso se refere ao eu que todos nós intuímos rotineiramente – embora os budistas neguem a realidade deste último e o considerem ilusório. Essa compreensão não é totalmente estranha à prática budista, que tende a usar os termos "consciência" e "mente" de maneira ambígua, que às vezes (embora tipicamente sem admitir francamente) se refere ao

> eu (isto é, aquele que é consciente) [161]. Além disso, deve-se enfatizar que o eu não apenas cognosce, mas também deseja e valoriza – isto é, que *a vontade e a valoração* estão entre seus poderes, assim como a cognição, e que essas três faculdades são interdependentes e não existem isoladamente.

Ou seja, em nossa perspectiva atual: enquanto *rupa* se refere a objetos externos e materiais, *vedana* a objetos mais especificamente corporais e *samskara* a objetos mentais, e enquanto *samjna* identifica essas mesmas categorias de objetos como conteúdos de atos cognitivos, *vijnana* se refere aos atos implícitos de conhecimento (e vontade e valoração) e às entidades espirituais (nós mesmos) aparentemente envolvidas neles. Disso, vemos que as várias categorias fenomenológicas aqui enumeradas se sobrepõem em certa medida: *rupa* inclui pelo menos parte de *vedana* , *samskara* é um efeito colateral de *rupa* e *vedana* , *samjna* inclui as experiências precedentes e adiciona seus produtos conceituais e racionais mais complexos, enquanto *vijnana* se concentra no sujeito e na relação de consciência (e volição e valoração) entre ele e esses vários objetos concretos e abstratos.[162]

---

161 Em meus escritos anteriores, frequentemente apontei a vagueza dos termos mente e consciência no discurso dos filósofos budistas, e expliquei como isso lhes permite recorrer a muitos raciocínios falaciosos.

162 Note que, na minha lista, *samjna* é colocado depois de *samskara* , o que não é a ordem usual. Eu também poderia ter colocado *samjna* depois *de vijnana* , já que esta última categoria adiciona objetos de cognição a serem considerados pela primeira. No entanto, *vijnana* também tem *samjna* como um de seus objetos, visto que esta última envolve consciência e um sujeito consciente; portanto, a ordem de apresentação escolhida parece a mais lógica.

A descrição fenomenológica acima é meramente, repito, minha projeção pessoal: é a maneira como, no passado, tendi a interpretar a doutrina dos cinco skandhas, considerando a terminologia usada em inglês. Esta é a maneira como eu, dada a minha formação filosófica, construiria uma teoria do conhecimento e do ser se fosse obrigado a usar esses cinco termos, mesmo ciente de que tal teoria contém algumas perspectivas não ortodoxas.

2. Uma leitura psicológica mais ortodoxa

No entanto, budistas e outros comentaristas apresentam esses termos sob uma perspectiva bastante diferente. Usarei como ponto de partida um relato interessante que encontrei sobre o assunto, escrito por Caroline Brazier em *Psicologia Budista* . Vejamos primeiro essa abordagem *psicológica* , que acredito estar próxima da intenção original da doutrina dos cinco skandhas, visto que o budismo se preocupa em "iluminar e libertar" as pessoas, e não apenas em informá-las para satisfazer sua curiosidade. Ela escreve:

> “Os skandhas são os estágios de um processo pelo qual a prisão do eu é criada e mantida. Em cada estágio, a percepção é infiltrada por agendas pessoais que criam distorção. A ilusão predomina… Cada um de nós busca continuamente a afirmação de que somos aquela pessoa que presumimos ser. Situações que perturbam esse processo são evitadas ou reinterpretadas, e o eu parece se tornar mais substancial” (pp. 92-93).

A descrição que ela faz dos estágios é a seguinte (resumidamente, parafraseando-a). O primeiro estágio é *rupa* , que consiste em encontrar indícios do eu em tudo com que entramos em contato; ou seja, agarrarmo-nos a todo tipo de coisa porque elas reforçam nossa crença em ter um eu, e de fato um eu com uma identidade específica à qual estamos apegados. Em seguida, vem *vedana* , que se refere aos nossos julgamentos de valor imediatos em relação às coisas que encontramos (pessoas, eventos, etc.); podemos achá-las atraentes, repulsivas ou confusas – mas, em qualquer caso, temos uma reação visceral a elas que afeta nossas respostas subsequentes. Em terceiro lugar, vem *samjna* , que consiste em criar novas fantasias e pensamentos em torno das coisas que já encontramos e às quais reagimos inicialmente; devido a isso, somos inconscientemente levados a certos padrões de comportamento habituais. *Samskara* refere-se a essas respostas de ação e pensamento que, por meio de escolhas passadas repetitivas, nos condicionamos a realizar quase automaticamente. Finalmente, temos *vijnana* , que se refere de forma mais ampla à mentalidade (perspectivas e políticas) que adotamos para garantir que nosso eu esteja bem dotado e protegido em todas as circunstâncias.

Essas cinco etapas constituem um círculo vicioso, visto que as etapas posteriores afetam e reforçam as anteriores. Elas garantem que entremos e permaneçamos presos no ciclo de nascimento, sofrimento e morte. O importante a notar é que o propósito dessa descrição psicológica é nos conscientizar das maneiras como normalmente operamos, para que possamos, com o tempo, aprender a controlar e mudar essas maneiras, e nos tornarmos iluminados e libertos. Como Brazier coloca: “O budismo não se trata apenas de seguir o fluxo. Trata-se

de mudar de rumo" (p. 95). Nessa abordagem, a doutrina dos skandhas é prática, e não teórica. É um "meio hábil", em vez de uma exposição acadêmica. Ela se preocupa com as maneiras como comumente formamos e mantemos nosso "eu".

Sem dúvida, este parece ser um ensinamento muito profundo e valioso [163]. A questão que devemos nos fazer neste momento, no entanto, é se ele está inteiramente correto. Ou seja, supondo que o esboço acima seja uma representação precisa da teoria budista da psicologia humana, é assim que nós, seres humanos comuns (não iluminados, não libertados), realmente funcionamos? Brazier, sendo um budista convicto, aceita isso como certo de forma bastante acrítica. Eu responderia que, embora essa teoria pareça parcialmente correta, certamente não o é completamente. O que temos aqui, à primeira vista, é o retrato de alguém que é (em linhas gerais): muito limitado (*rupa*), instintivo (*vedana*), irracional (*samjna*), habitual (*samskara*) e egoísta (*vijnana*). Isso pode descrever completamente algumas pessoas e pode descrever parcialmente todos nós, mas certamente não é um retrato completo da psique humana comum.

O que está manifestamente ausente neste retrato são as faculdades superiores dos seres humanos – sua inteligência, sua razão e seu livre-arbítrio. Poderia-se argumentar que essas faculdades superiores estão presentes em segundo plano, na implicação de que as pessoas podem (e ocasionalmente o fazem) tomar consciência de seu comportamento psicológico inferior e se esforçar para superá-lo. Mas, se assim fosse, isso deveria ser explicitamente incluído na descrição. Ou seja, inteligência, razão e livre-arbítrio deveriam ser

---

163 Uma que poderia ser, e sem dúvida é, usada na meditação.

apresentados como skandhas adicionais. Mas não são apresentados dessa forma – não fica claro que os humanos podem funcionar com mais sabedoria, analisar os fatos de uma situação de forma objetiva e inteligente, decidir por meio do raciocínio consciente a melhor maneira de responder e agir com vontade consciente para fazê-lo. De qualquer forma, essas faculdades superiores são usadas rotineiramente pela maioria das pessoas, e não apenas com o propósito de alcançar a iluminação e a libertação.

Por que essas faculdades superiores, que são bastante comuns, mesmo que em graus variados, não são mencionadas no budismo como fatores integrais da psique humana? Eu diria que a principal razão é que o eu (ou alma) precisa ser dogmaticamente mantido fora disso [164]. O pilar central da teoria budista da iluminação e da libertação é que nossa crença de que temos um eu é a causa profunda de todo o nosso sofrimento, porque um eu está necessariamente ligado à sua própria existência, e a saída para esse sofrimento é perceber que, na verdade, não temos um eu e, portanto, não precisamos nos apegar a nada. Nesse contexto, a psique humana deve ser necessariamente descrita como essencialmente reativa e estúpida, como um navio sem timoneiro, à mercê de todos os ventos e correntes. O

---

164 É interessante notar, de passagem, como físicos, biólogos, psicólogos e filósofos modernos tendem a ignorar, de forma semelhante e deliberada, a alma humana e suas funções de cognição, volição e valoração, em suas respectivas concepções do mundo, da vida e da humanidade. Mas enquanto o budismo busca proteger seu dogma da ausência de um eu, o objetivo dos "cientistas" modernos é proteger seu dogma do materialismo universal e do determinismo. O pecado intelectual envolvido em ambos os casos é o de simplificar deliberadamente as coisas para que se encaixem mais facilmente em sua teoria favorita.

budismo considera os seres humanos capazes de transcender essas limitações, seguindo os caminhos e meios ensinados pelo Buda no Dharma; mas não esclarece completamente (na minha opinião) os processos psicológicos envolvidos no autoaperfeiçoamento, sem dúvida devido à impossibilidade de descrevê-los verbalmente com precisão e generalidade.

Brazier descreve como a psicologia budista concebe a transcendência dos skandhas. Ela o faz em termos dos 'cinco fatores onipresentes' sendo transformados em 'cinco fatores raros' "através da prática espiritual". Mas, é claro, essa explicação não deixa claro *quem* pratica a espiritualidade e *quais faculdades* estão envolvidas. Ela não reconhece que o indivíduo envolvido (o eu) precisa perceber (através da inteligência e da razão) a necessidade e o caminho para tal transformação, e então proceder para concretizá-la (através de pensamentos e ações volitivas complexas). O eu e suas faculdades superiores não recebem o devido reconhecimento (porque, como já explicado, tal reconhecimento contrariaria o dogma budista do não-eu). Essa falha não é exclusiva da explicação de Brazier, mas está presente em todas as abordagens budistas ortodoxas.

Compreensivelmente, o budismo, particularmente seu ramo Zen, rejeita o intelectualismo excessivo. É inegável que a inteligência, a razão e o livre-arbítrio são, em princípio, ferramentas excelentes para o aprimoramento humano; porém, quando usados em excesso — ou simplesmente mal utilizados ou abusados —, podem exacerbar, e frequentemente o fazem, a ilusão e o sofrimento humanos. O intelecto pode ser usado compulsivamente para tecer teias complexas que distanciam a vítima da realidade, em vez de aproximá-la dela. Com tal excesso, podemos

nos tornar cada vez mais artificiais e distantes de nossa verdadeira natureza. Desse perigo não há dúvida; ele é observável. Mas o intelectualismo certamente não é toda a história a respeito de nossas faculdades superiores. Sem dúvida, elas desempenham um papel importante na melhoria de nossa compreensão e comportamento, tanto na vida cotidiana quanto em buscas espirituais mais intencionais e de longo prazo.

Além disso, precisamos questionar se a doutrina dos cinco skandhas, mesmo que considerada literalmente, é realmente consistente. Dizem-nos que *rupa* consiste em ver as coisas em relação a si mesmo, em vez de objetivamente; que *vedana* consiste em gostos ou desgostos imediatos; que *samjna* consiste em criar associações; que *samskara* consiste em condicionamento; e que *vijnana* consiste em uma mentalidade egoísta – e tudo isso é apresentado como algo simples e mecânico. Mas será mesmo? O próprio relato budista nos diz que esses eventos estão inter-relacionados, ou seja, são estágios de um processo. Portanto, por trás de cada um deles, devem existir mecanismos complexos em ação. *Rupa* deve envolver um certo senso de si e de sua identidade, para que seja possível selecionar informações de interesse. *Vedana* , por mais instantâneo que possa parecer, não pode ser imediato, pois precisa ser filtrado pela escala subconsciente de valores da pessoa em questão. *Samjna* pressupõe que existam conteúdos mentais mais antigos aos quais se associam novos conteúdos mentais. *Samskara* refere-se a hábitos, o que implica programação por repetição. E *vijnana,* por sua vez, implica armazenamento de informações e de avaliações.

Além disso, mesmo que admitamos que os cinco skandhas refletem *tendências comuns* na psique humana, é evidente, introspectivamente, que o eu pode,

em cada um desses estágios, intervir por meio do livre-arbítrio, com base em considerações racionais e avaliações conscientes. Ou seja, diante do egocentrismo de *rupa* , ainda podemos optar por ver as coisas de forma mais objetiva; diante das avaliações irrefletidas de *vedana* , ainda podemos optar por avaliar as coisas de maneira mais equilibrada; diante das associações descontroladas de *samjna* , ainda podemos optar por contextualizar as coisas com mais precisão; diante de nossos maus hábitos *de samskara* , ainda podemos optar por resistir às tentações ou superar as resistências; diante do egoísmo inato *de vijnana* , ainda podemos optar por agir com perspectivas mais amplas em mente. A psique humana não é uma boneca mecânica, movida por forças incontroláveis – existe uma alma responsável em seu centro, capaz (seja imediata ou gradualmente) de impor sua vontade sobre o restante da psique. Os budistas não podem negar tudo isso de forma consistente, já que acreditam e defendem o aprimoramento pessoal, como deixa claro o Nobre Caminho Óctuplo.

3. Uma tese claramente mecanicista

Isso nos leva ao cerne da questão: o *determinismo* tácito na doutrina dos cinco skandhas. Os budistas imaginam os skandhas como *dharmas* , ou seja, como "uma série de eventos momentâneos impessoais consecutivos", como disse Vasubandhu [165]. Ninguém os

---

165 Citado ou parafraseado (não está claro qual das duas opções) em *"Buddhist Scriptures"* , editado por Edward Conze. Vasubandhu foi um monge budista e importante filósofo, que viveu entre os séculos IV e V d.C. em Gandara (um reino localizado entre os atuais Paquistão e Afeganistão). Sua postura filosófica é hoje normativa, pelo menos entre os Mahayana, mas foi contestada por uma

faz acontecer; eles simplesmente acontecem, cada um causado pelos anteriores e causando os seguintes. Eles também não acontecem a ninguém, mesmo que pareçam acontecer. Estão "ligados ao sofrimento", mas ninguém os sofre. Claramente, nessa concepção de processos psicológicos, não há espaço lógico para uma pessoa que realmente cognosça, compreenda, avalie, raciocine, decida, escolha e se engaje em ação. Não apenas a pessoa é removida, mas os atos de cognição, valoração e volição também são removidos. São reduzidos a meras perturbações elétricas momentâneas na nuvem mental [166], por assim dizer. Não são mais *relações especiais* entre um sujeito ou autor e outras coisas na mente ou no corpo. Essa doutrina é, na verdade, uma mera reificação de coisas que definitivamente não são entidades.

A tese dos cinco skandhas é claramente mecanicista, mesmo que seja atenuada de forma implícita pela fé budista na possibilidade de iluminação e libertação. Nessa perspectiva, logicamente, tal conquista espiritual é meramente o produto de uma cadeia de eventos mentais impessoais, sem que ninguém os inicie ou se beneficie deles [167]. Alega-se que esse estado de coisas é

---

escola Hinayana chamada Personalistas, que perdurou por muitos séculos a partir de 300 a.C. e envolveu um grande número de monges (por exemplo, estima-se que 30% dos 200.000 monges da Índia no século VII) . Veja as páginas 190-197.

166 Os 'cientistas' modernos (uso aspas propositalmente, para expressar uma crítica) diriam praticamente a mesma coisa, mas situariam as perturbações elétricas no plano mais físico do cérebro e do sistema nervoso. A ideia de que a mente é uma espécie de computador muito sofisticado é insustentável, exatamente pelas mesmas razões que a ideia de skandhas o é.

167 Uma certa Victoria Lavorerio, em um artigo intitulado "O eu no budismo", escreveu: "Se, seguindo

conhecido por meio da "meditação profunda", embora não fique claro quem medita, nem por meio de quais faculdades ou com qual propósito. Claramente, objetivamente, por mais profunda que seja essa meditação, ela não pode garantir a veracidade das supostas percepções, mas necessariamente submetê-las à avaliação lógica de acordo com as leis do pensamento. O pensamento científico não pode aceitar nenhuma percepção profunda, ou qualquer revelação baseada nela, sem questionar; exige uma avaliação racional de todas as alegações.

Na verdade, mesmo admitindo que haja alguma verdade nos processos psicológicos descritos pela doutrina dos skandhas, eles devem ser vistos de forma mais restritiva como processos de construção *do ego* , em vez de tão radicalmente como processos de *autoinvenção* . Referem-se não às maneiras pelas quais "nós" (um sujeito gramatical nunca explicado, mas ainda repetidamente usado) imaginamos que o eu ou a alma exista, mas às maneiras pelas quais nós (a alma verdadeiramente existente, nosso eu real) construímos e mantemos uma autoimagem particular *que* consideramos lisonjeira ou reconfortante. O que fica evidente na meditação honesta e não dogmática é que, embora tais processos certamente possam *influenciar* nosso comportamento mental e físico, ou seja, tornar as coisas mais fáceis ou mais difíceis para nós, eles

---

Descartes, dissermos que onde há um pensamento, há um pensador, o budista responderia 'onde há um pensamento, há um pensamento'". Embora bastante espirituosa, essa afirmação é, obviamente, insensata, visto que sua autora não compreende os absurdos lógicos da tese budista da inexistência da alma (e isso mesmo citando alguns argumentos meus a respeito), buscando apenas se posicionar de forma elegante. Veja o ensaio dela aqui: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

normalmente não o *determinam* . Uma influência, por mais forte que seja, sempre pode (com a atitude e o esforço apropriados) ser superada. Em quase todos os momentos de nossa existência, permanecemos livres para escolher resistir a essas forças mentais ou ceder a elas. Se nos esforçarmos para estar conscientes, julgar e intervir da melhor maneira possível, permanecemos ou nos tornamos mestres efetivos de nosso destino.

É somente porque existimos como indivíduos e possuímos as capacidades de cognição, valoração e vontade que podemos observar, identificar, compreender e superar as forças impessoais descritas pela doutrina dos cinco skandhas. Portanto, na verdade, essa doutrina, longe de constituir uma lista exaustiva dos elementos básicos da psique humana, na melhor das hipóteses, retrata apenas alguns aspectos superficiais de eventos e estruturas muito mais complexos. A lista não só é incompleta por não fazer referência explícita ao eu humano e às suas faculdades superiores, como também sua apresentação das cinco faculdades inferiores (mesmo supondo que essas cinco faculdades de fato existam) é bastante superficial. Por todas as razões acima, e outras, considero a explicação dos cinco skandhas sobre a psicologia humana deficiente.

No que diz respeito à iluminação, libertação e sabedoria, estas são impossíveis sem uma alma e suas faculdades de cognição, vontade e valoração. Iluminação significa cognição perfeita pela alma, ou seja, uma consciência tão elevada, ampla, profunda e precisa quanto possível para a pessoa em questão. Libertação significa vontade perfeita pela alma, ou seja, uma vontade tão livre de obstruções e tão poderosa quanto possível para a pessoa em questão. Sabedoria significa valoração perfeita pela alma, ou seja, plena compreensão do bem e do mal, aliada a um

comportamento que seja, consequentemente, totalmente virtuoso e não vicioso. Iluminação, libertação e sabedoria são conceitos aplicáveis apenas a seres sencientes (notadamente a humanos e outros animais, e talvez, em certo sentido, a plantas); são irrelevantes para entidades não espirituais (ou seja, entidades materiais e/ou mentais desprovidas de alma, como skandhas, computadores ou criaturas fantásticas).

17. A doutrina dos cinco skandhas (continuação)

Extraído de um livro ainda não publicado, este ensaio foi postado pela primeira vez em 2016 como uma prévia no blog do autor. Aqui, as seções 3 e 4.

1. Os aspectos metafísicos

A *Enciclopédia Britânica* (EB) define os skandhas como "os cinco elementos que resumem a totalidade da existência mental e física de um indivíduo". Ela os lista como "(1) matéria, ou corpo, a forma manifesta dos quatro elementos — terra, ar, fogo e água; (2) sensações, ou sentimentos; (3) percepções dos objetos dos sentidos; (4) formações mentais; e (5) consciência, ou percepção, dos outros três agregados mentais [ou seja, itens 2-4]".

Na maioria dos relatos que vi, essa teoria é apresentada como descritiva do que constitui uma pessoa. Alguns relatos, no entanto, aplicam-na de forma mais ampla, considerando os cinco skandhas como constituintes do mundo fenomênico. Em todo caso, essa teoria contém claramente uma tese ontológica, na medida em que reconhece dois tipos de fenômenos: o material (o primeiro skandha) e o mental (os outros quatro skandhas) [168]. Além disso, observe-se, de passagem, que, como a definição acima menciona os "quatro

[168] Presumo que a escola Yogacara, focada apenas na mente, defenda que a matéria é uma espécie de fenômeno mental. Nesse caso, presumivelmente, eles argumentariam que a teoria dos skandhas diz respeito não apenas à personalidade, mas a todo o mundo fenomênico.

elementos", ela inclui uma teoria física, reconhecidamente muito vaga e, pelos padrões atuais, bastante inútil [169]. Em segundo lugar, a doutrina dos skandhas tem algumas implicações epistemológicas, visto que identifica sensações ou sentimentos, percepção de objetos sensoriais e assim por diante – implicando nossa capacidade de conhecer *tais* coisas, presumivelmente por meio da introspecção.

Além disso, a referida fonte (EB) explica que "O eu (ou alma) não pode ser identificado com nenhuma das partes, nem é a totalidade das partes. Todos os indivíduos estão sujeitos a mudanças constantes, pois os elementos da consciência nunca são os mesmos, e o homem pode ser comparado a um rio, que mantém uma identidade, embora as gotas de água que o compõem sejam diferentes de um momento para o outro". Esta afirmação é o elemento metafísico na doutrina dos skandhas, uma vez que envolve afirmações importantes sobre a natureza última dos indivíduos (isto é, pessoas).

Esta explicação nos lembra que *a motivação filosófica* da doutrina dos skandhas é reforçar a afirmação budista de que não temos um eu ou alma (*anatta*). De acordo

---

169 Vale ressaltar, é claro, que o fato de essa teoria simplista, embora antiga e difundida, da física (com referência aos 'elementos' terra, ar, fogo e água, ou conceitos semelhantes) ser defendida pelo budismo prova que essa doutrina não é produto de nenhuma 'onisciência'. Se o Buda de fato a formulou ou a aceitou, não se pode dizer que ele era 'onisciente', visto que não se trata de uma descrição precisa do mundo físico. Sendo assim, é permitido também duvidar de sua 'onisciência' em sua compreensão do mundo mental ou espiritual. Claro, pode-se argumentar que ele recorreu à teoria dos quatro elementos apenas por ser comumente aceita em sua época, como um 'meio hábil', sem a intenção de endossá-la.

com essa doutrina, somos apenas conjuntos dos cinco fenômenos materiais e mentais listados, que estão em constante fluxo, desdobrando-se como uma sucessão de eventos, cada novo evento sendo causado pelos anteriores e causando os posteriores. Ressalta-se que nenhum dos skandhas é o eu, e nem a sua soma é o eu. O eu também não é algo separado deles. O que chamamos de eu é uma mera ilusão, resultante da nossa fusão desses eventos contínuos e causalmente interligados, atribuindo-lhes um nome.

A ideia de não-eu é geralmente expressa dizendo que o ser humano é "vazio de si". Isso é apresentado como um aspecto de uma doutrina metafísica mais ampla de "vazio" último (*shunyata*), aplicável a todas as coisas no mundo fenomênico. Inicialmente, sugiro, o pensamento budista buscou *substituir* o eu que todos naturalmente presumimos ter pelos cinco skandhas. Como a doutrina do vazio último precisava ser aplicada ao eu aparente, uma explicação da aparente individualidade foi fornecida por meio da doutrina dos cinco skandhas. O eu não existe de fato; ele apenas aparenta existir devido à interação dos cinco skandhas. No entanto, a coerência exigia que os cinco skandhas *também fossem vazios* . Isso foi reconhecido posteriormente, por exemplo, no *Coração do Sutra Prajnaparamita* , que afirma:

> "A forma é o vazio, o vazio é a forma… O mesmo se aplica aos sentimentos, às percepções, às formações mentais e à consciência."[170]

[170] Apresentado na íntegra em *"O Coração da Compreensão",* de Thich Nhat Hanh .

Aqui, os cinco skandhas, graças aos quais o eu nos parece existir mesmo sendo, na verdade, vazio, são *afirmados como sendo também vazios* , observe bem. Todos os existentes fenomênicos são vazios, e isso inclui os skandhas também. A pergunta que se pode fazer então (pelo menos por mim) é: *se os skandhas são igualmente vazios, que necessidade ideológica temos deles? Por que não podemos simplesmente admitir a existência do eu ou da alma e chamá-* la *também de "vazia", diretamente?* Isso é, obviamente, uma falha significativa na doutrina dos skandhas – demonstra que a ideia deles é *logicamente redundante* . Se o objetivo era explicar a vacuidade do eu, então não só era desnecessário, como inútil, já que a vacuidade dos skandhas também precisava ser admitida! Logicamente, longe de simplificar as coisas, a hipótese dos skandhas as complicou.

Em outras palavras, o Sutra do Coração poderia igualmente ter afirmado: "o eu é vacuidade, e a vacuidade é o eu"; ou mesmo: "a alma é vacuidade, e a vacuidade é alma". E, de fato, pode-se argumentar que a alma, sendo mais insubstancial (menos fenomênica) do que os skandhas, está mais próxima da vacuidade do que os skandhas.

2. Alma e vazio

Há obviamente dois conceitos a esclarecer aqui – (a) alma e (b) vazio. Além disso, devemos (c) examinar a sua inter-relação.

(a) O termo ***alma*** refere-se a uma entidade de substância espiritual, ou seja, de uma substância diferente das substâncias que as coisas materiais ou mentais parecem ter. A alma não possui características

fenomênicas – não tem forma ou cor, som, sabor, odor, dureza ou maciez, calor ou frio, etc. Ou seja, não pode ser conhecida pela percepção externa (usando os cinco órgãos dos sentidos) nem pela percepção interna (usando o proverbial olho da mente e seus análogos, o ouvido da mente, etc.). Isso não significa que não possa ser conhecida por algum outro meio apropriado – que podemos chamar de *apercepção* ou *intuição* .

O simples fato de a alma não ser fenomênica *não significa* que ela não exista. Os budistas aparentemente não conseguem compreender essa linha de raciocínio. No Ocidente, David Hume (Escócia, 1711-76) evidentemente teve o mesmo problema. Ao olhar para dentro de si, ele só conseguia perceber imagens e pensamentos, mas nenhuma alma. Obviamente, se você procura algo no lugar errado ou da maneira errada, não encontrará. Se você procura algo não fenomênico em um campo de fenômenos, não encontrará. Se você procura cores com os ouvidos ou sons com o nariz, não os encontrará. Para procurar a alma, basta ter consciência intuitiva. Todos nós estamos constantemente autoconscientes, mesmo que não consigamos identificar precisamente onde esse eu se encontra. Não há necessidade de métodos avançados de meditação para ter consciência da própria alma – é algo comum e rotineiro.

Note bem que não estou afirmando, como René Descartes (França, 1596-1650), que a alma é conhecida por meio de algum tipo de *inferência* , ou seja, o famoso *cogito ergo sum* , isto é, “Penso, logo existo”. Obviamente, podemos e de fato conhecemos *a* alma por meios racionais, ou seja, por meio de teorizações abstratas – mas nossa principal fonte de conhecimento *da* alma é a *experiência pessoal direta* , que pode ser chamada de apercepção ou intuição. Portanto, minha abordagem não é exclusivamente racionalista, mas em

grande parte empirista. Nesse ponto, observe bem, minha doutrina da alma difere radicalmente da cartesiana – assim como da budista.

Segundo o dogma budista, não se pode perceber a alma em meditação; se alguém observa atentamente, encontra apenas vários fenômenos mentais (os cinco skandhas, para ser exato). Mas eu respondo que a alma é manifestamente um objeto *não fenomênico* e não deve ser confundida com tais fenômenos evidentes. Todos nós temos um " *senso de si* " mais ou menos distinto na maior parte do tempo, senão em todo, sem necessidade de meditação.

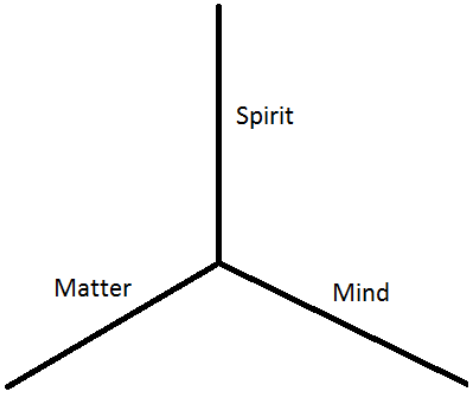
Isso fica óbvio pelo simples fato de que todos entendem a palavra "eu". O budismo admite essa sensação de eu, mas, de forma absurda e bastante dogmática, a considera "ilusória". Tendo, desde o início, descartado essa importante "sensação" (intuição) como irrelevante, não é surpreendente que não consiga encontrar a alma (isto é, o eu humano) em meio aos fenômenos da mente (os cinco skandhas)! Observe bem: **o budismo não possui nenhum argumento crível para sustentar sua tese da inexistência da alma** . Ele *incorre em petição de princípio* , chamando a sensação de eu de ilusória porque acredita que não existe um eu, e afirmando que sabe por introspecção que não existe um eu, enquanto rejeita sumariamente a experiência comum de eu que todos temos. Como resultado desse erro manifesto de raciocínio, senão de uma desonestidade doutrinária flagrante, o budismo se vê envolvido em muitos absurdos lógicos.

Assim como não se buscariam fenômenos visuais com a audição, nem fenômenos auditivos com a visão, também é absurdo buscar coisas espirituais (a alma e seus múltiplos atos de consciência, vontade e valoração) com os sentidos ou pela observação de

fenômenos mentais. Cada tipo de percepção tem seu(s) órgão(s) de conhecimento apropriado(s). Para as coisas espirituais, somente a intuição (ou apercepção) é apropriada.

Para entender como a alma pode existir aparentemente em meio ao corpo e à mente (ou seja, aos fenômenos corporais e mentais) e, ainda assim, ser invisível, inaudível etc. (ou seja, não fenomênica), basta imaginar um espaço tridimensional (veja a ilustração abaixo). Digamos que duas dimensões representem a matéria e a mente, e a terceira, o espírito. Obviamente, os fenômenos da mente não serão encontrados na dimensão da matéria, e vice-versa. Da mesma forma, a alma não pode ser encontrada nas dimensões da matéria e/ou da mente, independentemente de quanto se procure por ela ali. Por quê? Simplesmente porque seu lugar é em outro lugar – na dimensão espiritual, que é perpendicular às outras duas. Assim, é perfeitamente legítimo afirmar a consciência da alma, mesmo admitindo que ela não possui características fenomênicas (matéria-mente).

Figura 4. Matéria, mente e espírito apresentados como três dimensões da existência.



Note-se que *a ilustração acima do espiritual como situado em outra dimensão é meramente figurativa e não deve ser interpretada literalmente, pois o próprio conceito de dimensões é um conceito material-mental baseado na percepção e projeção do espaço* . Mesmo a ideia do tempo como uma quarta dimensão em relação às três dimensões do espaço é mera analogia; muito mais ainda, a ideia do espírito como uma dimensão adicional (ou talvez um conjunto de dimensões) é um tanto artificial. A verdade é que **o espírito não pode ser expresso plenamente em termos materiais ou mentais, sendo tão diferente, verdadeiramente *sui generis*** . Da mesma forma, poderíamos objetar à imagem da mente como uma dimensão distinta (ou conjunto delas) em comparação com a matéria, mas a mente possui algumas características fenomênicas em comum com a matéria, enquanto o espírito não pode ser considerado fenomênico. Portanto, reiterando, a análise acima desses três domínios com referência às dimensões é *meramente uma metáfora conveniente* .

Além disso, seria epistemologicamente legítimo afirmar a existência da alma com base em fundamentos puramente abstratos e conceituais. Isso se justifica com referência aos princípios da adução. Pode-se hipotetizar uma entidade se tal suposição servir para explicar diversos fenômenos concretos observáveis. No caso da alma, os "fenômenos" envolvidos são nossas experiências cotidianas de cognição, volição e valoração. Essas experiências são em grande parte intuitivas também, mas deixam sua marca manifesta nos campos da mente e do corpo. Experimentamos a cognição sempre que percebemos ou concebemos algo. Experimentamos a volição sempre que pensamos ou fazemos algo. Experimentamos a valoração sempre que gostamos ou desgostamos de algo. A alma explica todas essas experiências por meio de uma entidade central. Isso é semelhante, por exemplo, em astronomia, a descobrir um planeta invisível aos nossos telescópios observando o deslocamento de outros corpos celestes ao seu redor. Isso é lógica indutiva.

Mas, na verdade, a alma não é uma mera abstração; é algo concreto (embora espiritual) que pode ser percebido diretamente através da nossa faculdade interna de intuição, para repetir. Um erro comum entre os budistas é confundir entidade com essência. A afirmação da existência de uma alma não se refere à essência, mas sim à entidade. A alma não é a essência do corpo, nem mesmo do complexo corpo-mente – é uma entidade distinta que reside, de alguma forma, no meio desses fenômenos, afetando-os e sendo influenciada (e talvez também afetada) por eles, mas não possuindo a mesma natureza que eles. É uma substância, mas uma substância muito diferente e insubstancial, como já foi apontado. De fato, chamar a alma de entidade ou substância é apenas *uma metáfora* – um pensamento analógico. Na verdade, a alma é tão

diferente dos outros constituintes do mundo que só pode ser descrita por meio de analogia – não pode ser reduzida a nada que conheçamos.

Podemos observar o referido erro filosófico, por exemplo, no *Milinda-panha* , um texto Theravada (Pali) não canônico, mas ortodoxo [171]. Nele, Milinda questiona Nagasena, após este afirmar não existir de fato. Ele lhe faz perguntas muito pertinentes, como quem, então, come, pratica a espiritualidade, mantém a moralidade, acumula méritos, etc. Nagasena responde com o exemplo de uma carruagem, apontando que nenhuma parte da carruagem pode ser considerada como a carruagem em si, nem mesmo a combinação de todas as suas partes. Milinda, cujas perguntas eram excelentes, é facilmente enganado pelas respostas de Nagasena. Mas (a meu ver) nós não precisamos ser.

Para começar, uma carruagem não pode ser considerada análoga a uma pessoa. Não a vemos como uma pessoa, pela simples razão de que ela não possui capacidades de cognição, vontade e valoração. Buscar o análogo de uma alma em uma carruagem é cometer a falácia da pista falsa. Além disso, embora seja verdade que uma carruagem não contenha uma "entidade central" que possa ser assim chamada, e que nenhuma parte ou combinação de suas partes possa ser usada para defini-la, ela ainda possui uma "essência". Uma carruagem, como objeto feito pelo homem, é definida por meio de seu propósito ou utilidade – como uma

---

171 Ver Conze, pp. 147-151. O diálogo é apresentado na íntegra aqui. Milinda (em grego, Menandro) foi o "governante grego de um vasto império indo-grego [nomeadamente a Báctria] no final do século II a.C.". Nagasena era um monge budista de alta patente. O texto foi, segundo EB, "composto no norte da Índia, talvez no século I ou II d.C. (e possivelmente originalmente em sânscrito) por um autor desconhecido".

carruagem puxada por cavalos, usada para transporte e viagens, especialmente em guerras, caça ou corridas. Sua essência é uma *abstração* , não uma entidade concreta. Certamente, todas as partes necessárias devem estar presentes para formar uma carruagem funcional, mas essas partes podem ser trocadas à vontade por outras *semelhantes* (embora não por outras diferentes: por exemplo, não se pode substituir uma roda por uma ferradura). A única constante nisso é o referido propósito ou utilidade abstrata.[172]

O mesmo raciocínio não se aplica às pessoas, obviamente. Portanto, o argumento de Nagasena era, na verdade, irrelevante. Como já mencionado, a alma não é uma essência, mas uma entidade central (espiritual). Consequentemente, não pode ser vista como um dos cinco skandhas, nem como a soma desses skandhas, como os budistas insistem corretamente. Pode, no entanto, contrariamente ao dogma budista, ser vista como uma das partes da pessoa completa, ou seja, a parte espiritual; mas, mais precisamente, deve ser vista como a entidade central, isto é, como a parte específica que confere exclusivamente ao todo uma personalidade, ou individualidade. Isso é especialmente verdadeiro se começarmos a nos perguntar de onde veio nossa alma quando nascemos, se ela continua a existir após a morte, para onde vai se de fato perdurar, se é perecível e assim por diante.

Isso nos leva à questão de saber *se a alma é eterna ou temporária* , ou (em terminologia mais ocidental) se a alma é imortal ou mortal. Eterna significaria que ela existe desde o princípio dos tempos e existirá até o fim

---

172 De forma semelhante, um rio, embora não seja artificial, pode ser definido por meio de abstrações. Isso é dito em referência à analogia proposta anteriormente por EB.

dos tempos. Temporária significaria qualquer período de tempo mais curto, embora possa ser muito longo. Temporária poderia significar enquanto o corpo atual viver, ou poderia significar por muitas vidas – com ou sem corpos físicos.

Parece que a filosofia indiana não contemplava almas temporárias, apenas almas eternas ou a ausência de alma – em relação à alma, era tudo ou nada [173]. Contudo, essa disjunção é filosoficamente insustentável. É concebível que a alma seja um epifenômeno do corpo humano vivo (e, de forma mais ampla, do corpo animal, ou pelo menos de animais superiores), que surge com ele e deixa de existir quando ele desaparece. Ou talvez essa alma temporária dure mais tempo, transmigrando de corpo para corpo ou talvez existindo sem um corpo. Não sabemos (pelo menos, eu não sei); mas o que é certo é que essas são possibilidades conceituais que não podem ser ignoradas. Certamente, a humanidade não budista as considerou concebíveis, visto que muitas religiões se baseiam em tais crenças alternativas.

Quanto à alma eterna, a questão é se tal alma pode ou não ser libertada do (suposto) ciclo de nascimento e morte. A eternidade da alma implica logicamente seu aprisionamento eterno no sofrimento? Não vejo por quê. É concebível que a alma eterna tenha sido outrora feliz, e então, de alguma forma, caído no sofrimento, mas ainda assim possa se libertar dessa situação por meio de práticas espirituais. Pode até ser que sua libertação dependa de um programa espiritual como as Quatro Nobres Verdades do Budismo; ou seja, da

---

173 Por exemplo, no Bhagavad-Gita hindu, Krishna diz que o *atman (alma individual) é: "não nascido, imortal; sem fim, sem começo; sem morte, sem nascimento; imutável para sempre." (O Cântico de Deus: Bhagavad-Gita* .)

compreensão de que se encontra em um círculo vicioso de sofrimento, que esse sofrimento é causado pelo apego e pode ser curado pelo desapego, e que tal desapego pode ser cultivado através do Nobre Caminho Óctuplo. Portanto, não há nada inerentemente contraditório ao Budismo na afirmação de uma alma eterna. Não estou defendendo isso, apenas apontando que essa ideia pode ser defendida consistentemente contrariamente ao dogma estabelecido.

O que é certo, em todo caso, é que a ideia da inexistência de alma é logicamente insustentável. Os budistas nunca enfrentaram de frente os problemas lógicos que ela levanta e nunca tentaram resolvê-los honestamente. Eles são sempre inibidos pelo medo de serem considerados por seus pares como hereges defensores de "visões falsas"; então, continuam repetindo o catecismo da inexistência de alma e tentando justificá-lo (usando meios absurdos como o tetralema, que apresenta a ideia maluca de que algo pode ser e não ser, ou que algo pode não ser e não ser). O uso da doutrina dos cinco skandhas como explicação da (suposta) ilusão da individualidade simplesmente não convence nenhum observador honesto, como demonstrado acima. Os pregadores budistas dizem que os indivíduos não devem aceitar o budismo por fé, mas sim refletir sobre as questões por si mesmos, e perceberão a lógica por trás disso. Mas quando alguém faz isso e chega a uma conclusão diferente, rejeitando um de seus clichês, eles ficam perplexos, senão hostis.

A verdade é que é impossível formular uma teoria crível da psique humana sem admitir a existência de uma alma em seu centro. *Alguém* precisa estar sofrendo e desejando escapar do sofrimento. Uma entidade mecânica não pode sofrer e não pode se engajar em práticas espirituais para superar o sofrimento. Prática espiritual significa, e só pode significar, prática por

uma entidade espiritual, ou seja, uma alma com poderes de cognição, volição e valoração. Esses poderes não podem ser equiparados a sinais elétricos no cérebro, nem a eventos nos skandhas. São *sui generis* , coisas muito miraculosas e misteriosas, não redutíveis a processos mecânicos. Cognição sem consciência *por um sujeito* (uma entidade cognoscente) é uma contradição em termos; volição sem um *agente de livre vontade* (um ator ou executor) é uma contradição em termos; valoração sem *alguém em risco* (que tem algo a ganhar ou a perder) é uma contradição em termos. Isso não é mera gramática; é lógica.

Uma questão importante a respeito da alma é se ela permanece a mesma ao longo de sua existência ou se, alternativamente, se transforma espiritualmente (para melhor ou para pior) com o tempo. Essa questão é importante, pois pode afetar a responsabilidade e a recompensa ou punição (carma, no budismo). Admitindo que a alma seja responsável por seus atos de vontade *no momento* em que os pratica, é justo que ela receba as consequências desses atos *posteriormente* ? Devo pagar na velhice pelos vícios da minha juventude que não pratico mais, ou receber recompensas tardias pelas minhas virtudes juvenis, mesmo que já não as possua? Se a alma permanece imutável ao longo do tempo, a resposta seria obviamente sim. Mas se a alma evolui ou involui com o tempo, a resposta pode, à primeira vista, parecer negativa. Pode-se dizer que *a mesma pessoa* envolvida nesse caso ainda é responsável?

Diferentes soluções podem ser propostas para esse problema. Primeiramente, devemos enfatizar que grande parte da carga cármica (boa ou ruim) de nossas vidas se concentra em nossas dimensões mental e corporal, nossa mente e nosso corpo. A questão aqui levantada é se parte dessa carga cármica se concentra

em nossa dimensão espiritual, nossa alma. Se afirmarmos que a alma é constante, devemos situar todas as mudanças espirituais aparentes relacionadas a ela em seu ambiente mental e físico. Assim, a mesma alma, quando bebê, possui capacidades mais limitadas para andar, falar, etc.; como adulto, suas capacidades intelectuais e corporais atingem o ápice; na velhice, elas se deterioram gradualmente.

Além disso, se alguém pensa e age de maneira virtuosa, provavelmente terá uma vida interior agradável e, possivelmente, também uma vida exterior agradável; por outro lado, se alguém pensa e age de maneira depravada, provavelmente terá uma vida interior desagradável e, possivelmente, também uma vida exterior desagradável. Mas e quanto a uma suposta vida após a morte, quando a alma está sem corpo ou mente? As escolhas que uma pessoa faz em qualquer momento refletem suas circunstâncias totais naquele instante. Se eu sou o mesmo ao longo do tempo, então, em princípio, se eu fosse colocado de volta nas mesmas circunstâncias, reagiria da mesma maneira. Isso pareceria contrário ao princípio do livre-arbítrio, que afirma que, independentemente das influências externas, a alma permanece livre para escolher – e, portanto, é, em última análise, imprevisível.

Uma posição melhor a adotar talvez seja a proposta pelo budismo no contexto da doutrina dos cinco skandhas. Refiro-me ao 'Sutra do Fardo' exposto por Vasubandhu [174]:

> "Os processos que ocorreram no passado causam sofrimento naqueles que os sucedem. Os Skandhas precedentes são, portanto,

174 Em Conze, novamente (p. 195).

> chamados de 'fardo', e os subsequentes, de 'portadores' [do fardo].”

Poderíamos adaptar a mesma ideia à alma (em vez dos skandhas) e dizer que, como sua existência presente é causada por sua existência passada, ela é, em um sentido real, em todos os momentos uma continuação de seu passado, carregando não apenas sua existência, mas também seu karma bom e ruim. Dessa forma, mesmo que a alma (o "portador") tenha sofrido mudanças internas, ela permanece responsável por seus atos passados (o "fardo"). O passado se torna cumulativamente incorporado ao presente e ao futuro. Nesse caso, devemos nos perguntar: que mudanças são possíveis dentro de uma alma? Ela não é uma entidade única? Pode concebivelmente ter partes? Isso nos levaria de volta ao ponto de partida, a uma descrição psicológica, como a proposta na teoria dos cinco skandhas!

Contudo, eu diria que tais perguntas não são apropriadas no âmbito espiritual, que não é exatamente comparável aos âmbitos material e mental. A alma, por não ser fenomênica, não pode ser concebida como tendo tamanho, forma ou mesmo localização exata, ou como aumentando ou diminuindo em conteúdo – esses conceitos e outros semelhantes são derivados dos âmbitos fenomênicos. Devemos, antes, aceitar que não podemos descrever a alma, assim como não podemos compreender verdadeiramente seu funcionamento último. Assim como a cognição, a vontade e a valoração são eventos mundanos *sui generis , a alma é especial demais para se encaixar em quaisquer analogias simplistas.*

Deve-se acrescentar que a visão da alma aqui proposta não está muito distante, em muitos aspectos, da noção

budista de natureza búdica. Considere as seguintes declarações brilhantes do Mestre Filho Chinul [175]:

> "O corpo material é temporal, tendo nascimento e morte. A verdadeira mente é como o espaço, infinita e imutável…".
>
> O corpo material é composto de quatro elementos: terra, água, fogo e ar. Sua substância é insensível; como pode perceber ou conhecer? Aquilo que pode perceber e conhecer deve ser a sua natureza búdica…
>
> Nos olhos, chama-se visão. Nos ouvidos, chama-se audição… Nas mãos, agarra e segura. Nos pés, caminha e corre… Os perceptivos sabem que esta é a natureza búdica, a essência da iluminação. Aqueles que não sabem chamam-lhe alma…
>
> Já que não tem forma, poderia ter tamanho? Já que não tem tamanho, poderia ter limites? Como não tem limites, não tem interior nem exterior. Não tendo interior nem exterior, não tem longe nem perto. Sem longe nem perto, não há lá nem aqui. Como não há lá nem aqui, não há ir nem vir. Como não há ir nem vir, não há nascimento nem morte. Não tendo nascimento nem morte, não tem passado nem presente…[176]

Claramente, a "mente verdadeira", que é "como o espaço", a "natureza búdica", a única que pode "perceber e cognizar", aquilo que vê, ouve, agarra e

---

175 Coreia, 1158-1210.

176 *Clássicos do Budismo e Zen* , vol. 1. Págs. 417-419, 424.

caminha, ou seja, aquilo que é o Sujeito dos atos de consciência e o Autor dos atos volitivos, corresponde ao que comumente chamamos de alma, mesmo que o referido autor se recuse a "chamá-la de alma". É notável que, apesar do dogma budista de que os atos cognitivos e volitivos não implicam um eu, este autor parece defender que sim (mesmo negando virtuosamente a individualidade). Seria então a diferença entre esses conceitos meramente verbal? Eu diria que não. A ideia de alma sugere individuação (em algum sentido realista), enquanto a de natureza búdica tem uma conotação mais universal (com a individualidade aparente considerada totalmente ilusória).

(b) Examinemos agora o conceito budista de ***Vacuidade*** . Observe, desde já, que não reivindico nenhuma consciência superior e não tenho interesse em me envolver em especulações metafísicas fantasiosas usando palavras rebuscadas. Escrevo como um filósofo lógico, um homem comum e honesto, empenhado em encontrar a verdade sem floreios. Por "vacuidade", a maioria dos budistas não se refere à vacuidade literal ou ao vazio (não existência). Pode ser que alguns pensadores Hinayana tenham entendido o termo dessa forma, mas creio que os pensadores Mahayana o viam de maneira mais positiva (ou ambígua), referindo-se a "nem existência nem não existência". Esta última expressão visa rejeitar tanto a crença excessiva na existência do mundo fenomênico (eternalismo) quanto a crença excessiva na não existência do mundo fenomênico (niilismo). Ela é concebida como um meio-termo – um "caminho do meio".

No entanto, no que diz respeito a esse conceito de "caminho do meio", é impreciso (na verdade, bastante confuso) dizer, como fazem os budistas, que esse vazio

é "não dualista", sugerindo que ele *inclui literalmente* todos os opostos, ou seja, permite a contradição efetiva. Tudo o que se pode dizer é que o vazio abrange tudo o que é positivamente *atual* , seja no passado, presente ou futuro. Assim como os atuais nunca são contraditórios, ou seja, assim como a contradição nunca ocorre na realidade em nenhum tempo ou lugar (nem mesmo, após reflexão, na mente), o vazio não admite contradições. A contradição é certamente ilusória, e qualquer alegação de contradição é necessariamente falsa. "Não dualista" deve ser entendido como (mais precisamente) unitário, indiferenciado. Refere-se ao positivo atual, não a qualquer negativo imaginado.

Frequentemente, subentende-se que o Vazio corresponde ao Absoluto, ao Infinito, à Realidade Última, ao fundamento Original ou Primordial do Ser, ou da Mente, ao Uno, ao Nada, ao Númeno, e assim por diante. Esse conceito, e parte da terminologia usada para descrevê-lo, não são, naturalmente, totalmente estranhos a outras filosofias e religiões.

Desde suas origens pré-socráticas, a filosofia grega busca a unidade subjacente da multiplicidade, o que reside abaixo do mundo fenomênico variegado, o fundamento comum de todas as coisas que experimentamos coletivamente, de onde as coisas presumivelmente vêm e para onde presumivelmente vão (por assim dizer). Essas ideias culminaram no neoplatonismo na Antiguidade Tardia e retornaram à filosofia ocidental no final da Idade Média e no Renascimento em diversos contextos. Noções comparáveis também são encontradas no judaísmo, cristianismo e islamismo e, naturalmente, em outras religiões indianas, notadamente o hinduísmo – especialmente em suas respectivas vertentes mais místicas. A filosofia grega, sem dúvida, influenciou

essas diversas religiões, e elas também influenciaram-se mutuamente nesse aspecto. Também houve, sem dúvida, influências do budismo para o budismo, como atesta o já mencionado *Milinda-panha* , um diálogo entre um rei grego e um monge budista.

Com relação aos nossos corpos, ou à matéria em geral, costuma-se argumentar que, embora aparentem ter diferentes graus de "substancialidade" (incluindo gases e líquidos com sólidos), se analisarmos mais profundamente sua composição, como podemos fazer hoje em dia, encontraremos principalmente espaço vazio, com apenas raríssimas partículas de massa, que, no fim das contas, são apenas bolsões de energia conectados por campos de força insubstanciais. Mas a resposta óbvia a isso é que ainda assim não seria um vazio total; ou seja, mesmo que a matéria não seja tão completa e substancial quanto parece à primeira vista, isso não significa que não haja *absolutamente nada nela* .

Contudo, não creio que o conceito budista de vacuidade aplicado à matéria se refira a esse espaço vazio com substancialidade tão rara. Penso, antes, que se refere ao pressuposto universal e unitário de todas as coisas, concebível como *pura existência, anterior a qualquer diferenciação* em entidades, características ou eventos distintos. Essa existência primordial não pode ser descrita ou localizada, pois fazê-lo seria atribuir-lhe um caráter ou localização específica, excluindo outras.

Com relação aos fenômenos mentais, ou seja, à matéria das memórias e dos fantasmas derivados que aparentemente ocorrem em nossas mentes, eles parecem muito menos substanciais do que os materiais, mas, ainda assim, são *fenomenais* na medida em que os percebemos como tendo cores, formas, sons e talvez também (embora eu não possa afirmar com certeza) odores, sabores e sensações táteis. Devemos também,

neste contexto, prestar atenção às sensações e emoções concretas que parecem ocorrer em nossos corpos ou mentes, as quais classificaríamos coletivamente como sensações táteis.

Vale ressaltar a importância das sensações táteis em nossa concepção da matéria: a "solidez" que atribuímos à matéria é definida em termos da resistência que experimentamos *ao* empurrá-la, puxá-la ou apertá-la, bem como em relação à duração *relativa evidente* do objeto em questão. Não importa quanto espaço vazio a matéria possa de fato conter, a experiência de solidez (em vários graus) permanece e determina fortemente nossa percepção de "materialidade". Os fenômenos mentais, nesse contexto, parecem muito menos "sólidos" do que os materiais, sendo capazes de se dissolver mais rapidamente e de serem relativamente mais maleáveis (e, em alguns aspectos, menos). O adjetivo budista "vazio" não deve ser interpretado como "desprovido de solidez", pois a solidez (como acabamos de explicar) é um dado *fenomenológico* e, portanto, não pode ser negada.

Além disso, em minha opinião, devemos levar em consideração, como 'fenômenos' mentais em um sentido expandido (mais precisamente, 'aparências'), objetos da intuição como o eu, a consciência, a vontade e a valoração, mesmo que sejam bastante *não fenomenais* , ou seja, desprovidos de cor, forma, som etc. Todos esses existentes podem também, e com mais razão, ser considerados vazios, se entendermos corretamente o conceito conforme sugerido acima.

Segundo o budismo, essa raiz e fundamento de toda a existência, que é em parte imanente e também transcendental, pode ser conhecida através da meditação, ou pelo menos quando tal meditação atinge seu objetivo de iluminação. Nisso, o budismo difere da filosofia kantiana, que considera o reino noumenal

como, em princípio, inatingível pelo aparato cognitivo humano (embora Kant [177]evidentemente tenha afirmado, ao formular sua teoria, paradoxalmente, que ao menos *o conhecia*).

Contudo, ambos concordam em muitos pontos, como a caracterização do reino fenomênico como ilusório, enquanto o noumenal é real. O que fica claro é que o vazio se refere a um substrato universal e unitário, eminentemente calmo e silencioso, e que, de alguma forma, abriga e até produz toda a multiplicidade e movimento que percebemos em nosso plano superficial. O mundo dos fenômenos se apoia no noumenal como as ondas do oceano se apoiam no oceano. Água e ondas são essencialmente uma só coisa, mas se distinguem pela abstração; o mesmo ocorre com relação ao noumenal e ao fenomênico.

Cabe aqui mencionar a teoria budista da *codependência ou interdependência de todos os dharmas* . Segundo essa teoria, tudo é causado por tudo o mais; nada é capaz de existir isoladamente. É precisamente por isso que tudo (isto é, todas as coisas no mundo dos fenômenos) pode ser considerado vazio – porque não possui um "ser próprio" (*svabhaha*). Isso significa que não apenas nós, humanos, e todos os seres sencientes, somos vazios de si mesmos, mas até mesmo as plantas e entidades inanimadas são vazias. Isso pode parecer concebível à primeira vista, mas a noção de interdependência não resiste a uma análise lógica rigorosa. A afirmação de que tudo é causa de tudo é uma afirmação de que existe, pelo menos, uma relação causal parcial e contingente entre literalmente *quaisquer duas* coisas. Mas tal relação causal precisa

177 Immanuel Kant (Alemanha, 1724-1804).

ser, de certa forma, exclusiva para existir [178]. Portanto, a ideia apresentada pelos filósofos budistas é, na verdade, falaciosa, um "conceito roubado".

Deve-se também dizer que o termo "vazio", na medida em que é usado negativamente, ou seja, como indicativo de *privação da* existência, é necessariamente *conceitual* . Podemos dizer que o ser vem do não-ser e retorna a ele, mas é preciso reconhecer que isso é algo que não pode ser conhecido pela experiência direta, seja ela ordinária ou meditativa, mas apenas pela percepção conceitual. A razão simples para isso é que a negação não pode ser um objeto de percepção ou intuição, mas só pode ser conhecida por *inferência indutiva* a partir de uma busca infrutífera por algo positivo [179]. Somente os positivos podem ser experimentados. Todos os termos negativos são, logicamente, necessariamente conceituais; de fato, a negação é um dos fundamentos do pensamento conceitual. Assim, qualquer alegação de que alguém tenha *experimentado puramente* , nos níveis mais profundos de contemplação, o Nada na raiz da Existência, não é crível: o raciocínio (mesmo que sem palavras) certamente esteve envolvido.

Para o budismo, o fundamento original é algo impessoal, embora alguns possam considerá-lo uma espécie de panteísmo. Para as principais religiões mencionadas acima, o fundamento original é identificado com Deus. Na minha opinião, essa identificação é mais plausível, pois não vejo como a alma individual consciente, volitiva e valorizativa poderia emergir de algo maior que não seja essencialmente consciente, volitiva e valorizativa.

---

178 Veja meu livro *"A Lógica da Causalidade"* , capítulo 16.3, para uma refutação completa.

179 Veja minhas *Reflexões* , capítulo 9.

Sendo essas faculdades superiores à natureza impessoal, sua fonte última deve potencialmente possuí-las também. Na Cabala judaica, por exemplo, a alma humana é vista como uma centelha da Alma Divina (um fragmento do bloco original, por assim dizer). Somos feitos à imagem e semelhança de Deus, pois, como Ele, temos alma, cognição, volição e valoração, embora em grau infinitesimal em comparação com Sua onisciência, onipotência e bondade infinita. Mas, em todo caso, é evidente que existe uma considerável concordância entre as diversas filosofias e religiões.

(c) Consideremos agora a alma *no contexto da* vacuidade. O conceito de eu ou alma é logicamente compatível, ou (como afirmam os budistas) incompatível, com o de vacuidade? Pode uma alma encontrar a libertação de suas limitações e sofrimento, ou está necessariamente presa em um cativeiro eterno de nascimento e morte, iludida por um apego incessante a coisas que não existem? A libertação só é possível ao abandonarmos nossa crença na alma? Se a resposta a essas perguntas estiver de acordo com o budismo, a doutrina dos cinco skandhas pareceria útil; mas se uma alma pode (por meio de quaisquer esforços heroicos da prática espiritual) se libertar do fenomênico e alcançar o noumênico, então essa doutrina pareceria, no mínimo, redundante, senão ridícula.

Consideremos, em primeiro lugar, uma alma temporária (seja sua existência limitada a uma única vida ou abrangendo várias vidas, seja em um corpo ou desencarnada). Tal alma, necessariamente, como todos os outros seres impermanentes que têm um começo e um fim, veio do vazio e retornará ao vazio; ela é criada e condicionada pelo Uno incriado e incondicionado.

Além disso, uma alma temporária pode até ser considerada eterna, no sentido de que participa da eternidade, não apenas quando existe temporariamente de forma manifesta como uma entidade distinta, mas mesmo antes de sua criação e depois de sua aparente destruição, quando ainda é ou volta a ser uma parte indiferenciada do fundamento original. Portanto, não há problema algum, a não ser descobrir precisamente como libertá-la (uma tarefa nada fácil, é claro).

Um problema pode ser encontrado em relação à alma eterna, e isso sem dúvida explica a desconfiança dos budistas em relação à própria ideia de um eu (que eles consideravam necessariamente eterno, lembre-se). O problema é: se a alma individual (ou qualquer outra coisa, aliás) coexiste com a realidade última por toda a eternidade, como pode ela se fundir com ela? Nenhum caminho para a libertação parece concebível para uma alma que, por definição, é eternamente separada do vazio. Mas mesmo aqui, poderíamos argumentar que a separação da alma distinta da matriz unitária universal é apenas ilusória; ou seja, que por toda a eternidade essa alma indestrutível é, na verdade, uma emanação constante do abismo e está sempre imersa nele. O que torna uma ilusão (por exemplo, uma miragem ou um reflexo) ilusória não é sua duração (uma fração de segundo ou um bilhão de anos), mas sua relatividade (uma miragem é causada pela refração da luz em um oásis, uma imagem espelhada da lua é causada pela reflexão da luz da lua). Portanto, na verdade, até mesmo uma alma eterna pode, concebivelmente, ser reconciliada com o vazio. Não estou afirmando que a alma seja necessariamente eterna nesse sentido, mas apenas apontando que ela poderia, possivelmente, sê-lo.

Em conclusão, a ideia de skandhas não serve a nenhum propósito em relação à exigência de vacuidade. Na

verdade, é altamente enganosa, pois se baseia em falsas premissas sobre outras possibilidades doutrinárias. Os budistas se apegam a essa ideia com unhas e dentes, mas sem verdadeira justificativa. Claramente, a posição que defendo aqui é que, logicamente, podemos afirmar que as pessoas têm uma alma e rejeitar a crença budista ortodoxa de que aquilo que chamamos de nosso eu nada mais é do que um conjunto de eventos impessoais passageiros, sem renunciar à doutrina mais metafísica de que na raiz da existência espiritual (ou seja, de cada alma) existe a "vacuidade", conforme aqui entendida.

Assim como podemos afirmar que fenômenos materiais aparentemente substanciais, ou fenômenos mentais concretos, são em última análise vazios, também podemos dizer que a alma que compõe cada um de nós é 'substancial' à sua maneira rarefeita e espiritual e, ao mesmo tempo, em última análise vazia, ou seja, em sua essência, apenas parte do fundamento universal e unitário de todo o ser. Em outras palavras, ao contrário do que os filósofos budistas imaginavam, não é necessário negar a existência da alma para afirmar sua 'vacuidade', assim como não é necessário negar a existência do corpo ou da mente para afirmar sua 'vacuidade'. Ou seja, não há necessidade lógica de adotar a ideia dos cinco skandhas, se o propósito de tal posição for simplesmente afirmar a 'vacuidade'.

3. Para concluir

A verdade é que a tese da inexistência da alma está repleta de contradições. Os budistas nos dizem que podemos encontrar a libertação, mas, ao mesmo tempo, afirmam que sequer *existimos* . Dizem-nos para sermos conscientes, mas, ao mesmo tempo, negam-nos o poder da cognição – ou seja, que a alma é o *sujeito* dos eventos cognitivos. Dizem-nos para nos esforçarmos

para encontrar a libertação, mas, ao mesmo tempo, negam-nos a posse da vontade – ou seja, que a alma é o *agente livre* dos atos de vontade. Dizem-nos para fazermos escolhas sábias na vida, mas, ao mesmo tempo, negam-nos o privilégio do juízo de valor – ou seja, que a alma é capaz de julgamentos *independentes*. *e* avaliação objetiva.

A tese da inexistência da alma é mantida apesar desses paradoxos, que eram bem conhecidos pelos filósofos budistas desde o início. Qual o significado da espiritualidade sem um espírito (alma, eu)? Quem pode ser libertado se não há ninguém para libertar? Por que e como se engajar na prática espiritual se não apenas não existimos, mas também não temos poder de consciência, vontade ou valoração? Por que se preocupar em encontrar a libertação do sofrimento se não sofremos de fato? Quem está escrevendo tudo isso e quem está lendo? A tese da inexistência da alma simplesmente não pode ser sustentada. Pode-se afirmar que a alma é, em última análise, "vazia" no sentido mencionado, mas a tese dos cinco skandhas em vez de uma alma é logicamente insustentável.

Vimos que a doutrina dos cinco skandhas não pode ser considerada uma descrição precisa da psique humana em sua totalidade. Não se trata de uma explicação fenomenológica completa, pois ignora as principais faculdades superiores da humanidade – inteligência, racionalidade e livre-arbítrio. Ela se concentra exclusivamente em alguns aspectos insignificantes da psicologia humana, os cinco skandhas, sem reconhecer abertamente o lado mais nobre da humanidade, que torna possível a libertação de tais mesquinharias. Possui pretensões metafísicas, com implicações ontológicas e epistemológicas – notadamente, a ideia de que somos vazios de alma, desprovidos de personalidade –, mas verifica-se que essa ideia não

resiste ao escrutínio lógico, baseando-se em argumentos circulares e conclusões predeterminadas.

Assim, embora a tese dos cinco skandhas possa ter parecido inicialmente uma observação e ideia importante, que aplicava e reforçava a tese budista mais geral da vacuidade, e ao mesmo tempo fornecia uma descrição espiritualmente útil da psicologia humana, ela acaba por se revelar um credo bastante limitado e pouco elaborado. Isso não significa que não tenha valor algum, mas sim que é muito menos importante do que se imagina.

Dito isto, apresso-me a acrescentar que a presente crítica a esta doutrina específica dentro da psicologia e filosofia budistas não pretende ser uma depreciação ou rejeição generalizada da psicologia e filosofia budistas. Certamente, a psicologia e a filosofia budistas têm muito mais a oferecer ao buscador da sabedoria do que esta doutrina isolada. Elas são ricas em profundas percepções sobre a psique e a condição humana, das quais todo ser humano pode se beneficiar. Isso já se evidencia no primeiro capítulo do pensamento budista, as Quatro Nobres Verdades, que reconhecem a condição humana de sofrimento e identificam a fonte psicológica desse sofrimento no apego a todo tipo de coisas vãs, e que declaram a possibilidade de alívio do sofrimento por meio de um programa definido de práticas espirituais.

Na concepção budista da vida humana, nossas mentes são envenenadas por inúmeros problemas cognitivos, volitivos e emocionais. Na raiz do sofrimento humano reside uma massa de ignorância e ilusão sobre si mesmo e sobre o mundo em que nos encontramos repentina e inexplicavelmente. Essas ilusões dão origem a todos os tipos de desejos insensatos, incluindo a ganância (por comida, por bens materiais) e a luxúria (por gratificação sexual, por poder), além de

aversões (medos, ódios). Estas últimas impelem as pessoas a agir com egoísmo (no sentido mais patológico do termo) e, em alguns casos, com desonestidade ou mesmo violência (frieza e crueldade), e geralmente com estupidez. Mas o budismo propõe maneiras de curar essas doenças, portanto, sua perspectiva é essencialmente positiva.

É evidente que o budismo tem uma abordagem particularmente "psicológica" da vida. Distingue-se também pela sua abordagem pragmática e "sem culpa" da espiritualidade, razão pela qual muitas pessoas no Ocidente se sentem atraídas por ele atualmente. Ao contrário da maioria das outras grandes religiões, nomeadamente o judaísmo e as suas vertentes cristã e islâmica, o budismo não tenta fazer com que as pessoas se sintam culpadas pelos seus pecados, mas sim encoraja-as a lidar com os seus problemas com base no seu próprio interesse racional. É, portanto, menos emocional e mais racional em muitos aspetos.

O judaísmo também inclui ensinamentos psicológicos, embora talvez em menor grau. Uma das principais características da psicologia judaica é a ideia de que os seres humanos possuem duas tendências inatas: uma inclinação para o bem (*yetzer tov*) e uma inclinação para o mal (*yetzer ra'*) [180]. Essas duas inclinações

---

180 Essa tese psicológica das duas inclinações, naturalmente, contrasta com outras três teses: a de que os seres humanos possuem apenas uma boa inclinação (otimismo), ou apenas uma má inclinação (pessimismo), ou nenhuma inclinação natural (neutralidade). Essa é uma questão interessante que merece uma discussão mais aprofundada. A diferença entre essas quatro teses é irrelevante se considerarmos que tudo isso diz respeito às *influências* sobre a alma, e não ao determinismo ou fatalismo; a alma permanece livre para escolher se será influenciada de uma forma ou de outra, em maior ou menor

influenciam a pessoa para o bem ou para o mal ao longo da vida (física e espiritual), mas nunca a *controlam* , pois os seres humanos são dotados de livre-arbítrio. Isso significa que, aconteça o que acontecer, um homem ou uma mulher é sempre (pelo menos, depois de adulto) responsável por suas escolhas. Essa crença ética na liberdade de escolha e na responsabilidade pessoal está presente no judaísmo desde sua origem, como deixa claro o seguinte versículo bíblico: " *O pecado está à porta, e o seu desejo é teu; mas tu podes dominá-lo* " (Gênesis 4:7) [181]. Sabendo disso, que de fato se possui livre-arbítrio, é possível superar todas as más influências e seguir em direção à vida eterna.

No budismo, podemos vislumbrar uma possibilidade semelhante de assumir total responsabilidade pela

---

grau. Creio que o objetivo da doutrina judaica é simplesmente este: conscientizar o indivíduo de que ele está constantemente sob a pressão de influências de vários tipos, algumas boas e outras más, e que é sábio identificar-se sempre *com* as positivas e *evitar identificar-se com* as negativas; ou seja, considerar o verdadeiro desejo último de sua alma como o bem e considerar o mal como um disparate ilusório.

[181] A ideia de "inclinação para o mal" também pode ser encontrada na Bíblia, mais especificamente em Gênesis 8:21, que cita Deus afirmando que "a inclinação do coração do homem é má desde a sua mocidade". (Isso é dito após o Dilúvio; anteriormente, em Gênesis 6:5, é dito de forma mais pessimista que "toda inclinação dos pensamentos do seu [do homem] coração é má durante todo o dia". Comentaristas explicam a diferença sugerindo que o Dilúvio tornou o homem mais sábio. Talvez a diferença entre os termos "a inclinação do coração do homem" e "a inclinação dos *pensamentos do* coração do homem" tenha algum significado.)

própria vida já no primeiro capítulo do *Dhammapada* (1:1-2): " *Se um homem fala ou age com a mente impura, o sofrimento o segue… Se um homem age com a mente pura, a alegria o segue* ". Embora a doutrina dos cinco skandhas dê às pessoas a impressão (como demonstrado acima) de que elas não são responsáveis por seus atos, vemos aqui que essa não é realmente a mensagem do budismo, que geralmente preconiza um forte esforço espiritual na direção da autolibertação e, consequentemente, da libertação de todos os seres sencientes.

Referências principais

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

Batchelor, Stephen. Ed. *A Joia no Lótus: Um Guia para as Tradições Budistas do Tibete.* Londres: Wisdom, 1987.

Bhagavad-Gita, O Canto de Deus . Markham, Ont., Canadá: Mentor, 1972.

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

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

Brazier, Caroline. *Psicologia Budista* . Londres: Robinson, 2003.

Escrituras Budistas . . Conze, Edward, ed. & trad. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1959.

Cheng, Hsueh-li. *Lógica Vazia: Budismo Madhyamika de Fontes Chinesas* . Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Clássicos do Budismo e do Zen , vol. 1. Tradução de Thomas Cleary. Boston: Shambhala, 2005.

Dalai Lama, Sua Santidade. *Transformando a Mente* . Londres: Thorsons, 2000.

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

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

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

Gibran, Khalil. *O Profeta* . Londres: Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *Filosofia Budista: Teoria e Prática.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hsing , Yun. *Lótus em um Riacho.* Tradução de Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill, 2000.

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

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

Nhat Hạnh, Thich. *O Coração da Compreensão* . Berkeley, CA: Parallax, 1988.

Patanjali. Yoga Sutra. Tradução e glossário sânscrito-inglês. Chip Hartranft. Internet: www.arlingtoncenter.org, 2003.

Suzuki, DT *Ensaios sobre o budismo zen. Primeira série* . (1949). *Segunda série* . (1953). Londres: Rider, 1970, 1980.

Suzuki, DT. *A doutrina Zen da não-mente.* Ed. Christmas Humphreys. York Beach, ME: Weiser, 1972.

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

Trungpa, Chögyam. *O Jogo da Ilusão.* Shambhala: Boston, 1994.

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 e www.AviSionBooks.com.

A Crítica Lógica das Doutrinas Budistas pode ser lida gratuitamente online em:
www.avisionbuddhism.bravesites.com.

A lista completa dos sites de Avi Sion pode ser visualizada em:
www.avisionlinks.bravesites.com.

Para perguntas ou comentários, entre em contato com Avi Sion através do seguinte endereço:
avi-sion@thelogician.net