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.

ILÓGICA BUDISTA

Uma análise crítica de Argumentos de Nagarjuna

Avi Sion , Ph.D.

© Avi Sion , 2002.

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

CreateSpace Edition, 2014.

Publicado pela primeira vez em 2002.
Por Avi Sion, em Genebra, Suíça.

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi.
Ilógica Budista: Uma Análise Crítica dos Argumentos de Nagarjuna.

Sem índice. Sem bibliografia.

ISBN 978-1495928628

RESUMO.

O filósofo indiano Nagarjuna, do século II d.C. , fundou a escola Madhyamika (Caminho do Meio) do budismo Mahayana, que influenciou fortemente o budismo chinês (Ch'an), coreano (Sôn) e japonês (Zen), bem como o budismo tibetano. Nagarjuna é considerado por muitos escritores budistas até hoje como um filósofo muito importante, que, segundo eles, provou definitivamente a futilidade dos meios cognitivos humanos comuns.

Seus escritos incluem uma série de argumentos que pretendem demonstrar a ilogicidade da lógica, o absurdo da razão. Ele considera isso a maneira de verbalizar e justificar a doutrina budista da "vacuidade" (*Shunyata*). Esses argumentos atacam alguns dos princípios e técnicas básicos do raciocínio, como as leis do pensamento (identidade, não contradição e o terceiro excluído), a conceitualização e a predicação, nossas suposições comuns sobre o eu, entidades e essências, bem como nossas crenças em movimento e causalidade.

O presente ensaio demonstra as inúmeras sofísticas presentes nos argumentos de Nagarjuna. Ele utiliza dois pesos e duas medidas, aplicando ou ignorando as leis do pensamento e outras normas conforme lhe convém; manipula seus leitores, conferindo uma forma aparentemente lógica (como o dilema) ao seu discurso, enquanto, na verdade, se envolve em *falácias* ou apela a premissas duvidosas; brinca com as

palavras, recorrendo a terminologia obscura, equívocos enganosos e fixações injustas de significado; e "rouba conceitos", utilizando-os para negar os próprios preceitos em que se baseiam.

Embora seja uma crítica à interpretação filosófica Madhyamika e à defesa do "vazio", " *Ilógica Budista* " não pretende dissuadir os leitores do budismo. Pelo contrário, seu objetivo é aumentar a consciência pessoal dos processos cognitivos reais e, assim, aprimorar a meditação. É também uma excelente introdução à epistemologia fenomenológica.

Conteúdo

Prefácio. 5
1. O tetralema. 11
2. Nem real nem irreal. 19
3. O uso do dilema por Nagarjuna. 31
4. A relação sujeito-predicado. 35
5. Percepções e conceitos. 47
6. Movimento e repouso. 75
7. Causalidade. 103
8. Codependência. 127
9. Lei cármica. 147
10. Deus e a criação. 153
11. Eu ou alma. 177
12. Autoconhecimento. 195
Não 'lógica vazia', mas sim vazia *de* lógica. 209
Apêndice 1: Falácias na obra de Nagarjuna. 219
Apêndice 2: Breve glossário de alguns conceitos básicos. 223
Obras de Avi Sion 229

Prefácio.

Este ensaio é uma análise crítica de alguns dos principais argumentos propostos pelo 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. Especificamente, o texto aqui referido é ***Empty Logic*** - *Madhyamika Buddhism from Chinese Sources* (Delhi: Motilal Banarsidass , 1991), de Hsueh-li Cheng, da Universidade do Havaí (Hilo). Os principais textos-fonte dessa escola de pensamento, aos quais Cheng frequentemente se refere, são os "três tratados" – o *Tratado do Meio* , o *Tratado das Doze Portas* e o *Tratado das Cem Portas* .[1]

---

[1] Aqui abreviados para MT, TGT e HT, respectivamente. Esses textos não são todos de autoria de Nagarjuna e não existem mais no original em sânscrito, mas sim em tradução chinesa (de Kumarajiva, datada de 409 d.C.). Assim, os versos principais do primeiro tratado (MT) são de Nagarjuna; seus comentários são de Pingala. Todo o segundo tratado (TGT) é de autoria de Nagarjuna. Os versos principais do terceiro tratado (HT) são de Aryadeva e seus comentários são de Vasu. Limitar-me-ei a mencionar Cheng, citando suas referências

O título *"Lógica Vazia"* não foi escolhido pelo autor com intenção pejorativa, mas simplesmente para significar "lógica do vazio", sendo o termo "vazio" (*Shunyata*) referente à doutrina budista de que (em poucas palavras) as coisas não possuem um núcleo permanente, uma essência ou uma natureza fixa. A obra de Cheng é uma exposição clara da história e das técnicas lógicas do Madhyamika, mas não busca criticar essas técnicas. Todas as críticas à lógica Madhyamika ou budista, aqui apresentadas, são de minha autoria.

O presente ensaio não é um tratado religioso e não tem intenção polêmica. Trata-se de uma obra de filosofia, uma avaliação lógica e imparcial de certas proposições e argumentos tomados como posições filosóficas abertas à discussão como quaisquer outras. Examina e discute uma ampla gama de doutrinas budistas, em particular as Madhyamika, mas não pretende ser um tratamento exaustivo de todas as doutrinas ou de todos os aspectos daquelas abordadas.

---

ocasionais a esses tratados; porém, dada a evidente competência de Cheng, farei pouca distinção entre suas afirmações e suas raras citações literais de Nagarjuna.

Contudo, não pretendo aqui desenvolver uma perspectiva histórica, nem listar as várias tendências e suas inter-relações. O livro de Cheng inclui uma interessante exposição do desenvolvimento da filosofia Madhyamika, desde Nagarjuna no século II d.C. até a escola Yogachara e além. No entanto, ele não investiga com detalhes suficientes o desenvolvimento da filosofia budista anterior a Nagarjuna, mencionando apenas superficialmente vários séculos da filosofia Theravada (Hinayana) anterior e as fases iniciais (a partir do século I d.C. e antes) da reação Mahayana (por exemplo, os Mahasanghikas) [2]. Para melhor compreender os motivos e objetivos de Nagarjuna, seria proveitoso familiarizar-se com esse contexto [3].

---

[2] Mahayana significa "grande veículo", Hinayana significa "pequeno veículo". Este último pode ser interpretado como um termo pejorativo cunhado pelos Mahayanistas, insinuando que sua interpretação do budismo é superior. A denominação alternativa, Theravada, é preferível. Em minha opinião, o Mahayana foi, em muitos aspectos, um desenvolvimento mais revolucionário do que evolutivo.

[3] Um texto que posso recomendar é a Parte I de *O Sutra do Diamante,* de Mu Soeng (Somerville, MA: Wisdom, 2000). Também é muito instrutivo analisar o desenvolvimento do budismo sob a perspectiva da religião comparada. Por exemplo, o argumento Mahayana de que "seus sutras precisavam ser mantidos em segredo por quinhentos anos" (p. 24) é familiar aos estudiosos do judaísmo (um argumento semelhante é usado lá, por exemplo, para explicar o aparecimento historicamente tardio

O título deste ensaio, *"Ilógica Budista",* não deve ser interpretado como uma afirmação de que considero toda a filosofia budista, ou mesmo toda a escola Madhyamika, ilógica. Reflete apenas o meu foco aqui em alguns dos (muitos) argumentos ilógicos utilizados no discurso de Nagarjuna. De fato, alguns dos argumentos e crenças de Nagarjuna foram refutados ou rejeitados por outros filósofos budistas. A filosofia budista não é monolítica, mas sim uma constelação de filosofias que têm como ponto em comum os (supostos) pronunciamentos do fundador do budismo. Aqui, questiono algumas doutrinas budistas subjacentes, mas apenas incidentalmente, não de forma sistemática.

Eu teria intitulado este ensaio de forma menos pejorativa, "Lógica Budista", se tivesse encontrado novas formas de pensamento interessantes para relatar. O budismo e Nagarjuna de fato utilizam formas de raciocínio válidas e inválidas, mas essas formas (as que encontrei até agora) são todas familiares para nós hoje em dia e, portanto, não são notáveis, exceto para fins históricos (onde tentaríamos determinar se o uso budista antecede o uso em textos gregos ou outros). No entanto, minha principal justificativa é que

---

da escrita hebraica 'Ashuri' usada nos rolos da Torá e em outros contextos).

grande parte do próprio budismo, e particularmente a versão de Nagarjuna, proclama-se alegremente livre de lógica ou além dela, ou ilógica e até mesmo antilógica.

Em termos pessoais, gostaria de enfatizar minha admiração pelo budismo em geral, que me ensinou muito, tanto em termos de habilidades para a vida quanto por meio de seus insights filosóficos. Portanto, não posso ser acusado de abordar este assunto com qualquer preconceito antagônico. Li *"Lógica Vazia"* com o intuito de aprender com ela, e não para criticá-la. Como filósofo e lógico, tenho, no entanto, o dever de analisar e julgar filosofias de forma imparcial, e é isso que faço aqui. De modo geral, tenho pouco interesse em criticar as obras filosóficas de outras pessoas, pois poderia escrever volumes enormes fazendo isso. Infelizmente, a vida é curta demais para isso, então prefiro passá-la desenvolvendo uma argumentação construtiva. Contudo, geralmente aprendemos muito por meio do debate, e posso afirmar que desafiar Nagarjuna me ajudou a esclarecer vários problemas filosóficos e possíveis soluções.

Por fim, gostaria de dizer que a mensagem de “Buda” (o iluminado) Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), sobre o “vazio”, que, como é sabido, é essencialmente não verbal,

não deve ser confundida com a tentativa de interpretação, explicação e justificativa filosófica de ideias relacionadas feita por Nagarjuna ou qualquer outro autor. Portanto, refutar esta última não significa necessariamente negar a primeira.

1. 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 [4].

Religiões como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, mesmo aderindo a essas leis em grande parte de seu discurso e prestando-lhes homenagem apenas da boca para fora, em suas tentativas de interpretar seus próprios textos sagrados e fazer com que suas doutrinas pareçam razoáveis para seus convertidos, muitas vezes ignoraram essas mesmas leis. Isso é especialmente verdadeiro em relação às tendências místicas dentro dessas religiões, mas muitos exemplos poderiam ser

[4] 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).

citados em escritos convencionais. O mesmo pode ser dito de alguns aspectos da filosofia budista.

O *tetralema* [5]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 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

---

[5] 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".

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 [6]. 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 valores de B (como "A"), mas apenas uma

[6] 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.

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.

2. Nem real nem irreal.

Mas Nagarjuna também concebe a realidade última (“vazio” [7]) como um “caminho do meio”. [8]— 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 [9], o conhecimento deve ser encarado ou abordado fenomenologicamente (essa é a única tese epistemológica consistente). Devemos começar reconhecendo e observando

---

[7] Além da consciência de “ Shunyata” existe uma consciência mais vívida chamada “Mahamudra”, de acordo com Chögyam Trungpa, em *O Jogo da Ilusão* (Shambhala: Boston, 1994). Mas tais refinamentos não nos interessam aqui.

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

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

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 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 [10]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 [11]: "O que Nagarjuna queria negar é que os fenômenos empíricos… sejam absolutamente reais…

---

[10] 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.

[11] Pág. 42.

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 [12]: "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 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,

12 Pág. 25.

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. , [13]ou seja, quatrocentos ou quinhentos anos antes de Nagarjuna. Nele, o samsara é comparado a um rio ou a uma de suas 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. Para aquele que não existe nem esta margem, nem a outra, nem ambas…*

Tal fórmula é legítima se interpretada como um alerta de que *a busca* pelo nirvana (iluminação e libertação) é um

---

13 Londres: Penguin, 1973. Esta é supostamente 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 exemplo, entre 100 a.C. e 100 d.C., este último pode ter influenciado os monges que o transcreveram. Veja o capítulo 26 (383-5) para a citação.

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.

3. O uso do dilema por Nagarjuna.

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. Estes têm a 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 [14].

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 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 “

---

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

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.

Como veremos adiante, Nagarjuna recorre a **muitas outras falácias lógicas** em seu discurso filosófico. (Elaborei uma lista das nove mais notáveis no **Apêndice 1.**)

4. A relação sujeito-predicado.

O ataque de Nagarjuna à razão inclui uma tentativa de crítica à expressão verbal e à estrutura da linguagem [15]. Para ele, as palavras são convenções desprovidas de significado dedutivamente absoluto ou indutivamente contextual, ou de relações entre si. O fato de ele próprio se engajar em críticas por meio da linguagem não o incomoda, pois reconhece que ela funciona, de certa forma, em um nível prático, de maneira "convencional", dentro da consciência ordinária. Seu objetivo é, como de costume, nos levar além das palavras e das ilusões que, segundo ele, elas criam, para o modo superior de consciência que nos coloca em contato com a realidade última. Seu meio é demonstrar que a linguagem é ilógica e fútil, apresentando pelo menos dois argumentos:

(a) Ele pergunta: "O sujeito é idêntico ou diferente do predicado?" Sua resposta, segundo Cheng, é a seguinte: "Se o sujeito for o mesmo que o predicado, eles seriam um só e não faria sentido chamar um de

[15] Veja Cheng, pp. 117-118. Ele se refere ali a MT V:1-5 e TGT V:1 e VI:1.

sujeito e o outro de predicado… a frase seria uma tautologia. Se, por outro lado, o sujeito for diferente do predicado, não haveria nenhuma conexão particular entre eles." Em ambos os casos, a predicação se mostra redundante.

(b) Além disso, "qual é o status do sujeito antes da predicação? Ele já possui predicados predicados dele ou não?" (isto é, predicados "diferentes" do próprio sujeito). "Se um sujeito não possui nenhum predicado predicado dele, ele é incompreensível e inexistente. Se um sujeito sem predicado é inexistente, a que se aplica o nosso predicado? Se, por outro lado, o sujeito já possui algum outro predicado predicado dele antes de atribuirmos um predicado, qual seria a função adicional de atribuir um predicado adicional, visto que ele já possui algo predicado dele? Se ele precisa desse predicado, então um segundo e um terceiro podem, em princípio, ser aplicados. Isso levaria a uma regressão infinita."

Por meio desses argumentos, Nagarjuna busca dar a impressão de que a linguagem é estruturalmente falha e um artifício estúpido. Seus argumentos são formulados de

maneira a parecerem logicamente ordenados e exaustivos, ou seja, a considerar todas as alternativas concebíveis e eliminá-las uma a uma, de modo que não nos resta nenhum argumento. Assim, ele aparentemente utiliza parte da metodologia da lógica para nos convencer. Mas, é claro, as descrições da natureza e do papel da predicação subjacentes aos seus argumentos constituem apenas uma visão particular [16], de modo que suas premissas não são, na verdade, exaustivas e servem apenas para mostrar que a visão proposta é falha e deve ser rejeitada.

Assim, considere **o argumento 4(a)** . Sua primeira premissa sobre tautologia é óbvia e trivial, sendo ela própria tautológica. Mais importante, a segunda premissa não é de todo evidente. O sujeito pode muito bem ser "diferente do predicado" e ainda assim ter uma "conexão particular" com ele. Não há base lógica para a implicação proposta por Nagarjuna; o conceito antecedente ("diferente") e o conceito consequente ("desconectado") são bastante distintos. Se X é igual a Y em todos os aspectos, então 'se X, então Y' e 'se Y, então X' devem ser ambos verdadeiros (embora não se siga que, se ambos forem verdadeiros, X = Y, uma vez que X e Y

[16] Uma visão que, aliás, lembra a de Kant e de outros filósofos ocidentais.

podem muito bem não ser simultâneos). X e Y são diferentes, o que significa que 'X não é igual a Y em todos os aspectos', e, portanto, implica que X e Y ou não são simultâneos, ou que 'se X, então Y' e/ou 'se Y, então X' são falsos. Considerando que X e Y são independentes, isso significa que 'se X, então Y' e 'se Y, então X' devem ser ambas falsas, assim como quaisquer relações menores entre X e Y. Portanto, o primeiro conceito é mais amplo que o segundo e não o implica.

A relação sujeito-predicado em discussão pode ser, e geralmente é, postulada como, por exemplo, classificatória – uma relação entre um indivíduo e uma classe, ou uma subclasse (espécie) e uma superclasse (gênero), de modo que o primeiro esteja incluído no segundo sem ser igual em escopo a ele. 'Não é igual a' não exclui 'é maior que' ou 'é menor que' ou 'existe antes ou depois', ou qualquer outra relação de não igualdade. Nagarjuna sugere que, se os termos não são idênticos, eles não podem ser relacionados pela cópula 'é' – mas essa cópula nunca teve a intenção de significar igualdade total. Nagarjuna não pode mudar a convenção de que 'é' é diferente de 'igual a'; ou, se ele insistir

em fazê-lo e praticar o que prega, podemos simplesmente inventar outra palavra para o que *queremos* dizer com 'é'.

Como a segunda premissa de Nagarjuna é injustificada, seu dilema proposto se dissipa.[17]

Consideremos agora **o argumento 4(b)** . A primeira parte menciona um sujeito "sem qualquer predicado" e afirma que ele é "incompreensível e inexistente", de modo que qualquer predicação relativa a ele seria sem sentido. A segunda parte, portanto, sugere que um sujeito só pode ter um predicado (se houver, veja acima), e que atribuir-lhe mais de um predicado implica, em cada caso, que o predicado anterior não cumpriu sua função pretendida (definição?), de modo que seria necessária uma predicação interminável – uma tarefa impossível. Mas esses argumentos são inúteis, porque Nagarjuna claramente *deturpa o conceito de predicação* ; sua visão é uma caricatura simplista.

O que, de fato, queremos dizer com sujeito ou predicado? Primeiramente, um objeto da consciência – um concreto individual ou um abstrato, conhecido em última instância por meio de comparações de tais concretos [18]. Isso não implica

---

17 Ver Apêndice 1: falácias D e A.

18 Por 'concreto' entendo um objeto experimentado ou percebido, um fenômeno. Por 'abstrato', um objeto de raciocínio ou concepção. Uma terceira classe de objetos não menciono aqui

que consideremos todos os existentes como objetos da consciência, mas apenas que, no momento em que pensamos em algo (como aqui), devemos admiti-lo como aparência e, portanto, como existente. Além disso, não precisamos, e não consideramos, a consciência como invariavelmente correta e todos os seus objetos como reais – podemos muito bem conceber um objeto ilusório, que não tem existência a não ser na forma de aparência. Em segundo lugar, esse objeto (seja ele real ou ilusório) pode ser, e de fato precisa ser, cognoscível antes que possamos nomeá-lo e predicar verbalmente qualquer coisa sobre ele. [19]A predicação, assim como seus termos, é um objeto da consciência antes de ser expressa em palavras. A consciência dos termos e das proposições sobre eles pode ser silenciosa; as palavras são meramente concretizações úteis dos objetos de cognição pretendidos. Além disso, antes que os termos sejam reunidos em uma proposição, os objetos pretendidos pelos termos precisam ser conhecidos (ou acreditados, verbalmente ou não) *de alguma forma* ; a proposição serve para *ampliar* esse

(para não complicar as questões) – objetos de autoconhecimento ou 'intuições'; basta, no presente contexto, dizer que, em relação aos abstratos, eles têm a mesma posição ou função que os concretos (ou seja, dados dados).

19 Ver Apêndice 1: falácia G.

conhecimento dos termos, observando ou hipotetizando uma certa relação entre eles.

Nagarjuna tenta sugerir o oposto, que só conhecemos as coisas no contexto da predicação (e talvez, da verbalização prévia), e que a predicação meramente elucida ou reafirma o conhecimento (ou crença) já presente nos termos. Mas podemos responder que algo pode muito bem existir sem/antes de ser pensado, e ser pensado sem/antes de ser verbalizado; e mesmo se/quando nomeado, permanece compreensível sem/antes de se tornar sujeito de quaisquer predicações verbais ou não verbais; e, além disso, que as predicações são elas próprias objetos da consciência e que a maioria delas enriquece os significados tanto do sujeito quanto do predicado, em vez de meramente repetir redundantemente significados já presentes neles. Nagarjuna também aparentemente confunde predicação com definição, quando considera que uma única predicação deve ser suficiente. Na verdade, qualquer número de predicados pode ser atribuído a um sujeito; os predicados são numerosos *porque* não são tautologias do sujeito; cada termo é um complexo com uma relação potencial positiva ou negativa com todos os outros termos. Nem mesmo uma definição tem

a ambição de nos dizer tudo sobre algo, mas apenas pretende se concentrar em um conjunto de predicados que aparentemente se relacionam de forma invariável e exclusiva com o sujeito; e uma definição pode acabar sendo errônea.

Em conclusão, os argumentos de Nagarjuna acima não provam nada além da incoerência da visão particular do discurso que ele apresenta, e não conseguem invalidar todo o discurso. A forma superficial de seus argumentos geralmente é suficientemente lógica. Mas não basta dar forma lógica à nossa retórica, ou seja, que a conclusão decorra das premissas – as próprias premissas precisam primeiro ser consideradas óbvias ou razoáveis. São as premissas dos argumentos de Nagarjuna que contesto acima como ingênuas e enganosas; e minha conclusão é simplesmente que sua conclusão não está convincentemente fundamentada. [20]A teoria da predicação e dos processos subjacentes com a qual refuto a teoria dele pode não responder a todas as questões sobre esses assuntos, mas certamente é mais bem elaborada e mais próxima da verdade.

À objeção de que seu uso da linguagem para comunicar suas ideias e argumentos implica uma suposição (que ele nega) de

[20] Ver Apêndice 1: falácia D.

que a linguagem contém conhecimento de alguma realidade, Nagarjuna responde que a linguagem é "convencional". Essa vaga acusação de dissociação de toda realidade tem pouco conteúdo, enquanto não explicar de forma convincente como tal convenção funciona de outra maneira (pois a linguagem evidentemente funciona, como o próprio uso que ele faz dela admite). Podemos também observar que, embora as palavras sejam, em princípio, meras convenções, isso não implica que o conhecimento seja "convencional".

Primeiro, porque essa proposição, como uma afirmação factual, alega saber algo além das convenções sobre o conhecimento; e, no que diz respeito ao conteúdo, alega a impossibilidade de qualquer conhecimento linguístico não convencional (incluindo, presumivelmente, o conhecimento que a própria proposição transmite); donde, afirmar que o conhecimento linguístico é convencional é autocontraditório.

Segundo, todas as convenções implicam conhecimento factual: é preciso saber *que* existe uma convenção, *o que* essa convenção deveria ser e *como* aplicá-la corretamente! Não se pode ter uma convenção sobre uma convenção... *ad infinitum* – ela precisa parar em algum ponto factual. O conhecimento de convenções também é conhecimento; uma convenção,

também, é uma realidade em si mesma. Ela não pode flutuar sobre uma infinidade de convenções vazias, precisa, em última análise, estar ancorada em alguma aparência real.

Em terceiro lugar, porque a convencionalidade das palavras é mal compreendida. Atribuir um rótulo a algo, arbitrariamente ou por acordo, não implica que o "algo" em questão não precise ser previamente conhecido. Podemos ter consciência das coisas, e até mesmo pensar sobre elas, sem palavras. As palavras apenas nos ajudam a registrar produtos racionais, fornecendo-nos um instrumento relativamente tangível para manipular. O valor das palavras não reside em tornar *possível o pensamento conceitual e lógico* , mas apenas em torná-lo *mais fácil* (facilitando a memória, a classificação, a comunicação). A convenção é, portanto, um aspecto secundário das palavras; o que importa é o seu significado. Uma língua composta apenas de palavras sem significado, cada uma inteiramente definida por outras, teria que ser infinita em tamanho e, de qualquer forma, não comunicaria nada além de si mesma. Se a língua é finita, *como a nossa* , ela certamente se baseia em algumas palavras-chave indefinidas e, portanto (já que o conteúdo é apenas verbal,

aqui), é desprovida de conteúdo, *incomunicável* . Ela não poderia nem mesmo comunicar suas próprias convenções.

Assim, a rejeição da linguagem por Nagarjuna como tal é uma tese incoerente que, após uma análise mais atenta, revela-se inconsistente consigo mesma.

5. Percepções e conceitos.

De acordo com filósofos budistas pré-Mahayana (e outros filósofos indianos), o mundo que experimentamos e sobre o qual pensamos é composto de " *dharmas* " [21]. Este termo possui vários significados [22], mas o que abordamos aqui parece ser equivalente ao que chamaríamos de fenômeno, ou talvez, de forma mais ampla, aparência. Um fenômeno é um objeto de experiência; uma aparência é um objeto de cognição de qualquer tipo, seja perceptual (fenômenos), intuitiva (objetos de 'autoconhecimento') ou conceitual (objetos de conhecimento racional, 'universais'). Os dharmas são "momentâneos, particulares e múltiplos"; eles "não são sustentados por substância ou eu", mas possuem sua "natureza própria ou independente"; são "distintos e separados, mas aparecem e desaparecem de acordo com o princípio da causalidade". Nagarjuna nega a "realidade" e a inteligibilidade dos dharmas, utilizando os seguintes argumentos principais.

---

21 Veja Cheng, pp. 76-78, sobre este tópico. Ele se refere a MT VII:1-2,23,25 e XV:1-2, bem como TGT IV:2, VI:1, VII, VIII:1.

22 Veja Cheng, p. 128, para uma lista.

(a) Ele argumenta que "uma entidade momentânea ou *dharma impermanente* " pode ser "dividida em segmentos não duradouros ou não permanentes", cada um dos quais "analiticamente, não tem duração alguma. Desaparece assim que aparece. Portanto, não se pode dizer que tenha existência verdadeira". No entanto, "supõe-se que tenha alguma duração". Daí, "dizer que uma entidade é impermanente equivale a dizer que o que permanece é não permanente", o que é "uma contradição em termos".

(b) Contra a alegação de que "impermanência" não significa "não duração", mas se refere à "realidade do fenomênico", segundo a qual cada coisa "surge, perdura por um instante e depois deixa de existir", Nagarjuna responde: "como [cada uma dessas três] características define um *dharma* ?" É "simultaneamente ou sucessivamente"? Não pode ser simultaneamente, porque "origem, duração e cessação são opostos por natureza: no momento da cessação não deve haver duração, e no momento da duração não deve haver cessação". Não pode ser sucessivamente, porque se as características

ocorressem em momentos diferentes, haveria três fenômenos diferentes" e "como podem fenômenos diferentes se referir à 'mesma coisa'?"

(c) Além disso, ele argumenta: essas três características – origem, duração e cessação – devem ser ou "criadas" ou "não criadas". Se forem criadas, então cada uma delas deveria, por sua vez, "ter as três características", cada uma das quais, por sua vez, "como outras coisas criadas", deveria tê-las, e assim por diante , *ad infinitum* . Se, por outro lado, "cada característica não for criada, como pode caracterizar uma coisa criada?" Em ambos os casos, então, temos um "problema conceitual".

(d) Além disso, ele argumenta: "qual é a relação entre um objeto e suas características?" [23]**. São "idênticas" ou "diferentes"? "Se idênticas, não haveria distinção entre elas, e seria absurdo dizer que uma é o objeto e a outra, as características". Tampouco se poderia dizer que são idênticas no sentido de que o objeto é "a substância" das características e as características**

[23] Não está claro aqui se são especificamente as três características de surgir, durar e cessar, ou, de forma mais geral, quaisquer características. Mas isso não afeta o argumento.

são "a manifestação" do objeto. Pois fazer isso implicaria, segundo Nagarjuna, que sua relação seria "reflexiva" e, portanto, que "uma coisa seria sujeito e objeto ao mesmo tempo", o que é "claramente impossível, porque sujeito e objeto são diferentes". Se, por outro lado, um objeto é "diferente" de suas características, "não haveria conexão interna entre eles". Portanto, não se pode dizer que "as características caracterizam os objetos".

(e) Ele também argumenta: "Tudo o que pode ser concebido como existente tem uma causa. Todas as coisas são produzidas por uma combinação de várias causas e condições [24]. Quando as condições mudam, as coisas também mudam e até desaparecem. *Existir* significa ser causado, condicionado, gerado ou dependente de algo. Mas, por definição, um *dharma* é uma entidade que tem sua própria natureza ou natureza independente." Daí, conclui ele, "dizer que um dharma existe seria o mesmo que dizer que uma

[24] Na filosofia budista, as causas são relativamente internas ou diretas, enquanto as condições são relativamente externas ou indiretas. Mas a palavra "causa" também pode ser entendida de forma mais ampla, incluindo causas e condições indiscriminadamente. Veja *Lotus in a Stream* , de Hsing Yun (Nova York: Weatherhill, 2000), para mais detalhes (pp. 80-82).

coisa independente é dependente", ou seja, a afirmação " *dharmas* existem" é "uma contradição em termos" e "absurda".

Nagarjuna concluiu, a partir desses argumentos, que o conceito de dharma defendido por seus predecessores, budistas ou não, era confuso e insustentável. A realidade, portanto, não poderia ser compreendida por meio de tais ferramentas conceituais. Mas vejamos agora seus argumentos mais de perto e criticamente. Como veremos, eles estão longe de ser conclusivos e, em geral, são falaciosos.

O argumento 5(a) é simplesmente a afirmação de que, quando uma duração de tempo (momento) é *infinitamente dividida* , seus pontos de tempo constituintes (instantes) têm duração zero e, portanto, não se pode dizer que existam. Esse argumento já é conhecido na filosofia ocidental por meio dos paradoxos de Zenão de Eleia (nascido por volta de 490 a.C.) e tem sido amplamente contestado desde então por muitos filósofos, matemáticos e físicos, sob diversas razões [25]. Minha própria objeção (adicional, porém essencial) seria que

[25] Veja Ralph E. Kenyon Jr, ***Atomismo e Divisibilidade Infinita*** , uma tese de doutorado apresentada à Universidade de Massachusetts, Amherst, 1994. O texto completo está disponível na Internet em http://www.xenodochy.org/rekphd/ .

Nagarjuna aqui deixa de analisar *como e em que ordem* os conceitos que utiliza surgem.

O que está em discussão aqui (isto é, os dharmas) são, primordialmente, fenômenos, dados empíricos. De fato, em qualquer momento da experiência, o que percebemos é um fenômeno holístico; a "fragmentação" desse fenômeno total em fenômenos menores e individuais (formas, cores, sons diferentes, etc.) não é, em si, percepção, mas um dos primeiros atos racionais. Experimentamos *as* coisas em fluxo – vindo, permanecendo por um tempo, indo embora. Para compreender esse movimento, construímos um *conceito* de tempo, que refinamos gradualmente (com medições, matemática, teoria da relatividade). O movimento é uma experiência, mas o tempo é um conceito. O conceito de tempo *surge em resposta à* experiência do movimento, portanto, precisa ser adaptado para se adequar a ela e não pode ser usado para negar tal experiência. Se ocorrer um conflito entre os dois, é o conceito, e não a experiência, que deve ser questionado e ajustado.[26]

Ora, o que é a "divisão infinita" de um fenômeno à qual Nagarjuna se refere? Não se trata de um ato físico de fatiar

---

26 Ver Apêndice 1: falácia G.

um fenômeno com uma faca, ou algo do gênero. Pois não temos experiência de divisão infinita no reino físico; podemos subdividir um corpo material ou desenhar linhas em um pedaço de papel ou na tela de um computador apenas até certo ponto, não *ad infinitum* . A divisão infinita é um ato imaginário. Se o fenômeno for de natureza "material", a divisão pode ocorrer em uma imagem "mental" dele; se o fenômeno já for de natureza mental, a divisão pode ocorrer diretamente sobre ele. Mas mesmo em nossas mentes, na verdade, não dividimos infinitamente. Podemos fatiar a imagem, depois "dar um zoom" mental e fatiar essa fatia, depois dar um zoom e fatiar novamente algumas vezes, e então paramos.

Agora, o zoom é meramente a produção de uma nova imagem – portanto, na verdade, nem sequer estamos subdividindo repetidamente a mesma imagem; apenas dizemos ″ suponha que esta imagem seja um detalhe da anterior". A nova imagem tem o mesmo tamanho que a anterior, mas sua *escala* é declarada diferente. Além disso, o processo de subdivisão leva tempo, e de qualquer forma não temos um tempo infinito – então temos que interrompê-lo após algumas amostras e então *dizer* "suponha que eu repita

isso infinitamente". Assim, a divisão infinita não é sequer um ato real no campo mental, mas uma mera afirmação verbal – ou seja, na melhor das hipóteses, *um conceito* que se refere à intenção de "cortar" e à memória de eventos recorrentes, projetados em um "infinito" vago.

Além disso, quando imaginamos a divisão de um fenômeno (bidimensional), imaginamos uma linha (unidimensional) traçada em algum ponto no meio dele. Mas como a entidade geométrica conhecida como linha (comprimento sem largura) é concebida inicialmente? Ela deriva da experiência das *fronteiras visíveis* dos fenômenos (com comprimento e largura) em relação ao seu entorno; deve haver alguma diferença entre os dois lados de uma fronteira para que ela seja visível. Uma linha no meio de um fenômeno extenso é, portanto, em parte um conceito, e não uma mera percepção. Nunca vemos uma linha por completo; sempre precisamos, em certa medida, pensá-la. Precisamos, efetivamente, acompanhá-la com o pensamento "esta linha não tem largura". Assim, a visualização da divisão não prova, por si só, a divisibilidade infinita.

Nagarjuna, apesar de toda a sua suposta introspecção meditativa, claramente não se atentou à origem detalhada de

seu conceito de "divisão infinita". [27]Seu argumento ou "experimento mental" carece de substância, pois ele certamente não se envolveu com a "divisão infinita". Ele não demonstrou, por meio da experiência, que os dharmas de extensão zero no tempo são os alicerces dos dharmas com duração no tempo. Portanto, ele não demonstrou que existe uma contradição no conceito de dharma momentâneo.

Passemos agora ao **argumento 5(b) .** É verdade que todos os fenômenos são momentâneos. Isso não implica que todos os existentes sejam momentâneos, mas isso não nos interessa aqui. Os predecessores ou oponentes de Nagarjuna estão corretos em sua análise do momentâneo como algo que aparece, dura um tempo e depois desaparece. Nagarjuna está correto ao afirmar que essas três características são opostas, ou seja, não podem ocorrer simultaneamente. Mas sua definição de simultaneidade como "no momento de" é vaga e enganosa. Sua definição de sucessão como ocorrência "em momentos diferentes" também está incorreta. Ambas as premissas de seu dilema são, portanto, confusas, como veremos a seguir.

---

27 Ver Apêndice 1: falácia E.

Pois o surgimento e o cessar são concebidos como estando *nos limites temporais* da duração, e, portanto, não como estando *dentro* dela nem exatamente *fora* dela. O surgimento ocorre no instante (o ponto de tempo não estendido) em que a duração começa, e o cessar ocorre no instante em que a duração termina. O conceito de surgimento refere-se justamente àquele instante de transição da ausência para a presença, e o conceito de cessar, justamente àquele instante de passagem da presença para a ausência. O vir, o permanecer e o partir são sucessivos, no sentido de que o surgimento e o cessar não são simultâneos entre si. Mas cada um destes últimos é instantâneo e contíguo (e, nesse sentido apenas, simultâneo) à duração (em qualquer uma de suas extremidades). Não se pode, portanto, dizer que estejam "em momentos diferentes" dela. Não se pode dizer que o surgimento ocorre "antes" da duração e que o cessar ocorre "depois" da duração; não são processos que consomem tempo (embora tais processos possam precedê-los e causá-los). Os dois limites da duração (seja ela breve ou longa) não podem, de fato, ser dissociados dela. O fenômeno permanece um só, mesmo quando distinguimos conceitualmente três 'características' dele.

Vemos, portanto, que o argumento de Nagarjuna se baseia numa definição imprecisa, seja ela estúpida ou deliberada. [28]As confusões envolvidas em seu dilema são inteiramente de sua própria autoria; ele as semeia para ter pretextos para críticas. Ele usa "ao mesmo tempo" para significar "em durações sobrepostas" e "em momentos diferentes" para significar "em durações separadas", quando o que está em discussão são instantes que representam as extremidades de uma duração. Não é de admirar, então, que ele conclua que há ou contradição ou separação.

Agora estude **o argumento 5(c)** . Dois argumentos estão entrelaçados nele – um se relaciona com a hierarquia de conceitos e percepções [29], o outro se relaciona com a causalidade.

Nagarjuna afirma que os três estágios (surgimento, permanência e cessação) de cada fenômeno podem ser vistos como, por sua vez, um único fenômeno. O que ele faz aqui é basear-se na reificação do primeiro e do último estágio; ele implicitamente sugere que, por terem nomes distintos, também possuem durações. As distinções entre os três são, portanto, apagadas. Se considerarmos o desenvolvimento

---

28 Ver Apêndice 1: falácia F.

29 Ver Apêndice 1: falácia G.

conceitual envolvido, veremos que, em uma primeira fase, "fenômeno" se refere a uma unidade de *percepção* (um fragmento do campo perceptual isolado por projeção mental, para ser exato); em uma segunda fase, distinguimos, dentro desse evento ou coisa, um início instantâneo, um meio momentâneo e um fim instantâneo, e, consequentemente, formamos *os conceitos* de surgimento, permanência e cessação. Estes últimos são aspectos abstratos do fenômeno concreto e, portanto, em certo sentido, "presentes" nele e "parte" dele.

Mas, ao contrário do que Nagarjuna sugere, não se segue que o surgimento e o cessar, *por sua vez,* tenham um começo, um meio e um fim – visto que são instantâneos. Nem mesmo se segue que a parte intermediária do fenômeno inicial tenha *outro* começo, meio e fim – já que já abstraímos os dois extremos do fenômeno a partir do seu meio. Assim, não temos base para uma regressão infinita de conceitos; permanecemos justificados apenas em ter um fenômeno concreto e apenas três aspectos abstratos dele. As “características” são fenomênicas no sentido de serem distinguíveis em um fenômeno; mas, não sendo elas próprias “divisíveis” da mesma forma que ele, não podem ser

propriamente chamadas de fenomênicas no mesmo sentido que ele. Não se pode dizer que o surgimento surge e cessa simultaneamente, ou dizer o mesmo sobre o cessar; porque nenhum deles tem duração; aquilo que surge tem que estar ausente *por um tempo* e depois presente *por um tempo* , e similarmente na direção oposta com o cessar.

Além disso, tudo o que produz o fenômeno primário *também* produz os três aspectos que distinguimos nele; eles não requerem causas *adicionais que os produzam separadamente* . Mesmo que consideremos, como fizeram os precursores filosóficos de Nagarjuna, que tudo no fenomênico foi "criado" (pelo menos no sentido de ser produzido por causas e condições precedentes), talvez em uma cadeia infinita, isso não significa que tal causalidade se ramifique repetidamente e indefinidamente.

A "coisa" causada, com todas as suas características, é uma só. Normalmente, a causa provoca a chegada, uma permanência mínima e, se o evento for momentâneo, a partida. Podemos, em alguns casos, identificar algo como causador da chegada dessa coisa; um segundo como causador de sua permanência; e um terceiro como causador de sua partida. Mas mesmo assim, a causa da chegada é

também, em parte, causa da permanência e da partida, visto que, sem a chegada, um evento momentâneo não seria capaz de permanecer ou partir. Além disso, a causa da permanência é uma causa parcial – no sentido negativo de um impedimento – da partida eventual. Nesses casos, porém, a "causa" do fenômeno como um todo seria simplesmente *composta por* uma série de três "causas" subsidiárias: uma que determina o surgimento e uma permanência momentânea mínima; a seguinte que prolonga a duração após a chegada e impede a cessação; e a última que interrompe a duração e determina a cessação. Esta é meramente uma análise de causalidade e não uma multiplicação de causas *ad infinitum* . Assim, respondemos a Nagarjuna que a coisa caracterizada não está separada de suas três características, e estas, por sua vez, não possuem três características cada uma. Além disso, as causas respectivas das três características, juntas, somam-se à causa daquilo que elas caracterizam, e a causa desta não está separada das causas das outras. Nagarjuna dá a impressão de fazer análises lógicas, mas, na verdade, ele ignora detalhes e nuances conforme sua conveniência pessoal. [30]Seus argumentos aparentam estrutura e ordem,

30 Ver Apêndice 1: falácia E.

mas, por trás disso, esconde-se uma grande negligência na observação.

Agora, estude **o argumento 5(d)** . Um objeto e suas características são "idênticos" ou "diferentes"? Um objeto individual pode ser considerado a soma total de todas as características, permanentes e transitórias, observáveis nele. Mais precisamente, se (ou enquanto) uma ou várias, ou uma ou várias combinações dessas características forem observadas no objeto e nunca em qualquer outro, podemos considerar cada uma dessas características, individual ou coletiva, como um sinal do objeto, ou seja, como significando sua individualidade ou essência. A(s) característica(s), individual(is) ou coletiva(s) exclusiva(s) de um objeto podem, portanto, ser consideradas "idênticas" a ele para todos os efeitos práticos, sem, contudo, equipará-las completamente ao objeto. Pois o objeto como um todo deve ser entendido como incluindo seus atributos ou ações não distintivos, bem como suas essências distintivas.

Portanto, a resposta à pergunta de Nagarjuna é a seguinte. Sua terminologia, como de costume, carece de nuances [31]; por essa razão, as opções que ele nos oferece parecem

31 Ver Apêndice 1: falácia E.

restritivas e nos levam a becos sem saída. Precisamos, primeiramente, distinguir características essenciais (ou conjuntos delas) de características comuns (não exclusivas). O objeto individual é a totalidade de suas facetas e história, incluindo ambos os tipos de características. As características essenciais podem ser consideradas a "substância" do objeto; as não essenciais, sua "manifestação". Isso evitaria qualquer implicação de relação "reflexiva". Assim, podemos considerar algumas características como "idênticas" ao objeto (sem, contudo, significar iguais a ele); e outras como "diferentes" dele (o que não implica que estejam desconectadas). E podemos afirmar que "características caracterizam objetos", embora tenhamos consciência de que o sujeito e o verbo dessa proposição possuem significados variáveis.

É claro que nada disso nos diz qual é precisamente a "relação" entre um objeto e suas características, ou seja, em que sentido estas últimas "pertencem" ao primeiro. Acabamos de aceitar que existem relações, que podemos na prática identificar por observação e distinguir estatisticamente. Para melhor compreender o aspecto relacional, precisamos desenvolver uma teoria dos

“universais” – o que são essas coisas e como as conhecemos? O que percebemos são objetos concretos; os “universais” são abstrações desses fenômenos.

A abstração se dá por meio de comparações e contrastes entre fenômenos presentes e/ou memórias presumidas de fenômenos passados. Os abstratos se manifestam como as diversas medidas ou graus nos movimentos ondulatórios que constituem os fenômenos. Fenômenos de luz, som, etc., possuem diversas intensidades, frequências, etc. Essas variações quantitativas ou matemáticas são inerentes aos fenômenos da percepção; algumas são medidas de forma aproximada e "instintiva", outras, por meio de experimentação consciente e cálculo cuidadoso. Em ambos os casos, é necessário trabalho racional para distingui-los de seu contexto perceptivo e uns dos outros; para nomeá-los, inter-relacioná-los e classificá-los; e para manter nossas teses a respeito deles logicamente consistentes. Por essa razão, consideramos os abstratos como objetos de outro nível de cognição, o conceitual, e dizemos que eles são conhecidos pela concepção.

Na tradição budista que precedeu Nagarjuna, já se dizia que os "dharmas" eram "vazios". Isso pode ser racionalmente

entendido como significando, não que os objetos sejam desprovidos de características essenciais (no sentido definido acima), mas que não há nada não fenomenal (ou noumenal) a ser considerado por trás do fenomenal. Concordo com essa proposição e afirmo que, quando outros filósofos budistas combatem a ideia de "essências", eles não estão negando que características abstratas sejam distinguíveis dentro dos fenômenos e que algumas delas sejam distintivas, mas estão negando um desenvolvimento filosófico específico, a saber, a noção de que "um objeto" é *mais do que* (ou mesmo *diferente de*) seus aspectos fenomenais evidentes e as abstrações indutivamente justificáveis a partir deles (que, repito, são meras medidas). A doutrina da "vacuidade" inicialmente se opôs a essa reificação fantasiosa por considerá-la um desvio de nossa atenção e recomendou que permanecêssemos focados no que de fato nos é aparente. Conhecimento é conhecimento de fenômenos reais, não de alguma "realidade" imaginada por trás deles.

> Grande parte da confusão em torno deste assunto se deve à falha em fazer duas distinções. Se conhecêssemos perceptualmente todos os fenômenos *que já existiram* no universo, obviamente não

poderíamos afirmar logicamente que pudesse haver algum *outro* fenômeno oculto por trás deles. Mas, como sabemos conceitualmente (tendo memória da nossa extensão de conhecimento em constante mudança e, em todo caso, da incerteza constante de que percebemos tudo) que temos acesso *apenas a alguns* dos fenômenos do universo, podemos legitimamente supor que possa haver fenômenos *ainda desconhecidos* a serem considerados, e que estes possam afetar fenômenos conhecidos de maneiras ainda desconhecidas. Além disso, mesmo que a totalidade dos existentes nos aparecesse, isto é, mesmo que experimentássemos tudo o que já foi, é ou será, em um nível concreto, ainda assim poderíamos abstrair suas semelhanças e diferenças, suas regularidades e irregularidades estatísticas, e apontar para tais aspectos *abstratos* como substratos ou causas subjacentes.

Assim, duas distinções se fazem necessárias. A primeira distingue entre uma onisciência perceptual teórica, da qual, *por definição,* nenhum fenômeno oculto é concebível, e uma relatividade prática do

conhecimento a um contexto perceptual limitado, cuja perspectiva *permite a suposição* de fenômenos desconhecidos, mas que operam subterraneamente . No primeiro caso, 'existente' e 'aparente' são coextensivos, mas no segundo caso, 'existente' é um gênero de 'aparente'. Em segundo lugar, nenhuma dessas posições absoluta e relativa exclui uma categoria de ser e conhecer diferente da perceptual, ou seja, a conceitual. Em ambos os casos, os abstratos ainda podem ser postulados como concretos 'subjacentes'. Aqui, o conceito de 'aparente' é ampliado para incluir não apenas concretos (fenômenos), mas também abstratos (universais).

Partindo disso, podemos perguntar o que o budismo quer dizer quando afirma que os "dharmas" são "vazios". Significa que os fenômenos não têm outros *fenômenos* subjacentes? Isso pode ser afirmado por um Sujeito onisciente comprovado, mas nós, os demais, temos que sempre admitir que provavelmente existem fenômenos ocultos para nós (como frequentemente descobrimos mais tarde), que podem influenciar aqueles que conhecemos. Significa,

> alternativamente, que as aparências concretas (fenômenos) não têm aparências *abstratas subjacentes* ? Isso não pode ser afirmado logicamente sem autocontradição, visto que tal afirmação é manifestamente abstrata; o próprio fato da afirmação deve ser levado em consideração. Pode-se argumentar legitimamente, discursivamente, sobre a objetividade ou subjetividade do abstrato, mas não sobre sua validade última. Além disso, quer o abstrato esteja presente no objeto ou no sujeito, ele ainda *permanece* – pelo menos no sentido de que não há um período de tempo em que ele esteja ausente da existência.

A doutrina da "vacuidade" de Nagarjuna inclui não apenas a negação anterior de um mundo noumenal, mas também a negação do mundo fenomênico. [32]Trata-se de uma tentativa de superar seus predecessores. Estes eram antiracionalistas, no sentido de rejeitarem um certo excesso de racionalismo, uma doença ou erro de projeção racional que ignora, obscurece ou eclipsa a experiência. Ele, tipicamente, adota uma postura mais radical e extrema, rejeitando *todo* o racionalismo indiscriminadamente. Mas isso é, na verdade,

---

32 Ver Apêndice 1: falácia G.

uma rejeição da experiência, uma afirmação de que a realidade última está além dela – ou seja, é, na prática, outra forma de noumenalismo, um retorno à doença que seus predecessores combateram. Ele finge que sua conclusão pode ser alcançada por meios lógicos; mas seus meios evidentemente não são lógicos.

Finalmente, considere **o argumento 5(e)** . Nagarjuna parte do princípio de que todos os existentes concebíveis têm algum tipo de causa. Mas isso é discutível. [33]Poderíamos aceitar a afirmação de que todos os fenômenos (isto é, existentes percebidos, concretos) têm causas – embora mesmo isso seja discutível. Pois tal afirmação geral só pode ser conhecida, na melhor das hipóteses, indutivamente, por generalização hipotética a partir de casos em que a causalidade foi especificamente estabelecida; falando estritamente, também é concebível que alguns fenômenos (ou talvez alguns existentes concretos não percebidos) sejam eternos, espontâneos ou livres (isto é, incausados em algum sentido). Mas e quanto aos existentes concebidos (abstratos) – eles também, como ele afirma, têm causas? Isso é ainda mais discutível. Quando falamos de um tipo de coisa

[33] Ver Apêndice 1: falácia D.

causando outro tipo de coisa, queremos dizer mais precisamente que instâncias do primeiro causam instâncias do segundo. Quanto a grandes abstrações, como Deus ou o universo como um todo, ou mesmo a própria existência, podemos concebê-las como existentes sem causa.

Como segunda premissa, Nagarjuna parte da ideia de seus predecessores ou oponentes filosóficos de que um "dharma" possui "sua própria natureza ou natureza independente", interpretando-a como sendo independente de causas. Mas esse não é o significado pretendido por eles, que é apenas o de que os dharmas são "distintos e separados", ou seja, cada um possui uma natureza específica própria. Isso fica evidente em sua posição explícita de que, como vimos, os dharmas "aparecem e desaparecem de acordo com o princípio da causalidade". Assim, Nagarjuna explora a ambiguidade do termo "independente". Ele faz isso para favorecer sua conclusão desejada, dando a impressão de que eles fizeram afirmações contraditórias sobre os dharmas.[34]

Nagarjuna, portanto, não refutou a afirmação de que os dharmas existem. E, de fato, tal afirmação não necessita de prova racional, se for entendida como significando que os

---

34 Ver Apêndice 1: falácia F.

fenômenos existem, pois isso é empiricamente evidente. Sabemos com certeza da existência da "existência" apenas através da experiência dos fenômenos. [35]O conceito de existência baseia-se no de fenômenos, ampliando este último para incluir concretos hipotéticos não percebidos e, num estágio posterior, abstratos hipotéticos e objetos hipotéticos da intuição (autoconhecimento).

Afinal, o que queremos dizer com a “natureza” de uma coisa? Meu entendimento do termo se refere às “leis” de comportamento da coisa, significando que as coisas exibem certas regularidades de comportamento (ser ou fazer). Por exemplo, algo pode ter o caráter X ou fazer X *sempre* (enquanto existir), ou *apenas quando* Y ocorre. Aparentemente, em nosso universo, as coisas não podem ser ou fazer simplesmente tudo o que imaginamos para elas. Talvez, se tudo for apenas energia, elas possam, em última análise; mas o mundo como o observamos até agora parece conter coisas com possibilidades de comportamento limitadas. Reconhecemos esse fato aparente ao dizer que os existentes têm uma “natureza”. Não implicamos, com isso, que sejam independentes de causas, como sugere Nagarjuna,

---

35 Ver Apêndice 1: falácia G.

mas, ao contrário, dizemos que, se as coisas têm causas, elas têm uma natureza. Além disso, mesmo algo sem causas pode ter uma natureza, se tiver padrões de comportamento limitados. Somente algo que não está sujeito a nenhuma "lei" não tem "natureza".

Os fenômenos podem, em última análise, não estar sujeitos a 'leis', ou seja, desprovidos de 'natureza'. Mas, para sustentar essa tese, Nagarjuna deveria ter enfatizado, como seus predecessores, a ideia positivista de que os fenômenos existem em sucessão, cada momento causado por um anterior e causando o seguinte, sem uma continuidade subjacente entre eles ao longo do tempo. Esse conceito permanece concebível se ignorarmos nossas observações de regularidade, argumentando que a regularidade só é conhecida por generalização. Mas a generalização se justifica da seguinte forma [36]: observamos que certas coisas que são X são sempre Y; inferimos que todos os X são Y, porque nos recusamos a assumir que existem X que *não são* Y até que tenhamos observado tais casos negativos. Por outro lado, recusar-se a generalizar seria admitir tais mudanças imaginadas de polaridade sem base empírica.

---

36 Veja meu livro *"Future Logic"* , capítulos 50 e 54-55.

Assim, a generalização (devidamente controlada pela particularização, quando novas observações a contradizem) é um ato racional *mais empírico* do que a não generalização; ela faz menos suposições. Observei alguns Xs que são Y e afirmo que todos o são, já que alguns o são; mas não observei nenhum X que não seja Y, então como posso presumir que este último seja possível sem razões adicionais específicas? A noção de que *qualquer coisa pode se tornar qualquer coisa* é, portanto, uma tese muito difícil de provar – seria preciso *observar* tudo eventualmente se transformando em qualquer outra coisa, não se poderia recorrer a nenhuma generalização. Seria preciso também explicar por que coisas diferentes se transformariam em sequências diferentes. Seria necessário, portanto, ser onisciente para provar tal tese. Ou seria preciso encontrar alguma razão teórica indireta convincente para acreditar nela, como evidências experimentais e matemáticas de que todas as energias são conversíveis em todas as outras (uma teoria do campo unificado), o que nem Nagarjuna nem ninguém conseguiu fazer ainda.

Em resumo, todos os cinco argumentos propostos por Nagarjuna em relação ao conceito de dharmas são falhos (os

três argumentos centrais são dilemas inconclusivos [37], os outros dois não são autocontraditórios), e provavelmente de forma intencional. Não são os conceitos que ele ataca que são absurdos ou contraditórios, mas sim seu próprio discurso que merece tal condenação. Pode parecer incrível que tantas pessoas, por tantos séculos, tenham estudado sua obra sem protestar veementemente – mas, o que posso dizer, essa é a natureza da psique humana. Ela pode se deixar intimidar pelo prestígio de alguém e submeter-se acríticamente à autoridade, ou ignorar a incredulidade diante de uma promessa de salvação que lhe é apresentada de forma tentadora.

[37] Ver Apêndice 1: falácia B.

6. Movimento e repouso.

Nagarjuna nega a cognoscibilidade e a possibilidade do movimento, assim como do repouso, e pretende refutá-las por meio de vários argumentos [38], provando, assim (por negação), a verdade da doutrina da "vacuidade". Ele faz isso utilizando formas de argumentação aparentemente lógicas, como dilemas (de duas ou três vertentes) ou demonstrando que algumas proposições são autocontraditórias ou circulares. Mas, em todos os casos, é evidente que algumas das premissas às quais ele recorre são arbitrárias e concebidas para semear confusão a fim de levar às suas conclusões predeterminadas. Apresentarei primeiro seus argumentos e, em seguida, sua refutação.

a) Segundo Cheng, Nagarjuna divide o "caminho do movimento" em três segmentos: o "já passado", o "ainda por passar" e o "em curso". Ele argumenta que, ao examinarmos cada um deles, não

[38] Veja Cheng, pp. 78-83, sobre este tópico. Ele se refere ali a MT II:1-21. A afirmação de Nagarjuna de que o movimento é impossível é comparável à de Zenão, o Eleático, mas este último não nega o repouso como o primeiro; além disso, seus argumentos são muito diferentes.

encontramos “o ato de passar”, concluindo que “o movimento é impossível e não pode ser estabelecido”. O ato de passar não se encontra no já passado, “porque já foi passado”; nem no ainda por passar, “porque ainda não foi”; nem no em curso, “porque, se ainda estamos examinando se existe o ato de passar, como podemos usar o 'caminho que está sendo percorrido' para estabelecer o ato de passar?”.

b) De forma semelhante, Nagarjuna argumenta que o movimento sequer pode "começar" em qualquer um desses três segmentos. Nem no já passado, porque este é "o efeito" do início da passagem, que "já terminou". Nem no início da passagem, porque este é "o ponto de partida da mudança" (ou seja, precede o que ainda está por vir), que "ainda não sofreu mudança". Nem no que está sendo passado, que "só é possível se houver um ato de passagem", que por sua vez "só é possível se houver um início de passagem". Além disso, "já que o movimento sequer pode ser iniciado, como podemos falar de um lugar para onde ir?"

c) **De forma semelhante, alega-se que "o agente motor ou a entidade que move não pode ser estabelecida" e que "o agente motor não pode se mover". Pois "se alguém se move… não podemos dizer que 'aquele que já se moveu' se move porque sua ação terminou"; e "não podemos dizer que 'aquele que ainda não se moveu' se move porque isso envolve uma contradição". Finalmente, não podemos dizer "o agente motor significa 'aquele que está se movendo'", visto que "só pode haver um agente motor quando há um ato de movimento, mas se há ou não um ato de movimento é a questão que estamos examinando" e, portanto, estaríamos "incorrendo em petição de princípio".**

d) **Afirma-se também que é duplamente falacioso dizer "o motor se move", pois estaríamos afirmando que "o motor pode ser separado do ato de movimento" e que "existem dois tipos de movimento, a saber, movimento no motor e movimento no ato de mover". Aqui, Nagarjuna questiona a própria relação entre motor e movimento. Seriam os dois "idênticos ou diferentes"? Se idênticos, então "o motor estaria sempre se**

movendo". Se diferentes, então "o motor pode existir sem movimento, e vice-versa". Ambas as suposições são "absurdas", portanto "nem o movimento nem o motor poderiam ser estabelecidos".

e) Por fim, poderíamos ser tentados a concluir, a partir dos argumentos precedentes contra o movimento, que tudo está em repouso; mas Nagarjuna antecipa essa possibilidade, argumentando que mesmo o "repouso não pode ser estabelecido", da seguinte forma: aquilo que repousa é ou um "motor (ou coisa em movimento)" ou um "não-motor (ou coisa em repouso)". Mas "é absurdo dizer que o motor repousa, porque isso implica contradição"; tampouco se pode dizer que "o motor repousa quando para de se mover", porque "quando alguém para de se mover, deixa de ser o motor". Também é impossível dizer que "o não-motor repousa… porque repouso significa cessação do movimento", e como "o não-motor não se move", ele "não pode cessar de se mover (repousar)". Visto que essas são as únicas duas alternativas, "o repouso é impossível".

f) Outro argumento com a mesma conclusão: o repouso "deve acontecer em algum lugar ou em algum momento". Não pode acontecer "naquilo que já passou (ou no passado), ou naquilo que ainda está por passar (ou no futuro), ou naquilo que está passando (ou no presente)", porque "como apontado anteriormente, não pode haver movimento em nenhuma dessas situações, portanto não pode haver a cessação do movimento, ou repouso". Cheng continua explicando: "Para Nagarjuna, movimento e repouso são relativos um ao outro", e conclui: "portanto, ambos são desprovidos de caráter ou natureza específicos, e nenhum deles é real".

Assim, Nagarjuna aparentemente demonstra que "não se pode afirmar que o que é real seja permanente ou impermanente". Conclui-se, portanto, que as crenças relativas ao movimento e ao repouso, geradas pela consciência ordinária e por sua lógica, são ilusórias e inválidas; donde, deveríamos, em vez disso, aderir àquela outra forma superior de conhecimento defendida por Nagarjuna – a consciência do vazio. Tudo isso é, naturalmente, um disparate, como demonstrarei a seguir.

Comecemos pelo **argumento 6(a) .** À primeira vista, pode ser interpretado como uma tentativa de dizer, como fez o filósofo grego Heráclito, que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio – ou mesmo uma vez, já que, ao entrar, as águas já se moveram. Mas a intenção de tal afirmação é simplesmente dizer que tudo está sempre em movimento. Este é, de fato, um dos princípios do budismo tradicional ("impermanência", *anitya*), mas não a intenção de Nagarjuna aqui, que é a negação do movimento em si.

Seu argumento afirma que *o movimento real* ("o ato de passar") precisa ocorrer no passado, no futuro ou no presente. Sendo, por definição, presente, o movimento real, reconhecidamente, não pode ocorrer no passado ou no futuro, como implicam as duas primeiras premissas. Mas isso não significa que, quando o passado era presente, o movimento não era real nele; nem que, quando o futuro se torna presente, o movimento não será real nele. *O rótulo "real" não é estático, mas se refere dinamicamente a cada instância do "presente"* ; à medida que o presente muda de posição na linha do tempo, também muda o ponto de referência da atualidade. Quanto à terceira premissa, ela é enganosa, pois podemos (e, de fato, devemos) dizer que o

movimento real existe no presente. [39]Nagarjuna sugere que precisamos provar (“examinar” e “estabelecer”) que a atualidade está no presente antes de podermos afirmá-la. Mas mesmo que isso fosse concedido, a terceira premissa inferida seria problemática, e não a afirmação de que a atualidade *não está* no presente; Nesse caso, o dilema como um todo permaneceria inconclusivo e não resultaria na *negação* de que a moção seja possível e cognoscível.[40]

Além disso, podemos *provar* que o movimento é real no presente. Podemos nos referir à *aparência* de movimento real no presente e reivindicá-la como "evidência empírica". Tal experiência é logicamente suficiente para *provar* o ponto em questão, mesmo que considerada apenas fenomenologicamente, como mera aparência, independentemente do status de "realidade" ou "ilusão" atribuído a movimentos específicos, e independentemente da questão de se o que é percebido (o fenomênico) é material, mental ou qualquer outra coisa. Ademais, precisamos perguntar como os conceitos de atualidade, movimento e presente *surgem* em primeiro lugar. Eles surgem em relação a tais experiências e, portanto, não podem ser posteriormente

39 Ver Apêndice 1: falácia H.
40 Ver Apêndice 1: falácia B.

"provados" *por meios e padrões não especificados* para estarem relacionados a elas. [41]Não há inconsistência ou circularidade em nossa posição; é a posição de Nagarjuna que merece tal crítica.

Em seguida, considere **o argumento 6(b)** . Sem dúvida, *quando* o movimento começa, ele deve começar no passado, no futuro ou no presente. Mas, por acaso, existe uma quarta possibilidade, que Nagarjuna não menciona: a de um movimento *sem* começo; portanto, deveríamos dizer quando *e se* o movimento começa. Mesmo assim, aqui todos os três lados de seu dilema estão incorretos.[42]

O movimento pode muito bem começar no passado – mesmo que o movimento posterior, em um passado mais recente, seja uma consequência desse movimento anterior (inicial); não há nada de ilógico nesse cenário, e a rejeição de Nagarjuna a ele é arbitrária. [43]O movimento também pode muito bem começar no futuro – de fato, ainda não começou, mas quando e se começar, ocorrerá no segmento da linha do tempo que agora chamamos de futuro; isso também é óbvio e bastante consistente. Nagarjuna parece ter dificuldade em

---

41 Ver Apêndice 1: falácia G.
42 Ver Apêndice 1: falácia B.
43 Ver Apêndice 1: falácia D.

compreender os tempos verbais, congelando alguns verbos (por exemplo, começar) no presente enquanto os mistura com outros no passado ou no futuro. [44]Por fim, o movimento, quando (e se) começar, começa no presente; "início da passagem", "ato de passar" e "ser ultrapassado" são a mesma coisa no instante presente (ponto no tempo), embora à medida que o presente se estende para um momento (duração), os conceitos possam divergir. Nagarjuna usa essa ambiguidade para sugerir um conflito conceitual, mas não há nenhum. [45]Aliás, argumentos semelhantes poderiam ter sido formulados em relação ao "encerramento da moção" e refutados da mesma forma.

Vamos agora examinar **o argumento 6(c)** . Aqui, novamente, Nagarjuna tenta nos confundir com misturas de tempos verbais em suas duas primeiras premissas. [46]De fato, não podemos dizer que alguém que já se moveu *agora* se move, mas podemos dizer que ele se moveu *então* ; sua ação terminou agora, mas não havia terminado então. Tampouco podemos dizer que alguém que ainda não se moveu está se movendo *atualmente* , mas podemos dizer, sem contradição,

---

44 Ver Apêndice 1: falácia H.
45 Ver Apêndice 1: falácia F.
46 Ver Apêndice 1: falácia H.

que ele pode muito bem se mover *mais tarde* . Quanto à terceira premissa, é verdade que não podemos falar de um motor (ou coisa em movimento) [47]sem nos referirmos a um movimento, mas não é verdade que a existência de um movimento seja a questão em análise. Como indicado anteriormente, o movimento em discussão é um dado empírico, que não requer prova *adicional* de qualquer tipo. O conceito surge apenas em relação a tais experiências (atuais, ou pelo menos lembradas), e toda discussão sobre ele é subsequente; sem tal experiência, a palavra "movimento" seria sem sentido para todos nós, incluindo Nagarjuna, e não haveria nada a discutir.[48]

de saber se o movimento exige ou não uma *entidade subjacente* (um motor ou uma coisa em movimento) é, no entanto, controversa – e podemos legitimamente questioná-la. A suposição de um substrato para o movimento (empírico) é um ato conceitual mais complexo, sujeito aos mecanismos usuais de controle e equilíbrio da lógica

---

47 Os termos "movimento" ou "objeto em movimento" claramente não têm aqui a intenção de transmitir conotações causais, ou seja, de nos dizer quem ou o que está causando o movimento ou sendo movido. Esse não é o ponto em discussão, observe bem. Os termos são usados de forma neutra, para se referir à entidade subjacente que está sofrendo o movimento.

48 Ver Apêndice 1: falácia G.

indutiva e dedutiva. Em um nível ingênuo, pré-filosófico, argumentaríamos que nunca experimentamos instâncias de movimento desencarnado, mas sempre coisas *em* movimento. Contudo, uma reflexão mais aprofundada coloca essa impressão em dúvida, pois não podemos *empiricamente* equiparar um corpo experimentado em um determinado momento a um corpo experimentado em outro momento. Tal equiparação é altamente conceitual, exigindo uma *hipótese* de continuidade. Podemos afirmar que essa hipótese é indutivamente verdadeira, se for consistente e repetidamente confirmada, e desde que nenhuma contra-hipótese de igual ou maior coerência e credibilidade seja encontrada, mas não podemos afirmá-la como uma verdade puramente empírica ou dedutiva.

A questão não é se existe ou não um ato de movimento; a questão é se existe um "motor ou coisa em movimento" permanente subjacente a esse "ato de movimento", ou se esse "ato de movimento" é um mero evento de experiências sucessivas que se manifestam instantaneamente. Minha resposta seria que, mesmo que não existam entidades *individuais* por trás das aparências sucessivas, podemos ao menos apontar para a *existência* como tal, como uma

substância, ou *para o universo* como um todo, como uma entidade, e considerar isso como necessariamente permanente em meio às suas aparências sucessivas e mutáveis. Se esse argumento estabelece um substrato coletivo, então substratos individuais tornam-se mais facilmente aceitáveis.

Além disso, o conceito de substrato não é uma invenção arbitrária, mas sim concebido para registrar e explicar as semelhanças duradouras entre aparências sucessivas, apesar das diferenças que rotulamos como mudanças. Dizemos que ocorreu uma mudança porque notamos que duas aparências são diferentes *em alguns aspectos* ; também podemos dizer que algo perdurou porque notamos que as duas aparências são iguais *em outros aspectos* . Sem a hipótese de alguma mudança subjacente constante, teríamos que considerar as semelhanças restantes entre as duas aparências como mera coincidência. Mas parece-nos improvável que tal repetição seja apenas acaso; uma explicação parece necessária. É para atenuar nossa surpresa diante de tais coincidências recorrentes que postulamos um substrato ou substratos.[49]

---

[49] Para dar um exemplo. Um pássaro permanece por um tempo no meu campo de visão. Muitas de suas características são constantes (por exemplo, o formato da cabeça); algumas variam (por exemplo, suas asas podem estar dobradas ou

Como já explicado no capítulo anterior, essa constância subjacente pode, em alguns casos, ser identificada como algo concreto (isto é, um fenômeno a ser buscado e encontrado), enquanto em outros casos permanece meramente abstrata (isto é, apenas uma aparência de semelhança em algum aspecto). A constância pode ser mais apropriadamente denominada substância ou entidade se for fenomênica. Mas mesmo nos casos em que nenhum substrato fenomênico pode ser apontado ou encontrado, mas apenas a repetição ao longo do tempo de uma característica abstrata, podemos pensar nesta última como uma espécie de substrato, pois a existência abstrata também é uma categoria do ser. Isso é especialmente verdadeiro se os abstratos forem considerados objetivos; mas também é verdadeiro se forem considerados

---

abertas). Se a aparência do pássaro mudasse repentinamente para a de um coelho, depois para a de uma árvore, depois para a de um carro, depois para a de um elefante – eu poderia ser tentado a considerar as aparências como desprovidas de substrato. Mas como isso não acontece, pelo menos não dentro do breve e limitado escopo da minha experiência de vida, opto pela tese de que existe uma entidade subjacente (que chamo de "pássaro" concreto). Em um estágio posterior, ao observar muitas entidades semelhantes, que têm em comum várias características anatômicas e biológicas (como asas, etc.), que as distinguem de outras entidades (por exemplo, insetos alados), formulo adicionalmente uma classe abstrata de "pássaros".

subjetivos, pois, nesse caso, a continuidade de algo dentro do Sujeito deve ser admitida.

Assim, a terceira premissa de Nagarjuna está errada em alguns aspectos e certa em outros. *Ab initio* , ele está errado ao duvidar do movimento e alegar circularidade, mas certo ao duvidar efetivamente de um motor ou de uma coisa em movimento. O primeiro não é inferido do segundo, mas vice-versa. O primeiro é empírico e não requer prova, o segundo é hipotético e requer prova. Mas a razão é capaz de propor provas. A prova por ela proposta é, contudo, indutiva, não dedutiva. A margem para dúvida que a prova indutiva (em oposição à dedutiva) deixa abre uma janela de oportunidade para a tese do "vazio"; mas isso não se deve ao raciocínio vacilante de Nagarjuna. [50]Seu objetivo budista ainda é possível (talvez por meio da meditação), mas não seus meios discursivos.

Agora, quanto ao **argumento 6(d)** . Vamos nos concentrar primeiro na afirmação de Nagarjuna de que, se o motor e o movimento fossem "idênticos", então "o motor estaria sempre em movimento". Ele ignora que podemos muito bem chamar aquilo que está se movendo de motor *durante a*

50 Ver Apêndice 1: falácia B.

duração de seu movimento, sem implicar que esse rótulo permaneça aplicável antes ou depois do movimento. [51]Além disso, o fato de movimento e motor serem precisamente coextensivos no tempo não implica que sejam "idênticos"; se essa fosse nossa crença, não usaríamos palavras distintas para eles (ou os consideraríamos sinônimos) – nossa intenção ao fazê-lo é nos referir a aspectos distintos de todo o evento, a mudança de lugar percebida e o substrato concebido de tal mudança.

Da mesma forma, sua afirmação de que, se o agente motor e o movimento são "diferentes", eles poderiam existir separadamente é gratuita. Dois aspectos de um único evento podem ser distinguidos intelectualmente sem que isso signifique que eles apareçam separadamente em um nível concreto. "Movimento" e "agente motor" são dois tipos de conceito, formados em relação às mesmas percepções. "Movimento", como conceito, refere-se ao caráter abstrato comum a todos os movimentos concretos, conhecido por comparações entre eles e contrastes com outras coisas (como eventos estáticos). "Agente motor" é outro tipo de conceito, referindo-se a uma explicação hipotética da existência de

51 Ver Apêndice 1: falácia H.

constâncias, bem como variações observadas no curso dos movimentos, conforme explicado acima. Ambos remetem ao mesmo conjunto de elementos concretos, mas cada um se concentra, em um nível abstrato, em um aspecto diferente do que foi percebido.

Além disso, quando Nagarjuna sugere que dizer "o motor se move" implica acreditar que o motor pode ser *concretamente* "separado" do movimento, e que existem "dois tipos de movimento" (um "no" motor e o outro "no" movimento), ele não está demonstrando que teses comuns são falaciosas, mas simplesmente atacando teses de distração de sua própria interpolação. Ele se aproveita da ambiguidade na palavra separação para confundir separação mental e física, ou mais precisamente intelectual (abstrata) e fenomênica (concreta). E ele adiciona artificialmente um terceiro conceito redundante aos de movimento e motor, referindo-se ao movimento "em" cada um deles – embora normalmente nunca consideremos o movimento como *sendo ele próprio* um movimento, [52]ou um motor como tendo um movimento *além* daquele em virtude do qual ele é rotulado como motor.

---

[52] Isso não deve ser confundido com o conceito de aceleração, ou seja, mudança de velocidade.

Assim, ambos os lados do dilema de Nagarjuna baseiam-se em meras ambiguidades e, portanto, são infundados.[53]

Finalmente, examinemos **o argumento 6(e)**. Aqui, novamente, Nagarjuna está jogando com as palavras. Certamente, como observa sua primeira premissa, não podemos, sem autocontradição, dizer que "o motor repousa" – mas podemos afirmar, de forma consistente, que aquilo que estava *em* movimento *agora está* em repouso. O rótulo "motor" não é fixo para sempre uma vez aplicado a algo, mas aplicável apenas enquanto esse algo for considerado em movimento; depois disso, um novo rótulo deve ser aplicado a ele, o de "coisa em repouso". O próprio Nagarjuna admite isso logo em seguida, quando argumenta que "quando alguém para de se mover, não é mais o motor". Ele apresenta isso para negar que "o motor repousa quando para de se mover" e, em seguida, define repouso como "cessação do movimento", contradizendo-se novamente. Mas, de qualquer forma, "repouso" não significa exatamente *cessação* do movimento; refere-se, de forma mais ampla, à *ausência* de movimento. A cessação é um caso especial de ausência e não

53 Ver Apêndice 1: falácias F e B.

é coextensiva a ela; algo pode estar em repouso *sem* movimento precedente, bem como após movimento.

Em sua segunda premissa, que visa negar que o "não-motor" esteja em repouso, ele implica, inversamente, que o "não-motor" não estava em movimento anteriormente e, portanto, não poderia ter parado de se mover e, consequentemente, não pode estar em repouso. Mas podemos responder, sem autocontradição, que algo pode muito bem ser um não-motor no presente e, ainda assim, ter sido um motor no passado (que parou de se mover); ou que, de qualquer forma, pode estar em repouso agora sem ter se movido e parado de se mover no passado. Nosso conceito de tempo é construído precisamente para lidar com tais questões. O rótulo "não-motor" não é inalienável, mas sim atrelado a situações reais de repouso e inadequado em todas as outras situações; além disso, os conceitos e rótulos de "não-motor" e "repouso" são entendidos como idênticos (meros sinônimos e antônimos de "movimento" e "não-repouso").

Todos esses comentários são, obviamente, evidentes para qualquer pessoa, mas precisam ser feitos aqui para mostrar ponto por ponto a tragicomédia dos jogos de palavras de

Nagarjuna. Ambas as premissas do dilema de Nagarjuna são refutadas, pois se baseiam em uma fixação injusta de termos.[54]

Com relação ao **argumento 6(f)** , Nagarjuna aqui relembra seus argumentos anteriores contra o movimento e infere, a partir da suposta conclusão de que o movimento é impossível, que a cessação do movimento, e portanto o repouso, também são impossíveis. Podemos responder: de fato, se não houvesse movimento, não haveria cessação do movimento; mas, como o movimento não foi refutado com sucesso, não se pode inferir que a cessação do movimento também tenha sido refutada. Além disso, mesmo que o movimento e a cessação do movimento fossem refutados, isso não implicaria que o repouso é impossível ou incognoscível, pois o repouso é um gênero tanto de "cessação do movimento" *quanto de* "nunca estar em movimento", e negar uma espécie não implica necessariamente negar a outra (caso contrário, negar qualquer coisa implicaria negar tudo). [55]Em suma, se não houvesse movimento no mundo, seguir-se-ia simplesmente

---

54 Ver Apêndice 1: falácias H e B.

55 Ver Apêndice 1: falácia C.

que tudo estaria em repouso – o universo seria simplesmente estático [56].

Assim, a astuta tentativa de Nagarjuna de negar tanto o repouso quanto o movimento, invalidando, dessa forma, a razão "dualista" e impondo uma consciência "não dualista", é facilmente refutada. Tanto o movimento quanto o repouso permanecem teses concebíveis e consistentes; sua "lógica" é falsa do começo ao fim. Contudo, devemos abordar sua última premissa, de que (como Cheng coloca) "movimento e repouso são relativos um ao outro". Ignoremos aqui, generosamente, sua especificação de repouso como cessação do movimento e consideremos o termo propriamente como não-movimento, pois a questão é importante e controversa. Afirmei que o movimento deve ser aceito como evidência empírica inegável, porque *mesmo que um movimento aparente seja julgado ilusório e não real, ele permanece classificável como movimento* .

> Não podemos descartar o movimento físico (percebido) supondo que seja mera invenção da imaginação, pois ainda teríamos que admitir ou descartar o movimento imaginário que, por nossa

---

56 Uma visão aparentemente adotada por Parmênides, aliás.

própria suposição, postulamos como existente. "Movimento imaginário" significa um movimento de entidades mentais projetadas – que *também* é um evento concreto percebido (diferindo do movimento "físico" apenas em relação à localização subjacente presumida, substância e possível gênese – ocorrendo "na cabeça", feito de alguma matéria "mental" e talvez "gerado pelo observador"). Poderíamos tentar descartar também o movimento imaginário, alegando que tanto o movimento físico quanto o mental são "construções verbais", ou seja, que movimento é uma palavra sem referência a uma experiência concreta de qualquer tipo, mas definida pela junção de palavras anteriores. Mas isso significaria apenas que consideramos o movimento como abstrato, concebido – enquanto, na verdade, percebemos movimentos *concretamente* . *A experiência* do movimento precisa ser admitida, não podemos ignorá-la. Se essa experiência é imaginária ou física é outra questão (conceitual), que não a afeta.[57]

---

57 Ver Apêndice 1: falácia G.

Agora, surge a questão: *o repouso é* igualmente evidente? *À primeira vista* , minha resposta seria: sim. Nossas experiências incluem não apenas aparências de movimento, mas também aparências de repouso. Se o repouso percebido é, em um nível conceitual, real ou ilusório, é irrelevante; o fato de ser percebido já basta para qualificá-lo como evidência empírica. Novamente, afirmar que o conceito de repouso se baseia em uma projeção mental sobre fenômenos físicos dinâmicos não invalida o conceito, pois ainda nos resta, dentro dessa tese, a experiência de fenômenos mentais estáticos. Infelizmente, quando formulamos teorias do movimento, na tentativa de compreendê-lo, duas hipóteses gerais emergem:

- Uma delas (a teoria " divisiva ") é que o movimento é *infinitamente divisível* , de modo que não existe um instante em que a coisa em movimento (seja ela física ou mental) esteja em repouso. Essa teoria não exclui, por si só, a possibilidade de repouso, visto que deixa em aberto a possibilidade de existirem tempos e lugares desprovidos de movimento; ela apenas especifica que, pelo menos *quando e onde* o movimento ocorre, ele é infinitamente divisível.

- A outra teoria (a teoria "atomista") defende que o movimento é *discreto* ou "atômico", uma sucessão intermitente de movimentos *instantâneos* e repousos *momentâneos* . Segundo essa teoria, o movimento em si não leva tempo (um instante é um ponto no tempo), apenas o repouso leva tempo (um momento é uma duração de tempo). Quando algo se move, existe primeiro em um lugar e depois em outro completamente diferente, *sem passar por lugares intermediários* . Nunca se pode dizer que o objeto em movimento *parou. existente* momentaneamente, ou seja, por qualquer período de tempo, visto que trocou de lugar instantaneamente, ou seja, em um intervalo de tempo zero.

Ambas as teorias são compatíveis com o repouso, assim como com o movimento. Mas a segunda *implica* o repouso como real, enquanto a primeira apenas *admite o* repouso como real. Muitos filósofos, incluindo Nagarjuna, enquanto budista [58], vão um passo além e consideram que *tudo está em constante fluxo* , de modo que o repouso é apenas (de alguma forma) ilusório. Esta tese, observe bem, é um possível, embora não necessário, desdobramento da primeira

58 Já citamos Heráclito como o primeiro filósofo ocidental conhecido por ter feito isso.

proposição, e logicamente a implica, uma vez que não é compatível com a segunda. Ora, não podemos simplesmente negá-la como uma generalização arbitrária, pois ela tem muito a seu favor em um amplo contexto de considerações empíricas e racionais. Ou seja, parece estar implícita na física moderna, que parece reduzir tudo a movimentos ondulatórios (campos), e essa ideia, por sua vez (generalizada para além do domínio físico), nos fornece uma explicação elegante dos "universais" (isto é, abstratos) como as formas e medidas das ondas que constituem todas as coisas [59].

Assim, precisamos conceber alguma forma pela qual o repouso possa diferir do movimento experiencialmente, de modo que, embora ambos sejam indubitavelmente fenomenais (percebidos, concretos, experienciais, empíricos), seja em um nível físico ou mental, ainda possamos rotular um como ilusório e o outro como real. Podemos propor que o repouso físico seja apenas *superficialmente* aparente, devido à nossa incapacidade sensorial de observar o movimento que constantemente o

[59] É possível que ondas e universais possam ser assimilados por uma teoria atomista, mas, até onde sei, ninguém tentou e conseguiu fazer isso – portanto, por enquanto, podemos assumir que não é possível.

subjaz; isto é, *como nossos órgãos sensoriais são limitados no grau de detalhe que nos permitem perceber – limitados tanto no espaço quanto no tempo – percebemos apenas fragmentos da realidade física e os fragmentos que não conseguimos perceber são tratados como ausentes* . Da mesma forma, em relação a entidades imaginárias (isto é, projeções mentais) – podemos não estar percebendo todos os seus detalhes.

Esta tese é credível e consistente, sendo inclusive confirmada por diversas experiências. Ela não se baseia num conceito de ilusão fundamentado na distinção mente-corpo, mas sim num efeito de "ilusão ótica" (não limitado ao campo visual, mas aplicável analogamente a todas as modalidades sensoriais e à imaginação). Não afirma que o que percebemos está errado (o que levaria a uma autocontradição), mas apenas que não percebemos tudo o que está presente (considerações conceptuais podem sugerir isso sem autocontradição). A questão é: será que esta tese consegue diferenciar a experiência de repouso da experiência de movimento, condenando a primeira como ilusória e justificando a segunda como real?

Poderíamos ter sucesso ao afirmar que cada fragmento (percebido) de movimento (infinitamente divisível) ainda é movimento, enquanto um fragmento (percebido) de repouso, após uma divisão mais aprofundada, pode revelar-se como ocultor de movimento subjacente. Assim, embora tanto o movimento quanto o repouso estejam inegavelmente presentes no nível perceptual (tanto no campo fenomênico material quanto no mental), ainda podemos, em um nível conceitual, conferir precedência ontológica a um sobre o outro. A hipótese atomista implica que tanto o movimento quanto o repouso são igualmente reais, mas a hipótese divisionista exige apenas que o movimento seja real, admitindo a possibilidade de que o repouso seja real (versão limitada ou moderada) ou irreal (versão geral ou extrema). Podemos, portanto, conceitualmente "explicar" o fenômeno do repouso como movimento imperfeitamente percebido. Uma vez que a percepção do repouso não é descartada, mas apenas conceitualmente "reduzida" de repouso para movimento que foi apenas vagamente experimentado, isso é epistemologicamente aceitável.

Voltemos agora à premissa de Nagarjuna de que “movimento e repouso são relativos um ao outro”. Lembrem-se de que ele

não acredita, em última análise, nem em movimento nem em repouso, mas considera esses conceitos interligados na consciência ordinária. À luz da nossa análise anterior, temos que negar uma relação tão forte entre esses conceitos. É possível afirmar tanto o movimento quanto o repouso, conceitualmente (através do "divisionismo moderado" ou "atomismo"), bem como empiricamente – embora possamos optar por não seguir esse caminho por várias razões (como a nossa necessidade de uma teoria das "ondas" na Física ou de uma teoria dos "universais" na Filosofia). Também é possível afirmar o movimento e negar o repouso – acabamos de fazê-lo, com razoável consistência, pelo menos em um nível hipotético (no "divisionismo extremo"). Um mundo em fluxo universal e contínuo parece concebível, mesmo admitindo o status empírico tanto do movimento quanto do repouso, considerando a granularidade ou a grossura dos objetos da percepção. Não podemos, contudo, afirmar o repouso e negar o movimento, ou negar ambos; A moção deve ser confirmada em qualquer caso.[60]

[60] Conceitos como movimento e repouso, ou como espaço e tempo, não dizem respeito a conceitos abstratos. Toda a nossa discussão, observem bem, girou em torno de conceitos concretos; os conceitos abstratos são, em última análise, apenas medidas ou graus destes. Assim como os conceitos concretos surgem e desaparecem, também, em certo sentido, suas características

abstratas (já que as características estão ligadas àquilo que representam, sendo apenas aspectos delas) – mas consideramos que dois conceitos concretos semelhantes têm não dois, mas *um* conceito abstrato em comum. Esse é o objetivo da abstração: *ignorar a pluralidade e concentrar-se na unidade* . Podemos, no entanto, falar de mudança de um conceito abstrato quando os conceitos concretos subjacentes se alteram tão radicalmente que deixam de apresentar um determinado conceito abstrato em comum. Por exemplo, a água pode ser transformada em hidrogênio e oxigênio; o resultado não é mais água, mas outras substâncias químicas; em contraste, quando a água líquida se transforma em vapor, ela continua sendo água.

7. Causalidade.

A causalidade é um conceito central no budismo. Na filosofia ocidental, o termo é aplicado genericamente à causação (uma relação de "conjunção constante" entre quaisquer dois eventos [61]– eventos físicos e, da mesma forma, eventos "psicológicos") e à volição (a relação entre um ser consciente e uma ação por ele desejada). Para a filosofia indiana e budista, uma conotação adicional de causalidade é o conceito moral que se tornou coloquial no Ocidente sob o nome de *karma* (a crença de que as boas ações são, em última análise, recompensadas e as más ações punidas, seja nesta vida ou em uma futura – e, de fato, que precisamos renascer para arcar com as consequências de nossas ações, pelo menos até encontrarmos a "libertação" desse ciclo). O budismo, adicionalmente (e, se não me engano, originalmente e exclusivamente), possui um conceito de "codependência" (segundo o qual, em linhas gerais, nada existe por si só, mas tudo existe apenas em

[61] Cada um desses eventos pode ser positivo ou negativo; esclareceremos isso mais adiante. O ponto a observar aqui é que causa e efeito podem ser movimentos ou qualidades, e sua suposta relação é “mecanicista”.

virtude de suas inter-relações causais diretas ou indiretas com outras coisas).

Uma definição de causalidade tradicionalmente citada no budismo é [62]: "Quando isto é, aquilo é; o surgimento deste, aquilo surge; quando isto não é, aquilo não é; a cessação deste, aquilo cessa". É uma excelente definição de causalidade, ou mais precisamente do tipo mais forte de causalidade – a saber, *a causalidade completa e necessária* . É melhor do que a definição de "conjunção constante", proposta por alguns filósofos ocidentais, que se refere apenas à causalidade completa [63]. Mas a referida fórmula tradicional

---

62 Para esta fórmula, veja p. 84. A discussão do tratamento da causalidade por Nagarjuna encontra-se principalmente nas pp. 83-88. Cheng refere-se a MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XX:1-4,16-17, XXIV:18,40 e *Hui-cheng-lun* , 72, bem como a TGT I-III.

63 Estou pensando em Hume, que (se bem me lembro) aparentemente se refere apenas a conjunções constantes de eventos positivos, digamos A e B, deixando de considerar o outro lado da moeda, a conjunção constante entre suas negações, não-A e não-B. Ele também ignora (como fazem os budistas, na referida definição) o "impedimento", ou seja, casos de conjunção constante entre A e não-B, e entre não-A e B. Claro que, se todos esses casos de causalidade forem considerados como implicitamente pretendidos na expressão "conjunção constante", então ela é igualmente aceitável. O tratamento posterior de J.S. Mill é muito melhor, embora também tenha suas falhas. Observe ainda que "quando isto é, aquilo é; quando isto não é, aquilo não é" parece implicar logicamente "isto surge, aquilo surge; isto cessa, aquilo cessa", de modo que esta última é redundante como definição, embora seja bom apontá-la e lembrá-la.

não é precisa. Primeiro, porque existem outros tipos de causalidade *mais fracos* , a saber, completa, mas contingente; parcial, embora necessária; e nem completa nem necessária – e derivados destas. E segundo, porque a causalidade não inclui a vontade. Na verdade, se estudarmos as descrições reais de "codependência" nos textos budistas, é fácil ver que as relações causais referidas não se enquadram todas na definição de causalidade apresentada (como "quando isto é, aquilo é", etc.), mas abrangem muito mais os muitos outros sentidos do termo.

Para os budistas mais antigos e para budistas de outras escolas, a causalidade é um fato objetivo que dá origem à "codependência" e, consequentemente, ao "vazio". Mas para Nagarjuna e sua escola, todos esses conceitos e princípios são, em última análise, meras verdades "convencionais", sem validade real. Assim, embora sejam doutrinas budistas e ele reconheça seu valor como ferramentas iniciais de ensino, considera necessário, em última instância, rejeitá-las, a fim de ir além do discurso que envolvem, rumo à consciência não discursiva do vazio real. Para ele, é inútil e contraproducente falar sobre o vazio, analisá-lo e raciocinar sobre ele – ele precisa ser vivenciado. Não deve nos

surpreender, portanto, que ele tente refutar a causalidade, demonstrando que todos os seus conceitos são confusos e absurdos.

(a) Consideremos primeiro o argumento de Nagarjuna sobre a "produção", conforme apresentado por Cheng [64]. Ele possui a mesma forma dilemática de alguns de seus argumentos sobre movimento e repouso. Nagarjuna divide o "processo de produção" em três partes. A parte "já produzida" está "concluída" e a parte "ainda por produzir" está "ainda não"; portanto, nenhuma delas pode ser "estabelecida". A parte "em produção" só pode ser "estabelecida" se as duas partes mencionadas anteriormente já tiverem sido; logo, ela também não pode ser "estabelecida". Consequentemente, "o ato de produzir é impossível"; e, portanto, "não pode haver um produtor". Ambas as afirmações são "irreais" e "envolvem contradições ou absurdos".

Podemos responder da seguinte forma. Para começar, observemos que Nagarjuna (pelo menos na versão de Cheng) sequer define o que entende por "produção", simplesmente

64 Na pág. 37.

tomando o termo como certo. A conotação causal completa do termo é reconhecidamente difícil, senão impossível, de definir (ninguém, até onde sei, conseguiu fazê-lo até o momento), mas defendo que nenhum conceito pode ser definitivamente provado ou refutado sem alguma definição, portanto, podemos duvidar da "refutação" da produção por Nagarjuna apenas por esse motivo. Mas, assim como ele, vamos tomar o termo como ele o entende (sugiro uma definição provisória mais adiante) e considerar seu raciocínio mesmo assim.

As duas primeiras premissas geralmente se baseiam em uma possível confusão do leitor entre o presente ("o ato de produzir") e os tempos passado e futuro ("já produzido" e "ainda por produzir"). É claro que, se congelarmos artificialmente o presente no presente, como ele faz, não podemos encontrá-lo ("estabelecê-lo") nos tempos passado ou futuro. [65]Mas se considerarmos o passado como tendo sido o presente em algum momento, ou o futuro como a localização final do presente, não há dificuldade em dizer que "o ato de produzir" *estava no que agora é e desde então* classificado como "já produzido" ou *estará no que agora é e*

65 Ver Apêndice 1: falácia H.

até então classificado como "ainda por produzir". As razões que ele apresenta em suas duas premissas, "está 'terminado'" e "ainda não está", incorrem em petição de princípio e não constituem prova de que a produção não possa ser "estabelecida" fora do presente.

Sua terceira premissa, de que o "ato de produzir" só pode ser "estabelecido" no presente por tê-lo ocorrido no passado e no futuro, é gratuita [66]e serve apenas para demonstrar, mais uma vez, que suas conclusões são predeterminadas. Por que precisaríamos nos referir ao passado ou ao futuro para *inferir* a situação presente? Podemos muito bem encontrar o "ato de produzir" diretamente no presente, por meios *empíricos* . Observando alguém realizar certos movimentos, que são exclusiva e invariavelmente [67]seguidos por certas mudanças percebidas em seu ambiente, denominamos esse alguém de "produtor", seus movimentos de "produção" e as mudanças de "produtos" (esta frase, aliás, pode servir como uma

66 Ver Apêndice 1: falácia D.

67 Para reiterar, "exclusivamente e invariavelmente" (tornando possível e necessário) é apenas o caso mais forte; causalidades mais fracas incluem exclusivamente, mas não invariavelmente (apenas tornando possível), invariavelmente, mas não exclusivamente (apenas tornando necessário) e outras (causalidade contingente parcial, ou seja, causalidade condicional).

definição incipiente). Claramente, quando digo que isso é empírico, quero dizer baseado em evidências empíricas. O raciocínio estatístico envolvido, e muitas outras pressuposições subjacentes, como a memória de instâncias passadas e a comparação entre instâncias, são conceituais e lógicos. Não podemos estabelecer a produção por meio de uma *única* percepção presente, mas precisamos recorrer a instâncias percebidas no passado e garantir que as instâncias percebidas no futuro continuem a ocorrer simultaneamente. No entanto, tudo isso é mais direto do que o que Nagarjuna propõe.

Em suma, o argumento de Nagarjuna é meramente uma tentativa de nos iludir e, de forma alguma, justifica sua conclusão contra o conceito de produção. Quanto ao conceito de produtor, é necessária uma discussão mais aprofundada. Já abordei, anteriormente, uma questão envolvida: a da existência de um substrato para o *movimento* , pois o produtor é concebido como uma entidade permanente. Mas, é claro, também precisamos apontar aqui a questão implícita da *causalidade* . O termo produção é coloquialmente aplicado até mesmo a uma máquina, mas, em última análise, significa invenção humana, iniciação e supervisão de um

processo – isto é, consciência e vontade. Uma máquina é meramente uma *ferramenta* de produção, não um produtor – este último termo aplica-se propriamente apenas a seres humanos (ou entidades com poderes semelhantes). Mas não precisamos abordar essa questão mais complexa aqui, pois ela não surge no contexto do argumento de Nagarjuna acima.

(b) Outro argumento de Nagarjuna relaciona-se à questão de se um efeito é "real em" ou "irreal em" uma causa ("ou um conjunto de causas e condições"). O significado dessa questão ficará evidente à medida que desenvolvermos sua resposta. Para ele, a questão é quádrupla, não apenas dupla – o efeito também pode ser "real e irreal em" ou "nem real nem irreal em" a causa (ver discussão do tetralema, acima). Cheng apresenta seu argumento da seguinte forma. Primeira premissa: "se um efeito é real em uma causa", ele não precisa ser "reproduzido" – "não pode haver produção causal", visto que "nada de novo é produzido" nesse caso. Segunda premissa: "se um efeito é inicialmente irreal em uma causa e, ainda assim, é produzido por uma causa, então, em princípio, qualquer coisa deveria ser capaz de ser

> **produzida a partir de qualquer outra coisa" – "não haveria nenhuma relação particular ou distinta entre os dois e, portanto, um não seria a causa do outro". Terceira premissa: um efeito não pode ser "real e irreal ao mesmo tempo" em uma causa, "porque o real e o irreal são contraditórios por natureza" e tais coisas não podem estar "juntas". Quarta premissa: "dizer que um efeito não é nem real nem irreal em uma causa equivale a aceitar que não há relação causal entre causa e efeito". Conclusão: "nenhuma dessas premissas pode ser comprovada e, portanto, as teorias de causalidade devem ser rejeitadas".**

Muitas objeções podem ser levantadas contra esse argumento. Para começar, podemos apontar novamente que Nagarjuna (ou talvez apenas Cheng) não define causalidade com precisão – então, como ele pode ter sucesso em refutá-la? Da mesma forma, as expressões "real em" e "irreal em" são deixadas muito vagas. No entanto, podemos reformular sua pergunta, de forma mais clara: o efeito já *está presente* ou não na causa? Suas duas primeiras premissas são então: se sim, não precisava ser causado; se não, como poderia ter sido causado? Minha resposta é a seguinte:

Nagarjuna está ignorando ou obscurecendo a distinção (muito aristotélica) entre presença meramente *potencial e* presença [68]*atual* . Podemos dizer que o efeito está, em certa medida, presente, no sentido de potencial, na causa; ele só se torna plenamente presente, no sentido de atual, sob condições apropriadas.

> Por exemplo: uma mulher saudável tem em seu útero, potencialmente, mas não de fato, filhos, netos, etc. Concretamente, esse potencial se expressa em suas características fisiológicas (útero, óvulos, constituição genética, etc.); mas seus descendentes ainda não são reais; eles se *concretizam* somente quando e se certas condições existenciais e biológicas forem atendidas (ela permanece viva tempo suficiente, tem relações sexuais e é fertilizada, dá à luz um filho, então seu filho, por sua vez, encontra uma mulher, e assim por diante). A mulher não é a "causa" *completa* , em nenhum caso (outros fatores entram em jogo, positiva ou negativamente); o filho, o neto, etc., não são, *na mesma medida,* seus "efeitos" (seu filho é mais um

68 Ver Apêndice 1: falácia F.

efeito dela do que seu neto, etc.), visto que cada vez mais condições precisam ser atendidas.

Esses conceitos são bastante razoáveis, portanto a tentativa de negação de Nagarjuna não se sustenta. Além disso, observe que as coisas que chamamos de "causa" e "efeito" não merecem esse rótulo *até que* a causalidade ocorra (e seja comprovada); é somente após tal evento que os termos se tornam aplicáveis, sendo absurdo aplicá-los a coisas enquanto se nega tal evento, como Nagarjuna tenta fazer.[69] Também é importante esclarecer o que queremos dizer com "a" causa ou "o" efeito. Nagarjuna se concentra em uma das condições envolvidas (no exemplo dado, uma mulher) e ignora as outras (sua fertilização saudável; gerações sucessivas de mulheres e suas fertilizações, por sua vez); da mesma forma, ele não distingue entre efeitos diretos (seu filho) e indiretos (seus netos, etc.).

Assim, suas duas primeiras premissas são enganosas – pois um efeito está potencialmente presente em uma causa, no sentido de que certas condições são reais nela; mas o efeito não está realmente presente nessa causa, porque certas condições adicionais não são reais nela. Quando essas

69 Ver Apêndice 1: falácia G.

últimas condições são atualizadas, elas – juntamente com as condições anteriores já reais – causam a atualização do efeito. A soma das condições anteriores e posteriores pode ser chamada de "a" causa; enquanto que cada um desses conjuntos de condições só pode ser propriamente chamado de "uma das causas"; cada um é apenas *uma causa potencial* sem a outra. Da mesma forma, temos que distinguir entre um efeito dessa causa total, e um efeito de um efeito dela, e um efeito de um efeito de um efeito dela, etc. Em cada caso, condições adicionais entram em jogo, e o que foi admitido *como a* causa do efeito anterior, só pode ser considerado como *uma* causa (entre outras) do efeito posterior. Nagarjuna usa os termos causa e efeito sem qualquer esforço de precisão [70]; não é de admirar, então, que ele formule premissas falsas.[71]

Com relação à sua afirmação na primeira premissa de que "nada de novo é produzido", responderíamos que há novidade na intensificação da existência, de um grau

---

70 É interessante notar que Cheng menciona anteriormente (na pág. 85), entre parênteses, que uma causa pode ser entendida como "um conjunto de causas e condições". Isso demonstra que Nagarjuna está ciente de que uma causa não é necessariamente monolítica, e essa consciência, de fato, encontra-se presente na doutrina budista desde sua origem.

71 Ver Apêndice 1: falácia E.

incipiente e potencial para um grau manifesto e atual. Quanto ao raciocínio que ele utiliza em sua segunda premissa, a seguinte refutação pode ser apresentada.

Ele argumenta que, se um efeito não estivesse presente desde o início em uma causa, então qualquer outro efeito poderia, "em princípio", emergir da causa, de modo que, na verdade, não existiria nenhuma relação entre a causa e qualquer efeito desse tipo. Para tornar a questão mais clara, vamos remover os termos causa e efeito da frase, já que, como já foi dito, eles não podem ser usados antes que uma relação causal seja estabelecida. De fato, "em princípio", uma coisa pode ser acompanhada ou seguida por qualquer outra coisa. Isso significa apenas que, à primeira vista, antes que quaisquer dados sejam coletados, devemos ter a mente aberta e observar os fatos sem preconceitos, sem antecipações – este é o princípio *epistemológico* ao qual ele parece estar se referindo, e aquele que admitiríamos. Não se pode presumir que ele esteja apelando para um princípio *ontológico* , de que tudo ocorre por acaso, sem conexão com nada mais – pois isso seria uma petição de princípio, certamente. Mas, é claro, Nagarjuna obscurece astutamente o amplo e profundo

abismo entre esses dois sentidos do termo “em princípio” para defender seu ponto de vista.[72]

Mas isso por si só é interessante, porque demonstra que ele está bem ciente da razão pela qual formulamos um conceito de causalidade e acreditamos nele, bem como do processo indutivo pelo qual tal relação é estabelecida. *Se* vivêssemos em um mundo (ou campo de aparências, para ser mais preciso) onde, de fato, tudo pudesse acontecer, ou seja, um mundo sem qualquer regularidade, *então* não teríamos base para um conceito de causalidade, e tal conceito sequer nos ocorreria.[73] *Mas* notamos em nossa experiência que algumas coisas estão constantemente interligadas (e assim por diante – este é apenas um dos muitos tipos de regularidade) e, *portanto* , para registrar e explicar tais uniformidades em nossa experiência, formulamos um conceito de causalidade. Além disso, usamos essas mesmas regularidades observadas para determinar se o rótulo de causalidade pode ou não ser aplicado em casos particulares. Não há, portanto, nada de arbitrário no conceito, nem em suas aplicações; é a experiência que o sugere e a experiência que o estabelece.

---

72 Ver Apêndice 1: falácia F.

73 Ver Apêndice 1: falácia G.

Não há nada de circular no conceito. Nagarjuna nega que a causalidade possa ser estabelecida com base na experiência, afirmando que isso "implanta a questão" [74]. Mesmo que "tenhamos visto o gergelim produzir óleo de gergelim, mas nunca tenhamos visto a areia produzir óleo de gergelim", não temos justificativa para "buscar óleo de gergelim no gergelim, mas não na areia", porque "a causalidade ou a produção ainda não foram estabelecidas e, portanto, não se pode legitimamente fazer tal afirmação". Mas, como acabamos de explicar, essa não é *a ordem das coisas* no conhecimento. Tanto o conceito quanto suas aplicações específicas provêm das mesmas experiências. Temos um conceito de causalidade porque observamos regularidades, e essas mesmas regularidades nos indicam onde aplicá-lo. Não há fundamento para exigir que o conceito seja conhecido independentemente da experiência. A razão pela qual o conceito parece existir "independentemente" de *qualquer uma* de suas instâncias empíricas é que ele é a característica comum de *muitas, e de fato de todas,* as instâncias de regularidade, e não se refere meramente à regularidade *específica* sob análise em um determinado momento.

---

74 Cheng, p. 87.

Assim, Nagarjuna deveria ter dito o seguinte: se uma *coisa* e outra *coisa* são *sempre* aparentes juntas e *nunca* aparentes separadamente, então podemos chamar uma de "causa" e a outra de "efeito", e a relação entre elas de "causalidade" (esta é apenas a forma mais forte de causalidade, repito, mas não quero complicar desnecessariamente a questão aqui); mas se *nenhuma regularidade* (nem um grau menor de regularidade) ocorre em suas aparições (isto é, nossa experiência delas, em uma primeira fase, e, por generalização, suas existências), então elas não podem ser chamadas assim. Se ele tivesse formulado a frase dessa maneira, não teria argumento. Ele optou por confundir a questão, ou estava ele próprio confuso, ao antecipar a aplicação da terminologia causal e ao não distinguir entre os aspectos epistemológicos e ontológicos.

Passemos agora às suas duas últimas premissas. Logicamente, elas não acrescentam nada ao presente argumento sobre causalidade, mas são interessantes como negações, por parte do próprio Nagarjuna, de suas opiniões expressas ou implícitas anteriormente sobre o tetralema (ver acima). Aqui, ele admite que contraditórios (como "real em" e "irreal em") não podem "estar juntos". Da mesma forma,

ele admite que contraditórios negativos em conjunto (como “não real em” e “não irreal em”) não constituem um outro tipo de relação significativa (no presente caso, uma “relação causal”). Isso demonstra que ele compreende as Leis da Não Contradição e a Lei do Terceiro Excluído, e recorre a elas quando lhe convém. Isso nos faz, mais uma vez, duvidar de sua sinceridade.

(c) Cheng lista outras cinco questões relativas às relações causais levantadas por Nagarjuna, mas não apresenta os argumentos deste último sobre elas, além de dizer que ele “criticou cada relação de maneira mais ou menos semelhante”. Podemos inferir disso que Nagarjuna tentou demonstrar, utilizando seus métodos habituais, que essas várias questões sobre causalidade eram, de alguma forma, insolúveis ou absurdas. As questões que ele levantou foram as seguintes.

- **Uma causa é “idêntica” ou “diferente” de um efeito?**
- **Causa e efeito "ocorrem simultaneamente" ou não?**
- **Uma causa "se torna" um efeito ou não?**
- **Uma causa, "antes de deixar de existir, confere natureza causal a" um efeito ou não?**

- **Existe uma causa "dentro" de um efeito ou um efeito "dentro" de uma causa?**

Vamos considerar quais poderiam ser seus argumentos e como responderíamos às suas perguntas, antecipando suas conclusões céticas.

Com relação à primeira questão, meu palpite é que Nagarjuna argumentaria, como fez em circunstâncias semelhantes [75], que se causa e efeito são "idênticos", não há razão para nomeá-los distintamente, e se são "diferentes", não pode haver conexão entre eles. Mas podemos facilmente responder que não são idênticos e que diferença não implica desconexão.

Com relação à segunda questão, conhecendo Nagarjuna, ele provavelmente se queixaria de que, se duas coisas ocorrem simultaneamente, não podemos considerar uma como causa da outra; e se elas não ocorrem simultaneamente, como podemos estabelecer que estão ligadas? Os filósofos que insistem que a causalidade exige que o efeito siga *temporalmente* a causa estão se concentrando em um modo de relação causal, o do processo dinâmico (como, por exemplo, na causalidade natural); mas, na verdade, também

[75] Com relação à relação sujeito-predicado, no argumento 4(a), e à relação objeto-características, no argumento 5(d).

reconhecemos comumente relações causais estáticas (no modo extensional) [76], e mesmo eventos simultâneos em processos dinâmicos podem ser ordenados causalmente. É somente depois de estabelecermos que duas coisas, características ou eventos estão *regularmente* juntos e/ou separados em algum grau, e, portanto, causalmente relacionados, que surge a decisão sobre qual considerar como causa e qual como efeito. Essa questão pode, em alguns casos, ser resolvida rapidamente com referência à flecha do tempo: a causa é o evento temporalmente anterior, o efeito é o evento temporalmente posterior. Mas essa é apenas uma resolução, o caso mais simples. Se os dois itens são simultâneos, ainda podemos ordená-los com base em outros critérios, mais conceituais. Por exemplo, consideraremos o item mais genérico como causa e o mais

---

[76] Que isso seja reconhecido no budismo fica evidente na definição tradicional de causalidade mencionada anteriormente. As afirmações "quando isto é, aquilo é; quando isto não é, aquilo não é" referem-se à causalidade estática; as afirmações "isto surge, aquilo surge; isto cessa, aquilo cessa" referem-se à causalidade dinâmica. Essas afirmações são (se bem me lembro e presumo) atribuídas ao próprio Buda em algum sutra e demonstram uma louvável precisão de pensamento. A causalidade estática e a dinâmica podem ser vistas como dois aspectos da mesma relação, ou podemos ver a última como um caso especial da primeira (já que, dada a primeira, podemos inferir a segunda).

específico como efeito, julgando o primeiro como um aspecto "mais profundo" (mais amplamente presente) da natureza do que o segundo.

Com relação à terceira questão, não tenho certeza do que Nagarjuna quer dizer com uma causa se tornando um efeito (ou não). Talvez ele esteja se referindo à imagem budista frequentemente usada de uma semente se tornando uma planta? Nesse caso, eu diria que ele está explorando a ambiguidade da palavra "planta", ou seja, se ela se refere a qualquer um de seus estágios (incluindo o de semente) ou a uma planta desenvolvida (excluindo a semente). Se for esse o caso, podemos adiantar que a palavra "tornar-se" tem dois sentidos coloquiais: um sentido mais forte de mutação (para o qual reservaremos a mesma palavra) e um sentido mais fraco de alteração (para o qual preferimos a expressão "tornar-se"). Na mutação, a mudança é de "X e não Y" para "Y e não X"; enquanto na alteração, é de "X e não Y" para "X e Y" [77]. Assim, em nosso exemplo, a planta é inicialmente uma semente, depois "torna-se" uma planta desenvolvida; ou, em outras palavras, a semente (planta não desenvolvida) "torna-se" uma planta desenvolvida.

---

77 Veja meu livro *"Future Logic"* , capítulo 17.

A quarta questão também não está clara: o que ele quer dizer com a causa "dando natureza causal" ao efeito? Presumo que o pronome em "antes *que* deixe de existir" se refira à causa e que ele esteja perguntando se algum tipo de poder de causalidade é *transferido* da causa para o efeito em cadeias causais. Se esse for o conceito dele, ou o conceito que ele atribui ao pensamento comum, eu discordo. Não consideramos que, em todas as cadeias causais, a causa A dê ao seu efeito B o poder de ser causa de B por efeito C, ou seja, que A não apenas cause B, mas também *faça com que B cause* C. Isso pode ser verdade quando ambas as sucessões AB e BC são invariáveis, ou seja, no único caso de causalidade *completa* ; pois, nesse caso, podemos dizer que A é invariavelmente seguido por B e C, ou seja, que A causa C, bem como B. Mas este é um caso especial de sucessão regular – quando as causalidades envolvidas são de determinação mista, o silogismo nem sempre é possível. Além disso, em alguns casos (onde A não é uma causa necessária de B), ainda é possível que "B causa C" ocorra na ausência de A, quando B é causado por algo diferente de A.
De qualquer forma, pode-se questionar a legitimidade de um conceito causal *iterativo* de "causar a causa", no sentido

implícito acima, pois consideramos "B causa C" como uma relação e um evento que simplesmente "é", um *fato* da "Natureza" (ou "causado por", se preferir) – não como algo que outra coisa (isto é, "A"), *dentro da própria* natureza, possa "causar". O conceito iterativo ocorre de forma um tanto legítima em situações volitivas, onde podemos dizer que um agente A (uma pessoa) influencia ou força outro, B, a realizar alguma ação, C. Mas, nesses casos, a causalidade envolvida é claramente muito diferente. "A influencia B" é uma espécie de causalidade, mas não significa que A causa B no sentido de causação. Nem "B faz C" é uma causação, mas sim uma volição. Portanto, nesse caso, o conceito iterativo tem um significado bastante diferente.

Quanto à quinta questão, presumo que já tenhamos abordado a questão de saber se o efeito está “dentro” da causa quando discutimos se o efeito é “real na” causa. Portanto, resta apenas responder à pergunta: existe uma causa “dentro” de um efeito? Supostamente, Nagarjuna tem em mente aqui algum tipo de persistência da causa em seu efeito. Isso poderia ser concebido, e de fato é usado como hipótese explicativa em algumas situações causais. Assim, a teoria de Newton sobre o movimento de corpos físicos após o impacto

postula que a "energia" é o substrato do movimento; o movimento do primeiro corpo é uma expressão da energia nele contida, e quando ele colide com o outro, parte ou toda essa energia é transferida para o segundo, que, portanto, se move ou muda de velocidade e/ou direção de acordo com fórmulas precisas. Essa teoria envolve previsões calculadas, que são empiricamente confirmadas [78]. Nesse contexto, o segundo corpo é movido pelo primeiro, mas a causa subjacente de ambos os movimentos é a "energia".

Nesse caso, poderíamos dizer a Nagarjuna que temos um exemplo pertinente, em que a causa está "dentro" do efeito. Não creio, porém, que isso seja necessariamente ou sempre apropriado, em toda relação causal, ou mesmo em toda causalidade, dizer que a causa está "dentro" do efeito. Pois estabelecemos a causalidade principalmente com referência à conjunção constante de presenças e/ou ausências de duas coisas, sem prejuízo de se alguma terceira coisa é transmitida de uma para a outra. Para nós, a causalidade é, a princípio, apenas uma coincidência de regularidade observada no campo das aparências. Uma teoria pode ser posteriormente

[78] Mais tarde, a ideia de transferência de energia mostrou-se valiosa em outros contextos ou domínios. Mais tarde ainda, diga-se de passagem, a teoria foi corrigida por Einstein, para maior precisão empírica.

estabelecida indutivamente, afirmando que algum tipo de transferência sempre ocorre nele, mas isso seria, na melhor das hipóteses, uma generalização justificada por previsões confirmadas, não uma necessidade dedutiva. Devemos, pelo menos, manter a mente aberta para qualquer um dos resultados, em princípio.

Em suma, tendo antecipado, com base em suas cinco perguntas vagas, os possíveis argumentos adicionais de Nagarjuna contra a causalidade, podemos afirmar com segurança que suas pretendidas refutações do conceito provavelmente serão, mais uma vez, falaciosas e inconclusivas.

8. Codependência.

- **Um outro argumento mencionado por Cheng [79]é o seguinte: Nagarjuna questiona a legitimidade de uma "interpretação ontológica da causalidade" que afirma que "uma entidade que possui natureza essencial" pode ser "algo que é causado". Em sua visão, tal afirmação é contraditória, pois "supõe-se que uma entidade possua natureza essencial e uma coisa de natureza essencial não é produzida, mas independente de outras coisas" e "ser causado é ser condicionado ou ser dependente".**

Este argumento evidentemente remete à crença dos filósofos indianos de que um existente é ou permanente e incausado ou momentâneo e causado. Mas essas noções temporais e causais não estão tão interligadas quanto os filósofos indianos supunham. Se observarmos sua gênese real na formação do conhecimento humano, veremos que, em princípio, elas admitem combinações intermediárias, como

[79] Ver pp. 87-88. Cheng refere-se a MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XXIV:18 e *Hui-cheng-lun* , 72, bem como a TGT II.

"causado e, portanto, permanente" ou "momentâneo, porém incausado".

Além disso, os conceitos de “entidade” e “essência” são bastante confusos na mente de Nagarjuna e dos budistas. Eles não compreendem plenamente que esses conceitos se referem a continuidades, individuais (no caso da “entidade”) ou coletivas (no caso da “essência”), que são pressupostas para registrar e explicar a repetição experiencial de objetos. Essas não são inserções misteriosas e arbitrárias no curso do conhecimento humano, mas ferramentas estatísticas para registrar e compreender certas pluralidades da experiência.

Ao atacar a causalidade, Nagarjuna ataca também, na prática, o conceito budista de codependência, normalmente considerado uma das principais bases ou a expressão causal do fato e da doutrina da "vacuidade". Aqui, como em outros momentos, ele não demonstra antipatia pela crença budista, mas está convicto de que somente rejeitando todos os conceitos e doutrinas – incluindo causalidade e codependência – podemos, de fato, entrar em contato com aquilo para o qual eles apenas apontam. O dedo que aponta para algo, por mais preciso que seja, atrapalha e nos distrai desse algo, sendo, portanto, melhor descartado.

Vamos nos aprofundar nas doutrinas budistas em questão. Não posso aqui me dedicar à sua análise detalhada, pois um tratamento completo exigiria um livro inteiro (veja minha publicação futura sobre lógica causal). Mas farei algumas observações pertinentes. Anteriormente, o Buda era entendido como considerando todos os fenômenos como mutuamente relacionados causalmente, interdependentes, 'codependentes' – suspensos juntos no campo da aparência sem causas subjacentes e incapazes de existir nele sem sustentação mútua.

É certo que tudo o que percebemos é uma sucessão de campos fenomênicos presentes. Mas, por meio de nossa faculdade racional, subdividimos esses fenômenos gerais em fenômenos constituintes (discernimento) e, por comparação e contraste, constatamos que são semelhantes ou diferentes em vários aspectos e graus (abstração), agrupando-os e nomeando-os de diversas maneiras (classificação) e, em seguida, inter-relacionando-os (por exemplo, causalmente, com referência a regularidades percebidas). Tal trabalho racional é, sem dúvida, hipotético, mas isso não significa que seja automaticamente falso. Ele não possui o mesmo status epistemológico que a evidência empírica, mas pode ser

considerado com vários graus de probabilidade, na medida em que leva em conta tal evidência e é guiado e regulado pelas três Leis do Pensamento e pelas regras da lógica dedutiva e indutiva que delas derivam.

Nossa crença em "entidades", como já explicado, surge para explicar as aparentes semelhanças entre fenômenos que se sucederam e se substituíram em nossa experiência. Tais fenômenos são em parte diferentes (alterados), mas também em parte iguais (permanentes). Se fossem apenas diferentes, não precisaríamos do conceito de "entidade"; mas, como também são iguais, precisamos de tal conceito para registrar esse fato. Observe que, às vezes, a suposição de uma "entidade" subjacente aos fenômenos percebidos se refere a um fenômeno *adicional, ainda não percebido* ; outras vezes, a suposição de uma entidade se refere simplesmente a um conjunto de fenômenos já percebidos, ou seja, a entidade *nada mais é do que a conjunção* desses fenômenos. Uma vez compreendido dessa forma, o conceito de entidade não apresenta nenhuma contradição com uma abordagem positivista do conhecimento.

De maneira semelhante ocorre com nossa crença em "essências", que surge em resposta às nossas experiências de

semelhança e diferença entre fenômenos, mesmo em situações estáticas. Se, em nossa experiência, nada se assemelhasse a nada (multiplicidade extrema) ou se tudo parecesse idêntico a tudo (uniformidade extrema), a ideia de "essências" sequer nos ocorreria. A suposição de uma "essência", uma vez que a desmistificamos e removemos suas conotações idealistas, e a compreendemos como uma expressão do trabalho de comparação, perde o status de espantalho que lhe é atribuído na epistemologia budista.

A "causalidade", como já demonstramos, pode ser justificada de forma semelhante com referência às regularidades da conjunção de fenômenos (ou, mais precisamente, às suas presenças e/ou ausências). Assim, esses conceitos fundamentais têm base empírica, não sendo meramente construções arbitrárias.

Agora, voltemos às ideias de Nagarjuna. Uma delas é que *uma entidade ou essência não pode surgir e desaparecer, nem ser causada* . É preciso observar que esta é uma tese particular (para não dizer peculiar) *proposta* por filósofos indianos, e não inerente aos conceitos envolvidos. Esta proposição não é analiticamente óbvia e só pode ser considerada como uma hipótese adicional a ser estabelecida

sinteticamente. Não é dedutível das concepções iniciais, que (como descrito acima) se referem a vários tipos de uniformidades ou regularidades; teria que ser demonstrado por indução (fundamentado em algum tipo de evidência empírica) que essas uniformidades e regularidades *coincidem* conforme proposto. Caso contrário, é arbitrária (do ponto de vista da nossa consciência comum, embora possa ser óbvia para a consciência iluminada).

O conceito inicial de entidade apenas estipula a continuidade em meio à mudança; não pressupõe que tal substrato assumido, como um todo, possa surgir, ser gerado, desaparecer ou ser destruído. De fato, o fato de comumente falarmos de entidades como limitadas no tempo e suscetíveis à iniciação ou ao término demonstra que geralmente não as encaramos de forma tão rígida. Por exemplo, aqueles que acreditam em uma alma podem considerá-la como surgindo naturalmente (um epifenômeno da matéria) ou como criada divinamente (uma injeção na matéria), como temporária ou eterna (no passado e/ou no futuro) – o conceito de alma deixa essas questões em aberto para debate. Da mesma forma, o conceito inicial de essência exige apenas que o abstrato exista onde e quando os concretos aos quais está

ligado existirem; quando e onde os concretos surgem ou desaparecem, ou são causados a surgir ou desaparecer, pode-se dizer que o abstrato, em certo sentido, se comporta ou é afetado de maneira semelhante (embora, estritamente falando, tais conceitos sejam inaplicáveis a abstratos, como já discutido).

Outra ideia budista, a 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* [80]não podem sustentar consistentemente

---

80 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.

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 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 [81], *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

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

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 ainda não alcancei, ela adquira mais significado e validade.

9. Lei cármica.

Finalmente, consideremos os comentários de Nagarjuna sobre o princípio moral do "carma" (como o chamamos comumente). **Ele nega a lei cármica – para ele, "as conexões necessárias entre boas ações e recompensas, e más ações e punições" são, como Cheng descreve [82], "não leis objetivas na natureza e na sociedade, mas projeções subjetivas da mente".** Isso, é claro, não é um argumento, mas uma afirmação, portanto seu raciocínio não pode ser avaliado. A afirmação é notável, considerando o contexto das crenças indianas e budistas. E, novamente, Nagarjuna faz essa afirmação não por um desejo de se opor ao budismo normativo, mas numa tentativa de ser consistente com seu próprio programa filosófico geral de consciência além da razão, o "caminho do meio".

Aproveito esta oportunidade para fazer alguns comentários sobre o karma. A afirmação de que existe uma ordem moral no mundo baseia-se em parte, mas apenas em parte, em fundamentos empíricos. Sem preconceitos quanto ao que

---

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

constitui moralidade, podemos concordar que certas ações têm certas consequências e que algumas dessas ações e consequências são moralmente ordenadas segundo os nossos padrões. As "ações" a que me refiro são ações de uma pessoa; as chamadas "consequências" são coisas que acontecem a essa pessoa fora do seu controle.

Acontece que, às vezes, uma pessoa que agiu de uma maneira que ela (ou um observador) considera "boa" (por exemplo, sendo gentil com os outros, ou algo do tipo) recebe, logo em seguida ou muito tempo depois, algo que ela (ou o observador) considera "positivo" para si mesma (por exemplo, saúde, filhos, riqueza, etc.). Da mesma forma, uma ação "ruim" pode ser seguida por eventos "negativos". Em alguns desses casos, uma relação causal pode ser *empiricamente* estabelecida entre a "ação" e a "consequência", sem recorrer a um princípio moral. Por exemplo, o homem trabalha duro e prospera. Tais casos podem ser considerados evidências a favor de uma lei cármica. Em outros casos, no entanto, a relação causal é *meramente assumida* como ocorrendo de forma implícita , porque não é empiricamente evidente que tal "ação" produza tal "consequência". Por exemplo, o homem pratica a caridade

e prospera. Seria petição de princípio usar casos deste último tipo como evidência a favor da lei cármica, uma vez que isso só é possível assumindo a existência da lei cármica. que interpretamos os eventos como causalmente conectados.

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

Assim, embora a lei cármica possa ser vista como uma generalização a partir dos casos em que as ações estão empiricamente conectadas causalmente às consequências, ela

não pode ser inferida dos casos em que tal conexão não é estabelecida sem pressupor a lei cármica, e é desmentida pelos casos em que a ordem das coisas prevista pela lei cármica não corresponde à experiência. Para justificar a lei cármica, as religiões podem introduzir o conceito de renascimento, na Terra como humano ou outra criatura, ou em outro lugar, no céu ou no inferno, sugerindo que, se as contas não se equilibram na vida atual, elas se equilibram a longo prazo. Mas, novamente, como não temos evidências empíricas de tal transmigração e o processo é, de qualquer forma, descrito de maneira muito vaga, tal argumento incorre em petição de princípio, tornando a suposição da lei cármica superficialmente mais aceitável, mas sem fornecer um conceito claro ou uma prova indutiva dela.

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

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

Parece que chegamos, em relação ao karma, à mesma conclusão negativa que Nagarjuna, embora talvez por meio de um argumento diferente. Se não existe lei cármica, não há então necessidade de libertação, nenhuma utilidade na virtude e na meditação? Não se segue essa conclusão. Mesmo que as almas venham e vão, como bolhas na água,

pode ser bom para elas perceberem sua verdadeira natureza enquanto estão por perto. "A virtude é sua própria recompensa" e os benefícios da meditação são óbvios para qualquer pessoa que a pratique.

10. Deus e a criação.

Nagarjuna procurou demonstrar [83]que é "ininteligível afirmar a existência de Deus como criador ou autor do universo" [84]. Ele faz isso por meio de diversos argumentos, que tentarei resumir, com base na análise de Cheng, e avaliar. Deixe-me dizer desde já que, pessoalmente, não acredito que possamos provar ou refutar a ideia de Deus [85], portanto, não posso ser acusado de ter algum interesse pessoal nessa questão. Se a conclusão de Nagarjuna for considerada uma refutação e negação do conceito, estarei demonstrando que ela é errônea. Mas se for considerada uma mera negação de que o conceito possa ser provado, concordo com ele, mas demonstrando que

---

83 Veja Cheng, pp. 89-96 sobre este tópico. Ele se refere a MT XXII, bem como a TGT X, XII:1 e ao último capítulo.

84 Note-se que Nagarjuna identifica Deus com a divindade indiana *Isvara* . Cheng questiona, de passagem, se essa identificação era justificada; uma identificação mais precisa, em minha opinião, teria sido com o *Brahman* do hinduísmo. Contudo, isso não nos interessa aqui, pois os atributos usados por ele para descrever Deus correspondem aos que qualquer filósofo ocidental reconheceria.

85 Normalmente sigo uma tradição judaica de que a palavra deve ser escrita incompleta, como "Gd" – mas isso tem se mostrado confuso para muitas pessoas. O motivo da tradição é evitar que a palavra seja levada para um lugar impuro ou que seja fisicamente rasgada ou apagada.

seu raciocínio em favor de tal conclusão é logicamente inadequado.

(a) Um argumento procede da seguinte forma: "se existe um fato de produzir, fazer ou criar… o que é produzido?" É o "já produzido", o "ainda não produzido" ou o "em produção". Essas três alternativas podem, segundo Nagarjuna, ser "refutadas da mesma forma que o conceito de movimento", donde a produção "não pode ser estabelecida" e, portanto, "não faz sentido" afirmar um "criador ou fazedor".

O padrão e o conteúdo deste argumento já nos são familiares (veja acima); tudo o que Nagarjuna faz aqui é repeti-lo com referência ao universo e a Deus. Mas, como já mostramos, o argumento contra a produção é logicamente inválido, e a conclusão contra o criacionismo e Deus, extraída dele, também carece de credibilidade. [86]Observe-se, ainda, que Nagarjuna não faz, como os filósofos costumam fazer, qualquer distinção radical entre "produção", no sentido aplicável ao universo (que é uma mera reorganização de elementos preexistentes), e "criação ou fazer", no sentido

86 Ver Apêndice 1: falácia D.

aplicável ao universo (que é *ex nihilo* , ou pelo menos uma conversão da substância espiritual de Deus em substâncias materiais e outras).

(b) O próximo argumento que analisaremos é mais interessante. Suponhamos que algo (simbolizado por um 'x') seja "feito ou produzido por alguém ou alguma coisa". Ora, x tem de ser feito "por si mesmo", "por outro", "por ambos" ou "sem causa". Mas, em primeiro lugar, x não pode ser feito por si mesmo, pois isso implicaria que "ele cria a sua própria substância", e "uma coisa não pode usar a si mesma para criar a si mesma", pois isso seria "ação reflexiva", isto é, a coisa seria "sujeito e objeto ao mesmo tempo", o que é impossível, visto que "sujeito e objeto são diferentes". Em segundo lugar, x não pode ser feito por alguma outra coisa, porque esta última seriam "condições causais" e estas deveriam ser consideradas como "a sua substância", sendo, portanto, "a mesma" e não "outra". Segue-se que x não pode ser feito tanto por si mesmo quanto por outro. Por fim, x não pode ser feito sem causa, porque "haveria uma falácia de eternalismo ".

Não me é claro o que ou quem é o sujeito, x, deste argumento. Pode ser o universo ou Deus. Em qualquer caso, o argumento parece ser que uma coisa não pode ser autocriada, nem criada por outro, nem ambas, nem incriada (ou seja, nenhuma das duas). Com relação à autocriação, concordo com Nagarjuna que o conceito é absurdo. Sua segunda tese, que nega que algo possa ser "feito por outro", não é convincente. Ele afirma que as causas ou condições de algo devem ser consideradas parte (da substância) dessa coisa, de modo que o suposto "outro" não é, na verdade, "outro" (implicando que o conceito de criação por outro é autocontraditório). Mas normalmente não consideramos todas as "condições causais" de uma coisa como parte dela ou de sua substância; podemos fazê-lo em alguns casos, se tais antecedentes forem exclusivos dessa coisa e nenhum outro fator puder ser usado para defini-la, mas geralmente os consideramos eventos separados que a originam.[87]

A terceira tese, contra a autocriação e a criação alheia, poderia ser admitida de imediato, visto que admitimos sua primeira tese, de que uma coisa se cria (totalmente, *ex nihilo*) é impossível. Alternativamente, poderíamos interpretar a

87 Ver Apêndice 1: falácia D.

terceira tese como referente a algo parcialmente criado por outro, e então essa parte procedendo à criação das partes restantes. Se concebermos a terceira opção de Nagarjuna dessa forma, como a autocriação e a criação alheia em sequência, temos que discordar que isso seja impossível. Quanto à quarta tese, de que uma coisa não pode ser criada nem por si mesma nem por outro, isto é, pode ser incriada, novamente duas interpretações são possíveis. Uma, que Nagarjuna menciona, é que o incausado sempre existiu; Nagarjuna considera isso impossível, de acordo com a doutrina budista de que a eternidade é um conceito falacioso, mas não vi nenhuma justificativa lógica para esse ponto de vista e, para minha mente ocidental, a eternidade (de Deus ou do universo) é perfeitamente concebível. Outra interpretação, que Nagarjuna aparentemente ignora, é que algo pode surgir espontaneamente, isto é, surgir do nada; Essa é uma ideia que alguns consideram inconcebível, mas podemos aceitá-la como, pelo menos, imaginável.[88]

Em resumo, Nagarjuna concebe quatro cenários para a criação e afirma encontrar razões para rejeitar todos os quatro, concluindo que a ideia de Deus criando o universo é

88 Ver Apêndice 1: falácia C.

impensável e, portanto, que Deus é ininteligível. Nós, contudo, não nos sentimos sobrecarregados por seus argumentos. Apenas sua rejeição da autocriação faz sentido. Sua rejeição da criação por terceiros é forçada. Suas interpretações de "ambos" e "nenhum" são incompletas, e podemos oferecer outras, que deixam as questões em aberto. O dilema como um todo é, portanto, inconclusivo, e Nagarjuna pode não ter chegado logicamente às conclusões que apresenta. [89]No entanto, voltemos brevemente à segunda tese de Nagarjuna, pois ele pode estar tentando formular um pensamento mais complexo do que aparenta.

Suponhamos que Nagarjuna esteja discutindo *se Deus criou o universo* . Se considerarmos "o universo" como um conceito aberto, incluindo tudo o que existe em qualquer momento, então Deus era *o próprio* universo inteiro antes de criar *o restante* . [90]Considerando a criação dessa forma, não

89 Ver Apêndice 1: falácia B.

90 Em certo ponto (p. 92), Cheng relembra o argumento de Bertrand Russell contra Deus e o criacionismo: embora seja razoável indagar sobre as causas de fenômenos particulares, é absurdo indagar sobre uma causa para a totalidade de todos os fenômenos. Este é, sem dúvida, um argumento muito forte, considerando que (como vimos) o conceito de causalidade surge apenas em resposta a regularidades percebidas na conjunção entre fenômenos (incluindo, neste termo, tanto percepções sensoriais ou mentais quanto experiências intuitivas e concepções). É verdade que a busca por causas de fenômenos é

estamos falando de criação *ex nihilo* , um conceito confuso que ignora ou obscurece a preexistência de algo (Deus) que realiza a criação, mas sim de um universo anterior, com *apenas* Deus, que dá origem a um universo posterior, com Deus *e* outras coisas (matéria, pessoas com mentes) [91]. O mistério da criação, nesse caso, é simplesmente: como uma entidade *espiritual* , como o Deus que concebemos, pode produzir *matéria* , seja do nada (ou seja, sem autodepreciação) ou a partir de si mesma (como parece sugerir o conceito de criação *tsimtsum da Cabala judaica)?* A última ideia, de que Deus possa ter dado algo de Si mesmo

---

sempre uma busca por outros fenômenos que possam estar regularmente associados a eles. Mas o argumento de Russell não é logicamente conclusivo. Pois, se Deus existisse e pudéssemos um dia percebê-Lo (ou uma "parte" ou "aspecto" dEle), Ele seria simplesmente *mais um* fenômeno. Nesse caso, a criação não se referiria à causalidade da *totalidade* dos fenômenos (por um não-fenômeno), mas simplesmente à causalidade, por um fenômeno, de *todos os outros* fenômenos – o que é um ponto de vista bastante coerente. Se o conceito de "universo" for entendido num sentido fixo e restrito, é claro que é absurdo buscar uma causa para ele além desse sentido. Mas se o termo for considerado aberto a todas as possibilidades, nenhuma dificuldade surge. Um termo com propriedades semelhantes é "Natureza" – se o entendermos rigidamente, "milagres" são possíveis; mas se o entendermos de forma flexível, o conceito de algo "sobrenatural" como esse torna-se, na melhor das hipóteses, meramente convencional.

[91] É claro que Nagarjuna rejeitaria a proposição de que Deus é eterno e, em algum momento, optou por criar o mundo, já que não admite a eternidade.

para moldar a matéria, não parece muito difícil de aceitar filosoficamente (embora alguns possam considerá-la sacrílega, pois implica que Deus ou foi diminuído por isso ou consentiu em transformar parte de Sua espiritualidade, ainda que apenas uma minúscula partícula dela, ao status inferior de substância material).

> Cabe ressaltar aqui que "criação" não significa simplesmente causalidade divina sobre (o restante do) universo. O tipo de causalidade presumido é a volição, um ato livre de vontade, e não a causalidade propriamente dita. Além disso, Deus não é concebido como a causa direta de tudo no universo, mas meramente como Causa Primeira e Motor Primordial, ou seja, como a causa de seu conteúdo inicial e de seu movimento inicial, bem como das "leis da natureza" que o governam. Isso poderia ser interpretado, em uma perspectiva moderna, como a matéria primordial sujeita ao Big Bang, a ignição dessa explosão e a programação da evolução da natureza subsequente, incluindo o surgimento de partículas elementares, átomos de complexidade crescente, estrelas e planetas, moléculas, células vivas, evolução das

formas de vida, organismos com consciência e vontade, e assim por diante (o criacionismo não precisa ser considerado atrelado a um cenário bíblico literal).

Uma vez que Deus quis (isto é, criou) a natureza incipiente, ela continua seu curso de acordo com a causalidade, talvez com espaço para eventos espontâneos (como sugere a mecânica quântica) e para atos localizados de vontade (por parte de pessoas e, talvez, de animais superiores, quando surgem em cena). Como já mencionado, existem graus de causalidade; e quando algo causa uma segunda coisa que, por sua vez, causa uma terceira coisa, não se segue que a primeira coisa seja a causa da terceira, e mesmo nos casos em que é (assim indiretamente) uma causa, o grau de causalidade envolvido pode ser diminuído em comparação com o elo precedente na cadeia (amortecimento). Da mesma forma com a vontade, a causa de uma causa pode ser uma causa menor ou não ser causa alguma. Portanto, é impreciso considerar uma Primeira Causa, como Deus é concebido em relação à natureza, como sendo a

"causa de tudo" agrupada independentemente do processo. A sucessão de eventos causais e as variedades de relações causais envolvidas devem ser levadas em consideração.

A espontaneidade dos eventos físicos e a liberdade da vontade individual (humana ou animal) não estão em conflito lógico com a criação, pois ainda ocorrem em um contexto de existência criado por Deus. Deus pode muito bem ser a causa indireta de eventos espontâneos ou desejados individualmente, no sentido de torná-los possíveis, sem ser sua causa direta, no sentido de torná-los necessários ou atualizá-los. Além disso, afirmar a criação não exige logicamente que consideremos, como fizeram alguns filósofos gregos, Deus como sendo *forçado a* deixar a Natureza seguir seu curso predeterminado sem impedimentos. É concebível que Ele escolha não interferir de forma alguma; mas é igualmente concebível que Ele escolha intervir pontualmente, ocasionalmente mudando o curso das coisas (isso seria o que chamamos de "milagre" ou, mais amplamente, "providência"), ou mesmo, em algum

momento futuro, interrompendo o mundo por completo. O fato de Ele ser o iniciador do mundo não precisa incapacitá-Lo posteriormente de se envolver mais.

Tudo o que acabei de descrever é *concebível* , ou seja, uma teoria consistente da criação, mas isso não significa que esteja definitivamente *comprovado* , ou seja, que seja dedutivamente autoevidente ou indutivamente a única visão aceitável das coisas no contexto de todos os dados empíricos disponíveis. Observe bem que não estou tentando dar apoio incondicional a dogmas religiosos de qualquer tipo. Em vez disso, estou reagindo às pretensões de muitos dos chamados cientistas de hoje, que (baseados em ideias muito simplistas de causalidade e lógica causal) afirmam ter *refutado definitivamente* a criação, ou que, como Nagarjuna, afirmam que ela é logicamente *impensável* . Tais dogmas não são filosofia genuína. Nunca se deve deixar intimidar pelo prestígio sacerdotal ou acadêmico, mas sempre manter a mente aberta e considerar os fatos e argumentos de forma imparcial e justa.

Alternativamente, Nagarjuna poderia discutir em sua segunda tese *se Deus foi criado por algo externo a ele* . Nesse caso, eu concordaria com sua rejeição da ideia. Poderíamos afirmar que Deus não foi criado, com base no fato de que concebemos Deus como uma explicação para o mundo que se apresenta diante de nós, e não podemos continuar buscando uma explicação para a explicação, e assim por diante, *ad infinitum* . Essa posição, no entanto, pode ser legitimamente contestada, sob o argumento de que, se exigirmos uma única explicação, a consistência exigirá que exijamos uma regressão infinita delas. Assim, nos encontramos em um dilema, diante da falta de explicações ou de um excesso delas, nenhuma das quais é logicamente satisfatória.

Poderíamos contestar uma conclusão ateísta argumentando que, se consideramos aceitável não oferecer nenhuma explicação para o mundo, então poderíamos igualmente não oferecer nenhuma para Deus. No entanto, existe uma diferença entre essas duas posições, visto que o mundo é empiricamente evidente diante de nós, enquanto Deus não o é [92]; além disso, as explicações visam simplificar os

[92] A teoria da existência de Deus considera a própria existência do mundo como evidência empírica, visto que é isso

problemas, enquanto a pressuposição da existência de Deus introduz questões novas e mais complexas em comparação com a pressuposição de um mundo sem Deus.

Em conclusão, as ideias de Deus e da criação certamente estão repletas de dificuldades, como afirma Nagarjuna (embora por razões equivocadas), mas abandoná-las completamente também nos deixa com dificuldades, que Nagarjuna não considera. A posição atualmente mais racional é provavelmente um agnosticismo que tende ao ateísmo. Isso não impede um salto de fé pessoal, baseado não na razão, mas em fundamentos mais emocionais – é precisamente isso que entendemos por "fé" [93]. É interessante notar, a respeito do budismo, que "quando alguém perguntou a Buda se o mundo foi criado por Deus, ele não respondeu" [94].

---

que a teoria se propõe a explicar. Contudo, essa evidência confirmatória *não é exclusiva* dessa teoria, pois também é reivindicada por teorias contrárias. Esse impasse só poderia ser resolvido dedutivamente se fossem encontradas inconsistências inextricáveis em todas as teorias, exceto uma; ou indutivamente, se fosse encontrado algum detalhe empírico explicável por uma teoria, *mas não pelas outras* .

93 Até mesmo o budismo exige que seus seguidores tenham fé – fé suficiente para buscar a iluminação por meio da meditação ou de quaisquer outras práticas, até que a alcancem e vejam sua verdade diretamente por si mesmos.

94 Cheng, p. 93.

Cheng nos diz que "a verdadeira abordagem Madhyamika" não é "nem teísta nem ateísta", mas simplesmente que Deus "não pode ser *concebido* como existente". Nagarjuna não infere realmente disso (embora às vezes pareça fazê-lo) que Deus não existe, porque "apenas uma afirmação significativa pode ser significativamente negada ou contradita". Assim, até mesmo o agnosticismo é rejeitado por ele, já que considera a questão significativa. Claramente, discordo e sustento que Deus é (de certa forma) concebível, mas não é nem comprovável nem refutável; ou seja, uma teoria teológica razoavelmente inteligível e consistente pode ser formulada, mas permanece especulativa, pois não temos como verificá-la ou refutá-la.

(c) Outras questões levantadas por Nagarjuna incluem as seguintes:

- **Ele pergunta quem, por sua vez, criou Deus, e quem, por sua vez, criou o criador do criador, ad infinitum?** Esta é, sem dúvida, uma questão lógica séria, legitimamente levantada. Já a abordamos, sem pretender tê-la resolvido definitivamente. O importante contra-argumento a ser observado aqui é que o ateísmo

também deixa uma pergunta sem resposta: como é que a existência existe?[95]

- **Nagarjuna questiona em que lugar Deus estava quando criou o mundo, e em que lugar colocou o mundo que criou, e se foi Ele ou outro que criou esses lugares; e afirma que tais considerações dão origem a uma regressão infinita de criações e criadores.** Essa questão também é legítima, mas mais facilmente contestada. Pode-se hipotetizar que Deus não ocupa espaço e criou o espaço, bem como seu conteúdo. Pode-se acrescentar a visão mais moderna, de que o espaço não é independente da matéria, nem "ocupado" por ela, mas sim uma relação entre itens materiais. É interessante notar também que a física moderna postula que certos constituintes básicos da matéria não possuem extensão espacial.
- **Ele pergunta por que, se Deus (como o concebemos) é onipotente e onisciente, e portanto livre de obstáculos, Ele não criou o mundo "em sua totalidade de uma só vez".** Para mim, essa pergunta não parece muito perturbadora – podemos simplesmente responder: por que

95 Ver Apêndice 1: falácia I.

não? Quero dizer, se Deus o tivesse feito, Nagarjuna estaria perguntando: por que não criar um mundo de processos?[96]

- Ele deveria ter perguntado por que, se Deus (como o concebemos) é completo e autossuficiente, e, portanto, não lhe falta nada nem deseja nada, Ele criou o mundo. Qual poderia ter sido o Seu motivo? Essa é uma pergunta de 64 mil dólares, para a qual ninguém oferece resposta! **Nagarjuna talvez pressinta essa questão quando argumenta que "Deus quis criar todas as criaturas" implica "condições causais" antecedentes, ou seja, que "todas as coisas foram produzidas a partir do *karma* ".** Mas é preciso ressaltar que, se a criação é um ato de vontade, pode muito bem ser desprovida de motivo, e mesmo que tenha um motivo, este seria uma influência, mas não uma causa determinante. Não há inconsistência em considerar o livre-arbítrio como ocasionalmente desprovido de motivo, ou, quando motivado, como não forçado por seus motivos. É precisamente isso que distingue a vontade da ação mecânica: ela permanece livre e sob a responsabilidade do Agente,

96 Ver Apêndice 1: falácia I.

independentemente de todas as circunstâncias circundantes.

- **Nagarjuna também levanta "o problema do mal" (o que hoje chamamos de teodiceia, ou seja, a justiça de Deus): se Deus (como o concebemos) é onipotente, onisciente e infinitamente bom, justo e compassivo, por que Ele permite que o "mal moral e o sofrimento físico" existam no mundo? "Os homens maus desfrutam da felicidade e… os homens bons sofrem", e ainda assim Deus não quer ou não pode impedir isso. "Se Deus não pode impedir o mal, ele não é onipotente, e se ele pode, mas não quer, ele não é totalmente bom." Assim, pelo menos dois dos atributos que lhe atribuímos, onipotência e bondade perfeita, são mutuamente contraditórios, visto que "obviamente, existe o mal no mundo" (e sendo onisciente, Ele deve estar ciente disso). Portanto, Deus ou "não é onipotente" ou "não é totalmente bom" (ou ambos), o que em qualquer caso significaria a ausência dos atributos que concebemos que Ele deva ter para ser Deus, de modo que "ele não é Deus" e "Deus não pode ser concebido como existente".**

> Este é, sem dúvida, um grande problema para os teístas enfrentarem, e o raciocínio de Nagarjuna aqui é geralmente válido. No entanto, o problema não é logicamente insuperável e a conclusão de Nagarjuna é precipitada e radical. Podemos supor que Deus tenha em mente um processo de prestação de contas mais complexo (no que diz respeito à recompensa e à punição, olho por olho), ou que Ele tenha instituído um sistema de provações para o nosso bem maior. O que consideramos sofrimento injustificável de inocentes pode, na visão de Deus, não ser tão grave quanto pensamos, porque (como o próprio budismo sugere) o sofrimento é superficial e ilusório. Podemos até ter nos voluntariado para nascer neste mundo de sofrimento aparentemente injusto, para cumprir algum propósito para Deus. E assim por diante – os conceitos envolvidos são logicamente vagos e incertos demais para nos permitir chegar a uma conclusão definitiva.

Antes de encerrar este tópico, gostaria de fazer alguns comentários sobre o budismo em geral. Em sua essência, a doutrina budista não é teísta, no sentido de acreditar em um

criador, nem particularmente antiteísta, embora seja efetivamente ateísta. Contudo, tendo surgido na cultura indiana, adotou ideias de deuses, no sentido de super-homens ou seres sobrenaturais, que, no entanto, ainda estavam sujeitos às Quatro Nobres Verdades, ou seja, embora fossem muito nobres e celestiais, devido ao seu bom karma, também eles eventualmente precisavam encontrar a libertação do ciclo cármico ou enfrentar um renascimento inferior. Em um estágio posterior, como diz Cheng, "o Buda foi deificado", não no sentido de ser considerado um criador, mas no sentido de possuir as outras "principais características admiráveis de Deus ou do ser divino" que listamos acima. Inicialmente um homem santo, ele foi elevado por seus discípulos ao mais alto grau de divindade, acima de todos os outros deuses descritos, porque não estava mais sujeito à ignorância e ao karma. Ele, por assim dizer, dissolveu-se na unidade universal (realidade, *nirvana*) subjacente ao mundo da multiplicidade (ilusão, *samsara*) e, dessa forma, fundiu-se com aquilo que poderia ser chamado de Deus.

Outro aspecto a ser mencionado é o da *idolatria* , ou seja, a adoração de estátuas que representam deuses. Essa prática estava presente na cultura indiana quando o budismo surgiu e

em outras culturas asiáticas quando o budismo chegou a elas posteriormente. Os budistas logo adotaram essa prática também, fazendo e adorando estátuas de Buda e, mais tarde, de outros supostos Budas, bodhisattvas e arhats (santos). Para pelo menos algumas seitas budistas, a oração e as oferendas a essas estátuas parecem ser a principal atividade religiosa. É muito surpreendente que o budismo não tenha, desde o seu início, descartado firmemente esse politeísmo e a adoração de ídolos. Seria de se esperar, considerando a natureza "científica" da doutrina budista central, que ela tivesse criticado e inibido veementemente essas tendências irrelevantes e duvidosas. Sem dúvida, a motivação inicial era a tolerância, aceitando os potenciais convertidos como eram e evitando conflitos; mas essa atitude, na prática, perpetuou hábitos primitivos.[97]

---

[97] Nunca vi a idolatria sequer ser questionada em qualquer texto budista, antigo ou moderno! Mas, de qualquer forma, minha análise histórica é confirmada em " *Buddhism", de Christmas Humphreys* (Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1955. Edição revisada). Ele afirma: "À medida que se espalhava suavemente por diversos países... [o budismo] tendia a adotar, ou deixava de contestar, as reivindicações rivais das crenças indígenas, por mais rudimentares que fossem. Dessa forma, as crenças mais diversas e degradadas foram adicionadas ao corpus do 'budismo', e constrangem o estudante de hoje" (p. 12). Mais adiante, ele escreve: "Certamente, dentro de cem anos após a morte de Asoka... de um ser humano, o Buda havia se tornado um ser sobre-humano, e sua Essência espiritual havia entrado em um

> Mas é preciso enfatizar que a adoração de esculturas de Budas está *em direta contradição lógica* com a doutrina budista de que "nada tem um eu", uma vez que envolve *uma projeção mental da individualidade nas estátuas* . O fato é que, *na mente do adorador de ídolos* , a figura a quem ele invoca e se curva é, de alguma forma, parte da divindade transcendente, uma emanação dela ou um canal para ela, e, portanto, possuidora de uma "alma" (derivada). Assim, a idolatria *perpetua* um dos principais erros psicológicos das pessoas, segundo o budismo. Se é ignorância atribuir alma a um ser vivo, que ao menos parece ter consciência, emoção e vontade, quanto mais insensato é atribuí-la a imagens de pedra (ou papel ou mesmo, em última análise, mentais)! Os budistas comuns certamente não podem esperar alcançar o ideal do budismo por meio de tais práticas, que têm exatamente o efeito educativo oposto.

Em suma, embora a doutrina central do budismo não se preocupe particularmente com ideias ou questões teológicas, mas sim com a promoção de atitudes e padrões de

---

panteão quase tão grande quanto o do hinduísmo, do qual derivou em grande parte" (pp. 48-49).

comportamento sábios e amorosos, visando à iluminação e à libertação, o budismo na prática é, para a maioria de seus adeptos ainda hoje, uma espécie de teísmo.

Além disso, é importante ressaltar que o ataque à Criação é uma distração. O principal problema subjacente à origem das coisas permanece, mesmo para os não-teístas. Os físicos precisam enfrentá-lo, assim como os budistas. Neste último contexto, o princípio é o "fundamento original" do Nirvana. Sua natureza e essência são quietude, silêncio, paz, perfeição e plenitude. De repente, ele se agita e se subdivide; depois, cada vez mais, até se envolver em um frenesi de movimento e distinções. O Samsara nasce e prossegue. Desde então, segundo o budismo, a existência é sofrimento; e o sentido de nossas vidas é retornar intencionalmente ao estado mental original, por meio da meditação e de boas ações. Então, o que causou essa loucura? O fundamento original estava instável ou insatisfeito? Foi um evento "espontâneo" incompreensível ou um estúpido "ato de vontade"? O budismo não explica isso de fato.

> Noções muito semelhantes são encontradas no judaísmo. Observe, em primeiro lugar, a ambivalência em relação à Criação, que é presumida

pelos comentaristas rabínicos como um "ato de amor" de Deus por suas criaturas (com base no princípio de que tudo o que Deus faz deve ser bom), mas, ao mesmo tempo, é admitida como um ato que deu origem (pelo menos desde o incidente do Jardim do Éden) ao "mal" empiricamente evidente no mundo. Em particular, embora a procriação seja prescrita para perpetuar a vida, o ato sexual é visto como envolvendo o "impulso maligno". Observe também o dever do judeu de trilhar seu caminho, por meio do estudo, da oração e de outras boas ações (*mitzvot*), em direção a – de acordo com as interpretações cabalísticas – uma fusão renovada com Deus (*teshuvá*). Se traçarmos uma analogia entre a ideia judaica de Deus (um, único, universal, infinito) e a ideia budista menos personalizada de Nirvana, vemos a equivalência entre as perguntas "por que Deus criou o mundo?". e “por que o Nirvana degenerou em Samsara?”

11. Eu ou alma.

Nagarjuna, juntamente com outros budistas, nega a existência de um "eu" real no homem [98], ou seja, que o "eu" de cada pessoa seja uma alma ou entidade espiritual distinta de seu corpo físico. Esse conceito, referido como " *atman* ", era considerado na tradição indiana (hindu) como "aquele que sente as sensações, pensa os pensamentos e recebe recompensas e punições por ações boas e más", algo que "persiste através das mudanças físicas, existe antes do nascimento e depois da morte, e permanece de uma vida para outra", algo "constante e eterno" e "autossuficiente", que era, em última análise, "ontologicamente idêntico a *Brahman* , a realidade essencial subjacente ao universo" (isto é, Deus). O atman, ou pelo menos a essência Brahman última de cada atman, era considerado o mais "real" dos existentes, porque, ao contrário dos fenômenos transitórios da experiência, era "permanente, imutável e independente".

(a) Nagarjuna critica essa visão, argumentando que, se ser "real" significa ser "permanente, imutável e

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

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

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

característica", seria "em princípio, indefinível e, portanto, inconcebível".

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

Nagarjuna chega, portanto, à conclusão de que "nada possui individualidade" e que " *o atman* é vazio". Isso não constitui uma rejeição, de sua parte, de uma ideia "convencional" do eu, como uma mera "coleção de diferentes estados ou características", de modo que "o eu e as características sejam mutuamente dependentes". Essa construção artificial do eu, sendo inteiramente identificada com os fenômenos perceptíveis que lhe atribuímos, não é "permanente, imutável e independente". Permitam-me agora debater as questões.

Comecemos pelo **argumento 11(a)** . Concordo com Nagarjuna neste ponto, que realidade e ilusão não devem ser

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

Numa fase posterior, esses conceitos são ampliados, passando de aparências perceptivas para aparências conceituais e intuitivas. Ambas as últimas aparências, assim que concebidas ou intuídas, possuem, por mais vaga que seja a sua concepção ou intuição, uma credibilidade inicial, que denominamos status de realidade. Contudo, por serem menos evidentes, mais hipotéticas, seu status efetivo aproxima-se do problemático, e precisam ser imediatamente e repetidamente redefinidas, testadas quanto à consistência interna, à

consistência com dados empíricos e por comparação com teses alternativas. As respostas a essas questões determinam o grau de probabilidade que atribuímos aos conceitos ou intuições. Por fim, se forem consideradas contrárias à experiência, inconsistentes entre si ou com um contexto conceitual mais amplo, ou menos credíveis do que suas alternativas, são relegadas ao status de ilusórias.

Para nós, então, todas as aparências são *igualmente* 'reais' no sentido primário de que é um fato que elas existem e são objetos da consciência [99]. Além disso, como explicado anteriormente, com referência a questões indutivas e dedutivas, as percepções puras (aparências concretas, fenômenos) são sempre 'reais'; mas os conceitos (aparências abstratas), incluindo as misturas conceituais nas percepções, podem ser considerados, *em vários graus* , 'reais' (ou, inversamente, 'ilusórios').

Esta análise da realidade e da ilusão como qualificações ontológicas baseadas em considerações epistemológicas demonstra que não há fundamento para a identificação, pela filosofia hindu, delas com a eternidade, a constância e a independência causal, ou com suas negações. Esta última

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

parece ser um devaneio poético, uma expressão de devoção a Deus: o suposto fundamento comum a todos os eus é aclamado como a única coisa "real", em contraste com a qual tudo o mais é mera "ilusão". "Real", nesse contexto, significa significativo para o mundo, digno de atenção e busca – trata-se de um juízo de valor de outra natureza.

Se analisarmos o estatuto epistemológico do *conceito de* Deus, diríamos que é concebível até certo ponto; mas não em um grau extremo, porque há considerável vagueza e incerteza nele (veja o tópico anterior deste ensaio). Recorrer à *revelação* não é uma solução, porque as revelações aos profetas são, para o resto de nós, meros boatos; e, de qualquer forma, diferentes profetas têm visões conflitantes, de modo que, mesmo que admitamos que eles tiveram as visões, temos que considerar que alguns (e, portanto, possivelmente todos) deles interpretaram mal suas respectivas visões. A fé está sempre envolvida e é necessária em relação a Deus. Mas mesmo supondo que se admita a existência de Deus, e que Ele seja um [100], eterno, invariável e

[100] Essa característica de Deus, a unicidade, não é mencionada por Cheng, mas o bramanismo filosófico é, em última análise, monoteísta, embora muitos hindus sejam politeístas na prática. Deve-se mencionar, contudo, que a unicidade não é logicamente implicada pela eternidade, invariância e independência; ou seja, pode-se conceber duas ou mais

completamente independente, não se segue que esta seja uma definição de realidade. O universo, que evidentemente existe, também continua sendo real, mesmo que seja apenas um produto da imaginação de Deus, mesmo que ele e todos os seus constituintes sejam transitórios, mutáveis e dependentes. Um evento de curta duração ainda pode ser real; Um fluxo ainda pode ter continuidade, um evento causado ainda pode ter ocorrido.

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

---

entidades com essas características (certamente as duas primeiras, pelo menos – a independência seria passível de debate). Talvez o zoroastrismo seja um exemplo disso?

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

Passemos agora ao **argumento 11(b)**. A questão aqui colocada é qual a relação entre uma alma e "seu" corpo e outros fenômenos perceptíveis (como imaginações e emoções). Na minha opinião, e creio que na de muitas pessoas comuns e filósofos, a alma é uma entidade espiritual (isto é, de uma matéria diferente da do corpo material ou das projeções mentais), que é simultaneamente o Sujeito da consciência (isto é, aquele que percebe os fenômenos e outras aparências – isto é, o "sentimento" mencionado acima) e o Agente da vontade (isto é, aquele que avalia, que faz escolhas e toma decisões, que põe em movimento atos de vontade, que tem atitudes e tendências e que, dentro de certos parâmetros, está livre de determinismo, embora não imune a influências e motivações – isto é, o "receptor de recompensas e punições por ações boas e más" mencionado acima).

Assim, a relação da alma com outros seres existentes no universo, segundo essa visão, é que a alma é capaz (como Sujeito) de conhecer, em certa medida, aparências concretas e abstratas, e (como Agente) de interferir, em certa medida, no curso dos eventos naturais, influenciada e motivada por eles através de seu conhecimento, mas ainda livre para impor sua vontade sobre alguns deles. Afirmar que a alma possui poderes de conhecimento e vontade não implica, observe bem, que tais poderes sejam ilimitados ou invariáveis; ela pode ser livre para agir dentro de certos parâmetros, e esses parâmetros podem, sob diversas circunstâncias, ampliar ou restringir seu alcance. Por "influência", quero dizer que os eventos externos à alma podem *facilitar* ou *dificultar* suas ações, em graus inferiores a 100% (sendo esse grau extremo o caso limite da causalidade determinística, ou seja, da causação). Essa visão deixa em aberto a questão de saber se a alma tem duração limitada (ou seja, limitada pela vida útil do corpo, o que ocorreria se ela fosse um epifenômeno da matéria agrupada em células vivas e nos organismos complexos que elas compõem) ou eterna (o que ocorreria se ela fosse uma centelha de Deus).

Retomando agora o argumento de Nagarjuna, diríamos que a alma não é "idêntica" às suas "características" perceptíveis. A alma pode habitar o corpo ou ser um epifenômeno dele, mas em ambos os casos é algo diferente do corpo. A alma percebe e concebe o corpo (incluindo sentimentos viscerais) e a matéria além dele, bem como os fenômenos mentais dentro dele (isto é, imaginações), por meio de processos sensoriais e cerebrais, mas esses processos não são idênticos à sua cognição dos resultados. A alma age sobre o corpo (ou pelo menos, sobre o cérebro) e, por meio dele, sobre a matéria além dele e sobre a projeção de imagens mentais, mas essa ação (que chamamos de vontade, um poder do espírito sobre a matéria [101]) é um tipo especial de causalidade, que não é a mesma que a causalidade mecânica nem mera casualidade. As "características" da alma são, portanto, meras *manifestações perceptíveis* (sensações, movimentos, emoções) de eventos mais profundos (consciência, vontade) que ocorrem *na interface entre* matéria e espírito e, ainda mais profundamente, *dentro* do espírito.

---

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

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

Com relação à segunda alternativa do argumento de Nagarjuna, considerando a possibilidade de a alma ser “diferente” de suas “características” perceptíveis, nossa resposta seria não apenas que elas são distintas (embora

relacionadas como causa e efeito, lembremos), mas também que não precisamos aceitar sua afirmação de que a imperceptibilidade da alma implica que ela seja "inconcebível" e "indefinível". Concordamos que a alma não pode ser percebida, ou seja, não exibe qualidades perceptíveis, ou seja, não é um fenômeno com modalidades sensoriais como forma e cor, som, cheiro, gosto ou tato. Mas podemos, no entanto, concebê-la e defini-la em grande medida. A prova disso é que acabamos de fazê-lo acima; além disso, se Nagarjuna não tivesse um conceito e uma definição, por mais vagos e sujeitos a dúvidas, de alma com os quais trabalhar, ele não teria sido capaz de discutir a questão. Não existe nenhum princípio epistemológico de que o imperceptível seja inconcebível e indefinível; Se assim fosse, nenhum conceito ou definição seria admissível, nem mesmo aqueles que o próprio Nagarjuna utiliza, nem mesmo aqueles envolvidos na formulação desse suposto princípio. Os conceitos são precisamente ferramentas para ir além da percepção. Conceitos complexos não são meros resumos de percepções, mas sim desvios e acréscimos imaginativos ao conhecimento perceptivo, ainda que vinculados a este por regras lógicas e adutivas. Mesmo conceitos simples, que se

pretendem resumos, são, na verdade, regidos por essas mesmas regras.

O que nos leva ao **argumento 11(c)** . Aqui, Nagarjuna argumenta que inferências e analogias baseadas na experiência podem ser válidas em casos específicos, mas não no caso da alma. Ele afirma que podemos, por exemplo, inferir o fogo indiretamente a partir da fumaça, porque já vimos o fogo diretamente em conjunto com a fumaça, enquanto que, no caso da alma, nunca a percebemos, portanto não podemos inferi-la a partir de "características" perceptíveis. Podemos responder que, embora o fogo e a fumaça forneçam um exemplo válido de inferência, este é um exemplo seletivo. Muitos outros exemplos podem ser citados, nos quais inferimos algo nunca percebido a partir de algo percebido. Por exemplo, ninguém jamais sentiu diretamente um "campo de força" magnético, mas se você segurar dois ímãs um em frente ao outro, sentirá a atração ou repulsão entre eles; você também pode ver um prego se mover enquanto um ímã é mantido próximo a ele sem tocá-lo. O conceito de força ou campo é construído em relação a uma experiência, mas não é em si um objeto da experiência.

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

Pessoalmente, não considero que o conceito de alma possa ser inteiramente baseado em tal construção a partir da experiência. Parece-me evidente que a consciência implica alguém que está consciente, uma alma-sujeito, bem como algo de que se tem consciência, um objeto. Mas sou sensível às objeções de muitos filósofos, incluindo budistas, de que esse pensamento pode ser apenas um preconceito incitado por hábito gramatical. E, como já admitido, se alguém fizer uma introspecção e procurar manifestações fenomênicas de um eu consciente, não encontrará nenhuma. Alguns, incluindo Nagarjuna, diriam que o próprio conceito de consciência é duvidoso, que tudo o que se pode afirmar empiricamente é a aparência. Quanto ao conceito de volição, muito menos o de alma como agente da vontade, muitos duvidam ou negam sua existência, em vista das dificuldades em sua definição e comprovação.

Mas creio ser muito importante perceber que todos os relatos budistas (pelo menos todos os que encontrei) sobre ***como uma ilusão de identidade poderia ser concebida por um não-humano*** incorrem em petição de princípio. É necessária uma teoria que responda a todas as perguntas possíveis antes que uma ideia tão revolucionária quanto a da negação do eu

real no homem possa ser postulada com segurança; e, até onde sei, nenhuma teoria sem lacunas ou inconsistências foi proposta. Podemos admitir facilmente a existência de um eu *ilusório* (ou "ego"), construído e sofrido por um eu real estúpido ou equivocado. Mas uma aberração ou ilusão sem que ninguém a construa ou esteja sujeito a ela me parece um conceito absurdo. Implica mera casualidade, determinismo, sem qualquer consciência, vontade, valores ou responsabilidade.

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

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

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

12. Autoconhecimento.

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

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

chamaremos de espírito. [102]Tudo o que fizemos aqui foi hipotetizar, por analogia ao reino fenomênico, uma entidade (alma) de matéria diferente (espírito); isso é logicamente legítimo, desde que prossigamos e justifiquemos mais a fundo.

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

---

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

Essa abordagem teórica nos deixa sem justificativa para nossas proposições cotidianas a respeito *de nós mesmos.* Pensamentos e ações *particulares* em qualquer momento dado. Pois a concepção não pode proceder de um único evento; ela é o resultado de *comparações e contrastes* entre dois ou mais eventos. Enquanto isso, afirmações sobre a situação presente de uma pessoa não são feitas em comparação e contraste com outras pessoas ou situações. Uma proposição geral pode servir como premissa maior de um silogismo, mas para obter uma conclusão particular, precisamos de uma premissa menor particular. De fato, para obter a proposição geral em primeiro lugar, precisamos admitir alguns casos particulares do mesmo tipo, que podemos então generalizar e aplicar a outros casos particulares (isso é o que a inferência silogística faz).

Ou seja, quando dizemos, por exemplo, "Eu acredito nisso" ou "Eu escolho isso" ou "Eu desejo isso", evidentemente não estamos nos referindo a fenômenos *perceptíveis no momento* (crença, escolha e desejo não têm manifestações concretas imediatas, embora possam eventualmente ter efeitos perceptíveis), e evidentemente não estamos *inferindo conceitualmente* tais proposições a partir de quaisquer

fenômenos perceptivos (isto é, o que essas proposições abordam não são aparências abstratas). Contudo, essas proposições são significativas para cada um de nós e podem ser declaradas verdadeiras ou falsas por nós. Sua verdade ou falsidade, repito, não se baseia exclusivamente na experiência e em considerações racionais, como sugerem os budistas, mas é *conhecida imediata e diretamente* pela introspecção.

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

Assim, nessa perspectiva, a alma é conhecida por três tipos de cognição: diretamente, por intuição, e indiretamente, por conceitualização baseada nos efeitos perceptivos da alma *e* em seus estados e atividades intuídos. É claro que 'cognição'

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

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

Voltemos agora a essas proposições intuitivas por um momento. Reflita bem sobre isso. Se eu lhe disser "Eu acredito (ou não acredito, ou não tenho certeza sobre) isso e aquilo" – inferi isso de alguma coisa e você pode me negar?

Claro, eu preciso estar falando sério, ser sincero. Às vezes, também, posso *mentir para mim mesmo* e afirmar acreditar em algo (por exemplo, algum elogio a mim mesmo, ou alguma afirmação religiosa ou política), quando na verdade não acredito. A psique humana tem suas complexidades, e podemos esconder e não admitir coisas nem para nós mesmos. Nesses casos, a veracidade da afirmação pode ser verificada em um contexto mais amplo, checando se meus sentimentos e ações são consistentes com a crença que afirmo ter. Mas isso não significa que todas essas afirmações pessoais sejam conhecidas por meio de efeitos colaterais perceptíveis, como afirmam os budistas. Significa apenas que, assim como nos campos da percepção e da conceitualidade, as aparências têm uma credibilidade inicial, mas precisam ser confrontadas com outras aparências, também no campo da intuição ocorre um processo indutivo de verificação, por meio do qual algumas intuições são consideradas duvidosas (devido a seus conflitos com outras intuições e/ou fenômenos perceptíveis e considerações conceituais).

Além disso, é importante ressaltar que nem todas as afirmações na forma "eu-verbo-objeto" (sendo o objeto

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

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

também não o são). Talvez a *própria afirmação "Eu acredito que isso e aquilo"* seja a mensagem perceptível do cérebro? Se assim fosse, estaríamos justificados em negar qualquer intuição da alma, seus estados e atividades. Mas é evidente, a partir da introspecção, que sabemos o que queremos dizer antes mesmo de expressá-lo em palavras. As palavras apenas verbalizam um objeto já conhecido; e essa cognição deve ser "intuição", visto que não é percepção (por não possuir qualidades perceptíveis) nem concepção (já que é particular). Em conclusão, parece justificado hipotetizar, além da percepção e da concepção, uma terceira fonte de conhecimento, chamada intuição, uma cognição direta cujos objetos são o eu (eu) e suas cognições atuais (eu *sei* o que estou vendo, ouvindo, imaginando, pensando etc. neste momento), volições (eu *sei* o que escolho, decido, quero, pretendo, desejo etc. neste momento) e afeições (eu *sei* do que gosto ou não gosto, ou a que sou indiferente, o que espero ou temo etc. neste momento). Eu *conheço* essas coisas tão íntimas – quem pode me dizer o contrário? Como poderiam saber melhor do que eu o conteúdo imperceptível da minha consciência? A alma e seus supostos poderes – cognição, volição, afeição – não podem ser concebidos por

comparação, já que não vejo outras almas além da minha; ela só pode ser concebida por inferência a partir de fenômenos perceptíveis e intuitivos que hipotetizamos serem seus efeitos. Os objetos da intuição podem ser "vazios" de qualidades perceptíveis; mas ainda podem ter algum tipo de existência, assim como os abstratos não são perceptíveis em si mesmos, mas podem ser afirmados de forma plausível.

Suponha, por exemplo, que eu esteja meditando, observando minha respiração; meus pensamentos aleatórios fazem com que minha atenção se disperse por um tempo [103]; eu a trago de volta para o objeto da minha meditação, minha respiração. Aqui, *a direção e a intensidade da minha atenção* exigem um ato de vontade. O desvio da atenção da respiração *não é* minha vontade; *minha* vontade é o que a faz retornar à respiração. Fenomenalmente, a atenção na respiração e a perda dessa atenção (ou melhor, o fenômeno da respiração e a sua ausência) estão no mesmo plano. O que me permite considerar uma como minha e a outra como não minha é a consciência de que precisei fazer *um esforço* em um caso e

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

que nenhum esforço [104]foi necessário no outro. Esse "esforço" é a volição intuitiva e o fato de ser "minha" sinaliza a intuição da alma. Posso me concentrar apenas no esforço ou, por meio de um ato adicional de vontade, concentrar-me no fato de que ele é meu. Não há nenhum "ato reflexivo" envolvido nessa autoconsciência, porque é uma parte de mim observada pelo resto de mim.

Claro, tudo isso é muito misterioso. Quando dizemos "Eu penso isso" ou "Eu quero aquilo", não temos ideia de onde veio este ou aquele evento ou como surgiu. Certamente, a origem profunda e a construção de um pensamento ou vontade da alma nos são desconhecidas, portanto não podemos afirmar que os possuímos totalmente. Não temos um plano de ação antes do pensamento ou da vontade, através do qual construímos conscientemente o último. Cada pensamento ou vontade, finalmente, simplesmente é. Não há etapas ou estágios, nós simplesmente fazemos. Mas ainda assim não é mera coincidência; há um autor, nós mesmos. Somos capazes de distinguir, na maioria dos casos, entre pensamentos ou vontades que simplesmente "nos

---

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

acontecem" e outros que "nós criamos"; podemos até identificá-los como voluntários ou involuntários em vários graus.

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

Na minha opinião, Nagarjuna não responde satisfatoriamente a perguntas como "quem é que percebe, pensa, deseja ou

age?", "quem é que medita em busca da libertação ou que eventualmente a alcança?", quando explica a alma como um mero conjunto de percepções ou conceitos, como algo (ilegitimamente) inferido de fenômenos perceptíveis por uma suposta relação de causa e efeito.

De passagem, vale a pena notar que, embora a doutrina do não-eu seja fundamental para o budismo, nem todos os budistas a interpretaram como uma rejeição total da alma (em algum sentido do termo). Uma escola Theravada, conhecida como "Personalistas", que remonta a cerca de 300 a.C., cujos adeptos no século VII d.C. incluíam quase um terço de todos os monges budistas na Índia, "motivados pelo senso comum, sustentavam que, além dos eventos impessoais, ainda existe uma 'pessoa' com a qual se deve levar em conta". [105]De acordo com o *Abhidharmakosha* , uma obra Mahayana de Vasubandhu (século IV d.C.), os Personalistas interpretaram a doutrina do não-eu do Buda como significando simplesmente que "algo que não é o verdadeiro Eu é confundido com o verdadeiro Eu".

Assim, é possível compreender a doutrina do não-eu como uma rejeição não da 'alma' (o 'eu real ou profundo'), mas sim

---

105 Segundo Edward Conze, em *Escrituras Budistas* (Penguin: Inglaterra, 1959). Ver pp. 190 e 192-7.

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

Não "lógica vazia", mas sim vazia *de* lógica.

Vou parar por aqui, exceto por algumas considerações finais, embora muito mais pudesse ser dito. Como vimos, Nagarjuna é motivado por intenções muito boas: ele deseja nos ajudar a alcançar a iluminação ou a libertação, livrando-nos de todos os obstáculos à compreensão do "vazio" subjacente ao mundo fenomênico e conceitual. Para ele, o principal obstáculo é a Razão: como ele diz, "se as conceitualizações forem permitidas, surgirão muitos erros, e erros graves" [106]. Sua estratégia, portanto, é invalidar para nós todas as nossas ferramentas lógicas.

De um ponto de vista *prático* , podemos concordar com Nagarjuna e parabenizá-lo. Quando alguém se dedica à meditação, é apropriado cessar todo pensamento, ou pelo menos dissociar-se de todos os processos imaginativos e racionais até que cessem por si mesmos. Pode-se também fazer de toda a vida um processo meditativo e optar

106 Cheng, p. 37 – citando MT XVII:12a.

legitimamente por se abster completamente da ruminação e da cogitação. Não tenho dúvida de que, nesse contexto, o pensamento é inútil e, de fato, um obstáculo ao progresso, exceto talvez por alguns estudos teóricos e reflexões iniciais para se colocar no caminho certo, bem como um mínimo de pensamento contínuo para lidar com os aspectos rotineiros da sobrevivência.

Mas não é esse o ponto em questão aqui. Nosso foco neste artigo é o discurso *teórico de Nagarjuna* , suas teses filosóficas e suas alegações de "lógica". Podemos muito bem duvidar delas, considerando os meios desonestos que ele está disposto a usar para atingir seus objetivos, incluindo ignorar, eclipsar ou distorcer fatos relevantes, desviar a atenção de controvérsias ou mentir descaradamente, incorrer em petição de princípio (argumentos circulares), roubar conceitos (usando-os mesmo quando os refuta), contradizer-se e manipular os leitores de todas as maneiras possíveis. Por mais nobres que sejam seus motivos, eles não justificam tais métodos de discurso.

Pode-se legitimamente perguntar se o "Caminho do Meio" de Nagarjuna corresponde ao conceito original do Buda com o mesmo nome. O ensinamento do Buda é prático, evitando os

extremos comportamentais, o fanatismo e o ascetismo que o desespero e o entusiasmo religioso tendem a gerar. O ensinamento de Nagarjuna não preza pela moderação em questões teóricas, mas sim por uma posição extremista, que eu caracterizaria como niilista. Isso ficou evidente repetidas vezes na exposição acima.

Quando peguei o livro *"Lógica Vazia* " no início deste ano na Rua Khaosan, em Bangkok, estava ansioso para aprender mais sobre o budismo e, em particular, sobre Nagarjuna e sua escola Madhyamika (tendo lido muitas avaliações positivas sobre eles em outros livros, além de algumas citações). Como lógico, fiquei especialmente entusiasmado com a perspectiva de que pudesse existir uma "lógica do vazio", talvez formas de raciocínio ainda desconhecidas no Ocidente. Infelizmente, graças à apresentação muito competente de Cheng, logo descobri que a obra de Nagarjuna não contém nenhum novo campo da lógica, mas é basicamente vazia de lógica, um ataque feroz à lógica. Que decepção!

Por favor, observe que em nenhum momento tentei negar [107]a tese do budismo de que a realidade última não pode ser acessada por meios racionais, mas apenas por meio de uma mudança fundamental no paradigma cognitivo. Em nenhum momento afirmei saber o que *é o "vazio"* , apenas o que ele *não é* . Permaneço aberto a essa ideia, embora não possa afirmar ter alcançado níveis tão profundos de meditação que me permitam confirmá-la em primeira mão. Eu esperava que Nagarjuna me ajudasse a romper com esse conhecimento superior, não tentando destruir meu conhecimento inferior, mas propondo algum processo evolutivo.

Assim como o conhecimento conceitual complementa e aprimora o conhecimento perceptivo, sem descartar toda a percepção, podemos esperar que o conhecimento meditativo corrija os erros e amplie o que o precedeu, sem ignorar e refutar toda a concepção. Eu não resistiria a uma rejeição fundamental da lógica, se algum meio convincente fosse usado para esse fim; não é o apego que me impede. O caminho oferecido por Nagarjuna não convence ninguém com altos padrões de conhecimento; é meramente uma

---

107 Rejeitar argumentos apresentados em favor de uma conclusão não implica rejeitar a própria conclusão, visto que ela poderia ser alcançada por meio de outros argumentos.

paródia maliciosa da lógica. O que me revolta aqui é a sofística descarada empregada por Nagarjuna, em suas tentativas impossíveis de dar legitimidade lógica às suas ideias antilógicas. (Veja **o Apêndice 1** para uma lista de falácias que ele usa repetidamente.)

Se alguém acredita sinceramente que nenhuma palavra tem verdadeiro significado, escreveria suas palavras céticas esperando que os outros as entendessem? Se alguém pensa ou escreve sobre movimento, mesmo que seja para negá-lo, não está, com isso, se engajando em movimento? Se alguém escreve sobre causalidade, negando-a para convencer os outros a abandonar a ideia, certamente isso demonstra que ele próprio acredita na causalidade, em sua capacidade de influenciar os outros e na capacidade deles de escolher um caminho cognitivo diferente. Leiam seus lábios: se ele não acreditasse nessas coisas, por que se daria ao trabalho de escrever sobre qualquer coisa? Como muitos céticos ocidentais, Nagarjuna não se preocupa em harmonizar suas palavras e ações, testando seus pensamentos com seu próprio pensamento; se isso for feito conscientemente, é hipocrisia. Como muitos apologistas religiosos, Nagarjuna considera a lógica não como uma ferramenta de pesquisa e descoberta,

mas como uma arma retórica em defesa de ideias preconcebidas; se isso for feito conscientemente, é trapaça.

É legítimo tirar conclusões sobre alguém com base em seus argumentos; isso não deve ser confundido com argumentação *ad hominem* , que consiste em julgar os argumentos tendo como referência a pessoa que os apresenta. Poderíamos relevar a falta de discernimento de Nagarjuna, mas é evidente que ele possui capacidade lógica, portanto, devemos inferir engano. Erros lógicos ocasionais são humanos – mas tal uso sistemático e indevido ou seletivo da lógica é monstruoso. Ele evidentemente considera as pessoas tolas, dispostas a engolir tudo o que ele diz. Pior ainda, ele não teme incapacitar intelectualmente gerações e gerações de jovens. Filosofia é uma responsabilidade, como a profissão médica. Deveria ser uma tentativa de aumentar a saúde mental e a eficácia de nossos semelhantes, não um passatempo para diletantes, palhaços ou um golpe cruel.

Tudo isso nos leva a questionar se o próprio Nagarjuna alcançou a consciência suprema para a qual ele tenta nos guiar. Se ele já é iluminado, onde estão a honestidade e a sinceridade, o realismo e a lucidez, a compaixão e a benevolência que se esperaria de tal consciência? Se ele

ainda não é iluminado, como pode afirmar ter conhecimento de primeira mão de que abandonar a lógica é o caminho para essa consciência? Neste último caso, teria sido melhor para ele se dedicar à meditação, em vez de se pronunciar prematuramente.

O resultado geral de sua ação filosófica (pelo menos, dos aspectos que encontramos aqui) é, contraproducentemente, lançar dúvidas sobre o próprio budismo. Pois, se uma figura respeitada que afirma, ou é considerada, como tendo alcançado a iluminação não tem certeza de tê-la alcançado, por que não as outras? Mas, como acontece com todas as evidências baseadas em boatos sobre alegações esotéricas, os budistas precisam se basear na fé, de qualquer forma. Além disso, felizmente, o budismo é muito mais rico e tem muito mais a oferecer do que as poucas ideias e argumentos filosóficos tratados neste ensaio.

E presumivelmente o mesmo pode ser dito de Nagarjuna (não li toda a sua obra). Se considerarmos seus argumentos como um discurso lógico sério, seremos obrigados a condená-lo, como já foi feito. Mas talvez devêssemos encarar tudo com mais generosidade, como uma imitação irônica do discurso lógico por parte de um guru, concebida

puramente como um *koan* para pessoas de mente lógica (como eu) refletirem e irem além. Nesse caso, não é o conteúdo do discurso que importa para ele, mas sim seu efeito psicológico. Ele quer que 'morramos' de rir.

Avi Sion

O **Sutra do Coração** afirma: *a forma nada mais é do que o vazio, o vazio nada mais é do que a forma. A forma é o vazio, o vazio é a forma. E o mesmo se aplica à sensação, à percepção, à concepção e à consciência* .

Hakuin comenta: "Abrir caminho entre as ondas para procurar água quando as ondas *são* água! As formas não impedem o vazio; o vazio é o tecido da forma. O vazio não é a destruição da forma; a forma é a carne do vazio… Forma e vazio não são dois. Se você passar por essas estranhas aparições sem alarme, elas se autodestroem. As formas, a sensação, a percepção, a concepção são faíscas nos olhos."[108]

---

108 *Palavras Zen para o Coração* , traduzido por Norman Waddell (Shambhala: Boston, Mass., 1996). "O *Sutra do Coração* foi provavelmente composto na Índia há cerca de 1500 anos", o que significa algumas centenas de anos depois de Nagarjuna. O comentário é de Hakuin Ekaku (1686-1768), um mestre Zen japonês.

Apêndice 1: Falácias na obra de Nagarjuna.

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

A. 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 que "A" represente), logicamente proibidas desde o início.

B. 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".

C. 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.

D. 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.

E. 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.

F. 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.

G. 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.

H. 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.

I. 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.

Apêndice 2: Breve glossário de alguns conceitos básicos.

Chögyam Trungpa (1940-1987), um filósofo moderno do budismo tibetano, popular no Ocidente, escreveu que Nagarjuna "preferia muito mais abordar a verdade tomando os argumentos de outras escolas filosóficas em seus próprios termos e reduzindo-os logicamente *ao absurdo* , em vez de oferecer ele próprio quaisquer definições de realidade". [109]Vimos neste ensaio que tais reivindicações de lógica por parte da filosofia Madhyamika são altamente pretensiosas.

Sobre *Shunyata* , o mesmo discípulo de Nagarjuna afirma o seguinte: "Impomos nossos preconceitos, nossas ideias, nossa versão das coisas aos fenômenos, em vez de vermos as coisas como elas são. Uma vez que conseguimos enxergar através do véu dos preconceitos, percebemos que se trata de uma maneira desnecessária e confusa de atribuir significados às experiências sem considerar se esses significados se encaixam ou não". [110]Essa visão, de que a conceitualização impõe algo artificial e distorcido à percepção direta, pode parecer superficialmente plausível, mas, após reflexão, revela-se baseada em confusões. Há dois aspectos envolvidos.

O primeiro aspecto é *psicológico* – o fato da distração. É evidente durante a meditação que pensamentos estranhos surgem constantemente contra a nossa vontade, como uma espécie de ruído de fundo debilitante. O cérebro oferece

---

109 *Cortando o Materialismo Espiritual* . Boston, MA: Shambhala, 1973. (P. 191.)

110 *Op. cit.* (P. 207)

continuamente à mente tópicos de conversa, espontaneamente ou por associação. Podemos, com esforço, ignorá-los, mas eventualmente um deles pode capturar nossa atenção e nos arrastar por um longo interlúdio de imagens inúteis e sons internos, memórias, antecipações, discursos e emoções. Tais "pensamentos" obstruem nossas tentativas de concentração, embora, se perseverarmos na meditação, eles diminuam e eventualmente desapareçam. Durante a observação ou o pensamento comum, também há uma interferência semelhante de reflexões irrelevantes, que prejudicam a eficiência e a eficácia cognitiva. Mas *isso não significa* que a cognição fique incapacitada.

Outro aspecto da afirmação de Trungpa é *epistemológico* – o fato da falibilidade. O pensamento humano, reconhecidamente, não é automática e sempre correto em suas observações, conceitualizações, categorizações e verbalizações, predicações e generalizações, argumentações e outros processos racionais na busca pelo conhecimento. Contudo, *isso não significa* que o pensamento seja automática e sempre errado! De fato, não se poderia fazer tal generalização sem negar a própria afirmação cética; portanto, é preciso admitir alguma eficácia na cognição racional, incluindo a capacidade de identificar os próprios erros.

O que nosso estudo dos argumentos de Nagarjuna demonstrou claramente é que sua rejeição da razão humana não se baseia em uma compreensão profunda dos processos envolvidos. Em vez disso, *sua* falha pessoal em observar e refletir cuidadosamente sobre a gênese real, no conhecimento humano, dos conceitos que critica fez com que estes *lhe parecessem arbitrários* . Mas, embora todos nós frequentemente erremos em nosso raciocínio, e poucos de nós dediquemos tempo ou tenhamos a inteligência para analisar seus conceitos fundamentais, isso não significa que

esses conceitos sejam inválidos e inúteis, e que possam ou devam ser abandonados.

Vamos aqui relembrar brevemente o que dissemos sobre alguns desses conceitos básicos na presente obra. O leitor poderá então perceber claramente que esses conceitos não são "preconceitos" que lançam um "véu" sobre os perceptos em que se baseiam, mas meramente tentativas de sintetizar informações, de modo que cada vez mais delas possam ser levadas em consideração em qualquer julgamento, seja ele verbal ou não. Não são "alavancas desnecessárias e confusas", aplicadas sem levar em conta se "se encaixam ou não", mas ferramentas legítimas do conhecimento, que, como todas as ferramentas, precisam ser usadas corretamente para desempenhar sua função. O conhecimento humano não se constrói sobre um modelo puramente dedutivo ou por imposição arbitrária, como sugerem as afirmações céticas de Trungpa (e Nagarjuna), mas sim como um desenvolvimento indutivo a partir da experiência.

- **Movimento, repouso** . Os *fatos* do movimento (no sentido amplo de mudança) e do repouso (constância) são dados pela experiência, encontrados tanto nos fenômenos presentes quanto na comparação e contraste entre fenômenos presentes e aqueles lembrados. Os *conceitos* de movimento e repouso são desenvolvidos em oposição um ao outro, com referência a essas experiências.
- **Entidade, indivíduo** . Comparando e contrastando nossas memórias de momentos sucessivos no fluxo de fenômenos que se apresentam diante de nós, observamos que alguns aspectos parecem diferentes e outros parecem iguais. A partir dessas experiências (assumindo 'memória' e 'tempo'), inferimos a existência de 'mudança'

e a existência de 'substratos' para a mudança (ou entidades individuais). A inferência envolvida é adutiva, ou seja, hipótese, previsão lógica e confirmação contínua pela experiência.

- **Essência, tipo** . Comparando e contrastando duas ou mais entidades desse tipo, observamos que algumas parecem ter certas características em comum e exclusivamente (*condição sine qua non estatística*). Uma característica aparentemente comum a dois ou mais fenômenos (concretos) é chamada de abstração, sendo uma unidade presumida (de medida) na pluralidade (de instâncias). Quando (ou enquanto) tal abstração for considerada distintiva, ela é chamada de essência (ou característica essencial) e pode ser usada para fins de definição. Indivíduos com a mesma essência são considerados pertencentes ao mesmo tipo ou classe.
- **Nomeação e verbalização** . Os fenômenos são inicialmente referidos no discurso apontando e dizendo "isto" (ou "aqui", "agora" ou algo semelhante) para incluir, e "mas não aquilo" (ou "lá", "então" ou algo semelhante) para excluir. Entidades e tipos, conceitos derivados de conjuntos de fenômenos semelhantes e distintos, podem ser associados a palavras (respectivamente próprias ou comuns) para fins de memória e discurso. A verbalização não precisa ser definitiva, podendo ser adaptada conforme necessário; ou seja, o que é incluído ou excluído sob um nome é flexível, desde que a consistência seja mantida.
- **Natureza** . A natureza (ou identidade) de um indivíduo ou espécie é a soma das 'leis' (categóricas ou condicionais) que ele exibe, ou seja, uma generalização das regularidades aparentes em seus atributos e

comportamentos, sujeita a revisão e particularização caso novas aparências não correspondam às antigas. Atributos ou comportamentos que parecem desprovidos de lei nesse sentido são considerados eventos pessoais ou mera casualidade.

- **Predicação** . A predicação pode ser particular ou geral, possível ou necessária, categórica ou condicional, inclusão ou exclusão de um fenômeno ou aparência abstrata em alguma abstração. Isso pode ocorrer mentalmente com ou sem palavras. Em qualquer caso, a predicação é um ato provisório, uma proposição, sujeita a verificações e contrapesos sugeridos pela lógica indutiva e dedutiva. Não possui finalidade dogmática, mas é controlada com referência à experiência e à razão.
- **Causalidade** . Refere-se a certas regularidades de relação entre dois ou mais fenômenos ou abstrações, digamos 'A' e 'B'. A mais típica é a conjunção constante entre A e B, mas o termo também se aplica a casos negativos (não-A e não-B, A e não-B, não-A e não-B). Existem também muitos graus de causalidade, de acordo com o número de fatores envolvidos. Causalidade é, portanto, um conceito estatístico, destinado a registrar e comunicar certas observações. É um dos muitos conceitos causais que compõem um conjunto maior, incluindo volição e influência, bem como espontaneidade ou acaso.
- **Eu, alma** . O sujeito da consciência e agente da vontade, presumivelmente habitando os seres humanos (e outras entidades, como animais superiores ou Deus). O fato de essa substância essencial (espírito) ser presumida (induzida em vez de deduzida) não significa necessariamente que ela seja inventada. Para induzi-la,

referimo-nos a fenômenos vivenciados, considerações conceituais e, possivelmente, intuições pessoais diretas sobre o eu. Embora nenhum item isolado seja prova definitiva da existência da alma, um grande número de indícios pode sugerir sua existência.

Obras de Avi Sion

Avi Sion é autor de diversas obras sobre lógica e filosofia: Future Logic (1990); Judaic Logic (1995); Buddhist Illogic (2002); Phenomenology (2003); The Logic of Causation (1999, 2003, 2010); Volition and Allied Causal Concepts (2004); Ruminations (2005); Meditations (2006); Logical and Spiritual Reflections (2008-9); A Fortiori Logic (2013). Essas obras podem ser estudadas gratuitamente em: www.TheLogician.net.

ISBN 978-1495928628