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.

VONTADE
e conceitos causais relacionados

Avi Sion , Ph.D.

© Avi Sion , 2004.

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 2004.
Por Avi Sion em Genebra, Suíça.

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi.
Vontade e conceitos causais afins.

Sem índice. Sem bibliografia.

ISBN 978-1495927836

RESUMO.

"Volição e Conceitos Causais Afins" é um trabalho de etiologia e metapsicologia. A etiologia é o ramo da filosofia e da lógica dedicado ao estudo da causalidade (a relação de causa e efeito) em todas as suas formas; e a metapsicologia é o estudo dos conceitos básicos comuns a todo o discurso psicológico, a maioria dos quais são causais.

A vontade (ou livre-arbítrio) deve ser distinguida da causalidade e da espontaneidade natural. Estas últimas categorias, ou seja, a causalidade determinística e sua negação, foram tratadas em uma obra separada, *A Lógica da Causalidade* . A vontade pode ser caracterizada como causalidade pessoal, uma relação entre um agente (o eu ou a alma) e suas ações (atos de vontade). Diferentemente da causalidade, essa relação não pode ser inteiramente definida por meio de proposições condicionais (se-então). Embora possamos dizer que o agente é condição essencial para suas ações, não podemos afirmar que o agente é invariavelmente (em todas ou em circunstâncias específicas) seguido por suas ações. Parece que tanto um ato de vontade quanto sua negação permanecem possíveis para uma alma em qualquer conjunto de circunstâncias. Isso define a liberdade da vontade e implica a responsabilidade do agente por suas ações. A introspecção proporciona conhecimento de atos de vontade específicos.

A existência do livre-arbítrio implica uma distinção entre causalidade necessária (determinismo independente da

vontade) e causalidade inercial (determinismo, exceto quando alguma vontade contrária interfere). Um ato de vontade ocorre em um plano espiritual. Ele pode ter consequências naturais (mentais ou físicas); aquelas que inevitavelmente o seguem podem ser consideradas diretamente desejadas, enquanto aquelas que variam de acordo com as circunstâncias devem ser consideradas indiretamente desejadas. A vontade pressupõe algum grau de consciência. Os chamados atos involuntários de vontade envolvem um mínimo de atenção, enquanto os atos conscientes são plenamente conscientes. Mesmo o puro capricho envolve intenção. Além disso, a maioria das vontades envolve valoração, algum tipo de projeção de objetivos, deliberação sobre os meios, escolha e decisão. Para julgar a responsabilidade, várias distinções são necessárias, como a distinção entre consequências intencionais, incidentais e acidentais.

A ação volitiva pode ser afetada pelos termos e condições do mundo que cerca seu agente, mas também, de forma mais íntima, pela **influência** de aspectos concretos ou abstratos desse mundo que o sujeito tenha percebido. O conceito causal de influência e sua implicação na cognição (de informações internas ou externas, incluindo emoções) são cruciais para mensurar o esforço envolvido na volição. As influências tornam a vontade mais fácil ou mais difícil, mas não restringem sua liberdade essencial. Todos os conceitos causais usados na explicação psicológica – afeições, apetites, instintos, hábitos, obsessões, compulsões, desejos e impulsos – podem ser elucidados graças a essa importante descoberta.

Grande parte do comportamento humano (e animal) pode, portanto, ser reconhecida como volitiva e como influenciada de diversas maneiras.

"Volição e Conceitos Causais Afins" é de grande ambição, com o intuito de finalmente resolver questões filosóficas e lógicas que sempre impediram o progresso da psicologia. Ela esclarece a estrutura e o funcionamento da psique, facilitando práticas higiênicas e terapêuticas. A relação entre volição e leis físicas é discutida, assim como o lugar da volição na biologia. Conceitos utilizados em biologia, análogos ao de propósito, são analisados incidentalmente. Questões teológicas também são abordadas, assim como alguns tópicos de ética e direito.

E o Senhor disse a Caim:

Por que estás zangado? E por que estás abatido?
Se fizeres o bem, não serás aceito?
E se não fizeres bem, o pecado espreita à porta.
E a ti será o seu desejo.

*Contudo, tu podes reinar sobre ele.**

*Gênesis 4:6-7. A Bíblia de Jerusalém (Jerusalém: Koren, 1992).

Conteúdo

1. Relações Causais Básicas 9
   1. Causalidade e vontade 9
   2. Causalidade e modalidade 17
   3. Espontaneidade 19
   4. Contingência relativa versus absoluta 24
2. Interações entre Vontade e Causalidade 27
   1. Necessidade e inércia na causalidade 27
   2. Vontade direta e indireta 33
   3. Matéria-mente e espírito 38
   4. Concebendo a vontade divina 40
   5. O estudo da vontade 44
3. Análise adicional da vontade 48
   1. Conhecimento da vontade 48
   2. Liberdade de vontade 53
   3. Decisão e escolha 58
   4. Objetivos e meios 62
4. Consciência e Responsabilidade 67
   1. A consciência na vontade 67
   2. Os fatores de responsabilidade 74
   3. Julgar, e julgar mal, as pessoas 79
5. Influência e Liberdade 89
   1. A influência ocorre por meio da consciência 89
   2. Conhecimento de esforço, influência e liberdade 94
   3. Análise formal de influência 97
   4. Incitação 103
6. Análise adicional da influência 109
   1. Algumas características da influência 109
   2. Processos de influência 116
   3. Instintos em relação ao livre-arbítrio 121

4. Libertação de influências indesejadas 124
5. Proposições sobre o futuro 126
7. O Funcionamento da Vontade 128
1. Contexto cultural e considerações epistemológicas 128
2. Contexto teórico 132
3. Etapas no processo de volição 142
4. O âmbito do livre-arbítrio 153
8. Vontade e as Ciências Especiais 158
1. Vontade e as leis da física 158
2. Vontade e biologia 166
3. Psicologia terapêutica 172
9. Vontade, Velleity e Capricho 180
1. Cognição, volição e valoração 180
2. Velleity 189
3. Capricho 193
4. Divisões internas 196
10. Afeições e Apetites 199
1. Avaliação 199
2. As principais avaliações 203
3. Etologia 212
11. Complicações da Influência 221
1. Hábitos 221
2. Obsessões e compulsões 224
3. O ego abomina o vácuo 235
12. Impulsos e desejos 243
1. Impulsos e desejos físicos 243
2. Impulsos e desejos mentais 255
3. Análise formal dos impulsos físicos e mentais 260
4. Existem impulsos *na* alma? 264
5. Análise formal dos impulsos espirituais ...268

13. O Quase-Proposital na Natureza 275
1. Propósito 275
2. Funções orgânicas 277
3. A continuidade da vida 283
14. Conceitos de Evolução 289
1. A forma lógica da evolução 289
2. Evidências da evolução 295
3. Mutação aleatória 299
4. Seleção natural 305
15. Mais sobre Evolução 311
1. Darwinismo Social 311
2. Darwinismo Espiritual 317
3. Perspectivas teológicas 321
16. O Eu 328
1. Descolando a mente 328
2. O eu abstrato *versus* o eu concreto 332
3. Diversas reflexões sobre a alma e Deus . 345
17. Alguns tópicos em deontologia 357
1. Fundamentos da ética 357
2. A ética diz respeito ao viver, pensar e querer 365
3. Consciência e conformismo 369
4. Tai Chi, karma yoga e fé 373
18. Mais tópicos em deontologia 380
1. Induzindo a ética 380
2. Fórmulas éticas 387
3. Filosofia do direito 393
19. Apêndices e Referências 400
1. Algumas diretrizes de lógica formal 400
2. As quatro causas de Aristóteles 405
Referências 410
Obras de Avi Sion 411

Figuras

1. Mapeando o processo de volição 143
2. Como sujeitos e objetos momentâneos dão origem a abstrações 333

1. RELAÇÕES CAUSAIS BÁSICAS

1. Causalidade e volição

Pelo termo ***Causalidade*** , referimo-nos à relação entre uma *causa* e um *efeito* . Sem tentar, desde o início, definir a relação causal, da qual aparentemente todos temos algum tipo de compreensão, podemos, no entanto, distinguir conceitualmente duas expressões primárias e radicalmente diferentes dela, ou gêneros, que chamaremos de Causalidade e Vontade. O estudo dessas questões pode ser denominado 'etiologia'.

Causalidade é, observe bem, *uma relação* de algum tipo entre duas ou mais coisas individuais ou tipos de coisas [1]. Se duas coisas não estão relacionadas por causalidade ou vontade, diz-se que elas "não estão causalmente relacionadas" – sem a intenção de excluir a possibilidade de que cada uma possa ter uma ou outra relação causal com certas outras coisas. A noção de espontaneidade, que se refere a eventos considerados não causados por *nada* mais, será considerada posteriormente.

---

[1] A raiz latina **causa** refere-se a um propósito ou motivo, mas não tenho certeza de qual seria sua etimologia mais profunda. Um termo latino relacionado é **causari** , que significa contenda ou disputa. Termos relacionados em francês são **une cause** (um processo judicial), **causer ** (conversar) e talvez **chose** (coisa); em um contexto jurídico, a coisa que causa, ou seja, a causa, é buscada por meio de discussão sobre ela. A questão etimológica é apenas um aspecto da história do *conceito* de causa em todas as suas facetas, que ainda precisa ser escrita.

'Causalidade' é o termo que aplicaremos ao *determinismo. Causalidade* , que pode ser descrita de forma geral como a relação causal entre coisas, qualidades ou eventos 'naturais', que os 'faz', individual ou coletivamente, comportarem-se com certas regularidades de conjunção ou separação. Uma causa na causalidade pode ser chamada de 'causativo'.

Essa forma *natural* de causalidade pode ser definida com relativa facilidade, *com referência a Proposições condicionais* de vários tipos e formas. Entendemos tacitamente as diferentes formas de condicionamento natural, temporal, extensional e lógico como expressões de um "vínculo" subjacente, que denominamos causalidade, ou mais especificamente causação. Os padrões de comportamento das coisas são empiricamente, e então indutiva ou dedutivamente, identificáveis [2]; o "vínculo" causal subjacente é uma suposição intuitiva amplamente difundida que requer muito trabalho filosófico para ser elucidada e validada.

A ideia de causalidade pode ser vista como decorrente das três "leis do pensamento", na medida em que estas estabelecem as relações fundamentais "se-então", como em "se X, então X" (identidade), "se X, então não nãoX" (não contradição) e "se não X, então nãoX" (exclusão de um meio), que significam "X e nãoX juntos são impossíveis" e "não X e não nãoX juntos são impossíveis". Pois, uma vez que tais relações são encontradas no mundo e no discurso, isto é, em todos os modos de modalidade, com relação a qualquer termo X e sua negação nãoX, torna-se concebível que relações semelhantes possam ser observadas *em casos*

[2] Consulte meu trabalho *Future Logic* , partes III e IV, para uma análise completa do condicionamento.

menos óbvios , entre certos outros pares de termos, como X e Y.

'Volição' é o termo que aplicaremos à *causalidade indeterminística* , que pode ser descrita, de forma geral, como a relação causal entre um agente e qualquer ação sua, ou seja, entre uma 'pessoa' (seja Deus [3], um ser humano ou um animal) e sua [4]vontade (seja uma atitude pessoal ou um

---

[3] Alguns leitores podem considerar minhas referências ocasionais a Deus nesta obra, assim como em outras, como deslocadas. Nos dias de hoje, qualquer referência a Deus é considerada por muitos como necessariamente apologética e preconceituosa. Mas insisto: esta é *uma obra de filosofia secular e racional* . Simplesmente me recuso a ser intimidado por pseudofilósofos ignorantes que dizem às massas que o ateísmo é um fato comprovado da "ciência". Considero-me um filósofo da antiga e elevada tradição, que não admite tais dogmas da moda. Nesse contexto, *a teologia* é admitida como um campo legítimo e nobre de debate filosófico aberto, no qual o teísmo e o ateísmo têm voz e devem argumentar racionalmente, embora ambos possam permanecer para sempre igualmente especulativos. A meu ver, aqueles que afirmam que o ateísmo é científico são tão epistemologicamente desprezíveis quanto aqueles que alegam conhecimento do Divino por meio da experiência e do raciocínio comuns. O papel da filosofia aqui é meramente eliminar certas ideias incoerentes e, assim, limitar o campo a um número mais restrito de ideias respeitáveis. Além disso, todas as crenças (incluindo o ateísmo) são crenças pessoais.

[4] Usarei o pronome "ele", por uma questão de brevidade e legibilidade, em um sentido geral, significando Ele (Deus), ele/ela (um ser humano) ou isso (um animal) – ou seja, qualquer "pessoa", qualquer entidade capaz de agir como agente, que possua o poder da vontade. Com essa terminologia, não pretendo expressar uma opinião sobre se todos os animais têm "personalidade"; talvez apenas os animais superiores a tenham, mas não insetos ou bactérias. Desejo apenas considerar essa possibilidade, não excluí-la de imediato. Da mesma forma, com relação a Deus – ao mencioná-Lo, não pretendo expressar visões

movimento mental ou físico de algum tipo). Observe que, na volição em si, a 'causa' é aquele que deseja (no momento preciso do desejo), uma entidade chamada agente, ator ou executor, e o 'efeito' é um ato específico de vontade desse agente imediatamente, ou, posteriormente, mais remotamente, qualquer produto desse ato (que pode ou não ter sido intencional).

Essa forma *pessoal* de causalidade é muito menos fácil de definir. A abordagem mais simples é por negação – afirmar que existe algum tipo de "vínculo" causal, negando, ao mesmo tempo, que ele assuma a forma de condicionamento natural, temporal, extensional ou lógico. Assim, a volição refere-se ao comportamento que não exibe padrões fixos, mas no qual todos nós, mesmo assim, intuímos uma causalidade pontual. De fato, deveríamos dizer que a noção de "vínculo" se deve principalmente ao senso interno de vontade; ela é então ampliada, por analogia, para incluir os "vínculos" entre eventos externos à vontade. Isso parece ser verdade para o indivíduo e, presumivelmente, na história do pensamento [5].

---

religiosas. Mesmo no caso dos seres humanos, não se pretende aqui estabelecer uma doutrina que afirme que todas as suas ações são volitivas. (Os animistas, aliás, considerariam até mesmo as pedras como possuidoras de alguma medida de vontade; alguns filósofos alemães do século XIX falavam romanticamente da Vontade como uma espécie de força geral da Natureza.) Nosso objeto essencial de estudo, aqui, é o fato abstrato da vontade ou da ação, e não tanto suas concretizações particulares (reais ou presumidas). Tudo isso ficará claro mais adiante, quando discutirmos os limites naturais da vontade.

[5] Parece – embora muita pesquisa seja necessária para estabelecer isso inequivocamente como um fato histórico – que a humanidade inicialmente explicou (na época em que buscava explicações) todos os movimentos naturais antropomorficamente, com referência à vontade em vez da causalidade. Essa parece

O desenvolvimento dessa noção fundamental e comum de vínculo causal entre a vontade e os eventos naturais procede da seguinte forma: tudo o que permanece evidentemente inalterado por nossos esforços, independentemente da vontade de alguém, é considerado naturalmente "unido" ou "conectado". Assim, enquanto a vontade pode ser definida em parte pela negação das formas de causalidade natural (condicionamento), a causalidade, por sua vez, é definida em parte pela negação do poder da causalidade pessoal.[6]

A causalidade natural ou determinística exibe padrões, acessíveis direta ou indiretamente por meios empíricos (procedem de percepções concretas, que são então

---

ser uma das vertentes da crença animista, que projeta espíritos locais, gênios ou deuses em rios, no solo, no fogo, no céu e em outros objetos (incluindo os abstratos, aliás – por exemplo, atribuir um espírito à tribo) para explicar seus movimentos. Magia e rituais eram usados para domar ou, pelo menos, desviar essas "forças da natureza". Os filósofos modernos, é claro, estão tentando fazer o oposto, ou seja, explicar a vontade com referência à causalidade ou a algum processo impessoal semelhante. No entanto, traços de um "naturismo" subjacente subsistem inconscientemente na referência comum, mesmo no discurso científico, a uma Natureza personificada que "faz" coisas como se tivesse "fins" e que cria "leis". Isso também pode ser visto como uma espécie de teísmo secularizado, que mascara sua identidade ao aparentar despersonalizar Deus. É claro que mesmo os conceitos de espírito e vontade não são inatos; eles devem ter uma longa e complexa história, dentro e antes da humanidade. Como seu surgimento provavelmente antecede obras orais ou escritas de religião, filosofia ou literatura, devemos examinar evidências arqueológicas (como práticas funerárias pré-históricas ou objetos rituais) para conjecturar quando e como eles podem ter se desenvolvido.

[6] É como se colocássemos a Natureza e as Pessoas em oposição: se a primeira vencesse, teríamos causalidade; se a segunda, teríamos vontade.

generalizadas; ou de inferências a partir delas), mas seu aspecto de ligação subjacente é conhecido apenas por analogia, como um desenvolvimento conceitual. A causalidade pessoal ou indeterminística, por outro lado, é apreendida primeiro empiricamente (por meio de uma abstração intuitiva, através de um 'senso' interno de vontade própria) e, em seguida, formalmente distinguida pela negação da invariabilidade última.

Note-se novamente que a causalidade é essencialmente *uma relação* . Como não percebemos a relação em si, mas apenas, na melhor das hipóteses, seus termos, ela não é fenomênica; isto é, não possui qualidades materiais sensíveis nem equivalentes mentais para elas. Ela é apreendida por nós, como já foi sugerido, por meio da intuição durante atos de vontade, e inferida por analogia (um ato conceitual) como existindo de forma semelhante na causalidade. Assim, ela é melhor caracterizada como uma abstração.

O aspecto estatístico da causalidade – e, por extensão, o da volição – é secundário, embora também exista um aspecto relacional. Este último é ontologicamente uma mera expressão da relação e epistemologicamente uma forma de discernir e classificar a causalidade. Se a relação subjacente é, ou deveria ser considerada, uma "substância" real, ou se é uma projeção conveniente da imaginação, é uma questão controversa. Mas, pragmaticamente falando, não é muito importante, se é que é possível, encontrar a resposta.

Uma distinção interessante entre causalidade determinística e indeterminística é que, no primeiro caso, as conexões individuais são conhecidas unicamente *em virtude de* conexões gerais, enquanto no segundo caso elas são conhecidas *por si só* .

- Ou seja, a causalidade envolve leis ou uniformidades naturais [7]: é a partir do nosso conhecimento de que um *tipo de* coisa causa outro *tipo de* coisa que sabemos que um *exemplo* do primeiro tipo de coisa causou um *exemplo* do segundo tipo de coisa.[8]

---

[7] A percepção de que a causalidade diz respeito a tipos, e não a instâncias, pode ser atribuída a Hart e Honoré; pelo menos, foi o que aprendi com o trabalho deles. Isso explica por que o raciocínio " *post hoc, ergo propter hoc* " (depois disso, portanto por causa disso) é falacioso: é simplesmente *precipitado demais* . Inferimos (indutivamente, por generalização) tipos a partir de instâncias, antes de inferir (dedutivamente, silogisticamente) instâncias a partir de tipos – mas devemos sempre estar atentos a possíveis exceções (evidências indutivas para a particularização).

[8] Seria um erro inferir que toda relação causal individual pressupõe uma universal: a proposição "este X causa Y" parece superficialmente singular; mas, na prática, significa que a entidade individual X sempre causa o *tipo de* evento Y (quando encontra algum *tipo não especificado de* entidade ou circunstância, Z); por essa razão, essa forma singular não implica necessariamente a mais abrangente "todo X causa Y". Mas isso apenas confirma que a "causalidade singular" é, de fato, um conceito duvidoso. À primeira vista, a quantidade não é a questão essencial na causalidade; se um "universal" (ou tipo) tem apenas uma instância, então sua causalidade de algo mais também pode ser singular! Mas a questão é: como saberíamos disso? Seriam cognoscíveis proposições da forma "se este evento singular, então aquele outro evento singular; se *não* este evento singular, então *não* aquele evento singular"? Tudo o que teríamos, certamente, seria uma observação da presença deste e daquele juntos, precedida e seguida por uma observação da ausência de ambos. Essas conjunções não seriam suficientes para construir proposições condicionais, que se referem a *negações. de* conjunções! (Para os lógicos, eu acrescentaria: implicações materiais são incognoscíveis, exceto por meio de implicações estritas.)

- Em contrapartida, na volição não podemos recorrer a generalidades induzidas ou deduzidas desse tipo para estabelecer uma conexão causal entre agente e vontade, uma vez que, por definição, tal conexão é sempre *singular e imprevisível* .[9]

Como qualquer outro conceito, o conceito de vontade não deve ser considerado desprovido de termos e condições (sendo "termos" aqui referentes às identidades ontológicas das entidades circundantes, e "condições" aos seus alinhamentos temporais e espaciais atuais, bem como aos seus estados e movimentos). O indeterminismo da volição está sempre limitado e circunscrito pelo determinismo de certos termos e condições, ou seja, por fatores causais. Uma força de vontade não significa onipotência, poder total para fazer qualquer coisa; é uma permissão para uma gama limitada de dois ou mais efeitos possíveis, cuja causa não é um agente causal, mas sim um agente. A expressão frequentemente usada "causas e condições" geralmente se refere a "vontades e causalidades", ou seja, causas volitivas e condições causais circundantes.

A vontade parece estar intimamente ligada à consciência. O alcance das faculdades volitivas de um organismo aparentemente depende do alcance de suas faculdades cognitivas. Animais com órgãos sensoriais simples possuem órgãos motores simples. Sistemas sensoriais mais complexos

---

9 Por essa razão, o argumento " *post hoc, ergo propter hoc* " é frequentemente usado com aparente legitimidade no campo da volição (em oposição à causalidade). Nesses casos, a lógica subjacente é, na verdade, *adutiva* , e não dedutiva. A causa singular é assumida hipoteticamente, desde que pareça se adequar aos dados disponíveis – embora tal julgamento possa ser revertido se novos dados o colocarem em dúvida.

permitem sistemas motores proporcionalmente mais complexos.

Evidentemente, cada entidade possui sua própria 'natureza', suas próprias facilidades e limitações inerentes, a serem concretizadas direta ou indiretamente. Para cada entidade, algumas coisas são 'desejáveis', enquanto outras não. Algumas coisas podem ser desejadas em certas circunstâncias, mas não em outras. Algumas coisas são facilmente desejadas em um dado momento, enquanto em outros momentos exigem grande dificuldade.

Espécies diferentes possuem diferentes níveis de capacidade em relação a cada atividade. O homem consegue fazer coisas que as moscas não conseguem, como inventar um foguete para a Lua. As moscas conseguem fazer coisas que os homens não conseguem, como voar sem motores. Da mesma forma, dentro de cada espécie, os indivíduos variam em sua capacidade. Eu consigo fazer coisas que você não consegue, por mais que você tente, e vice-versa; embora também tenhamos muitas habilidades em comum. Mesmo essas habilidades comuns podem diferir ligeiramente: você talvez consiga correr mais rápido do que eu, etc.

2. Causalidade e modalidade

'Modalidade' refere-se a atributos de relações como: necessariamente, possivelmente, de fato, de fato não, possivelmente não, impossivelmente, contingentemente, provavelmente, improvavelmente, que descrevem vários graus de ser ou conhecer. Esses atributos estão todos inter-relacionados de diversas maneiras; por exemplo, a impossibilidade é a negação da possibilidade. Eles também

são encontrados em diferentes contextos, conhecidos como tipos ou 'modos' de modalidade.[10]

O conceito de causalidade está intimamente relacionado ao de modalidade. A cada tipo de modalidade, corresponde um *modo de causalidade* . Podemos distinguir três modos principais: o lógico, o extensional e o natural, se sob este último incluirmos os modos espacial e temporal como casos especiais. O modo *lógico* se ocupa das razões ou explicações das teses; ou com argumentos indutivos ou dedutivos, isto é, os processos inferenciais das premissas às conclusões. O modo *extensional* diz respeito à subsunção entre dados experienciais e conceitos, ou entre diferentes conceitos, ou entre as relações entre eles. O modo *natural* lida com as causas ou efeitos fenomênicos ou abstratos de eventos físicos ou mentais, ou tipos de eventos.[11]

Para sermos precisos, a volição se contrapõe à causalidade natural, e não à causalidade lógica ou extensional. A volição está, naturalmente, envolvida nos processos racionais pelos quais ocorrem a inferência e a classificação lógicas, mas não podemos impor tais verdades ou relações por meio da vontade. Podemos identificá-las, ou tentar, ou ainda alegar identificá-las, mas nenhuma quantidade de vontade pode tornar "verdadeiro" ou "incluído" o que não o é de fato. A volição pode, portanto, ser vista como uma exceção à operação da causalidade natural, especificamente. O modo de modalidade ou causalidade aplicável à volição pode ser chamado de modo *pessoal* .

---

10 Para um estudo aprofundado deste tópico, veja meu trabalho *Future Logic* .

11 Nota: algumas proposições aparentemente misturam modos de modalidade; mas somos capazes de separá-las.

> Algumas convenções terminológicas são importantes aqui, para evitar ambiguidades. A possibilidade no modo natural pode ser chamada de *potencialidade* , e podemos usar o verbo " *poder"* nesses contextos (o verbo correspondente no modo extensional seria " *talvez"* , e no modo lógico seria "poderia *"*). No modo pessoal, podemos reservar a palavra " *capacidade"* para possibilidade e usar o verbo " *ser capaz de* "; outros termos que usamos comumente em contextos volitivos são "capacidade", "potência", "poder". (Aliás, no modo ético, que é um derivado da volição, falamos de *permissibilidade* e novamente usamos o verbo " *talvez "* . [12]) O mesmo se aplica às outras modalidades (necessidade, atualidade, etc.), mas não há necessidade de entrar em detalhes aqui.

A diferença entre potencialidade (possibilidade natural) e habilidade (possibilidade pessoal) resume a diferença entre causalidade e vontade. A potencialidade se atualiza pela causalidade natural, enquanto a habilidade se atualiza pela vontade. Habilidade é um termo bastante vago e ambíguo, do ponto de vista lógico, porque existem muitos níveis de *prontidão* para atos volitivos e o termo habilidade não especifica qual deles está sendo considerado. Posso ser capaz de fazer algo em princípio se tomar certas medidas, e ainda assim estar longe de ser capaz de fazê-lo agora, sem mais delongas. Habilidade, entendida em sentido amplo, é mera capacitação em princípio; significa simplesmente que existe *um ou* mais caminhos para a vontade chegar ao resultado desejado, sem especificar quais são esses caminhos. Mas a prontidão, dependendo da formulação utilizada, pode

---

12 Consulte meu *livro Lógica Judaica* , capítulo 13, para conhecer os elementos da lógica ética (deontologia).

significar que nos aproximamos consideravelmente do resultado; talvez tanto que ele esteja ao nosso alcance, disponível à nossa vontade.

3. Espontaneidade

Antes de prosseguirmos com esta análise, vejamos brevemente a noção antitética de espontaneidade . Em seu sentido primário, observe bem, o termo "não causalidade" refere-se, de forma *limitada* , à ausência de conexão entre duas coisas *individuais ou específicas* , sem implicar que cada uma dessas coisas específicas não esteja conectada a *outras* coisas não especificadas. Duas coisas podem ser completamente independentes – geralmente acreditamos que isso ocorre no mundo, portanto, o conceito de não causalidade deve, em qualquer caso, ser admitido como significativo. "Espontaneidade" é uma variação mais radical desse tema conceitual, referindo-se a coisas com uma ausência *geral* de conexão com qualquer outra coisa.

A espontaneidade deve ser contrastada especificamente com a causalidade natural. Não consideramos os modos lógico ou extensional como envolvendo espontaneidade. Poderia-se argumentar que 'axiomas' e 'experiências', os aparentes primários irredutíveis do conhecimento, são logicamente espontâneos – mas isso seria um uso indevido do termo, pois nenhuma variação ocorre nesses dados: eles simplesmente são, para sempre factuais, independentemente de quando entraram em nosso conhecimento. Por outro lado, o conceito de espontaneidade natural não deve se limitar a eventos físicos, mas pode ser igualmente aplicado a eventos mentais.

A maioria das pessoas aceita a ideia de que algumas coisas estão interligadas, enquanto outras não – embora estas, por

sua vez, possam estar conectadas a outras coisas. Algumas pessoas negam a existência da espontaneidade , ou seja, afirmam que tudo está interconectado com pelo menos algumas outras coisas, seja por causalidade (apenas, para os deterministas radicais) ou por vontade própria. Mas deve ficar claro que o conceito de espontaneidade não é impensável: refere-se apenas a uma negação geral das relações causais. A espontaneidade pode ser considerada como ocorrendo em *domínios ou áreas limitadas* do mundo, sem negar a existência de causalidade em outros níveis ou partes dele. Alguns leigos e filósofos chegam ao ponto de afirmar que *tudo* é espontâneo, nada está conectado a nada; mas a crença na espontaneidade não precisa ser levada a esse extremo niilista.

Em todo caso, para sequer discutirmos o assunto, precisamos, antes de mais nada, admitir as noções de causalidade e de espontaneidade. É logicamente concebível que algumas coisas estejam conectadas a *outras* , mas que algumas coisas não estejam conectadas a *nenhuma* outra. Não precisamos admitir a espontaneidade para todas as coisas se a admitirmos para algumas. Além disso, deve ficar claro que, se a espontaneidade for de fato possível para alguma coisa específica em alguma região específica do mundo, isso não significa que *qualquer coisa* possa surgir nesse contexto. Pode haver apenas um certo *intervalo* de eventos espontâneos possíveis, e nada além desse intervalo. Isso pode ser compreendido com referência às disjunções.

É concebível que " **A *deva* ser B, C ou D, mas *não possa* ser E, F, etc.** " e que " **não exista *nada X tal que* 'se X ocorrer, A é necessariamente B' ou 'se X ocorrer, A é necessariamente C' ou 'se X ocorrer, A é necessariamente D'** ". Nesse caso, podemos prever que *um de* B, C ou D certamente surgirá em A (excluindo outras alternativas

concebíveis, como E, F, etc.), e ainda assim sermos incapazes de prever *qual* , porque não existe um X causal para nenhum deles. As modalidades "deve" e "não pode" nas proposições acima indicam certo grau de determinismo; enquanto a expressão "ou" significa que existem alternativas e a ausência de qualquer causalidade entre elas implica certo indeterminismo. Assim, determinismo e indeterminismo podem coexistir; e a espontaneidade pode ser muito circunscrita e não precisa ser ilimitada.

Atualmente, a possibilidade de espontaneidade na matéria é levada muito a sério. Refiro-me ao Princípio da Incerteza de Werner Heisenberg (1927), segundo o qual a posição e o momento de uma partícula subatômica não podem ser medidos com precisão simultaneamente. Isso foi interpretado como um princípio da indeterminação, ou seja, como tendo significado não apenas epistemológico, mas também ontológico, notadamente por Niels Bohr [13]. Desde essa descoberta da física, que aparentemente veio para ficar, devemos admitir que nem todos os eventos naturais estão sujeitos à causalidade; alguns são aparentemente governados

[13] Isso é conhecido como a interpretação de Copenhague. Deve ficar claro que este é um caso de pensamento positivista, que poderia ser expresso como "suponhamos que as coisas são apenas como parecem na superfície – ou seja, que não há nada mais profundo a ser conhecido nelas". Tal raciocínio é usado, por exemplo, na teoria da relatividade, onde não se concebe um repouso absoluto subjacente aos vários movimentos relativos que percebemos. Não estou rejeitando essa abordagem aqui; mas deve-se ressaltar que sua respeitabilidade intelectual na história moderna é bastante recente, datando do final do século XIX · Uma abordagem equivalente em relação aos fenômenos da perspectiva visual diria: quando os corpos parecem menores à distância do que quando estão mais perto de nós, eles realmente são menores – não é apenas uma ilusão de ótica.

por uma forma de lei menos extrema, meramente probabilística. Esse cenário deve, naturalmente, ser levado em consideração em nossa análise filosófica e lógica da causalidade.

Mas lembre-se de que, só porque podemos *imaginar* coisas surgindo e desaparecendo sem rima nem razão, como em um desenho animado da Disney, não significa que tais coisas sejam de fato possíveis. Pode-se também questionar: um universo composto apenas de acontecimentos singulares, desprovidos de qualquer regularidade, desconectados uns dos outros de qualquer forma, é *fundamentalmente* diferente de um universo em que a Lei Natural, ou a Vontade de Deus, reina? A resposta está longe de ser clara. A espontaneidade, no sentido de puro acaso ou anarquia absoluta, é extremamente difícil de definir com precisão; ou seja, não há certeza de que seja plenamente concebível!

Poderíamos dizer que *o caos* é o limite infinito da "complexidade da lei". O caos implica crises frequentes na regularidade, mudanças repentinas e repetidas na ordem. À medida que a ordem diminui, as fórmulas matemáticas capazes de expressá-la aumentam em complexidade. A ordem perfeita é, em última análise, o monismo; o pluralismo do mundo implica vários graus de ordem. O caos pode, portanto, implicar uma ordem extremamente complexa, assim como a ausência total de ordem. Em outras palavras, os conceitos de caos e ordem convergem, em última instância!

Além disso, a espontaneidade, no sentido de acaso, é, de certa forma, uma forma de "determinismo", na medida em que *o que acontece por "sorte" não está sob o controle de*

nenhum agente volitivo [14]! No que nos diz respeito, tais eventos estão tão fora do nosso poder quanto os eventos regidos pelas leis naturais – na verdade, ainda mais, visto que estes últimos podem, pelo menos, ser considerados confiáveis e utilizados, enquanto os primeiros são imprevisíveis (ou, na melhor das hipóteses, probabilísticos). Num mundo de acaso, *somos ainda mais passivos* do que num mundo de leis naturais. Em outras palavras, os conceitos de causalidade e espontaneidade natural se entrelaçam e, em última análise, tendem a uma leitura comum – mecanicista – do mundo.

Existe até um forte elemento de espontaneidade na causalidade indeterminística, visto que a vontade é, de alguma forma, em certo grau (na verdade, em graus variáveis), livre e imprevisível. Assim, em alguns aspectos, a espontaneidade é semelhante à causalidade e, em outros, à volição.

Em um nível mais profundo, podemos também afirmar que tudo é "espontâneo" no sentido de mero acaso. Pois mesmo as relações causais, enquanto objetos ou eventos no universo, em última análise "simplesmente são" – são dados irredutíveis. Não podemos conceber uma infinidade de *camadas* de causalidade; a responsabilidade tem que parar em algum lugar – uma Causa Primeira ou Motor Primordial. Podemos apenas especular se o "evento" primário é a Lei Natural, a Vontade de Deus ou o Acaso.

Outra possível aplicação moderna da espontaneidade é a teoria do Big Bang de Stephen Hawking. Enquanto a aplicação anterior dizia respeito ao muito pequeno (mecânica quântica), esta diz respeito a eventos astronômicos: o início

---

[14] Exceto, talvez, Deus.

da existência. Supõe-se que o universo – incluindo matéria, movimento, espaço e tempo – surgiu do nada há cerca de 15 bilhões de anos (com uma margem de erro). Essa tese implica espontaneidade em um sentido ainda mais radical. Se os físicos fazem tais afirmações, então filósofos e lógicos devem, naturalmente, dar-lhes muita atenção.

A posição sensata, então, pelo menos *ab initio* , parece ser aceitar todos esses conceitos pelo seu valor intrínseco e evitar doutrinas extremistas ou generalizantes. O domínio mecânico, ou a causalidade em um sentido mais amplo, pode muito bem variar da pura espontaneidade, passando por vários graus de probabilidade individual ou coletiva, até a conexão de 100%. Esta última aparentemente abrange a maior parte da Natureza, ou pelo menos a maioria dos eventos que encontramos em nossa experiência diária.

4. Contingência relativa versus absoluta

O conceito de causalidade, ou causalidade natural/determinística, implica, em última análise, *necessidade* . Isso significa que, quando nos deparamos com uma relação causal aparentemente desnecessária, essa aparente desnecessidade deve-se apenas à nossa incapacidade de descobrir ou especificar todas as causas parciais que compõem a causa completa. Nesse contexto, tudo é, em princípio, previsível. Tal contingência pode ser caracterizada como *relativa* . É assim que normalmente concebemos o funcionamento da "natureza", ou seja, o mundo sem levar em conta as "pessoas".

Por outro lado, o conceito de volição, ou causalidade pessoal/indeterminística, implica, em última análise, *contingência* . Aqui, contingência é entendida como *absoluta*

. Tais relações causais são pontuais, não se subsumindo singularidades a generalidades. Contudo, a volição tem seus limites. Como discutido adiante, a volição refere-se principalmente à volição direta; a volição indireta é um conceito derivado, que considera a interação entre a causalidade natural e a pessoal. Esta última explica por que alguns atos de vontade não necessariamente produzem o resultado desejado, sem enfraquecer o poder da volição direta. Como veremos também, a influência é outro conceito causal que serve para delimitar realisticamente a volição: a volição opera em um contexto informacional, que pode ser modificado por meios naturais ou volitivos. Embora tal contexto não determine as escolhas de uma pessoa, ele desempenha um papel em sua gênese, tornando-as mais fáceis ou mais difíceis.

Nossa visão da natureza, na verdade, tornou-se mais complexa recentemente, visto que a física (como mencionado anteriormente) passou a aceitar a indeterminação real na mecânica subatômica e a emergência verdadeiramente *ex nihilo* do universo. Assim, não podemos, como acabamos de tentar, distinguir natureza e vontade simplesmente dizendo que a primeira implica necessidade, enquanto a segunda implica contingência. Devemos também distinguir entre espontaneidade mecânica e espontaneidade pessoal, embora ambas sejam classificáveis como contingências absolutas. Podemos, ao menos superficialmente, fazer isso com referência à "agência", dizendo que a espontaneidade natural não tem um agente aparente, enquanto a vontade tem um – um agente consciente.

2. INTERAÇÕES ENTRE VONTADE E CAUSALIDADE

Ao prosseguirmos com a análise da causalidade e da vontade, devemos considerar as relações intermediárias ou afins que interligam esses dois domínios da causalidade. Para uma descrição mais aprofundada da causalidade, o leitor pode consultar meu livro " *A Lógica da Causalidade"* [15].

1. Necessidade e inércia na causalidade

Na causalidade natural ou determinismo, devemos distinguir entre *causalidade necessária* e *causalidade inercial* .

Nossa compreensão do termo "natureza" refere-se principalmente a relações ***necessárias*** , de modo que, independentemente do que aconteça no mundo, aquela sequência específica de duas coisas está fadada a ocorrer, ou seja, uma vez que uma surge, a outra também surgirá. Os detalhes podem variar de caso para caso, em relação ao tempo (a sequência pode ser simultânea ou ocorrer em um momento específico após ou algum tempo depois), ao lugar (aqui, ali) e a outros aspectos; mas a correlação é inflexível. A maioria dos eventos causais no mundo procede assim, implacavelmente, como cursos de eventos inevitáveis e

[15] O leitor deve ler primeiro aquele livro para compreender plenamente a presente obra. No mínimo, os capítulos de resumo (10 e 16) devem ser consultados.

invariáveis que nenhum outro evento natural e muito menos a vontade (ou pelo menos nenhuma vontade humana ou animal) pode impedir ou alterar de qualquer forma. Por exemplo, a evolução e a trajetória do Sol estão, de fato, fora do nosso poder de interferir.

Por outro lado, parece que algumas sequências causais são evitáveis ou sujeitas à manipulação voluntária. Tais cursos naturais de eventos podem ser caracterizados como ***inerciais*** . Em termos estritos, são causalidade *condicional* , ou seja, sequências que inevitavelmente ocorrerão, *desde que não* haja intervenção voluntária (humana, animal ou, eventualmente, divina). Por exemplo, o rio Nilo continuaria a inundar anualmente se não tivesse sido construída uma represa em Aswan. Ou, ainda, mais perto de casa, minha respiração continua ritmicamente, a menos que eu a prenda voluntariamente ou altere seu ritmo.

Assim, enquanto o conceito de natureza necessária diz respeito apenas à causalidade, o conceito de natureza inercial refere-se a uma interface entre causalidade e volição. Quando a volição intervém no curso da natureza, dizemos que um evento ***artificial*** substituiu o evento inercial. O evento artificial é, naturalmente, "natural" num sentido mais amplo – um potencial natural; mas é um potencial que jamais se concretizará sem a intervenção da volição. Por exemplo, um pedaço de argila jamais se transformará num vaso por mera erosão.

> Expressaríamos a causalidade em termos formais como (em sua determinação mais forte): “ **Se X ocorre, então Y ocorre; e se X não ocorre, então Y não ocorre** ” [16]. Relações mais fracas podem ser

[16] O aspecto negativo dessa definição é tão importante quanto o positivo, observe bem. A referência de David Hume à

> definidas com referência a compostos, substituindo 'X' por 'X1 e X2 e X3...' e 'Y' por 'Y1 ou Y2 ou Y3...', conforme o caso.[17]

Quando a vontade ***interfere*** , apenas um dos fatores causais – seja o 'X' por completo (como raramente acontece) ou uma parte 'X1' – refere-se ao ato volitivo, e o restante 'X2', 'X3', etc. (se houver) constitui ingredientes e forças naturais [18], e o efeito é um evento artificial 'Y'. Nesses casos, a condicional "se X, então Y" ou "se X1, mais X2 etc., então Y" é operante.

Quando a vontade ***se abstém*** , o fator causal volitivo precedente é negado, ou seja, 'não X' ou 'não X1' é verdadeiro, e os fatores causais naturais vêm à tona, ou seja, 'X2' etc., resultando em um evento inercial, 'não Y'. Nesse caso, a condicional "se não X, então não Y" ou "se não X1, mais X2 etc., então não Y" é operativa.

"conjunção constante" entre causa e efeito não é suficiente por si só: a ausência de causa e a ausência de efeito também devem estar conjuntas (no caso mais forte). Para uma crítica completa das ideias de Hume, veja minha obra *Fenomenologia* , capítulo II-5.

17 Mas veja meu livro *"A Lógica da Causalidade"* para uma descrição precisa de todos os casos possíveis. A determinação mais forte é a causalidade completa-necessária. Mas, além dessa, existem determinações mais fracas, a saber, causalidade completa-contingente, causalidade parcial-necessária e causalidade parcial-contingente. A vontade pode se enquadrar em qualquer uma dessas categorias como causa completa ou parcial, seja ela necessária ou contingente.

18 No caso "se X, então Y", podemos considerar a 'natureza' expressa na conexão condicional entre X e Y. No caso "se X1 e X2 etc., então Y", o papel da 'natureza' está implícito tanto nas outras causas parciais (X2, etc.) quanto na própria conexão.

Assim, não há nada de antinomiano nas relações causais que envolvem volição em algum estágio. O evento desejado, *uma vez desejado, age como qualquer outro* causativo, completo ou parcial, necessário ou contingente, dentro do complexo causativo em questão. A única diferença reside no fato de que esse causativo não emergiu de processos naturais, mas da volição.

> É importante notar que *a vontade, diferentemente da causalidade, não é (ou melhor, não é inteiramente [19]) formalmente definível com referência a proposições condicionais* . Essa é a principal dificuldade no conceito de vontade, que tem intrigado tantos filósofos.
>
> É verdade que, se você pedir a alguém que demonstre que possui livre-arbítrio, provavelmente responderá: "Veja, se eu quiser mover meu braço, ele se move; e se eu decidir não movê-lo, ele não se move". Mas tais argumentos *ad libitum* ('ao seu bel-prazer') têm pouco peso, visto que os antecedentes *são* os eventos volitivos que estamos tentando definir ou, pelo menos, provar, e os consequentes são meros efeitos deles (como acontece, neste exemplo, efeitos indiretos, dependentes das condições corporais – mas o mesmo pode ser dito de efeitos mentais indiretos e até mesmo de efeitos diretos na própria alma). Portanto, pode-se muito bem objetar à pessoa testada: "O que fez você querer mover ou não mover o braço?" Mesmo que este último tente antecipar tal objeção dizendo: "tudo o que eu previr, eu farei (ou não farei), ou tudo o que você me disser para fazer (ou não fazer), eu farei", ou melhor ainda: "tudo o

---

19 Veja o próximo capítulo.

> que uma máquina me disser aleatoriamente para fazer (ou não fazer), eu farei", ainda se pode supor que a instrução dada pelo respondente humano ou pela máquina se torne um fator determinante, e não uma mera sugestão, na mente da pessoa testada. Nesse caso, o aparente ato de vontade seria apenas um efeito mecânico de tal instrução.
>
> Assim, proposições condicionais não podem ser usadas para definir ou mesmo provar a volição sem incorrer em tautologia, circularidade, regressão infinita ou paradoxo. Isso não *implica* , contudo, que a volição não exista [20]. Pode haver outras maneiras de defini-la ou, pelo menos, prová-la. Podemos, ainda que minimamente, recorrer à nossa experiência intuitiva de vontade pessoal como fonte e confirmação do conceito.

Note que *a linha divisória entre necessidade e inércia pode mudar com o tempo* . Algumas façanhas estão, de fato, fora do nosso alcance em um determinado momento e, posteriormente, tornam-se viáveis (por exemplo, caminhar na Lua era, até recentemente, de fato impossível). Ou o oposto pode ocorrer: algo que antes nos era possível torna-se impossível em um momento posterior (por exemplo, certos danos cerebrais fazem com que a vítima perca muitas das suas capacidades cognitivas e motoras). A necessidade pode ser permanente ou temporária, adquirida ou perdida; e o mesmo acontece com a inércia.

O " *ainda não é possível* " deve-se a limitações de tempo: podem existir impedimentos físicos, psicológicos ou cognitivos/intelectuais a serem superados antes que os

---

[20] Contrariamente ao que afirmam filósofos como Gilbert Ryle.

fatores necessários se alinhem; uma vez que algo ocorre ou é concretizado, admitimos que sempre foi possível "em princípio", embora não imediatamente. O " *já não* é possível" deve-se à destruição irreversível de alguma faculdade, à criação de alguma barreira intransponível ou à perda de oportunidade; o que era anteriormente possível, desde o início ou durante a existência da entidade ou entidades em questão, tornou-se impossível. Assim, o que é necessidade causal num momento pode ser mera inércia noutro, e vice-versa.

É claro que, além disso, as capacidades de diferentes indivíduos de uma dada espécie, ou de diferentes espécies, variam. Consequentemente, o que é necessidade *em relação a* um indivíduo ou espécie, é mera inércia para outro; e vice-versa. Contudo, em qualquer tempo e lugar, podemos afirmar como princípio absoluto que nenhum ser humano ou animal é de fato capaz de afetar um determinado curso natural de eventos (de modo que esse curso seja necessário), ou que alguns indivíduos específicos de um determinado grupo têm o poder volitivo de fazê-lo, se assim o desejarem (de modo que o curso seja inercial). A mesma distinção entre necessidade e inércia pode ser usada para harmonizar nossas suposições sobre a onipotência da vontade de Deus e sobre a causalidade na natureza (veja abaixo).

No que diz respeito ao fundamento epistemológico das afirmações ontológicas acima, deve-se ressaltar que nosso conhecimento sobre causalidade é adquirido *indutivamente* .

A proposição “Se X é seguido por Y, então X causa Y” pode ser logicamente assumida como verdadeira, especialmente se a combinação X+Y for encontrada repetidamente, a menos que se constate que X às vezes *não é* seguido por Y. Em outras palavras, o movimento de pensamento conhecido

como *post hoc, ergo propter hoc* (que significa "depois disso, portanto por causa disso"), embora dedutivamente uma falácia, não é falacioso em si mesmo, mas apenas em vista de um contexto mais amplo. A sequência observada "X é seguido por Y", como qualquer dado empírico, pode ser considerada uma base para generalização, desde que se entenda que a generalidade "X causa Y" pode exigir particularização eventual se a experiência posterior assim o sugerir [21]. O ajuste gradual de tais generalizações permite-nos identificar condições mais complexas e relações causais mais variáveis.

A relação entre causalidade necessária e inercial é, portanto, de generalidade e particularidade (relativa), respectivamente. São dois níveis de generalização, que diferem apenas em grau. O primeiro é um impulso otimista para o extremo, resultando em um absoluto aparente; o segundo é uma correção para baixo, para um status mais relativo, em vista do acesso volitivo evidente. Ambos são indutivos; mas um permaneceu incondicional, enquanto o outro foi julgado condicional à não-exercício da volição.

2. Vontade direta e indireta

Outra interface entre os domínios da vontade e da causalidade é apresentada com referência à distinção entre *vontade direta* e *vontade indireta* . Nesta fase, basta

---

21 Em termos de análise fatorial: "X causa Y" é o fator mais forte de "X é seguido por Y", embora possamos ter que rebaixar esse fator diante de novas evidências. Simbolicamente: **I** → **Um** $_n$ até que **O** apareça. Veja minha *Lógica Futura,* parte VI. Contrariamente às alegações de Hume, este princípio é inegável, visto que qualquer negação desse tipo seria necessariamente utilizá-lo.

tratarmos estes termos superficialmente; serão esclarecidos mais adiante.

Na vontade direta, seja ela imediata ou de longo alcance, o efeito é inevitável; ou seja, aquilo que é desejado ocorre independentemente das circunstâncias circundantes. Na vontade indireta, o efeito é um produto posterior da vontade direta, dependendo da presença das circunstâncias apropriadas. Algo desejado diretamente pode ser atribuído exclusivamente ao agente, porque a causalidade não está envolvida; ou, se estiver envolvida, possui a determinação mais forte, ou seja, é uma causalidade completa e necessária. Algo desejado indiretamente tem origem mista: embora o movimento nessa direção seja iniciado pelo agente, seu curso exato subsequente pode variar de acordo com os termos e condições que encontra em sua trajetória; ou seja, a causalidade parcial e/ou contingente está envolvida em algum ponto do processo.

A relação causal entre um agente e aquilo que ele deseja é, estritamente falando, direta, se aquilo que ele deseja segue automática e invariavelmente o seu desejo (seja imediatamente no tempo ou não): a consequência é inevitável, independentemente do que aconteça na natureza posteriormente e de qualquer tentativa de interferência. A volição indireta refere-se a um vínculo mais fraco, que é, na verdade, uma sequência de dois eventos causais: (a) uma volição direta, seguida por (b) uma causalidade condicional. Nesse caso, a coisa desejada não segue invariavelmente ou automaticamente o seu desejo, pela simples razão de que eventos naturais subsequentes ou outras volições podem, entretanto, interferir e impedir a plena realização para a qual a volição foi direcionada.

Como notação formal para volição, podemos usar " **A quer W** ", para significar "o agente A quer a ação W", de modo a manter o esquema familiar sujeito-cópula-predicado. Isso não é mera convenção, mas serve para implicar que a própria relação ('querer') é uniforme em todas as suas ocorrências, e que o que confere a cada ato específico de vontade sua particularidade é o agente que o realiza (A) e a direção ou resultado da ação (W).

Note que, embora a palavra "wills" seja usada para indicar explicitamente o envolvimento da vontade, na prática, outras palavras são usadas, nas quais o fato da vontade é tácito. As palavras "fazer", "criar" ou "produzir", por exemplo, são comuns; mas são ambíguas, pois nem sempre indicam volição. Na maioria das vezes, em vez das duas palavras "wills W", teríamos um verbo específico de uma só palavra na forma " *Ws* "; por exemplo, "anda", "canta", "pensa" ou "espera", em vez de "wills andando", "wills esperando", etc.

Podemos distinguir entre atos de vontade propriamente ditos e a ausência de tais atos. Em termos mais formais, isso se refere a uma distinção entre " **A não quer** " e " **A não quer** ", embora, na prática, a linha divisória seja, por vezes, discutível (dependendo do grau de consciência envolvido). Estes – querer e não querer – são duas subclasses significativas da vontade em sentido amplo, que podemos denominar vontade positiva e vontade negativa, ou atividade e passividade, respectivamente. Deve ser óbvio que a não vontade pode, muitas vezes, ser vista como uma espécie de ato de vontade, pelo menos quando nossa inclinação é muito forte para agir e temos que nos *conter* para não fazê-lo. Por essa razão, as considerações lógicas relativas à vontade também devem ser aplicadas, *mutatis mutandis* , à não vontade – para qualquer criatura dotada do poder da volição em questão.

Dizer que A pode querer W não significa necessariamente que A pode querer W ***à vontade*** , ou seja, direta e imediatamente; pode ser que A só consiga chegar a W indiretamente e ao longo do tempo, ***por meio de um processo*** , em etapas, primeiro querendo W1 em certas circunstâncias específicas, depois querendo W2 em outras circunstâncias apropriadas, e assim por diante… até que W ocorra. Ou seja, a capacidade em princípio não significa capacidade sem submissão a termos e condições [22]. A distinção entre volição direta e indireta pode então ser expressa formalmente da seguinte forma.

- Vontade direta: " **Se A desejar W, então W ocorrerá** ".
- Vontade indireta: " **Se A deseja W, e as condições X, Y, Z... (ou similares) ocorrem em conjunto, naturalmente ou volitivamente, então W ocorre; mas se A deseja W e as condições apropriadas não ocorrem, então W não ocorre** ".

Assim, no caso da vontade direta, aquilo que a vontade almeja é idêntico ao resultado da vontade ('W' em ambos os casos). Já no caso da vontade indireta, o objetivo da vontade (o que quer que a denomine vontade de 'W') nem sempre é idêntico ao efeito produzido, que chamaremos de 'V', porque a vontade manifestada por si só é insuficiente para garantir o surgimento de 'W', mas só o faz quando e se certos fatores circundantes (X, Y, Z…) estiverem devidamente alinhados. Sempre que a vontade se manifesta, certamente produzirá *algum* efeito mínimo V (ainda que apenas no agente da vontade, possivelmente no ambiente mental ou mesmo material); mas esse efeito (V) pode corresponder ao objetivo

[22] É claro que vivemos em um mundo real, com limites e regras específicas. Desejar que algo seja "assim" não o torna assim; pensar o contrário é loucura.

da vontade (V=W) ou não (V<>W): se corresponder necessariamente, a vontade pode ser classificada como direta; caso contrário, é indireta.[23]

Assim, repetindo, uma série de causas parciais dá origem a W. Uma delas é a vontade de (almejar) W, em si mesma uma volição direta do agente. Se esta encontrar causas parciais apropriadas em seu entorno (X, Y, Z, … ou similares), terá indiretamente produzido W. Caso contrário, produzirá algo diferente de W. O agente pode, naturalmente, ser capaz de alcançar o mesmo objetivo por meio de diferentes atos volitivos diretos, mesmo sob as mesmas condições (e com ainda mais frequência à medida que as condições variam). Por exemplo, pode-se viajar do ponto P ao ponto Q de diversas maneiras.

As condições necessárias podem ser fatores naturais, como um sistema nervoso e muscular em funcionamento, ou fatores físicos ou mentais (como uma máquina ou um guia) causados por outros atos de vontade do mesmo agente ou de outros. Contanto que afetem o curso dos eventos, são relevantes para a volição e sua classificação como direta ou indireta. As condições podem, naturalmente, ser necessárias ou contingentes; ou seja, pode haver apenas um conjunto de circunstâncias que tornem possível o resultado em questão, ou pode haver muitas alternativas possíveis.

Embora na prática muitas vezes consideremos uma vontade como *efetivamente* "direta" se as condições normais (como um corpo e mente saudáveis, etc.) estiverem presentes,

---

23 Note que o termo 'V' pode ser substituído pela disjunção 'V1 *ou* V2 *ou* V3...' em casos de volição indireta, onde o efeito varia de acordo com fatores circundantes desconhecidos ou não especificados, ou seja, quando os fatores X, Y, Z… mencionados no antecedente não abrangem todas as possíveis causas.

porque essas condições inanimadas não poderiam produzir tal efeito sem tal vontade , estritamente falando, é claro que não o é se uma mudança nas condições a obstruir ou desviar de alguma forma. A intenção aqui é enfatizar a distinção fundamental entre a *atividade* da vontade e a *passividade relativa* de suas pré-condições.

3. Matéria, mente e espírito

A compatibilidade entre causalidade e vontade (e, da mesma forma, com a espontaneidade natural) é inegável. Nada impede que um pouco de cada uma exista em nosso mundo, na forma de domínios adjacentes e interativos. A vontade está para a causalidade como os buracos em um queijo suíço. A causalidade pode se aplicar à maioria dos processos, com exceção de alguns poucos em que a vontade é aplicável.

É preciso esclarecer a distinção entre um 'agente' mecânico e um 'agente' no sentido pretendido pelo conceito de volição. A volição é essencialmente ativa, enquanto a causalidade é essencialmente passiva. Quando dizemos que um agente de volição faz, age, cria ou produz algo, atribuímos um significado especial a esses termos com base na introspecção. Quando usamos termos semelhantes em referência à causalidade (por exemplo, a uma máquina), sua conotação é muito mais diluída, já que, nesse domínio, tudo ocorre por meio de reações automáticas.

Quando dizemos que uma máquina, ou mesmo uma planta, faz ou causa algo, queremos dizer que alguma qualidade ou movimento dela dá origem a alguma outra qualidade ou movimento dela (ou de alguma outra coisa, possivelmente criando assim uma nova entidade). Mas não queremos dizer literalmente que a *própria máquina ou planta* , mesmo

presumindo alguma espontaneidade no surgimento de suas qualidades ou movimentos, tenha alcançado o resultado. Por outro lado, no caso da vontade, a pessoa (Deus, humano ou animal), *como um todo unitário,* de alguma forma a partir de uma postura *estática ,* inicia/origina alguma *mudança ou movimento* em seu ambiente imediato e, em alguns casos, a partir daí, mais distante. É nesse sentido que entenderemos aqui o termo "agente": com o conceito subjacente de *responsabilidade* .

Enquanto na causalidade causa e efeito podem ser separados espacial e temporalmente, bem como conceitualmente, na volição, o ato imediato da vontade deve ser considerado como ocorrendo dentro ou emanando do agente (seu eu, alma ou espírito), e não além dele na mente, cérebro, sistema nervoso ou corpo circundantes: tais *consequências* eventuais não estão inteiramente sob o poder e a responsabilidade do agente, mas dependem de outros fatores, como já explicado.

Assim, enquanto a causalidade pode ser vista como essencialmente relacionada a sequências de eventos (em sentido amplo) dentro do mundo material/físico, mental/imaginativo e psicossomático, a vontade deve ser vista como relacionada ao mundo espiritual e sua interface ou interação com esse mundo da causalidade ou natureza. Uma vez que a vontade injeta suas escolhas no curso da natureza, esta (isto é, a natureza) continua – mas em um novo curso; a vontade, portanto, desvia o fluxo da causalidade de um plano superior ou mais profundo.

Inércias e condições são, portanto, dois aspectos da interação entre alma e natureza. **Inércias são o caminho que a natureza segue se a vontade não interferir; condições são os fatores da natureza que entram em jogo quando a vontade interfere.** As primeiras ocorrem na ausência da

vontade, as segundas na sua presença. Algumas coisas (na verdade, a maioria) estão além do poder da vontade de influenciar – são classificadas como pertencentes ao domínio da necessidade natural (e possivelmente, em alguns casos, como espontaneidade natural).

Tudo isso nos leva à relação causal de *influência* . Sob esse importante conceito, estudaremos mais detalhadamente, adiante, as maneiras pelas quais o agente da vontade pode ser afetado por eventos naturais ou por outros agentes da vontade.

4. Concebendo a vontade divina

Se concebermos Deus como existente e onipotente, devemos considerar ***todas as necessidades naturais como meras inércias em relação a Ele*** , com exceção das necessidades lógicas (isto é, que os fatos são fatos, que as contradições são impossíveis, que não há meio-termo entre a existência e a não existência – e outras verdades autoevidentes, cujos contraditórios são autocontraditórios).

Tal premissa não impede o conhecimento científico, visto que todo o nosso conhecimento das leis naturais se baseia, em última análise, em generalizações a partir de particularidades empíricas! Dizer que Deus pode, se assim o desejar, interferir em qualquer lei natural, não implica que Deus alguma vez o fará. Podemos argumentar que foi da Sua vontade instituir tais leis em primeiro lugar, mesmo tendo deixado para Si a possibilidade de interferência excepcional [24]. Assim, todas as necessidades naturais relativas a nós, seres

[24] Os que creem na intervenção divina podem distinguir entre (a) ***milagres*** , ou intervenção manifesta, aqueles raros casos em que a intervenção é especificamente conhecida por nós

inferiores, podem ser consideradas como necessidades efetivas, mesmo que admitamos que, estritamente falando, são inércias que poderiam, em princípio, ser anuladas pela vontade de Deus.

Esta posição deve ser diferenciada do chamado Ocasionalismo de filósofos como Al-Ghazali (1059-1111): estes negam a causalidade natural em favor da vontade Divina universal, enquanto a nossa posição aqui é reconciliar as duas. Não afirmamos aqui que Deus seja a causa direta de tudo o que acontece no mundo, mas apenas o concebemos como tendo o poder de intervir à sua vontade, embora na grande maioria dos casos Ele se abstenha de exercê-lo. Al-Ghazali, um muçulmano, permanece louvável por ter repudiado a ideia de Avicena (ou Ibn Sina, 980-1037), baseada na filosofia grega, de que o mundo material era uma *consequência necessária de Deus, insistindo, em vez disso, que era um produto da vontade* de Deus . Al-Ghazali pensou que precisava recorrer à negação de toda causalidade natural para alcançar essa refutação; mas, como demonstrado aqui, foi uma medida excessiva.[25]

(ou presumida como tal), e (b) ***providência*** , ou intervenção oculta, a presumida intervenção mais frequente "nos bastidores", ou seja, sem o nosso conhecimento específico (embora se note que os dois termos são por vezes usados de forma mais genérica, um incluindo o outro ou ambos sendo a mesma coisa). Mas mesmo quando Deus não interfere, Ele mantém o poder de fazê-lo; portanto, nesses casos, Ele exerce contenção. Note-se que o judaísmo celebra tanto a intervenção divina aberta como a oculta, respetivamente nas festas de Pessach (por exemplo – ver livro do Êxodo) e de Purim (ver livro de Ester).

[25] Em todo caso, a posição de Al-Ghazali não é a mesma de David Hume (1711-76), com quem ele é frequentemente comparado; este último visa negar toda causalidade.

Muitos pensadores rejeitaram as ideias da criação e intervenção divina na natureza, partindo do pressuposto de que essas ideias implicariam logicamente a responsabilidade divina por todos os eventos do mundo, a negação das leis naturais e o conflito com o livre-arbítrio humano. No entanto, uma hipótese consistente é possível, se compreendermos bem a diferença entre necessidade natural e inércia, bem como entre causa direta e indireta. A respeito desta última, vale a pena citar textualmente um trecho de meu livro " *Ilógica Budista"* [26]:

> "Cabe ressaltar aqui que 'criação' não significa simplesmente causalidade por Deus sobre (o restante do) universo. O tipo de causalidade presumido é a volição, um ato livre de vontade, e não a causalidade. 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 os governam. Isso poderia ser interpretado, em uma perspectiva moderna, como a matéria essencial 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)."

---

[26] Veja o capítulo 10 lá. O itálico em negrito foi adicionado aqui para dar ênfase.

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 estes surgirem). 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.

5. O estudo da vontade

Resumindo nosso progresso até o momento: **a etiologia** pode ser definida como o estudo de tudo o que se refere à causalidade, incluindo todos os tipos de relações de causa e efeito e suas negações, principalmente as listadas acima. A etiologia é um ramo da ontologia, na medida em que esclarece e define, teoricamente, conceitos fundamentais comuns a todas as ciências especiais – sejam elas físicas ou mentais (no modo natural), relacionadas à vontade (o domínio espiritual) ou cognitivas e intelectuais (no modo lógico). A etiologia também é um aspecto da epistemologia, visto que sua outra tarefa principal é descrever e validar nossa aquisição de tais conceitos.

A etiologia visa, portanto, tanto desmistificar os conceitos causais em geral quanto nos ensinar como aplicá-los corretamente e justificá-los em casos particulares. Trata-se de uma ciência filosófica e lógica, e não de uma ciência especializada, visto que não se ocupa de termos específicos, exceto como amostras de dados e exemplos didáticos. Não dispomos de termos distintos para os estudos de causalidade e volição, sem dúvida porque se tratam de discussões bastante interligadas.

O estudo da causalidade é necessário para nossos julgamentos na vida cotidiana e nos negócios, na família e na sociedade, no direito e na justiça, na economia e na política, na ciência e na história [27]. E na maioria dos domínios de

[27] A maioria das teorias de causalidade ignora essa ampla aplicação do juízo causal, concentrando-se na compreensão das proposições causais gerais (como "o tipo X causa o tipo Y"), que a ciência busca e das quais os particulares são supostamente obtidos por subsunção. Mas, como Hart e Honoré apontaram, isso muitas vezes é inútil na prática, já que frequentemente

interesse da humanidade, os julgamentos causais dizem respeito tanto à causação quanto à vontade. A psicologia e a sociologia não se preocupam apenas com a vontade; e a agricultura e a tecnologia não se preocupam apenas com a causação. Além disso, embora (como mencionado anteriormente) a causação seja geralmente associada a generalidades e a vontade a particularidades, os estudos de ambas as formas de causalidade exigem atenção aos detalhes e visam às generalidades.

Quando focada na volição, a etiologia rapidamente se torna o que pode ser chamado de " **metapsicologia** ", um estudo dos fundamentos da consciência, incluindo a volição. Isso porque ela se desdobra como uma elucidação dos termos causais mais comumente usados em psicologia – como hábito, compulsão, obsessão, inibição, etc. A psicologia, como ciência especializada, questionará quais coisas específicas influenciam quais escolhas específicas, e assim por diante. Mas primeiro, devemos nos aprofundar nos conceitos subjacentes: essa é a tarefa da metapsicologia. Às vezes, a linha divisória entre esses níveis de abstração é tênue, e a metapsicologia pode se sobrepor à psicologia ou vice-versa.

Note-se que a metapsicologia, como todas as investigações filosóficas/lógicas, possui dois aspectos inter-relacionados: um ontológico (que descreve e classifica o objeto estudado) e outro epistemológico (como o conhecemos, ou pelo menos como temos algo a ver com ele?).

É importante ressaltar que o interesse e a abordagem do lógico em relação aos conceitos psicológicos aqui são teóricos e formais, e não pragmáticos e médicos. Estamos

---

procedemos na direção oposta, por generalização a partir de juízos causais particulares (isto é, "esta coisa individual, que por acaso é do tipo X, causou aquela coisa, que por acaso é Y").

interessados, por exemplo, em conceitos intencionais como desejo, aversão, amor, ódio, indiferença – com o objetivo de capturar formas de discurso como "Sinto vontade de fazer X" ou "Acho que devo fazer X" e desvendar suas inter-relações e as inferências que podem ser extraídas delas. Esses são conceitos básicos comuns a todas as teorias da psicologia.

Nosso objetivo aqui não é a psicologia terapêutica. No entanto, assim como a epistemologia, embora seja primordialmente descritiva em vez de prescritiva, aprimora nosso pensamento, uma vez que inclui o estudo detalhado de argumentos lógicos, também podemos esperar que nossa atual sistematização de conceitos psicológicos tenha um efeito benéfico e higiênico.

Nós, humanos (e outros animais também, sem dúvida), somos constantemente bombardeados por uma massa de desejos e aversões, amores e ódios, esperanças e medos, certezas e dúvidas, e respostas estéticas à beleza e à feiura, mais ou menos conscientes e mutáveis, que nos puxam e empurram para lá e para cá em graus variados, muitas vezes de maneiras contraditórias. Também somos indiferentes a muitas coisas, em qualquer momento dado. Geralmente agimos sob a influência desses impulsos, embora muitas vezes resistamos a eles com base em valores mais amplos ou de longo prazo. O estudo da volição é uma tentativa da razão de esclarecer e organizar os dados, trazendo-lhes ordem e consistência.

3. ANÁLISE ADICIONAL DA VONTADE

1. Conhecimento da vontade

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

Não é tão fácil para a volição. Muitos filósofos e psicólogos se sentem desanimados pelas dificuldades que envolvem o conceito de volição (ou vontade). Como ela é conhecida? Como pode ser definida em termos gerais? Como os atos particulares da vontade são apreendidos? Como podemos provar que pertencem ao agente, que são de sua responsabilidade? Como conceber a liberdade da vontade, quanto mais prová-la? E assim por diante. Mas um pensador não deve se desesperar tão cedo. Podemos construir gradualmente nossa reflexão sobre o assunto e esperar esclarecer as questões.

> Como sugerido anteriormente, a vontade – ao contrário da causalidade – não pode ser definida inteiramente por meio de proposições hipotéticas

(se-então). No entanto, podemos delimitar *parcialmente* a vontade dessa forma, como segue.

Primeiramente, focamos na volição como a presumida relação 'causal' entre um agente (alma) e certos eventos nele ou ao seu redor (chamados eventos da vontade), qualquer que seja a forma exata dessa relação. Essa relação pode ser intuitivamente considerada *diferente da* causalidade, embora alguma causalidade possa estar envolvida nela. Uma afirmação causal geral, "sem um agente, não haveria volição", pode ser invocada para demonstrar o envolvimento parcial da causalidade.

Em segundo lugar, salientamos que, sem esse agente *específico* , esses eventos específicos não ocorreriam – aliás, não poderiam ocorrer; eles são reservados a essa alma, que é insubstituível em sua gênese. Isso pode ser expresso como uma proposição condicional: “ **se não for essa alma específica, então não ocorrerão esses eventos específicos** ”. Esta última significa simplesmente que o agente em questão (como indivíduo, e não apenas como um exemplo de uma espécie) é condição *sine qua non* para os eventos específicos (presumidos 'de vontade') em análise.

Contudo, embora a alma seja, portanto, uma causa necessária dos eventos, ela não os causativamente os torna necessários, ou seja, não é uma causa *completa* deles. Pois é evidente que, no que chamamos de volição, a alma não é invariavelmente seguida por esses eventos (os presumidos eventos da vontade), mas permanece em todos os momentos – até que eles ocorram – também compatível com suas negações. Isto é, com relação à causalidade, a proposição

condicional composta " **se esta alma, então não estes eventos e então não suas negações** " é verdadeira [28].

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

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

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

---

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

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

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

Mas, é claro, não atribuímos volição apenas a nós mesmos, mas também a presumimos em outras pessoas (alguns de nós a presumimos ainda em outros animais [29]e até em Deus).

---

[29] Enquanto escrevo, estamos em meados de fevereiro e, quase todos os dias, enquanto tomo meu café da manhã, observo um casal de pegas a menos de dez metros de distância, encenando um ritual. Cada uma, por sua vez, arranca um galho da árvore em que está empoleirada e o coloca precariamente no mesmo galho por um instante, deixando-o cair eventualmente. Evidentemente, elas ainda não estão tentando construir um ninho; em vez disso, parecem estar fazendo planos em conjunto, chegando a um acordo sobre onde pretendem fazê-lo quando chegar a hora certa. Certa vez, cheguei a vê-las ensaiando a alimentação, com uma delas fingindo colocar uma pequena noz no bico da outra. Elas, supostamente as mesmas aves, começaram a construir seu ninho no final de março. O que eu pensava ser um ensaio de alimentação pode ter sido um ensaio

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

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

É claro que nada disso implica onisciência, seja dos nossos próprios atos, muito menos dos atos alheios. Às vezes, temos dificuldade em discernir nossa vontade – por exemplo, o que realmente queríamos, ou se agimos voluntária ou involuntariamente. A introspecção nem sempre é bem-sucedida, especialmente se tivermos o hábito de manter nossa vida interior obscura e inacessível à análise. Às vezes, mesmo sendo sinceros e transparentes, forças subliminares contraditórias atuam, causando confusão. Ainda mais em relação a outras pessoas: podemos não ter todas as evidências necessárias para chegar a uma conclusão. O que observamos em seu comportamento pode ser apenas um retrato parcial, deixando-nos incertos quanto às suas

---

de fixação, pois vi que elas trazem uma para a outra o que parecem ser bolinhas de lama que são colocadas entre os galhos. Quem observa animais não pode deixar de supor que eles são capazes de imaginar objetivos e persegui-los, bem como de se comunicar (pelo menos por meio de demonstrações físicas) e cooperar (compartilhando tarefas de forma eficaz).

intenções. E assim por diante; não há necessidade de entrar em detalhes neste momento.

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

2. Liberdade de vontade

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

> Podemos definir, em linhas gerais, a liberdade de vontade dizendo que " **o agente A é ' *livre* ' para querer ou não querer algo (digamos, W) em um determinado conjunto de circunstâncias, se nem W nem não-W forem inevitáveis nessas circunstâncias** ". Isso, é claro, não define 'vontade' para nós; mas, considerando o termo querer (ou fazer, no sentido de volição) compreendido, sua liberdade torna-se relativamente definível. Observe que, estritamente falando, é o agente que é livre, não sua vontade.

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

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

Nem mesmo o agente da vontade pode, até que aja, prever definitivamente seus próprios atos, pois pode, no último instante, 'mudar de ideia' por algum motivo (ou talvez até mesmo sem nenhum 'motivo' – caso em que caracterizamos a vontade como puro *capricho* ou arbitrariedade). O agente da vontade distingue-se por criar (parte de) sua própria identidade à medida que age. Sua 'identidade' em qualquer dado momento é a soma de criações anteriores, mas estas não determinam completamente suas criações subsequentes, sua identidade posterior. O agente da vontade possui uma natureza distintamente 'aberta'.

Uma forma de expressar a liberdade da vontade (direta) é por meio da *autonomia* – ou seja, a capacidade de criar suas próprias leis (nomia) [30]. Enquanto os objetos naturais estão efetivamente sujeitos *à* lei, o agente da vontade (até certo ponto, dentro de certos limites naturais) cria suas próprias leis à medida que age. Essas "leis" podem ser ad hoc ou podem ter alguma regularidade, é claro. Pois o agente pode optar por agir de forma *singular* ou pode instituir *regras pessoais* , isto é, padrões intencionais de longo prazo – comportamentos previsíveis ou repetitivos, planos, hábitos, etc.

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

A perseverança da vontade (diante de alguma dificuldade, ao longo do tempo) pode ser fruto de uma série de ações pontuais ou apresentar alguma continuidade real. Sejam pontuais ou persistentes, os atos de vontade variam na intensidade da consciência e da reflexão que empregam –

---

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

alguns são fruto de uma longa e cuidadosa consideração (emocional ou racional), outros são aparentemente impetuosos (embora, muitas vezes, sejam apenas o produto final de uma longa gestação de pensamento mais ou menos consciente).

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

A vontade pode ser influenciada, em uma direção ou outra, pela visão correta ou incorreta que o agente tem do mundo em que age. Mas essa influência não é determinante: é isso que entendemos por liberdade. Você pode coagir um homem a fazer o que deseja, ameaçando-o com violência ou outras punições, mas mesmo assim, como a experiência demonstra, ele ainda pode ignorar tais ameaças e até mesmo agir de forma suicida. Você pode oferecer-lhe grandes recompensas, mas ele ainda pode agir aparentemente contra seus próprios interesses. Os atos de vontade podem ser igualmente racionais ou irracionais, inteligentes ou estúpidos; podem ser explicáveis pelo interesse próprio ou pelo altruísmo, ou

serem completamente caprichosos. Sua "lógica" pode ser sólida ou falha; ou seja, a lógica não os determina definitivamente.

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

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

Mas, além disso, alguém pode ter a liberdade de fazer ou não fazer algo, e ainda assim não ter a liberdade de fazer ou não fazer *outra* coisa. Pode-se ter a liberdade de fazer algo condicionalmente, perdendo-a se certas condições não forem atendidas. Algumas pessoas (leigos ou filósofos) se confundem com o termo "liberdade", pensando que a liberdade só pode ser total e incondicional! A liberdade não precisa ser vista como ilimitada. Somos perfeitamente capazes de desenvolver um discurso lógico sobre o livre-arbítrio, de modo que cada liberdade específica seja

predicada especificamente a um determinado sujeito individual, em um determinado momento ou em determinadas circunstâncias. Podemos então generalizar indutivamente e descrever faixas de liberdade aplicáveis a classes de indivíduos, conforme o caso.

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

Muitas, ou talvez todas, as liberdades são também condicionais . Pode-se ter a liberdade de correr ou ficar parado, exceto em casos de medo extremo ou sob hipnose, que excepcionalmente podem "forçar" alguém a comportar-se mecanicamente (como um zumbi). As emoções normalmente desempenham um papel na vontade como influências, mas em algumas circunstâncias mais extremas, podem tornar-se fatores determinantes que paralisam completamente a liberdade de vontade ou geram reações automáticas. Da mesma forma, pode-se perder temporariamente certas liberdades, como quando se está fisicamente imobilizado ou doente; ou de forma mais permanente, como quando se perde um membro. Nesses casos, a vontade é perdida temporária ou permanentemente e a causalidade assume o controle.

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

3. Decisão e escolha

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

Em todo caso, devemos ter em mente que a consciência varia em intensidade e abrangência. A consciência de um inseto (que inferimos a partir de seus órgãos sensoriais e suas respostas a estímulos) é aparentemente fraca e limitada; a de um pássaro é um pouco mais elaborada; e assim por diante. As capacidades de vontade de diferentes organismos parecem ser proporcionais às suas capacidades de consciência.

No entanto, algumas pessoas inteligentes parecem ter pouca força de vontade (talvez por indecisão) e algumas pessoas pouco inteligentes parecem ter muita força de vontade (talvez por incapacidade de conceber alternativas). Pode não

ser apenas uma questão de falhas de caráter; pode haver uma questão de desenvolvimento biológico desigual das faculdades.

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

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

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

Uma decisão pode ser pontual ou abrangente, específica ou geral. Uma decisão pontual relaciona-se a um único ato de vontade; mas uma decisão pode ser abrangente, no sentido de uma resolução geral indefinida de perseguir algum objetivo ao longo do tempo, por meio de inúmeros atos de vontade ainda a serem intelectualmente determinados à

medida que os eventos se desenrolam. Por essa razão, o conceito de decisão é distinto do de vontade.

Um exemplo dessa política geral é o que chamamos de "boa vontade", a resolução de fazer o que parecer certo em qualquer momento e evitar fazer o que parecer errado; a boa vontade implica uma certa abertura ou entusiasmo, o que facilita muitas ações. A atitude contrária é a da "má vontade", uma tendência a resistir a fazer o que se espera, ou até mesmo a preferir, perversamente, fazer o que não se espera; isso muitas vezes torna as coisas mais difíceis.[31]

O que chamamos ***de escolha*** é o aspecto lógico de uma decisão – duas ou mais alternativas de ação estão disponíveis para o agente, embora possivelmente em graus diferentes, ou seja, exigindo diferentes níveis de esforço, e uma delas é "escolhida" ou "optada". As alternativas podem ser simplesmente, é claro, fazer ou não fazer uma coisa; ou podem existir literalmente várias alternativas contrárias ou combináveis.

Outro aspecto importante da decisão é ***a intenção*** – a busca, pelo agente, de algum *objetivo ou propósito* . Sem intenção, o agente não tem "razão" para fazer nada. É por isso que Aristóteles considerava as "causas finais" (intenções) como

---

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

causas do movimento. Observe que a intenção implica memória e antecipação, ambas implicando consciência. Projetamos uma imagem do tipo de coisa que desejamos alcançar.

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

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

A influência é a interface entre esses dois tipos de entidade: objetos que impactam sujeitos; ou, em alguns casos, sujeitos que produzem objetos que impactam outros sujeitos. O impacto pode ser o de estimular, inibir ou direcionar para um lado, em vez de para o outro, algum evento da vontade.

4. Objetivos e meios

O que acabamos de dizer sobre a volição exigir intenção demonstra a interdependência entre a metapsicologia e os estudos éticos e jurídicos. Na lógica formal, a etiologia leva à *teleologia* : “ **Para obter Y, é necessário X** ” baseia-se em

"Se não X, então não Y". Filosoficamente, a consideração da intenção naturalmente levanta a questão: o que devemos intencionar – quais *objetivos* ou fins devemos perseguir? Em seguida, surge a questão: por quais *meios* tais objetivos podem ser alcançados, ou seja, o que é necessário ou exigido para atingi-los?

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

Os meios também variam muito. Podem ser adequados ou inadequados aos objetivos de alguém. Devem ser oportunos para serem eficazes. Pode haver muitos meios possíveis para o mesmo objetivo, alguns conhecidos e outros não (ou ainda não). Alguns podem ser mais fáceis, outros mais difíceis. A identificação dos meios pode levar tempo e, como já foi dito, essa identificação pode estar correta ou incorreta. Todos esses detalhes surgirão no decorrer da análise formal.

É um erro comum pensar que a lógica não tem nada a dizer na definição de padrões para a ética ou a política. A premissa anarquista de que "vale tudo" nesses campos é logicamente insustentável. O anarquista não pode se opor ao legalismo, pois, em virtude de sua defesa da liberdade irrestrita, ele admite o legalismo; mas o legalista pode, com toda a justiça, desaprovar o anarquista sem incorrer em inconsistência. Assim, enquanto o anarquismo paradoxalmente admite seu

oposto lógico, o legalismo – este último exclui logicamente aquele. Conclui-se que o anarquismo é uma tese autoinconsistente e, portanto, falsa, enquanto o legalismo é uma tese coerente e verdadeira. Ou seja, podemos, em princípio, aspirar a justificar algumas normas "objetivas" de comportamento.

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

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

sobrevivência é a condição prévia necessária, a condição *sine qua non* de todas as outras buscas.[32]

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

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

A intenção pressupõe *a imaginação* : imagina-se algo que ainda não existe e procede-se à sua concretização. Tal imaginação de um objetivo pressupõe um contexto informacional, que pode ser realista ou irrealista, ou seja, baseado no conhecimento ou em mera crença. Mesmo que as ideias do indivíduo sobre o que lhe é possível ter e como lhe é possível obtê-lo sejam ilusórias, elas são influentes; e podem até ser eficazes! Ideias realistas são, naturalmente, igualmente influentes; e, em princípio e estatisticamente, sem dúvida mais eficazes, mas nem sempre ou necessariamente conduzem ao sucesso.

O *motivo* de uma ação é o pensamento sobre seu objetivo, ou talvez mais precisamente, a pressão ou atração que se sente

---

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

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

Note-se, de passagem, que ter um determinado motivo, estar ciente de tê-lo e admiti-lo publicamente são três coisas diferentes. Muitas vezes, ocultamos nosso verdadeiro motivo de nós mesmos ou dos outros, substituindo-o por um *pretexto mais aceitável* . Essa *racionalização* é possível porque nossas ações frequentemente têm consequências incidentais ou mesmo acidentais, além dos objetivos que pretendíamos alcançar. Fingimos que esses efeitos colaterais são nosso "motivo", para desviar a atenção do nosso verdadeiro motivo e nos dar uma consciência tranquila ou uma fachada virtuosa.[33]

As faculdades mais fundamentais da alma são, nessa ordem, cognição, volição e valoração. Cognição refere-se à consciência, volição às ações e valoração aos afetos e apetites. A alma possui três papéis correspondentes e interdependentes: sujeito, agente e avaliador. A volição implica cognição e é impossível sem ela. A valoração

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

implica cognição e volição e é impossível sem elas. Com relação a objetivos e meios: o objetivo é o valor buscado (buscar implica antecipação consciente, observe) por meio de atos da vontade; o meio é identificado (corretamente ou não) pela consciência e executado pelos atos da vontade.

4. CONSCIÊNCIA E RESPONSABILIDADE

1. A consciência na vontade

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

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

Se investirmos apenas a atenção suficiente para realizar o ato da maneira mais superficial possível, chamamos esse ato de efetivamente ***inconsciente*** , desatento, automático ou involuntário, pois, em termos de volição, é *quase* isso mesmo. Observe que os termos negativos usados neste contexto não são negações completas, mas sim hiperbólicas. Tal conduta pode ser repreendida como essencialmente preguiçosa; por exemplo, alguém pode lavar a louça quase sem perceber o que está fazendo, enquanto pensa em outras cem coisas. Frequentemente, essas ações são desajeitadas e fracassam, porque a pessoa estava distraída, sem empenho.

À medida que elevamos nossa consciência à nossa faculdade volitiva, o ato torna-se cada vez mais ***consciente*** , atento ou voluntário, até atingirmos um ápice de percepção. Nesse caso, ao contrário do que foi descrito anteriormente, estamos totalmente focados e concentrados no que estamos fazendo;

nossa mente está livre de pensamentos supérfluos, nossa ação é pura e desimpedida. Tudo o que pensamos ou fazemos é relevante para a tarefa em questão; há pouca hesitação, as decisões são tomadas com eficiência e a ação ocorre no momento certo. Por exemplo, um bom lutador possui essa consciência; quem já a experimentou conhece seu poder.

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

Entre a inconsciência e a atenção plena, conforme definidas acima, existem muitos graus de consciência. Assim como a cognição pode envolver diferentes intensidades de consciência, o mesmo ocorre com a volição. Essa distinção explica por que movimentos que exigem vontade podem, ainda assim, parecer-nos quase automáticos ou "involuntários": isso ocorre porque neles reside apenas a consciência mínima, estando o agente distraído por muitas outras coisas, quase ausente. No caso da vontade "voluntária", o agente, em virtude de sua maior presença, é mais voluntário e, portanto, reconhecerá mais facilmente a ação como sua.

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

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

Essa consciência é, naturalmente, momentânea e periférica à vontade. Ela serve para minimizar ou mesmo dissolver influências negativas e maximizar ou potencializar influências na direção da nossa vontade. Ela torna a vontade o mais livre possível, ou pelo menos mais livre do que quando inconsciente. É um ato preparatório, que prepara a vontade, alinha seus recursos, ajuda a focá-la e concentrá-la. Mas se a exagerarmos e nos demorarmos demais nela, perdemos o objetivo: em vez de facilitar nossa vontade, ela confunde e interfere em nossa ação. Portanto, é preciso encontrar o equilíbrio certo. A consciência das influências não consiste em sobrecarregar a vontade com pensamentos

irrelevantes, mas, ao contrário, em esvaziar a mente de material supérfluo.

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

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

Note-se que a 'intenção' da vontade reside primordialmente no agente, como a inteligência do seu ato; somente a partir daí o termo se aplica ao ato de vontade ou ao seu objeto. O agente tem consciência do objeto a ser alcançado e exerce a vontade em relação a ele.

Uma terceira forma pela qual a consciência se envolve na volição é através da deliberação, que serve para direcionar a vontade em uma direção apropriada. Isso pode ser um pensamento e uma decisão rápidos, quase instantâneos, ou pode exigir um longo processo de reflexão, envolvendo pesquisa complexa e escolhas difíceis, gradualmente

"formando uma opinião". Um ato ***deliberado*** é, portanto, repleto de inteligência, em contraste com um ato ***inadvertido*** ou aleatório. A deliberação também implica ajustar a ação à medida que se avança, para garantir que se atinja o objetivo correto.

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

Se a intenção de A de alcançar W for suficientemente forte, A fará tudo ao seu alcance para aumentar as chances de sucesso e reduzir as de fracasso. Se o esforço de A for hesitante, como costumamos dizer, as chances serão proporcionalmente pequenas. O agente A também pode não fazer nenhuma tentativa de desejar W, mas simplesmente *ansiar* que isso aconteça de alguma forma; um desejo pode ser um bom pensamento, mas não é vontade. Se o agente A busca um objetivo W e não toma as *precauções necessárias e suficientes* para garantir o sucesso, então, quando o fracasso ocorrer, pode-se dizer que ele foi *negligente* . Observe que, no caso de objetivos mais complexos, o sucesso ou o fracasso podem ser parciais; ou seja, ambos podem ocorrer, e um em maior ou menor grau que o outro.

Em alguns casos, embora A intencione W, mas (seja por esforço insuficiente ou por circunstâncias fora de seu controle) não consiga alcançá-lo, W *acaba acontecendo de*

qualquer forma por outras causas (como consequência de alguma outra vontade de A, ou devido à vontade de outro agente, ou por causas naturais). Da perspectiva da intenção de A em relação a W, este último não pode ser considerado um sucesso, mas, na melhor das hipóteses, um golpe de sorte.

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

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

Os conceitos de consequência incidental (ou não intencional) e acidental (ou imprevista) podem ser esclarecidos com referência a *cadeias causais* , da seguinte forma. Suponha que P seja uma causa completa de Q (ou seja, “se P, então Q” é verdadeiro), seja em todas as circunstâncias ou em determinadas circunstâncias. Então, quando A deseja P (ou seja, quando A deseja eliminar P com a intenção de fazê-lo e, de fato, alcança P), Q necessariamente também ocorrerá. Assim, A terá *efetivamente* desejado Q. Contudo, se A não tivesse interesse em desejar Q ou mesmo preferisse evitá-lo, então Q seria apenas uma consequência incidental da

vontade de A, e não uma intenção sua. A poderia saber que Q era uma consequência necessária de P; ou poderia não saber, ou mesmo ter considerado que não Q era uma consequência necessária de P; ou poderia simplesmente não ter pensado sobre a questão. Nestes últimos casos de ignorância, Q é apenas uma consequência acidental da vontade de A.[34]

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

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

---

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

2. Os fatores de responsabilidade

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

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

O agente A é *totalmente* responsável pelo evento W se W foi objeto de sua vontade consciente, seu propósito ou objetivo, sua intenção ao agir *e* um resultado previsível e inevitável de suas ações. A é apenas, em um sentido ou outro, *parcialmente* responsável por W em todos os outros casos, em vários graus.

Como veremos em capítulos posteriores, as influências sobre a vontade consideradas psicológicas, como desejos e medos, obsessões e compulsões, impulsos e desejos, sejam elas operantes em nível consciente ou subconsciente, não diminuem ou eliminam, em última análise, a liberdade de

vontade do agente, permanecendo, portanto, sob sua responsabilidade.[35]

Também costumamos recorrer a *argumentos atenuantes* ou *agravantes. As circunstâncias* influenciam a avaliação da responsabilidade (seja por atos bons ou maus), considerando que as primeiras diminuem a responsabilidade e as últimas a aumentam. Esse conceito pode ser compreendido de duas maneiras [36]:

(a) Pode referir-se a *termos e condições* que afetam objetivamente [37]o curso dos eventos, seja antes ou depois da vontade, mas não por meio da cognição. Por exemplo, se um homem roubasse pão em uma sociedade *que lhe negasse* tanto trabalho quanto caridade, ele teria uma circunstância atenuante objetiva, visto que a sobrevivência é um direito. Em contrapartida, se um homem roubasse pão para economizar dinheiro, o fato de fazê-lo, *embora rico o suficiente* para comprar pão, seria uma circunstância agravante objetiva, já que ele não tinha necessidade de roubar.

(b) Ou pode se referir a *influências* que afetam subjetivamente [38]a vontade, por meio da cognição. Por

---

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

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

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

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

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

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

Um agente também pode ter ***uma parcela de responsabilidade direta*** em algum resultado das ações realizadas por dois ou mais agentes. Se a ação de cada agente individual tiver uma porção identificável do resultado, pode-se dizer que ele tem uma responsabilidade *individual parcial proporcional* pelo resultado. Mas se o resultado for um desfecho coletivo de todas as contribuições individuais, de modo que não possa ser dividido aritmeticamente entre elas, podemos falar de responsabilidade *coletiva* . Esta última é mais difícil de atribuir, embora possamos fazê-lo com referência a considerações causais. Na prática, a distinção às vezes é irrelevante, ou ambos os aspectos podem estar envolvidos. Em qualquer caso, um maior esclarecimento é possível com referência a intenções

individuais, objetivos comuns, cooperação ou convergência, grau de coordenação das ações e similares.

Por exemplo: se nos referirmos a participações em um empreendimento financeiro, o capital total é a soma das partes, portanto, cada sócio é responsável por sua parcela do todo nos danos ambientais causados pela empresa, digamos. Se a redução de capital por meio da retirada, sem substituição, de um dos sócios resultar em danos proporcionalmente menores ao meio ambiente, então esse sócio pode ser considerado como tendo uma parcela de responsabilidade "individual parcial". Mas, é claro, na prática, a empresa não se resume apenas a aporte financeiro, mas envolve o esforço, as habilidades e a inteligência de inúmeras pessoas que, coletivamente, realizam o trabalho. Se este ou aquele trabalhador ou gerente for removido, os outros podem não conseguir realizar seu trabalho; ou o que eles fizerem pode não resultar em um produto final; ou as operações podem, após algum tempo, parar completamente. Neste último caso, devemos considerar que cada acionista, gerente e funcionário tem uma parcela maior ou menor de responsabilidade coletiva no projeto conjunto.[39]

Um agente também pode ter responsabilidade ***indireta*** pelas ações de outrem, se, tendo conhecimento das ações deste

---

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

último, possivelmente poderia tê-las evitado, sozinho ou com outros, mas não tentou fazê-lo, ou tentou, mas não se esforçou o suficiente. Tal responsabilidade é necessariamente parcial, implicando passividade e aquiescência tácita. Na maioria dos casos, trata-se apenas de não interferência ou tolerância comuns, "cuidar da própria vida"; mas, em alguns casos, isso seria considerado negligência criminosa [40]. Observe que, se houver qualquer demonstração de discordância ou desaprovação, ou outro esforço incipiente de protesto ou oposição, a responsabilidade indireta é proporcionalmente reduzida; e o agente pode reivindicar uma parcela de responsabilidade direta na direção oposta. Inversamente, se houver qualquer demonstração de consentimento ou aprovação, e ainda mais no caso de encorajamento explícito ou outro envolvimento ativo, então o agente não é meramente indiretamente responsável em parte, mas adquire uma parcela direta de responsabilidade.

Assim, por exemplo, durante o Holocausto, o maior crime da história, a responsabilidade da população alemã variou muito. Pouquíssimos se esforçaram heroicamente para resistir, ativa ou passivamente, à perseguição nazista contra judeus e outros; estes não foram responsáveis pelo

---

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

genocídio. A maioria teve responsabilidade indireta, pelo menos porque consentiu conscientemente. Muitos destes últimos foram, além disso, beneficiários conscientes, embora passivos, dos despojos. Mas, muito pior, muitas pessoas tiveram vários graus de responsabilidade direta, individual ou coletiva, tendo participado do horror como membros do exército conquistador, assassinos em massa nomeados, burocratas eficientes, trabalhadores ferroviários, planejadores e funcionários de campos de extermínio, exploradores de mão de obra escrava, fabricantes de veneno, etc. [41]

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

---

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

3. Julgar, e julgar mal, as pessoas

O que dissemos até agora sobre responsabilidade fornece algumas diretrizes para fazer julgamentos justos sobre as pessoas. Mas tais julgamentos não são simples, e todos nós frequentemente erramos ao fazê-los. Mesmo sabendo, em termos gerais e ontológicos, o que constitui responsabilidade, isso não significa que estejamos totalmente preparados, epistemologicamente, contra julgamentos equivocados. Tentaremos aqui, de passagem [42], descrever alguns dos métodos e armadilhas envolvidos, sem pretender esgotar este vasto assunto.

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

O objeto do julgamento pode ser o próprio indivíduo ou outra(s) pessoa(s). De fato, o julgamento sobre responsabilidade é relevante tanto para a vida interior quanto para a vida social. Podemos também usar esse julgamento para avaliar filosoficamente a responsabilidade de Deus nos eventos mundiais, ou para determinar se o cachorro ou o gato de alguém comeu o

---

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

queijo – ou seja, relaciona-se a qualquer agente volitivo presumido. Contudo, aqui nos concentraremos nos seres humanos.

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

Em primeiro lugar, *os dados empíricos* à nossa disposição são maiores no caso da autoavaliação, uma vez que temos conhecimento direto de nossos estados e ações subjetivos, bem como percepção de suas consequências mentais e físicas. Tal introspecção não é infalível, pois depende do grau e da clareza da consciência dos eventos internos à medida que ocorrem e da durabilidade da memória desses fatos. No caso da avaliação de outros, nosso banco de dados consiste essencialmente em dados externamente perceptíveis (palavras e ações físicas), a partir dos quais inferimos eventos internos (espirituais ou mentais) por meio de analogias com nossas próprias experiências.

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

A função do autojulgamento é geralmente atribuída a uma faculdade chamada *consciência* . Na verdade, esse conceito é uma mera construção abstrata, embora útil. A consciência não é uma estrutura separada do indivíduo – é uma parte da alma (no tempo, e não no espaço) que atua como juíza em relação a alguma outra parte da alma. Se alguém julga sinceramente, com objetividade e honestidade, essa pessoa "tem consciência"; se seus julgamentos não são sinceros ou são inexistentes, ela "não tem consciência". Ao julgar conscienciosamente, a pessoa efetivamente adquire uma "consciência". O conceito se estende ao julgamento que fazemos dos outros, na medida em que somos responsáveis pela supervisão de nossas próprias faculdades intelectuais, incluindo aquelas envolvidas em nossos julgamentos sobre outras pessoas.

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

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

intuições sucessivas são atenuados pela experiência repetida. Embora a base de dados seja composta de experiências diretas, o julgamento ainda está envolvido na comparação e contraste dessas experiências e na elaboração de um resumo ponderado delas.

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

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

Deve-se ressaltar que essas distinções entre alma, mente, corpo e além são, em certa medida, convencionais, visto que, na prática, os eventos nesses quatro domínios estão intimamente interligados, e só podemos atribuir um evento a

um ou outro após considerável reflexão. A classificação resultante do evento em questão, portanto, não é puramente um dado empírico, mas sim um produto da concepção e do julgamento indutivo.

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

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

Note-se que as provas diretas incluem *provas concretas* de qualquer tipo, ou seja, vestígios físicos ou resquícios dos eventos passados em análise, que podem ser considerados como emanações da pessoa julgada, ainda acessíveis à percepção de

quem julga. *As provas circunstanciais* – relativas a tempo, lugar, oportunidade, possível motivo e similares – podem ser consideradas de forma semelhante, embora sejam mais abstratas ou especulativas.

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

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

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

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

A percepção de que a interpretação das ações ou palavras dos outros depende em grande parte da nossa própria vida interior e padrões de comportamento é muito importante. Significa que, ao

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

Julgamentos sobre responsabilidade são uma grande responsabilidade, que poucos conseguem cumprir de forma equitativa em todos os casos. Uma pessoa pode julgar a si mesma injustamente, reivindicando crédito ou descrédito imerecidos. As pessoas podem julgar umas às outras erroneamente na família, no local de trabalho, na comunidade em geral, na mídia e, claro, no tribunal. Tais injustiças podem atingir grupos (por exemplo, grupos religiosos, raciais ou nacionais), bem como indivíduos. Os princípios legais de que "uma pessoa deve ser presumida inocente até que se prove o contrário" e que "a culpa deve ser comprovada além de qualquer dúvida razoável antes da condenação" são frequentemente ignorados no tribunal e, ainda mais frequentemente, fora dele.

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

corretamente essas pessoas a assassinos e sabiamente ordena: "não darás falso testemunho contra o teu próximo" [43].

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

Uma delas é a tendência humana de *generalizar* – tomamos o comportamento de algumas pessoas em certas circunstâncias e presumimos o mesmo comportamento para outras pessoas em circunstâncias semelhantes. A generalização é um processo legítimo, desde que esteja sujeita a controles e equilíbrios. A necessidade de testes repetidos e, quando apropriado, de particularização é válida para todos os objetos naturais – mas ainda mais no que diz respeito a agentes volitivos, e em particular às pessoas. Estas últimas, por definição, não agem de maneira uniforme nas mesmas circunstâncias – portanto, no caso delas, a generalização deve ser feita com muita cautela. Especialmente em vista das consequências desastrosas de julgamentos errôneos neste campo, não se pode permitir generalizar *à primeira vista* , sem a devida pesquisa e verificação das hipóteses.

Outra tendência comum é a da *estereotipagem* – a tentativa de encaixar todo o comportamento humano em um número limitado de categorias preestabelecidas. Aqui também, existe uma base epistemológica para o processo: a mente humana busca naturalmente categorizações, como resumos concisos de informações. Este é um aspecto da conceitualização: buscar padrões em dados, comparando e contrastando casos. O problema reside na necessidade de manter a mente aberta e continuar esse processo o tempo todo, enquanto as pessoas tendem a se acomodar e interrompê-lo quando têm um, dois ou três estereótipos em mente. Depois disso, toda a flexibilidade natural se perde, e a mente tenta forçar a entrada de novos casos nos poucos padrões

---

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

preestabelecidos, em vez de modificar as categorias ou gerar novas conforme necessário. Muitas pessoas cometem erros de julgamento simplesmente porque recorrem constantemente a clichês que pouco têm a ver com as pessoas ou situações em análise.[44]

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

Note, por fim, que o raciocínio sobre responsabilidade não se limita à volição, mas frequentemente está mais relacionado à causalidade. Argumentos envolvendo proposições condicionais (se-então) são muitas vezes cruciais para a determinação da responsabilidade, ou da parcela de responsabilidade. Por exemplo, as premissas "se A + B,

---

44 É importante ressaltar que as pessoas que julgam os outros por estereótipos tendem a adaptar até mesmo o próprio comportamento a esses estereótipos! Elas absorvem diversos padrões de comportamento da TV, do cinema e dos romances – que, em primeiro lugar, são criações artificiais baseadas na compreensão superficial da psique humana por parte do autor. Quando confrontadas com uma situação da vida real, em vez de buscarem uma resposta adequada em seu próprio íntimo, simplesmente aplicam uma das fórmulas que lhes foram impostas pela mídia. Elas representam papéis predefinidos: o manifestante rebelde, o político machista, etc. Até mesmo os diálogos são padronizados. A soma total dos papéis e diálogos disponíveis é chamada de "cultura".

então E" e "se A + não B, então não E" sugerem a conclusão de que, dado A (que, por sua vez, pode se referir a uma conjunção de causas, C + D +… etc.), B causa E e não B causa não E. Dessa forma, determinaríamos que o agente B, e não o(s) agente(s) potencial(is) A, é atualmente responsável pelo efeito E (embora, para obter o quadro completo, também precisaríamos verificar o que acontece na ausência de A) [45].

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

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

5. INFLUÊNCIA E LIBERDADE

1. A influência ocorre por meio da consciência.

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

A importância filosófica desse conceito reside na confusão que a maioria das pessoas sente em relação ao conceito de livre-arbítrio. Por um lado, na prática, a maioria acredita que o livre-arbítrio é de alguma forma livre; por outro, reconhece que ele é afetado de maneiras diversas pelos eventos naturais e pelas pessoas ao redor. Essas duas premissas parecem teoricamente irreconciliáveis, pois a segunda é confundida com condicionamento ou causalidade parcial, quando, na verdade, trata-se de influência, um tipo de causalidade diferente e mais sutil.

Por exemplo: os músculos de um homem são *condições* que afetam sua vontade, visto que ele consegue *levantar* um

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

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

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

O conceito de ***esforço*** refere-se a um grau de vontade. A volição não é uma questão de tudo ou nada, algo que se liga ou desliga; ela possui graus. Uma vontade poderosa é necessária para superar fortes influências contrárias; um agente fraco é facilmente influenciado a agir contra a sua vontade. Assim, podemos falar da *quantidade de* esforço

envolvida em um ato de vontade. Se as influências forem favoráveis, o esforço necessário para concretizá-las é comparativamente mínimo. Se as influências forem contrárias, o agente deve despender proporcionalmente mais esforço para alcançar seu objetivo.

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

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

Se esse postulado estiver correto, significa que a consciência de um objeto não pode, por si só, mover uma entidade espiritual (alma, sujeito) à ação, por meio de causalidade completa. Embora tal consciência possa desempenhar um papel causal importante na ação, aproximando-se de cem por cento, ainda assim a ação não pode ocorrer efetivamente

sem a aprovação e participação final da entidade espiritual em questão. Se a necessidade de fato ocorrer, então o condicionamento envolvido não se deu por meio da consciência do objeto, mas diretamente devido ao objeto.

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

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

Toda a vontade parece estar sujeita a alguma influência, em maior ou menor grau. Isso parece evidente na vontade humana, que geralmente ocorre em resposta a um contexto mental e material aparente, embora se possa argumentar que, por vezes, ela é indiferente a todas as influências. Outros animais, da mesma forma, e talvez até mais, possuem faculdades de vontade sujeitas a influências.

> Com relação a Deus, nossa concepção teórica Dele, por extrapolação aos extremos, sugere que devemos considerá-Lo como o "motor imóvel" por excelência,

ou seja, Suas vontades como sempre inteiramente independentes de influências. Isso não significa que Ele age sem levar em conta nada, mas sim que Seu poder de vontade é tão superior às influências, individual ou coletivamente, que estas últimas são efetivamente insignificantes. Uma minúscula gota d'água não pode afetar o oceano!

Quanto à relação entre Deus e os seres volitivos inferiores, devemos considerar que, assim como Deus retém o poder de interferir nos processos causais (ou seja, para Ele todas as leis naturais são inerciais e não necessárias, como discutido anteriormente), Ele retém o poder de " *subjugar* " a força de vontade da alma de qualquer criatura. Assim, o poder da vontade de qualquer criatura limitada está, em princípio, sempre condicionado à contínua tolerância do Deus infinito. Contudo, o poder divino de dominar ou subjugar vontades inferiores parece não ser utilizado na prática (a julgar pelos nossos documentos religiosos, pelo menos [46]). Em vez disso, Deus parece *condicionar e/ou influenciar* vontades inferiores – dando vida aos agentes ou matando-os prematuramente, ou afetando seus ambientes corporais, mentais ou externos, ou ainda fazendo surgir coisas que (fortemente ou em certa medida) os influenciam de alguma forma. Presume-se que essa

---

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

preferência divina derive de uma motivação ética, para sustentar a liberdade da vontade e, portanto, a responsabilidade pessoal [47].

2. Conhecimento de esforço, influência e liberdade

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

Assim como intuímos nossa própria vontade, também intuímos a quantidade de esforço que dedicamos a ela. Coloquialmente, dizemos que o esforço é "sentido". O "esforço físico" é experimentado como uma sensação no corpo; mas o "esforço mental", ou mais precisamente o "esforço espiritual", é uma experiência mais sutil, que pode ou não dar origem a fenômenos discerníveis. A mensuração do esforço, portanto, não é exata e absoluta, mas aproximada e comparativa. Ela depende não apenas da intuição imediata,

---

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

mas também da memória pessoal de intuições passadas para fins de calibração.

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

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

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

Se a influência ocorre apenas pela percepção do objeto, ela é simples e direta. Se ocorre após um processamento mental considerável da imagem do objeto, ela é proporcionalmente complexa e indireta. Como o pensamento sobre um objeto

percebido pode ter muitos caminhos, de complexidade variável, a influência de um mesmo objeto pode ser múltipla, envolvendo muitas teses e camadas, algumas das quais podem ser conflitantes. Mesmo no nível perceptual, os vários órgãos dos sentidos captam diferentes aspectos do (presumivelmente mesmo) objeto. Assim, *um mesmo objeto pode dar origem a muitas influências variantes* . Devemos manter essa percepção em mente para evitar simplificações excessivas em nossa compreensão da influência e da vontade.

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

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

fórmula acima proposta para o livre-arbítrio é, a meu ver, um bom ponto de partida.

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

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

3. Análise formal da influência

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

Vimos que um evento natural ou outro agente pode influenciar a vontade de um agente, apresentando-lhe *uma ideia* que, embora não determine ou controle definitivamente sua vontade subsequente, constitui um parâmetro mais ou menos importante em seu exercício. Observe que a ideia apresentada pode ser ilusória, assim como real; mas, na medida em que é despertada por algo ou alguém, este exerce influência. Observe também que o "outro agente" que

influencia pode ser um momento anterior da própria existência (como, por exemplo, no caso de hábitos).

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

Podemos expressar a influência formalmente da seguinte maneira: seja **A** um agente e **W** a sua vontade em um dado momento. Seja **Y um objeto** de algum evento *que ocorre naturalmente ou que se deseja que ocorra* por meio de algum(ns) agente(s) **B** (sendo que B pode incluir o agente A em um momento anterior). Seja **X um conteúdo da consciência** de alguma crença, opinião ou conhecimento *despertado em A por Y* (X pode ser simplesmente Y conforme percebido por A, ou X pode ter alguma relação cognitiva mais complexa com Y).

> Então podemos dizer “ **X influencia A a fazer com que A queira W** ”, *desde que* “ **A pessoa *que tem* consciência de X precisa *de menos* esforço para**

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

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

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

Na prática, consideraríamos que tudo aquilo que dá origem a uma influência é, em si, uma influência. Ou seja, a ocasião de X que denominamos Y, ou suas causas naturais, ou seu agente volitivo B, podem ser todos chamados de influências, uma vez que X esteja assim estabelecido. Mas, *observe bem* , a validade estrita dessa prática precisa ser discutida. A questão é lógica, relacionada ao encadeamento causal ou silogismo. Deixamos isso em aberto por ora.

Assim, para analisar o processo de influência em sequência:

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

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

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

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

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

Note que Y e X podem ser um ou dois. Se A tem consciência direta de Y, então este é o termo de referência. Se, no entanto, A não tem consciência de Y, mas de algum efeito dele denominado X, então X é o termo influente. O termo influente é qualquer coisa que seja o objeto da cognição, ou seja, alguma aparência, seja ela real ou ilusória, tênue ou intensa, distante ou próxima. A cognição envolvida pode ser a sensação (então X é um fenômeno físico) ou a percepção introspectiva (então X é um fenômeno mental), ou mesmo a intuição. Neste último caso, A tem consciência de reações prévias de sua própria alma (portanto, X é um evento espiritual). Os objetos da percepção sensorial incluem coisas observadas fora ou dentro do corpo, incluindo emoções viscerais. Os objetos mentais incluem [48]memórias, imaginações e possivelmente emoções mentais. O objeto da

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

consciência também pode ser uma abstração (então X é um objeto conceitual, um termo dentro de um pensamento mais ou menos complexo). Normalmente, todos esses meios de cognição estão envolvidos, em várias combinações.

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

> De fato, o agente pode pensar ou afirmar que algo não tem influência quando, na verdade, tem alguma influência, ou, inversamente, que algo que, na verdade, não tem influência, tem alguma! Nesses casos, observe que o pensamento ou a afirmação deve ser considerado como um item separado e sobreposto, que pode ou não ter um grau de influência próprio, completamente à parte do fato.

A fórmula acima é relevante apenas para o lógico, ou para quem desejar estabelecer a existência de uma relação causal de influência entre algo (X) e um agente (A) envolvido em uma ação voluntária (W). Assim como a relação de causalidade, por exemplo, entre Y e X neste momento, não pode ser estabelecida com uma única observação, mas

apenas por meio de observações repetidas ao longo do tempo, o mesmo ocorre com a influência. Não podemos afirmar com certeza que X influencia A a realizar a ação voluntária W com base em uma única observação, como a quantidade de esforço na presença de X. Devemos também considerar outros eventos, como o esforço na ausência de X.

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

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

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

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

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

4. Incitamento

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

Um ou mais agentes volitivos podem influenciar outro por meio do condicionamento comum, ou seja, por causalidade.

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

Um conceito subsidiário de influência, por um ou mais agentes voluntários de outro, é a incitação – que pode ser definida como ***intencional. Influência*** . No caso de influência *não* intencional ou acidental, o(s) agente(s) influenciador(es) deseja(m) algo com certos propósitos em mente, que não incluem o objetivo de influenciar o outro agente em uma determinada direção; contudo, esse outro agente é de fato influenciado, uma vez que reconheceu a vontade anterior ou suas consequências e agiu na mesma direção, ou contra ela, em relação a esse conhecimento. Temos incitação, por outro lado, se um dos objetivos do(s) agente(s) influenciador(es) era, de fato, influenciar o outro agente de uma certa maneira, interferindo em sua vida, apresentando-lhe alguma tentação ou obstáculo.

Podemos formalizar a incitação por meio de proposições como " **X incita A a querer W** ". Esta é uma forma especializada de " X influencia A a querer W ", que implica que X é algo desejado por algum(ns) agente(s) B, *que pretende(m) que o(s)* agente(s) A queira(m) W. (Assim, para

a forma positiva; similarmente, mutatis mutandis, para a forma negativa e para formas com termos negativos.)

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

Assim, enquanto influência se refere à consciência do agente influenciado, incitação se refere tanto à consciência do agente influenciado quanto à consciência do(s) agente(s) influenciador(es). O conceito de incitação apresenta áreas cinzentas em relação a quem e o quê (e onde e quando) as intenções envolvidas são direcionadas. Devemos distinguir *especificidades* de intenção, que variam de intenções gerais a intenções cada vez mais definidas. As primeiras visam um tipo de resultado, enquanto as últimas se concentram em um agente designado realizando uma ação precisamente especificada. Por exemplo, os anunciantes querem vender um produto para o maior número possível de pessoas; mas não seria correto dizer que eles incitaram o Sr. Smith em

particular a comprar uma amostra específica desse produto (mesmo em uma data específica em uma loja específica).

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

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

A incitação por meio da *linguagem* em qualquer forma (gestos e sons, fala, linguagem escrita) é considerada suficientemente especial para receber um nome específico,

por exemplo, "persuasão" [49]. Podemos fazer outras distinções com referência à inter-relação envolvida: "ordenar" (por uma autoridade ou superior), "suplicar" (por um igual ou inferior), "instruir" (por um professor), "dar o exemplo" ou "inspirar emocionalmente" (por um modelo a seguir), "aconselhar" (por um amigo), e assim por diante. Frequentemente, a pressão é exercida aparentemente apenas fornecendo informações (verdadeiras, falsas ou incertas), sem especificar o objetivo; uma ideia é implantada na mente, com a probabilidade de levar a certas conclusões e ações desejadas. Uma recompensa prometida por uma determinada ação é um "incentivo"; uma penalidade prometida é um "desincentivo". Se um incentivo se revelar uma falsa promessa, provavelmente foi concebido como uma "isca".

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

Todas essas relações podem, em princípio, ser definidas pela análise das intenções dos agentes envolvidos. Algumas interações são *de fato* , outras são contratuais, acordos mútuos verbais ou escritos; algumas são mais ou menos

---

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

exigíveis, outras não. Vemos aqui como toda a gama da vida social humana ou animal se torna objeto de estudo etiológico.

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

Ao considerarmos as influências humanas, especialmente as intencionais, é necessário compartilhar os méritos ou as responsabilidades, visto que mais de um agente está envolvido no resultado. Obviamente, a influência não intencional implica uma menor parcela de responsabilidade para o influenciador do que a influência intencional (ou seja, a incitação). Em alguns casos, o cenário se relaciona a uma associação entre duas ou mais pessoas que realizam alguma ação em comum. Podemos então questionar quem desempenhou qual papel e qual era a relação entre eles, para determinar as hierarquias de responsabilidade envolvidas. Tais julgamentos não se baseiam em ciência exata (até o momento). Muitas virtudes são necessárias para se chegar a um julgamento justo, entre elas o respeito aos fatos, a atenção aos detalhes, a imparcialidade, o senso de justiça, um espírito puro e a sabedoria.[50]

---

50 Recomendo especialmente, neste contexto, a obra já mencionada de Hart e Honoré.

6. ANÁLISE ADICIONAL DA INFLUÊNCIA

1. Algumas características da influência

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

O conteúdo da consciência envolvido pode ser material, mental ou mesmo intuitivo, resultante da experiência. Ou seja, pode ser composto por fatores ou condições ambientais ou fisiológicas concretas, ou por conteúdos fenomenais da mente (memórias, imaginações, pensamentos verbais, emoções, etc.), ou ainda por atos ou atitudes do próprio agente. O conteúdo operante da consciência também pode incluir abstrações de tais experiências (isto é, conceitos, inferências, quaisquer considerações intelectuais). O grau de consciência envolvido pode ser intenso ("consciente"), periférico ("subconsciente") ou praticamente nulo ("inconsciente"); isso pode ou não afetar o grau de influência.

Mas, em qualquer caso, o meio da consciência é essencial para caracterizar algo como uma influência. Se algo tem um efeito sobre as ações de um agente independentemente da consciência, isto é (como dizemos) 'objetivamente', podemos falar de condicionamento comum, mas não de influência. Assim, por exemplo, a constituição natural de uma pessoa (como a composição cerebral ou a estrutura corporal, em comparação com outros indivíduos da mesma espécie ou de outras espécies) certamente afeta suas ações, mas não de forma a influenciá-la. Essas características podem, sim, ser influências – se a percepção delas desempenhar um papel em suas ações. Por exemplo, se um homem, ao ver sua aparência física desagradável no espelho, se sente desencorajado a cortejar uma mulher, sua feiura deixa de ser uma mera condição e se torna uma influência (por sua própria vontade [51]).

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

Uma maneira simples de representar essas tendências é visualizar alguém movendo um objeto para cima ou para baixo em uma colina: a encosta (ou a força da gravidade) é análoga a uma influência positiva sobre uma pessoa que move o objeto para baixo, mas análoga a uma influência

---

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

negativa sobre uma pessoa que o move para cima. O grau de influência pode ser ilustrado pela inclinação da encosta. Se for íngreme, a influência é grande, seja positiva ou negativa. Se não for íngreme, a influência é pequena, seja positiva ou negativa. Se a inclinação for forte em uma direção favorável (para baixo), pouco esforço é necessário para atingir o objetivo desejado; mas se for forte em uma direção desfavorável (para cima), muito esforço é necessário. Se a inclinação não for forte, comparativamente mais esforço será necessário para objetivos positivos (para baixo) e comparativamente menos esforço para objetivos negativos (para cima) – comparativamente a uma inclinação mais forte, isto é.

Por essa razão, frequentemente falamos das propensões ou inclinações das pessoas. O termo inclinação carrega uma imagem útil, sugerindo uma paisagem com vales ou canais simbolizando os caminhos fáceis (mais inerciais), e colinas ou outros obstáculos como exigindo um esforço especial (mais volitivo) para serem transpostos ou superados. Podemos imaginar uma bolinha de gude (a vontade de alguém) viajando por essa paisagem variável, sujeita a desenvolvimentos alternativos e às condições de transição em diferentes momentos de uma para a outra. A ideia da paisagem nos permite ver o esforço não apenas em termos de modificar os caminhos de uma bolinha de gude (seguindo com pouco esforço pelos percursos fáceis ou com mais esforço pelos mais difíceis), mas também, de forma mais radical, em termos de remodelar a própria paisagem [52].

---

[52] Por exemplo, em um contexto fisiológico, podemos nos referir à saúde geral e ao tônus do corpo como a paisagem subjacente. Toda ação que ocorre dentro de um contexto corporal favorável é mais fácil, então, a longo prazo, é melhor manter-se

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

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

Uma tendência pode ser vista como uma "força" que atua na mesma direção da "força" da vontade, reduzindo o esforço necessário e aumentando a probabilidade de concretização dessa vontade, ou na direção oposta, tornando o esforço necessário maior e a vontade menos provável. A vantagem desse conceito de "força" é fornecer uma medida comum entre tendências e vontade, embora sejam muito diferentes

---

em forma sem ter que prever o que se irá realizar no futuro. Da mesma forma, em relação à mente e à alma.

em sua natureza, possibilitando um cálculo (adições e subtrações).

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

Como já apontamos, a premissa da liberdade de vontade é que, independentemente de todas as influências, onde há volição, trata-se, ainda assim, de "livre-arbítrio" [53]. Talvez esteja envolvido um senso interno de liberdade, que nos permite pensar que, mesmo que sempre tenhamos nos comportado de uma certa maneira em determinadas circunstâncias, ainda somos livres para nos comportar de outra forma em circunstâncias semelhantes. Contudo, temos consciência de que, se a circunstância influente tivesse sido diferente, poderíamos muito bem ter nos comportado de maneira diferente. Em outras palavras, o fator influente desempenhou um papel em nossa decisão, embora não tenha sido determinante.

Diz-se que uma pessoa tem uma "vontade forte" (relativamente) se, ao longo do tempo, sua conduta é menos

---

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

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

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

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

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

derrota. Uma fé inabalável pode ignorar todas as objeções racionais e impulsionar a vontade ao triunfo.

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

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

Em qualquer momento dado, em relação a qualquer ato de vontade iminente, pode haver uma multiplicidade de influências. Podemos considerá-las coletivamente como uma única influência resultante. Mas é mais preciso analisá-las individualmente e de forma independente. Algumas apontam em uma direção, outras na direção oposta; a resultante é a influência líquida, que pode ser positiva, negativa ou equilibrada. Além disso, enquanto a vontade ainda não foi decidida, pode haver uma gama de opções; cada uma delas tem suas próprias influências resultantes, de modo que as opções podem ser classificadas e ordenadas de acordo com o grau e a polaridade da influência que exercem sobre elas.

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

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

2. Processos de influência

Objetos ou eventos naturais influenciam um agente quando se apresentam diante dele, como objetos de consciência (através de suas faculdades perceptivas, externas ou internas, ou, de forma mais ampla, através de suas faculdades conceituais). Tais cognições podem gerar emoções, imaginações e deliberações nele, bem como ações consequentes: todas elas envolvem ou são influenciadas por atos de vontade. A emoção envolve avaliação, um ato de vontade; a imaginação é, em grande parte, projeção voluntária de imagens mentais; a deliberação é pensamento,

também em grande parte voluntário; e, naturalmente, a ação implica vontade.

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

É necessário considerar diversas subdivisões da influência. Podemos ser influenciados por *informações* , que podem ser percepções imediatas ou insights conceituais, tanto do mundo material quanto da matriz mental, surgindo naturalmente, por meio de pesquisa ou pela sugestão de outras pessoas (por meios orais, escritos ou visuais). A informação não precisa ser verdadeira; basta que seja acreditada. Nossas crenças individuais influenciam, evidentemente, nossas ações individuais; além disso, nossos sistemas de crenças dão origem a padrões de comportamento [54].

Uma pessoa pode ser influenciada, alternativamente ou não, por *emoções* : sentidas no corpo ou na mente, concreta ou abstratamente. As emoções, naturalmente, surgem frequentemente diante de informações (sejam elas verdadeiras ou falsas). Embora a informação possa influenciar por meio das emoções, ela também pode

[54] Poderíamos acrescentar que, inversamente, nossos padrões de comportamento às vezes afetam nossos sistemas de crenças.

influenciar sem a interposição de emoções. Algumas emoções são aparentemente "espontâneas", surgindo sem uma relação clara com qualquer nova informação; experimentamos uma carga emocional, mas não conseguimos interpretar de imediato sua origem. Isso é perfeitamente normal; porém, se ocorrer com muita frequência sem uma explicação racional, pode se tornar uma fonte de ansiedade e patologia.

> Algumas pessoas acreditam, com razão ou não, na possibilidade de influência 'espiritual' direta. Nessa perspectiva, pode-se transmitir ideias a outrem por caminhos misteriosos, ou até mesmo impor a própria vontade à vontade de outrem. Nesses casos, se a influência não precisa ocorrer por meio de objetos ou eventos naturais (ou seja, principalmente por meio da matéria), os mecanismos da influência são mais complexos do que normalmente se imagina? No caso da telepatia, essa possibilidade não altera nada essencialmente; o termo 'influência' permanece preciso [55]. No caso da tomada de poder ou dominação

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

> da vontade, podemos simplesmente nos referir a uma anulação efetiva do poder da vontade de um sujeito por outro: tal subjugação não é 'influência' em sentido estrito, mas mais precisamente uma volição de longo alcance [56], efetivamente um 'condicionamento'.

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

Podemos, aliás, distinguir três tipos de 'emoções': 'sentimentos' viscerais no corpo, alguns dos quais são produtos da sensação física (por exemplo, um prazer durante uma massagem ou uma dor ao sentir uma queimação) e outros que parecem ter origem psicossomática (por exemplo, uma pessoa acorda de manhã com uma sensação de ansiedade na região do estômago ou com uma onda de alegria na parte superior do peito [57]ou na garganta), e emoções puramente mentais, cujas qualidades fenomenológicas são muito sutis, se é que são discerníveis.

É importante ressaltar que uma emoção pode estar presente e ser sentida, mas *não admitida* . Nesse caso, diz-se que ela é percebida "subconscientemente", pois a pessoa tem consciência dela com um grau baixo ou mínimo de consciência. Isso contrasta com a emoção "consciente", que é reconhecida de forma mais explícita, o que significa que *a*

---

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

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

pessoa se identifica com ela até certo ponto, pelo menos o suficiente para considerá-la e lidar com ela. Podemos também distinguir entre a consciência *de* uma emoção e a consciência *de que se trata de uma* emoção; esta última classifica a primeira, implicando um ato cognitivo adicional.

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

Essa resposta de "tentar explicar" é uma busca pela(s) causa(s) da emoção ou pelo seu significado exato (além de ser agradável ou desagradável) – e o importante é entender que as interpretações que nós (ou outros) sugerimos são meras hipóteses, que podem estar certas ou erradas. Na verdade, muitas vezes são meras conjecturas, ou seja, provavelmente erradas, visto que as emoções particulares mais complexas geralmente têm múltiplas causas, e é difícil estabelecer quais delas são as dominantes, mesmo quando conseguimos listá-las todas.[58]

---

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

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

Os psicólogos estudam influências *específicas* , que agrupam várias combinações dos gêneros de influência mencionados anteriormente. Por exemplo, as diversas categorias de influência na vida de uma pessoa podem ser listadas, incluindo os pais e outros membros da família, os professores, outros amigos e conhecidos, certos livros lidos (romances, textos religiosos, obras de história, filosofia, tratados científicos), outras mídias (filmes, programas de TV e rádio, etc.) e assim por diante. Em seguida, para cada categoria, a natureza da influência seria determinada – por exemplo, *qual* foi a influência do pai ou da mãe? Talvez as inclinações morais, os costumes, a escolha do cônjuge ou as crenças políticas. E *como* essa transmissão ocorreu? Talvez por exemplo, por meio de ensinamentos ou por alguma experiência compartilhada. Um complexo conjunto de informações e emoções está envolvido.

3. Instintos em relação ao livre-arbítrio

Com relação à afirmação de que toda vontade é livre-arbítrio, precisamos responder a uma questão sobre *instintos* , ou seja, informações ambientais aparentemente herdadas (ou pelo menos inatas individualmente) e respostas comportamentais

que não são meros reflexos. Como explicar certos comportamentos surpreendentes observados? Como é possível que todos os membros de uma espécie se comportem da mesma maneira nas mesmas circunstâncias? Alguns dados cognitivos podem ser armazenados e transmitidos geneticamente? Algumas vontades podem ser controladas por fatores genéticos?

Para começar, devemos evitar confundir atos intencionais com atos que têm certas consequências incidentais. Em ambos os casos, há vontade, aliás, livre-arbítrio – mas os primeiros são conscientemente direcionados a um objetivo, enquanto os últimos *só parecem* ter uma certa direção para um observador posterior. A *intenção* dos atos instintivos é obscura, vaga e interna; não deve ser confundida com a *utilidade biológica* de tais atos identificada pelos cientistas. O ato instintivo responde a um impulso interno, de uma forma que acalma ou alivia esse impulso. A consciência da alma está focada nesse impulso, e o objetivo da vontade é atender a essa demanda premente de qualquer maneira possível (seja o "como" imediatamente evidente, ou algo que precise ser descoberto ou aprendido). A alma não é informada "por que" deve fazê-lo, ou seja, não precisa saber qual o valor vital de sua resposta instintiva. O *impulso* para agir dessa forma, por outro lado, pode muito bem ser visto como "programado" pela natureza (ou seja, um produto da seleção evolutiva).

Considere, por exemplo, um bebê mamando no seio da mãe. A ação, como um conjunto de movimentos musculares da boca, é algo que consideraríamos voluntário, mas não sugeriríamos seriamente que ele tenha direcionado conscientemente seus músculos para se alimentar. A vontade do bebê certamente é influenciada pela fome e talvez pelo cheiro do leite materno. Nesse contexto cognitivo, pode

haver uma série de reações que a vontade do bebê pode escolher, incluindo sugar, chorar, acenar com os braços, por exemplo. Nesse sentido, o bebê *tem escolha* . Mas acontece que os movimentos de sucção são a escolha primária, a escolha mais provável, ou seja, *a* opção mais fácil dentro do leque de opções disponíveis.

Assim, o evento envolvido é equivalente à aprendizagem por tentativa e erro, exceto que *a primeira escolha que a vontade é influenciada a fazer* é a 'certa'. As outras opções, portanto, não são experimentadas.[59]

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

---

59 O mesmo se aplica aos animais. Por exemplo, no caso de uma tartaruga bebê que corre para o mar antes que os predadores a alcancem, após seu ovo eclodir na praia. Como o pobre animalzinho sabia do perigo e onde e como escapar dele? Não estudei o assunto a fundo, mas posso sugerir algumas possibilidades. É bem possível que ela nasça com um impulso nervoso de correr imediatamente, uma espécie de angústia da qual encontra alívio ao correr; a questão então é o que a faz correr especificamente na direção do mar? Talvez o cheiro do mar, a brisa, a luz ou a temperatura a influenciem. Em todo caso, não precisamos presumir alguma fonte misteriosa de conhecimento inato da parte dela. Basta dizer que as influências, quaisquer que sejam, são tais que favorecem esse comportamento em detrimento de outras alternativas possíveis.

circunstâncias ambientais ou pela sua cognição; e essa influência acontece de ser a mais poderosa das influências inatas ou adquiridas.

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

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

Em termos formais, podemos nos referir a uma proposição disjuntiva, onde “P ou Q ou R…” são as alternativas disponíveis à escolha em determinadas circunstâncias e influências. No entanto, P pode ser mais provável que Q, e Q mais provável que R, etc. Nesse caso, o agente optará 'instintivamente' por P, a escolha mais óbvia e influente,

embora possa eventualmente descobrir sua capacidade de optar por Q ou mesmo R, apesar de serem menos evidentes e influentes.[60]

4. Libertação de influências indesejadas

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

É assim que pode surgir, inicialmente, o anseio pela *libertação interior* . Uma vez que testemunhamos nossa própria incapacidade de concentrar a vontade por um período prolongado, ficamos consternados e ansiosos para remediar essa fraqueza. Alguns filósofos acreditam que a solução reside no ascetismo, considerando que grande parte da força que nos arrasta para esse fluxo interminável de pensamentos

---

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

é o desejo inato do corpo por comida e bebida, conforto físico, sexo e assim por diante. Outros argumentam que métodos mais ponderados devem ser utilizados para superar a dispersão e a lentidão mental.

Muitas pessoas nem sequer se dão conta da obsessão e da anarquia que as consomem mentalmente, mas sim se assustam com alguns de seus padrões de comportamento externo compulsivo, como raiva e violência antissociais, ou luxúria autodestrutiva e socialmente perigosa, por exemplo. Tais ações podem ser vistas em termos religiosos como pecados, combatidos por meio da oração e de outras práticas piedosas; ou podem ser enfrentadas sob uma perspectiva mais secular. Mas o que nos interessa aqui é a relação dessas ações com o livre-arbítrio.

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

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

Tudo aquilo que afeta nosso mundo subjetivo, ou que objetivamente amplia ou restringe as escolhas disponíveis

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

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

5. Proposições sobre o futuro

A vontade se expressa por meio de proposições da forma "A quer W", que podem ser chamadas de "proposições volitivas". Embora o presente simples seja necessário para discutir a vontade tal como ela ocorre (seja em proposições categóricas ou condicionais), geralmente usamos essa forma nos tempos passado ou futuro. Normalmente, exceto em relatos introspectivos, só sabemos depois do fato que "A quer W" era verdade: ou seja, tal proposição deriva da forma passada " **A quis W** ". A forma futura " **A quer W** " [61]sempre foi de especial interesse para lógicos e filósofos, porque parece afirmar como fato algo que depende do livre-arbítrio e, portanto, não pode ser previsto com absoluta certeza.

Muitas proposições envolvem, de forma menos explícita, a previsão do livre-arbítrio, mas dependem, para sua veracidade, da vontade de alguém ou da vontade de muitas

---

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

pessoas. Por exemplo: “a batalha naval ocorrerá amanhã”. Deve-se notar que *tais proposições sobre vontades futuras não dizem respeito apenas à volição, mas também ao grau de influência sobre a volição* . Em nosso exemplo (que, na verdade, é de Aristóteles), a probabilidade de a previsão se concretizar é muito alta (embora não absoluta), porque todas as pessoas envolvidas estão tão imersas em sua guerra que seria muito difícil (embora não inconcebível) para elas fazerem as pazes da noite para o dia. Assim, as proposições sobre as influências envolvidas estão tacitamente implícitas.

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

Um estudo formal detalhado dessas e de outras formas semelhantes está além do escopo deste livro, mas essa tarefa eventualmente precisará ser feita por alguém.[62]

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

7. O FUNCIONAMENTO DA VONTADE

1. Contexto cultural e considerações epistemológicas

Meu objetivo aqui é propor uma teoria da volição; ou, mais precisamente, uma teoria das localizações e sequências de sua operação, porque, neste estágio, uma definição formal de volição como uma relação causal ainda não está madura. É sempre útil, ao menos em linhas gerais, conceber um cenário, mesmo que alguns detalhes cruciais estejam faltando. Não precisa nem mesmo ser imediatamente claro o suficiente para ser testado de forma decisiva.

Minha abordagem nesta pesquisa precisa ser esclarecida. A questão da vontade é um problema filosófico milenar. Isso não se deve a uma invenção dos filósofos, mas sim ao fato de que eles compreenderam a necessidade de conciliar duas premissas: a certeza intrínseca que a maioria das pessoas possui de que detém algum poder de escolha e responsabilidade por seus atos, e a extrema dificuldade em expressar esse conceito de vontade em palavras e justificá-lo de alguma forma. Além disso, a questão da vontade não é meramente especulativa, mas possui enormes consequências práticas – psicológicas, morais, espirituais, sociais, jurídicas e políticas – para todos os seres humanos.

Ao longo do tempo, muitas soluções para o problema foram propostas, desde a negação total da vontade (mecanicismo, behaviorismo), passando por avaliações líricas muito

pessimistas e muito otimistas do potencial humano, que faziam várias afirmações sem abordar as questões formais, até crenças metafísicas e místicas que talvez pudessem ser acusadas de exagero.

Minha abordagem aos problemas filosóficos sempre foi a de tentar justificar as crenças comuns da melhor maneira possível, mas de forma crítica e sem ingenuidade. Como produto do século XX , tendo a respeitar a ciência e a evitar devaneios metafísicos. Contudo, estou longe de ser um materialista puro e mantenho a mente aberta em relação às tradições místicas. Minha política filosófica é tentar incluir em vez de excluir, encontrar pontos em comum entre doutrinas opostas na medida do possível e permanecer moderado e pragmático.

Para garantir uma abordagem madura e sensata, devemos, antes de tudo e sempre, estar atentos às questões metodológicas: *jamais reivindicar um item de conhecimento sem, ao mesmo tempo, considerar como tal reivindicação se justifica* . Defendo uma abordagem fenomenológica, que esteja sempre atenta à quantidade e à natureza do conteúdo experiencial em qualquer construção conceitual. Isso deve ser respaldado por repetidas revisões lógicas, baseadas em princípios indutivos e dedutivos, incluindo a já mencionada autorreavaliação reflexiva.

Assim, no que diz respeito ao problema da volição, devemos primeiro tentar formular uma tese minimalista, o mais próxima possível do sistema de crenças das pessoas comuns e da cultura científica materialista da época, antes de optar por construções teóricas mais rebuscadas. É um princípio da adução que o simples é sempre preferível ao complexo. A questão primordial na volição é simplesmente *conceber* alguma teoria coerente e plausível. Imaginar algum cenário,

pictórica e verbalmente, já é bastante difícil. Em segundo lugar, é claro, tal tese concebível deve ser testada empiricamente para que seu caráter especulativo seja gradualmente reduzido.

No que diz respeito aos padrões metodológicos, é preciso salientar, em primeiro lugar, que todos os conceitos, por mais especulativos que sejam, baseiam-se em alguma experiência. Sem algum tipo de experiência, por mais sutil e frágil que seja, nenhuma concepção ou conceitualização é possível. Sob o termo "experiência", devemos, contudo, incluir não apenas as experiências físicas (dados sensoriais de qualquer tipo), mas todo o conteúdo fenomenológico – incluindo projeções mentais (imagens, sons, memórias, imaginações, antecipações) e, por fim, mas não menos importante, introspecções intuitivas (cognições pessoais, valorações, volições, intenções, significados). Limitar as evidências admitidas às sensações físicas, omitindo arbitrariamente todos os dados introspectivos, é enganoso.

Em segundo lugar, é importante perceber que toda teoria, por mais confirmada que seja pela experiência, ainda é, em certa medida, especulativa. Aqueles que afirmam que apenas seu materialismo extremo é cientificamente aceitável e que acusam todas as doutrinas mentais ou espirituais de serem mera especulação são simplesmente pretensiosos. O que confere a uma teoria o "status científico" (no sentido amplo e correto) é sua adesão a todas as regras conhecidas e coerentes da lógica indutiva e dedutiva. O que torna uma teoria preferível em qualquer momento não é seu conteúdo materialista, mas sim o fato de ser a hipótese disponível mais consistente e confirmada. A ciência não é um preconceito, nem a reserva de algum equivalente moderno de uma casta sacerdotal estabelecida. Ela é aberta, flexível e democrática, estando ao alcance daqueles que são mais experienciais e

lógicos em sua abordagem ao conhecimento em um dado momento.

Como veremos, um erro comum na etiologia atual é confundir o conceito de causalidade *natural* com o conceito mais restrito de causalidade *física* . A análise lógica do conceito de causalidade o reduz a uma questão puramente formal de presenças e ausências de coisas possíveis em conjunto e em separação. Assim, o paradigma da causalidade natural, sua determinação mais forte, pode ser definido como "se X, então Y; e se não X, então não Y" (ou "X e não Y é impossível; e não X e Y é impossível") – onde X, Y, não X e não Y são cada uma dessas coisas potenciais [63]. As "coisas" envolvidas não precisam ser necessariamente objetos físicos concretos, mas podem ser abstrações destes, ou ainda fenômenos mentais e suas abstrações, ou mesmo coisas intuídas em si mesmo. Observe bem que *essa forma não tem limitação intrínseca a termos físicos* . Portanto, não há base lógica para a insistência de alguns de que a causalidade natural se restringe a eventos físicos e se refere a uma lei física.

Todas as observações defensivas acima são dirigidas preventivamente a certas categorias de filósofos. À medida que avançamos com nossa teoria da volição, o leitor verá que nossa abordagem é equilibrada e justa. Tentaremos satisfazer todas as preocupações legítimas da mente moderna, permitindo, contudo, que quaisquer conceitos necessários

---

63 Assim, no modo natural de causalidade. Mas também podemos considerar como "naturais", em um sentido mais amplo, relações semelhantes com a modalidade extensional, embora esta última seja, em alguns aspectos, também aparentada à causalidade lógica. Veja meus trabalhos " *Lógica Futura"* e *"A Lógica da Causalidade"* para uma apresentação completa desses conceitos. Vou manter as coisas simples aqui.

(mente, alma) sejam considerados para evitar descartar a volição juntamente com a metafísica. Buscaremos ser transparentes e avaliar a justificativa de qualquer ideia apresentada, mas tenha em mente que, em alguns casos, um cenário precisa ser delineado antes que sua validade possa ser discutida.

2. Contexto teórico

Para começar, devo relembrar ao leitor certos aspectos da minha visão de mundo e da minha terminologia, desenvolvidos em trabalhos anteriores [64].

Reconheço três domínios da existência, denominados físico (ou material), mental (ou imaginário) e espiritual (ou esfera da alma). Estes correspondem a três categorias de experiência, a saber: percepções sensoriais (através dos órgãos sensoriais 'corporais', incluindo emoções viscerais), projeções mentais correspondentes (imagens e sons percebidos 'na mente', incluindo memórias, sonhos, devaneios diurnos e antecipações) e intuições do eu (conhecimento interior de eventos sem atributos fenomênicos, como cognições, valorações e volições). Concepção refere-se à abstração a partir desses dados, envolvendo comparações de medidas. E conceitualização, proposição, inferência e pensamento são derivados de tudo o que foi mencionado anteriormente.

Todos esses itens de experiência e conhecimento conceitual devem ser considerados fenomenologicamente, a princípio. Ou seja, devem ser tomados meramente como aparências neutras, deixando de lado o juízo definitivo sobre sua

64 Em particular, minha *Fenomenologia* .

realidade ou ilusão até que um processo completo de avaliação lógica seja realizado. Mais precisamente, as aparências devem ser consideradas reais, a menos que a razão as considere ilusórias; pois os conceitos de realidade e ilusão não têm significado senão em referência à aparência.

O uso coloquial do termo "mente", observe, incluiria tanto a alma individual quanto o conteúdo mental, pois a maioria das pessoas não faz uma distinção clara entre percepções internas e intuições. Prefiro usar o termo "psique" para me referir a esse complexo alma-mente. Observe também que, para a maioria das pessoas, o termo "espiritual" conota fantasmas desencarnados ou quimeras místicas de outro mundo. Mas, em meus escritos, esses termos são mais limitados: quando uso o termo "espiritual", quero dizer simplesmente "pertinente à alma" e, quando uso o termo "mente", geralmente quero dizer "a soma total dos fenômenos mentais". "Subjetivo" é outro termo que costumo usar de forma bem específica, para significar "no sujeito ou do sujeito", ou seja, com referência à alma. Observe bem isso para evitar confusão.

Meu entendimento da “alma” é que ela corresponde ao eu, a entidade aparentemente no centro de todas as cognições (alma como sujeito) e volições (alma como agente), bem como das valorações (que envolvem tanto cognições quanto volições, e também mediam entre elas). Sua substância parece distinta da dos fenômenos materiais e mentais, sendo, portanto, distintamente denominada espiritual. Essa denominação, espírito, também serve para enfatizar a diferença experiencial da alma e suas funções, ou seja, que ela não possui, por si só, qualidades fenomênicas (cor, brilho, forma, sons, etc.), de modo que não pode ser percebida, mas apenas intuída. Todas as qualidades fenomênicas aparentemente presentes nela devem ser distinguidas como

projeções no domínio mental. Mesmo assim, a alma não pode logicamente ser uma mera abstração dos eventos físicos e/ou mentais percebidos, pois isso não explicaria como os eventos individuais dentro dela são conhecidos (isto é, o que estou agora experimentando, acreditando, preferindo, fazendo, etc.).

> Podemos nos perguntar: a consciência e a vontade existem? A resposta é: *tanto a consciência quanto a vontade são evidentes por si mesmas na questão que está sendo formulada e compreendida.* Sem elas, não haveria pesquisa e seus resultados não teriam significado.
>
> Admitindo que existam, a próxima questão a respeito delas seria: O que são? *Como não podemos percebê-las, nem na matéria nem na mente, elas não possuem qualidades fenomênicas; devem, portanto, ser intuídas ou concebidas, ou ambas.* Certamente são concebíveis: podemos logicamente construir hipóteses sobre o que poderiam ser e observar como tais teorias se desenvolvem a longo prazo à luz de toda a experiência. A teoria que parece indutivamente mais adequada é a de que possam ser eventos ou *relações entre sujeito e objeto, agente e ato.*
>
> O papel de sujeito/agente não deve ser preenchido pela matéria/corpo ou pela mente/substância mental, pois estas últimas são demasiado variadas e mutáveis. Postula-se, portanto, a existência de uma alma, como entidade constituída por uma terceira substância denominada espírito, aliada à mente e ao corpo, para preencher esse papel. Contudo, a mera concepção não basta, pois produz apenas abstrações gerais e não consegue explicar nossa experiência cotidiana de

> eventos *particulares* da consciência e da vontade. Esta última só pode ser explicada pela suposição de experiências não perceptivas, ou seja, intuições.

A partir da própria alma (o centro da cognição e da vontade), e de suas aparentes inter-relações com o próprio corpo (o segmento de matéria mais próximo), e da existência de outros corpos semelhantes com comportamento comparável, pode-se inferir a existência de outras almas por analogia. A teoria mais simples da alma é a de que ela é um "epifenômeno" da matéria – ou seja, quando a matéria se une em certas combinações específicas (moléculas orgânicas, células vivas, organismos animais de certa complexidade), uma alma é gerada além dessa matéria; a justificativa dessa teoria reside na necessidade de pressupor tal alma para explicar certas observações. Essa é a interpretação da alma mais aceitável às predisposições modernas, a mais próxima do materialismo, e podemos aceitá-la aqui como uma hipótese de trabalho.

Existem outras teorias da alma que merecem ser mencionadas. As religiões do judaísmo, cristianismo e islamismo, consideravelmente influenciadas pelo neoplatonismo, parecem favorecer a ideia de alma como uma entidade individual que reside temporariamente em um corpo material e suas extensões mentais, ou está associada a ele, mas que pode sobreviver à morte física e ser capaz de existência desencarnada por períodos de tempo. As religiões originárias da Índia adotam uma abordagem mais mística e concebem uma alma universal da qual todas as almas particulares são frações (*atman* , no hinduísmo), ou pelo menos um fundamento universal do ser ou da mente a partir do qual os eus individualizados se cristalizam por um artifício da ilusão (*anatman* , no budismo). Mas, na verdade,

a presente análise da volição não exige que optemos por nenhuma doutrina específica da alma.

> Com relação à identificação do eu com uma ilusão de consciência, encontrada em alguns textos budistas e que vem se tornando cada vez mais popular no Ocidente, parece-me que há um uso indevido do termo "consciência". A consciência não é, como parecem sugerir, uma espécie de substância que pode se tornar "ilusória". A substância da "mente" (em um sentido amplo, ou seja, toda a psique) é dupla, a meu ver, compreendendo a essência da alma (espírito) e a das projeções mentais (memórias, imaginações e similares – a "mente" em um sentido mais restrito). Quanto à consciência, trata-se de *uma relação* entre dois termos: um chamado sujeito (qualquer alma) e o outro chamado objeto (seja espírito, mente ou matéria).
>
> A consciência não possui consciência própria. A relação que ela constitui é desigual, envolvendo, em uma extremidade, algo cognoscível e, na outra, algo que cognoscível. O primeiro existe, ao menos, como aparência; o segundo 'apreende' ou 'compreende' essa aparência como uma 'experiência' ou uma 'abstração da experiência'. A consciência nunca é o sujeito da relação de consciência; geralmente é a própria relação e, ocasionalmente (no caso da 'autoconsciência', que é um termo impróprio [65]), também o objeto. A consciência ou a percepção é uma função da alma (sujeito) e não é idêntica a ela. A

---

65 Porque é a alma que tem consciência da sua própria consciência; ou seja, uma instância de consciência da alma se volta para outra instância de consciência da mesma alma.

> consciência pode ter como objeto conteúdos da mente, mas isso não faz com que as duas sejam a mesma coisa.
>
> Os filósofos budistas e seus imitadores modernos tendem a obscurecer a distinção entre os três termos: alma, consciência e mente. Essa equação tácita ou ambiguidade serve para conferir a certas afirmações uma aparência de profundidade e consistência psicológica e filosófica. Isso porque nos permite assumir um significado ou outro conforme o contexto, sem a necessidade de harmonizar sistematicamente os diferentes significados [66]. Tal abordagem de "lógica difusa" é preguiçosa (senão desonesta) e, a longo prazo, obstrui o desenvolvimento do conhecimento nessa área. Devemos admitir que três termos são usados porque estamos lidando com três objetos distintos. Não se trata de uma distinção arbitrária, mas de precisão objetiva.

Embora eu tenda a representá-la como um círculo em diagramas explicativos (como na figura adiante), a alma não deve ser confundida com tais imagens materiais ou mentais que a representam. É importante ter em mente que, como a alma é intuída e não percebida, ela não possui qualidades fenomênicas concretas – e, portanto, *não tem forma, tamanho, extensão ou localização* no espaço material ou mental. Se nosso corpo e mente parecem ser o habitat da nossa alma (e temos a impressão de que nossa alma está

---

66 Do ponto de vista da lógica formal, este é um expediente comum para ocultar *uma violação das regras silogísticas* – em particular a "falácia dos quatro termos". Graças a uma ambiguidade, predicados aplicáveis a um sujeito são ilicitamente transferidos para outro.

centrada atrás dos nossos olhos, embora coexista com todo o nosso corpo), isso se deve ao fato de que nossas experiências *corporais e mentais* são as mais próximas em nossa perspectiva, e não porque nossa alma seja experimentada em um lugar específico. A alma pode, no entanto, ter limitações temporais, já que estas não são fenomênicas em si. Uma vez que compreendemos que a alma não possui limites fenomênicos, as diversas visões sobre ela mencionadas acima parecem mais facilmente reconciliáveis.

Outro esclarecimento preliminar que vale a pena fazer diz respeito à relação entre alma, mente e matéria. É concebível que as projeções mentais ocorram diretamente da alma, mas tendo a assumir – para me manter o mais alinhado possível com o materialismo – a tese minimalista de que as projeções mentais sempre ocorrem por meio da matéria. Ou seja, a alma sinaliza ao seu cérebro subjacente o que deseja que ele projete mentalmente, e as células cerebrais, mais ou menos obedientemente, realizam a projeção, após o que a alma "vê (ou ouve)" com seu "olho (ou ouvido) da mente" a projeção. A vantagem dessa suposição é que podemos explicar por que as projeções mentais nem sempre são totalmente voluntárias ou exatamente como as desejamos. O cérebro aparentemente pode, e frequentemente o faz, realizar projeções mentais por conta própria.

> Contudo, podemos, em princípio, permanecer abertos à ideia de *telepatia* . Sem desejar defendê-la definitivamente, devo ao menos considerar sua concebibilidade, visto que às vezes me parece que a experimento. Poderíamos, no mínimo, afirmar que a telepatia ocorre por meio de algum meio material ainda não descoberto, talvez ondas eletromagnéticas; e, portanto, que a telepatia opera através do sistema nervoso como qualquer outro objeto de sensação. Ou

> poderíamos supor, de forma mais radical, que as almas podem projetar imagens nos domínios mentais umas das outras; isso implicaria que os domínios mentais se estendem pelo espaço ou o transcendem. Ou poderíamos, ainda mais radicalmente, optar por uma explicação espiritual, aderindo à metafísica de que todas as almas são, em última análise, uma só. Dito isso de passagem, para ser exaustivo, sem a intenção de afirmar definitivamente qualquer doutrina.

De qualquer forma, tendo a pensar que os fenômenos mentais são um produto peculiar da matéria, senão um tipo dela, já que as qualidades fenomênicas que compõem ambos são as mesmas (ou pelo menos todas as do domínio mental podem ser encontradas no domínio material, embora algumas do domínio material possam estar ausentes no domínio mental). O que parece evidente é que as imagens e os sons que projetamos mentalmente são recombinações de imagens e sons absorvidos anteriormente por nossos sentidos físicos.

Além disso, os domínios mental e material parecem compartilhar espaço (diferentemente da alma), bem como tempo. As projeções mentais são geralmente consideradas como ocorrendo em um espaço interno; mas se considerarmos a alucinação (por exemplo, ver seus óculos no nariz depois de tê-los tirado), fica claro que elas podem aparentemente se estender para o espaço externo habitado pela matéria. De fato, esse poder de aparente projeção externa de imagens mentais é uma ferramenta cognitiva fundamental, que nos permite dissecar e delimitar fenômenos "mentalmente" com o objetivo de selecionar percepções discretas a partir das quais os conceitos são construídos.

Considerando tudo isso, muitas vezes é mais apropriado tratar a mente como matéria, num sentido ampliado deste último termo. Certamente, as "leis do pensamento" (identidade, não contradição e exclusão do meio) aplicam-se ao domínio mental como a todos os outros. Podemos imaginar tanto "uma coisa" quanto "seu contraditório" coexistindo no mesmo campo, mas, na verdade, os dois itens que coexistem mentalmente são imagens distintas ou símbolos verbais destinados a se referir à primeira. Quanto aos últimos fenômenos em si, cada um deles está de fato *presente e não ausente* num determinado tempo e lugar, em perfeita consonância com as referidas leis.

Mesmo assim, devemos observar que os fenômenos mentais não parecem interagir entre si da mesma forma que os fenômenos materiais. Não parece que os fenômenos mentais produzam diretamente outros fenômenos mentais. Em vez disso, se dois ou mais fenômenos mentais exibem constâncias de conjunção ou separação, tendemos a considerar a causalidade superficial como sendo, em um nível mais profundo, devida às escolhas repetidas da alma ou às leis físicas que operam no cérebro, fazendo-o projetar tal regularidade. Não consideramos que as projeções mentais possuam a existência contínua necessária, assim como não consideraríamos que os eventos de luz e som em um filme tenham realmente qualquer relação causal entre si.

A explicação da peculiaridade do domínio mental não deve, contudo, ser vista como decorrente de uma falha em nossa definição formal de causalidade, como na sugestão anterior de que as regularidades podem ser "apenas superficiais". Há duas razões pelas quais acreditamos que as relações causais podem ser descartadas no domínio da imaginação, mesmo quando regularidades temporárias e locais aparecem. Uma razão é nossa experiência ao longo da vida com a grande

variedade da imaginação: *qualquer coisa pode ser imaginada em combinação com qualquer outra coisa* (por exemplo, a forma de uma 'girafa' pode ter a forma de 'asas' adicionadas às suas costas e ser totalmente azul); isso não ofende as leis do pensamento, como já explicado. A outra razão é nossa intuição pessoal de que temos algum grau de controle sobre os fenômenos mentais *: neste domínio, se quisermos alguma imagem, ela aparece; e se quisermos sua ausência, ela desaparece* .

Como os fenômenos mentais não são tão "substanciais" quanto os materiais, tendemos a associá-los mais à alma. Essa associação é reforçada pelo fato de as projeções mentais parecerem diretamente acessíveis à percepção da alma e, em sua maior parte, estarem sob o poder de manipulação da alma. Além disso, pelo menos até o momento na história da humanidade, os fenômenos mentais são um espetáculo privado para uma determinada alma, não algo publicamente acessível. Nesse sentido, a mente é considerada um aspecto, ou pelo menos uma propriedade, da alma. Em suma, é muito improvável que o domínio mental possa existir separado da alma e do corpo.

Vale a pena concentrarmo-nos por um momento na *utilidade* do domínio mental. A alma (o sujeito da cognição e agente da vontade) e o cérebro (o presumido aparelho físico subjacente ao pensamento e à ação) utilizam a mente, ou "matriz" mental, como a chamamos, como uma tela na qual projetam imagens visuais e auditivas (e possivelmente "imagens" nas outras modalidades fenomenológicas: olfato, paladar, tato, emoções).

As pessoas usam a mente como *meio de comunicação* consigo mesmas, em primeiro lugar; de forma mais ampla, com outras pessoas ou animais, vivos ou mortos, e até

mesmo com Deus (estas últimas práticas, quando vão além do mero ensaio de um diálogo material futuro, implicam uma crença em algum tipo de telepatia, ou seja, na capacidade de enviar pensamentos através do espaço e do tempo). O monólogo é, portanto, diálogo, e o diálogo muitas vezes é monólogo. A mente serve como uma espécie de tela versátil e apagável, facilitando a especulação, a imaginação de alternativas e assim por diante.

A mente também é usada como meio de "comunicação" entre a alma e o cérebro. Quando a alma, por meio do cérebro, projeta imagens, o cérebro registra incidentalmente (em linguagem de máquina, por assim dizer) o que foi projetado. Não vejo razão para localizar o armazenamento da memória em outro lugar que não seja o cérebro; as memórias não são mantidas na alma ou na mente. Além disso, o cérebro fornece informações para a cognição da alma por meio da matriz mental. Isso pode ser mera recordação (memória de sensações, emoções, imaginações e pensamentos verbais passados) ou pode ser uma memória reorganizada que sinaliza sensações ou emoções presentes por meio de associações e símbolos.

Ou seja, o que aparece na matriz mental não é necessariamente produzido voluntariamente pela alma, mas pode vir em parte ou totalmente do corpo através do cérebro. E, neste último caso, o cérebro não se limita a trazer à tona dados relevantes ou irrelevantes de seus armazenamentos de memória; ele frequentemente "manipula" esses dados, supostamente como uma forma de informar a alma. Os sonhos são frequentemente compreendidos dessa maneira; mas o mesmo se aplica às fantasias diurnas. Na meditação, percebe-se o quanto desse ruído mental involuntário e da projeção de imagens ficcionais ocorre, do qual normalmente

mal temos consciência, mas que exerce considerável influência sobre nós.

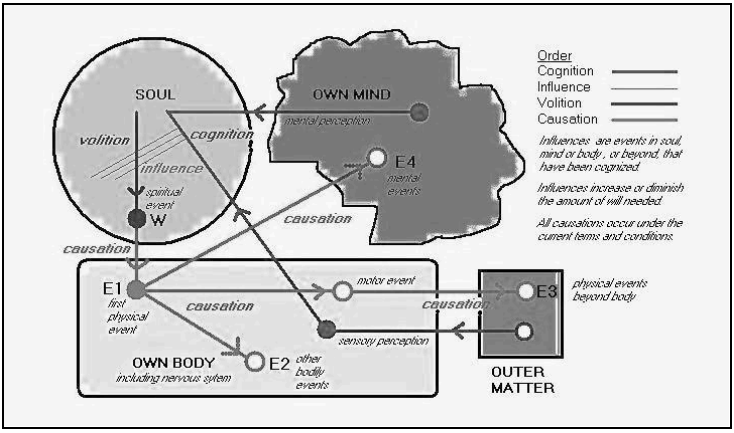
3. Etapas no processo de volição

Nossa proposta atual é ***localizar o ato de volição propriamente dito inteiramente na alma que o realiza*** . O leitor é agora remetido à Figura 1, abaixo, que é uma apresentação esquemática ou mapa do processo de volição.

a. Propõe-se, então, que a alma gere espontaneamente em si mesma alguma modificação denominada W. O evento primário W não surge espontaneamente no sentido de um evento natural fortuito – ele é 'produzido por' e é de 'responsabilidade da' alma em questão (isto é, o agente), sendo esses termos aqui entendidos intuitivamente e com referência às nossas diversas explicações sobre a volição até aqui e adiante. O evento W é, portanto, observe bem, um evento puramente espiritual (o termo espiritual significando 'pertencente à alma', concebida como tendo uma substância distintiva denominada 'espiritual'). Observe que o evento W pode ser considerado transitório – ele não precisa marcar a alma permanentemente.

Uma vez que emerge do ato de vontade propriamente dito, ***o evento espiritual*** , W, ***por sua vez, causativamente dá origem a algum primeiro evento físico*** , E1, ***que por sua vez pode causar origem a outros eventos físicos ou mentais*** , E2, E3, E4, etc.

Figura 1. Mapeamento do processo de volição



Note-se bem que, estritamente falando, nesta teoria, o primeiro evento físico não é produto da vontade, *mas da causalidade* . Trata-se, contudo, de uma transação causal excepcional, visto que tem um evento espiritual como causa e um evento físico como efeito. Ainda assim, como explicamos anteriormente, a relação causal, tal como a definimos formalmente (como conjunção ou separação de certas presenças ou ausências), não especifica *qual a "substância"* que os termos relacionados possam ter. Nada exclui a priori a possibilidade de os domínios espiritual, mental e físico interagirem causalmente de todas as formas. Por exemplo, como sugeriremos adiante, um evento físico pode causar um evento mental.

A posição de que a vontade, como tal, ocorre inteiramente dentro da alma é aqui adotada numa tentativa de atenuar o conceito de volição aos olhos dos críticos materialistas, relegando as questões envolvidas a um domínio distinto, o do espírito. Tal isolamento permite aos físicos continuarem com suas atividades, formulando princípios relativos às

causalidades naturais e às espontaneidades naturais, sem terem que refletir sobre o problema da volição.

Contudo, note-se que poderíamos igualmente considerar que o primeiro ato de volição tem o primeiro evento físico (E1) como seu resultado *direto* . A vantagem dessa posição seria eliminar o evento espiritual (W), que poderia ser interpretado como contraditório à *unidade essencial da alma* , que parece necessária para personalizá-la. No entanto, tal doutrina de extrema uniformidade ou homogeneidade da alma é (na minha opinião) impraticável, pois teríamos que supor que todo tipo de evento complexo ocorre dentro da alma, na cognição, na valoração e na volição.

Basta, creio eu, considerar a alma como não permanentemente marcada por sua vontade ou outros episódios (influências ou condições); ela permanece essencialmente ela mesma, aconteça o que acontecer, conservando sua pureza e identidade originais. Costumo visualizar eventos espirituais (como W) como vincos ou, de forma mais dinâmica, como ondulações na alma – ou seja, interpreto literalmente o termo " *movimento* " que frequentemente usamos em contextos volitivos. Eventos espirituais são movimentos particulares e temporários na alma ou da alma.

Mas, de qualquer forma, pode-se argumentar que a referida posição alternativa, que situa o primeiro efeito da vontade fora da alma, não afetaria grandemente nossa visão da natureza. Pois devemos admitir que o primeiro evento físico, quer ele surja da vontade direta ou indiretamente, parecerá a um observador do domínio material apenas como um evento sem causa – isto é, como naturalmente espontâneo – visto que tal observador seria incapaz de discernir qualquer *efeito físico. causa* do evento. Nossa teoria aqui, no entanto, é que

tais primeiros eventos físicos, se pudéssemos identificar exatamente onde procurá-los, não são verdadeiramente sem causa, mas causados direta ou indiretamente pela vontade. Assim, a questão teórica de quão cedo o primeiro evento físico surge pode permanecer em aberto.

Com relação à *localização do primeiro evento físico* após a volição, podemos prever com segurança que ele ocorre em células neurais [67]*especializadas ou combinações de células* , muito provavelmente no cérebro (embora talvez às vezes no restante do sistema nervoso). Pois podemos presumir facilmente que *a telecinese* , a volição de eventos físicos à distância, é impossível. A maioria das pessoas (eu inclusive) não alega possuir telecinese e não tem nenhuma experiência vicária incontestável dela. Alguns parapsicólogos alegam ter evidências disso, mas seus experimentos até agora são (pelo que sei) considerados tecnicamente falhos pela maioria dos cientistas [68]. Assim, parece provável que a volição não possa agir sobre o mundo além do nosso próprio corpo, exceto causalmente através desse corpo; e mesmo dentro do nosso próprio corpo, a volição não pode agir diretamente sobre todos os órgãos, mas apenas sobre alguns, após os quais a causalidade assume o controle.

---

67 Essas células podem ser chamadas de 'receptores' físicos da vontade. É evidente que elas precisam fazer parte de um organismo vivo.

68 Se essa suposição contra a telecinese se mostrar empiricamente errônea, podemos facilmente adaptar nossa teoria da volição de acordo. Não é uma questão central na presente discussão. Faço uma suposição razoável, baseada no meu conhecimento prévio. Meu método consiste em ater-me aos fatos geralmente aceitos e não me envolver em especulações que possam parecer devaneios.

Com relação aos fenômenos *mentais* , o diagrama acima sugere que eles emergem dos físicos, quer estes tenham sua origem na vontade, quer tenham surgido inteiramente de causas físicas. Embora não seja impensável que a alma possa desejar eventos mentais diretamente, sem passar por eventos físicos, tendo a favorecer a posição mais materialista com base nos argumentos já apresentados.

Assim, os aspectos fenomênicos do pensamento (que envolve a imaginação de fenômenos visuais e auditivos, incluindo palavras internas) e da fala (produção de palavras externas – gestos, sons ou escritos, simbolizando significados), bem como a ação perceptível (outros produtos físicos, que podem impactar a natureza ou outras almas, ou mesmo reflexivamente a própria alma), são todos produtos da vontade externa à alma, ocorrendo por meio de eventos físicos (no sistema nervoso central e periférico, incluindo o sistema motor). Mas as intenções dos pensamentos, da fala e das ações residem na alma, influenciando-a a desejá-los e torná-los realidade.

À luz da presente apresentação dos processos volitivos, podemos distinguir quatro níveis de volição, envolvendo um controle pessoal progressivamente menor sobre os eventos. O nível mais profundo é a volição na alma: ou seja, a volição pura, que é livre. O segundo nível é a volição do 'primeiro evento físico': este já envolve causalidade, ainda que apenas no sentido de que os termos e condições devem ser adequados para tal evento (por exemplo, um cérebro em funcionamento). O terceiro nível é a volição de eventos mentais e corporais subsequentes: aqui, a influência da causalidade é muito maior (pois cada vez mais termos e condições precisam ser apropriados). O quarto nível é a volição de eventos físicos externos e eventos sociais que se

seguem: aqui, o grau de controle pessoal sobre os eventos é mínimo.

b. Consideremos agora ***a questão da influência*** , com referência à nossa definição anterior desta relação causal. A *área de atuação da influência* , ou seja, onde as influências influenciam, o ponto no processo volitivo onde a influência opera, situa-se entre a fonte do ato volitivo na alma (agente) e o resultado primário do ato volitivo (evento W, em nosso cenário). Dentro desse "espaço" na alma, a influência possibilita que a vontade do agente tenha sucesso com relativamente menos esforço (influência positiva) ou aumenta a resistência interna que sua força de vontade deve superar com maior esforço (influência negativa). Podemos imaginar esse espaço de influência como análogo a um campo de força.

Mas essa área de atuação da influência é apenas o último estágio no processo de influência. Como vimos, as coisas que influenciam podem ser internas à alma (eventos espirituais, como atitudes prévias) ou externas a ela, sendo eventos mentais (como memórias ou imaginações), eventos corporais (como sensações ou emoções viscerais) ou eventos que ocorrem além dos limites do corpo (sejam eles naturais ou artificiais). Seja qual for a sua natureza, essas coisas precisam ser *reconhecidas* para exercerem influência – seja esse reconhecimento perceptual (de fenômenos mentais ou materiais), intuitivo (subjetivo) ou conceitual (abstrato).

Assim, para traçar todo o processo de influência, devemos considerar a cognição que deu origem às forças internas que auxiliam ou se opõem à vontade e, antes disso, os objetos dessa cognição. É importante enfatizar que o poder da influência depende apenas da *crença* . Não importa se uma vontade se baseia em conhecimento verdadeiro ou em

opinião falsa; basta que acreditemos que o que conhecemos é suficientemente real. As superstições podem ser tão influentes quanto os fatos científicos; aliás, até mais, visto que as primeiras, diferentemente dos últimos, não serão facilmente abandonadas se refutadas experimental ou logicamente.

Assim, a cognição envolvida pode ser realista ou ilusória, lógica ou irracional, correta ou incorreta, conhecimento ou opinião, certa ou incerta – seu status epistemológico é irrelevante para sua força de influência, desde que haja crença nela. Mas, além disso, o *grau* de crença obviamente desempenha um papel (por exemplo, se eu não tiver certeza sobre a eficácia de uma determinada linha de ação, minha vontade provavelmente vacilará). Inversamente, objetos que não são cognoscíveis não podem ser considerados influências.

As influências, portanto, produzem subjetivamente uma espécie de campo de força na alma, emanando do local de sua cognição para o espaço onde a vontade irrompe, facilitando ou dificultando o resultado almejado por esta.

Com relação ao *esforço* , alguns esclarecimentos são pertinentes. A emoção do esforço, percebida durante o trabalho físico ou intelectual, não deve ser confundida com o conceito mais abstrato de "esforço" que introduzimos em relação à nossa análise de volição e influência. Este último é chamado de esforço apenas por analogia [69], referindo-se mais precisamente ao grau ou intensidade da vontade aplicada na presença de influências positivas ou negativas. As emoções

---

69 Da mesma forma, Isaac Newton desenvolveu os conceitos mecânicos de força e trabalho por analogia à emoção do esforço associada a empurrar e puxar, levantar e abaixar, e às mudanças ambientais que esses atos causam.

de esforço são fenômenos concretos, sentidos no corpo ou na mente. Por serem percebidas, podem *influenciar* a volição, e de fato o fazem; mas não são o mesmo que o subsequente "esforço" na vontade. Este último não é fenomenal, é conhecido intuitivamente pelo eu e ocorre na alma; é um aspecto de um evento espiritual, a saber, a vontade.

c. Uma análise mais detalhada revela que, frequentemente, existem ***preliminares à volição*** , na forma de posicionamento subjetivo do eu. Pode-se supor que a volição, por vezes, ocorra sem motivo ou intenção específicos, como puro capricho; mas mesmo assim, o agente pode não estar totalmente alheio ao contexto e direcionar seu capricho para uma direção particular, deixando-o indefinido apenas em alguns aspectos. Em qualquer caso, normalmente, alguma preparação é necessária antes de se iniciar o ato principal de vontade. Isso pode ser rápido e fácil ou exigir muito tempo e esforço. Além disso, um ato de volição pode ser temporariamente interrompido enquanto algumas questões secundárias imprevistas são resolvidas.

Existe uma atividade prévia de *reconhecimento* , pesquisa e coleta de dados potencialmente relevantes para a ação. Esses dados recém-descobertos ou relembrados (sejam eles práticos ou teóricos) influenciarão, naturalmente, a direção e a intensidade da vontade. Mas a forma como isso ocorre não é tão direta: primeiro, é necessária uma *avaliação* . Esta, por sua vez, não é um ato simples, mas envolve *a concepção de cenários alternativos* , o que implica projeção mental. Uma vez visualizados e comparados os possíveis ou previstos cursos de eventos, *escolhe* -se qual deles será seguido.

Além disso, após esclarecer os *propósitos ou objetivos* da ação, investiga -*se e delibera-se sobre os meios* para

alcançá-los. Essa etapa é complexa e gradual, pois pode ser necessário buscar mais informações e realizar experimentos, com passos hesitantes e ajustes repetidos ao longo do processo. Finalmente, toma-se uma *decisão* e *o esforço* começa a ser aplicado na direção pretendida. Conforme esse esforço encontra influências que o auxiliam ou o obstruem, ele é reduzido ou intensificado. A menos que uma nova decisão intervenha, a vontade é reafirmada e reorientada repetidamente, até que o resultado pretendido seja alcançado.

A preparação e a execução da vontade podem ser *eficientes de maneiras diversas* . Alguém pode ser relutante ou preguiçoso para agir, ou ansioso e enérgico. Pode estar sempre alerta e proativo, ou esquecer algumas coisas e não antecipar outras. Pode encarar o inesperado com serenidade, ou deixar-se perturbar por cada pequeno obstáculo. Pode adaptar-se rapidamente às mudanças de circunstâncias, ou ser negligente ao não tomar as medidas apropriadas. Tudo isso revela as atitudes de alguém – se essa pessoa está sendo sincera ou hesitante em relação à sua vontade – e, naturalmente, afeta seu desempenho.

Cada etapa em um processo volitivo pode envolver *atos subsidiários de vontade* . A vontade é frequentemente "empírica", um processo de tentativa e erro, visto que não somos oniscientes nem onipotentes. Tentativas são feitas, as quais podem falhar. Com perseverança, outras tentativas as substituem, as quais podem ter sucesso. O caminho nunca é absolutamente certo, exceto em segmentos muito limitados da vontade. A volição (direta ou indireta) de um evento externo (físico ou mental) é geralmente o resultado final de muitos atos *subjetivos* de volição, dos quais temos consciência em graus variados. Além disso, uma determinada volição orientada externamente pode ter que ser precedida por inúmeras outras volições *externas* .

O conceito de influência visa explicar *os resíduos na consciência* de todas as volições internas e externas anteriores, em uma determinada volição. Ou seja, o campo de influência, por assim dizer, armazena a história significativa do processo volitivo, abrangendo tudo o que cumulativamente informou o agente em certas direções de vontade, exigindo certas doações de esforço.

d. Quanto ao papel da ***emoção*** na volição, este não deve ser superestimado. Dentro da própria alma, existe uma função básica chamada valoração. Esta é uma expressão interna do eu, necessária para uma entidade com livre-arbítrio, que deve escolher entre possíveis cursos de ação alternativos. A valoração é, portanto, um ato interno primário da volição. A emoção, por outro lado, geralmente (exceto quando confundida com valoração) refere-se a algo passivo, que ocorre nos domínios físico e/ou mental. A valoração é um evento espiritual (ou seja, da alma) conhecido pela intuição, pelo autoconhecimento; enquanto a emoção é um fenômeno físico e/ou mental concreto, conhecido pela percepção sensorial ou "mental". Incluída nesta categoria estão não apenas o prazer e a dor, mas toda a gama de nuances possíveis no sentimento.

As emoções têm vários graus de influência sobre a vontade, mas, na verdade, nunca podem determiná-la. Sendo essencialmente "objetos externos" em relação à alma, elas não podem condicioná-la, exceto por meio de influências. Ou seja, as emoções são percebidas e essa percepção, por sua vez, torna a vontade mais fácil ou mais difícil para a alma. As emoções, naturalmente, são frequentemente consequências de atos volitivos; não diretamente, mas por meio da causalidade do "primeiro evento físico" que emerge da vontade. Por essa razão, nossas emoções são frequentemente resultados finais de nossas valorações; e é

por isso que as equiparamos. Mas tal equiparação nem sempre se justifica, pois uma dada emoção não é inevitavelmente e invariavelmente indicativa de uma determinada valoração, uma vez que os intermediários físicos devem ser levados em consideração.

Conclui-se, portanto, que as pessoas que geralmente se identificam com suas emoções estão equivocadas ao fazê-lo; seu julgamento é frequentemente distorcido. Isso se aplica a *sentimentos* como desejo, aversão, amor, ódio, esperança, medo, certeza, dúvida, beleza e feiura, etc., em contraste com as *valorações* com os mesmos nomes. Isso pode soar como uma doutrina um tanto fria para algumas pessoas, mas parece consistente com todas as nossas observações e teorizações neste trabalho. Sua intenção não é desumanizar, mas fortalecer as pessoas. São os sentimentos que são "objetivos" (isto é, objetos externos à alma) e as valorações que são "subjetivas" (isto é, atos da alma), e não o contrário, como se acredita!

Na prática, é claro, as pessoas têm tanta coisa acontecendo dentro de si, tanto em termos de entradas quanto de saídas, que não é de se admirar que as sutis distinções que traçamos aqui, como a entre alma e personalidade fenomênica, e em particular entre valoração e emoção, lhes pareçam remotas e risíveis. Elas estão ocupadas demais, sobrecarregadas demais. É somente através da meditação, quando se dá um passo para trás e se permite que as coisas se acalmem consideravelmente, que se pode começar a organizar as coisas e observar sua ordem.

4. O alcance do livre-arbítrio

No que diz respeito *ao livre-arbítrio* , nossa representação pictórica fornece alguns esclarecimentos adicionais. Mas permita-me primeiro enfatizar que, ao observar o diagrama acima, o leitor não deve interpretá-lo literalmente. A alma não é extensa, com a cognição e a volição ocorrendo em lugares diferentes, e a influência como algo intermediário, através do qual a volição flui, culminando em um evento. Todas essas coisas acontecem juntas, no mesmo local e simultaneamente. Elas foram separadas esquematicamente para fins de análise; mas, na verdade, constituem *um único* evento. É um mesmo eu que cogniza, é influenciado pela cognição e deseja algo, tudo junto, em um mesmo movimento.

É óbvio que até mesmo o primeiro evento físico resultante da vontade está *sujeito às leis e condições naturais* . Sugerimos que órgãos especializados no sistema nervoso sejam provavelmente necessários para tais eventos [70]; e tais órgãos dependeriam naturalmente de leis neurológicas, biológicas, químicas e físicas [71]. Se tais órgãos estiverem ausentes ou danificados, ou quando prevalecerem condições inadequadas, eles se tornam inoperantes. *A alma não é livre para desejar o que quiser, onde quiser, em seu ambiente físico* , mas apenas certas possibilidades "permitidas" pela lei natural. Este *princípio do devido processo legal* é a premissa

---

70 Isso diz respeito a seres humanos e animais. No que se refere à vontade de Deus, teríamos que supor que tal restrição seria inaplicável. Obviamente, o Criador da matéria deve ter uma vontade independente da matéria. Segue-se que Seus atos providenciais na vida contínua do universo não requerem receptores materiais especiais.

71 Os sinais dentro do sistema nervoso são elétricos e químicos.

filosófica da maioria das pessoas, exceto talvez dos lunáticos .[72]

Por outro lado, a alma possui considerável liberdade de vontade *em seu interior* . Ela pode manifestamente (como demonstram a introspecção e a experimentação interna) fazer muito "à vontade", embora grande parte do que chamamos de "vontade" não seja vontade imediata, mas sim o resultado cumulativo de vontades imediatas menores que *se adaptam às condições mutáveis* (adaptação implicando consciência, observe). Assim, a volição não é imune, mas influenciada por eventos externos e internos percebidos. Essa influência (que, em última análise, é algo interno) *jamais pode gerar ou bloquear a vontade* , mas apenas acelerar ou desacelerar uma direção específica da vontade, pois a vontade (o movimento interior da alma) é uma função exclusiva do agente. As cognições, por si só, não podem mover a alma nem impedi-la de se mover.

Com muito mais razão ainda, *as condições externas* , sejam elas mentais ou físicas, sejam elas produtos naturais ou artificiais da vontade de alguma outra alma, que poderiam ser interpretadas como afetando o agente diretamente (isto é, não como influências, mas por meio de seu conhecimento delas), são aparentemente incapazes de fazê-lo. Podemos ao menos postular tal incapacidade como um princípio adicional do livre-arbítrio. Essa posição é bastante concebível se a expressarmos como uma *independência do domínio espiritual em relação aos domínios mental e físico* . É concebível que, enquanto os domínios físico e mental podem

---

[72] Até mesmo os que acreditam em xamanismo e poderes mágicos reconhecem a existência de um "devido processo legal". No entanto, os processos que eles consideram possíveis parecem obscuros ou ineficazes para o resto de nós.

ser modificados, direta ou indiretamente, *dentro de termos e condições específicos* , pelo domínio espiritual (em nosso contexto, por meio de certos atos de volição das almas), o inverso não seja possível. Não é inconcebível que a Natureza inclua essa limitação, essa via de mão única entre seus domínios.[73]

Vale ressaltar que as vias causais entre o domínio mental e os domínios espiritual e físico parecem ter direções precisas. De acordo com nossa teoria aqui apresentada, a alma projeta fenômenos mentais apenas indiretamente, por meio de sua volição de eventos físicos no sistema nervoso (de modo que a memória cerebral de uma projeção mental *precede* o aparecimento efetivo, para a alma, das imaginações projetadas por ela). Além disso, enquanto o domínio físico pode, após a volição, ou mesmo sem volição prévia, afetar o domínio mental, o inverso não é verdadeiro. O domínio mental não parece afetar diretamente o domínio físico, mas apenas por meio de sua cognição pela alma, que, posteriormente, afeta o domínio físico sob a influência dessa cognição.

Para reiterar nossa tese sobre o livre-arbítrio: os domínios físico e mental condicionam o domínio espiritual por meio da consciência de seus conteúdos (isto é, influência); mas não o condicionam diretamente, sem consciência (como

---

[73] Não se segue que o espiritual não possa controlar o espiritual. Assim, podemos supor que Deus pode dominar a alma humana ou animal sempre que o desejar. Isso seria uma limitação teológica ao nosso livre-arbítrio. É um privilégio, porém, que Deus geralmente opta por não exercer, visto que é da Sua vontade que os humanos, e em menor grau os animais, possuam livre-arbítrio. Ele graciosamente renuncia a parte do Seu poder, *de facto* , embora não *de jure* , para que possamos existir "à Sua imagem e semelhança" (para citar *Gênesis* 1:26).

ocorre no condicionamento ordinário). Isso diz respeito ao funcionamento interno da alma, implicando um aspecto da liberdade da vontade.

Por outro lado, a alma tem o privilégio de poder efetuar mudanças nos domínios físico e mental. Contudo, essa capacidade *não é infinita, mas sujeita às leis da natureza* . Essa restrição é especialmente evidente no domínio físico, que impõe termos e condições finitos às vontades da alma sobre ele. Assim, a vontade não pode operar em qualquer lugar, mas apenas em locais circunscritos (como células vivas específicas, provavelmente). Limitações subsequentes podem ocorrer no corpo (por exemplo, os músculos de um homem podem ser fracos demais para determinado trabalho); ou mais além, para além do corpo (por exemplo, ele pode estar aprisionado por paredes intransponíveis).

Uma vez que um ato volitivo tenha inscrito seu 'primeiro evento físico', a natureza material segue seu curso. Algumas reações físicas podem ocorrer inevitavelmente, outras condicionalmente, e algumas podem ser impossíveis de qualquer maneira. As reações podem ocorrer no corpo (por exemplo, o braço e a mão de um homem se movem) ou fora dele (por exemplo, ele pode derrubar uma parede). Somente nesses sentidos, ou seja, com referência a todas *as limitações e reações físicas* à volição, pode-se dizer que a volição está sujeita ao condicionamento ordinário. Mas tudo o que ocorre fora da alma, observe bem, não qualifica essencialmente sua liberdade de volição como tal [74].

---

[74] Se formos precisos em nosso pensamento sobre a volição, podemos evitar doutrinas que colocam a liberdade em dúvida. Assim, por exemplo, se um boxeador é nocauteado, a liberdade de vontade de sua alma não é afetada, mas o bloqueio temporário de suas faculdades sensoriais e motoras torna impossível a afirmação de sua vontade em seu corpo, além de

Cognição, vontade e valoração não são apenas funções distintivas da alma; são presumivelmente suas únicas formas de funcionamento. A cognição da alma não deve ser confundida com as operações computacionais do sistema nervoso, que lhe servem de acessório. A vontade da alma não deve ser confundida com preliminares ou consequências físicas ou mentais. O modo de operação da alma é a vontade, ou seja, o livre-arbítrio; esse é presumivelmente seu *único* modus operandi: ela não está sujeita a nenhuma causalidade da natureza (os domínios físico e mental), embora possa ser afetada pela natureza através da cognição. Mas, é claro, seu livre-arbítrio opera apenas durante a existência da alma; pois a alma pode ser gerada ou destruída por causas naturais (nascimento ou morte de um corpo) [75].

privá-lo, por um tempo, das informações necessárias para direcionar essa vontade de forma útil.

[75] Os que creem em Deus acrescentariam, naturalmente, que é Ele quem controla o nascimento e a morte.

8. VONTADE E AS CIÊNCIAS ESPECIAIS

1. Vontade e as leis da física

Como já foi dito, o agente na volição é distintamente *uma causa estática de mudança* . Qualquer definição completa de volição certamente incluirá esse fato, entre outros, como uma diferenciação marcante em comparação com a causalidade e a espontaneidade natural. Na causalidade, a mudança só pode ser causada por uma mudança anterior; e na espontaneidade mecânica, a mudança não tem causa.

Poder-se-ia supor que a causalidade do movimento por algo em repouso seja formalmente concebível, com referência a proposições como a seguinte: “se X é Y, então faz Z; e se X não é Y, então não faz Z”, onde os antecedentes são predicações estáticas enquanto um dos consequentes (isto é, X fazendo Z) envolve movimento. Mas esta seria uma leitura errônea da causalidade eventualmente envolvida; se de fato houver causalidade, as proposições “se-então” implicariam implicitamente que a *mudança* de X ser Y para não ser Y acarreta a *mudança* de X fazer Z para não fazer Z, ou vice-versa.

De qualquer forma, as proposições "se-então" usadas aqui, admitindo que X seja um agente volitivo e que "faz" aqui signifique "quer", não se referem à causalidade, mas à influência: X faz ou não faz Z, não porque seja forçado a fazê-lo em virtude de ser Y ou não ser Y, mas por meio do

livre-arbítrio. Esta é uma forma mais fraca de consequência, devido à causalidade conhecida como influência.[76]

Embora digamos que as máquinas "fazem" coisas, não consideramos que elas produzam mudanças a partir do repouso. Somente o agente volitivo pode ser considerado capaz disso [77]. Ele é um "motor imóvel", embora possa ser influenciado por fatores estáticos e dinâmicos. Mas (exceto, eventualmente, por Deus) isso não implica que o agente tenha poderes infinitos, ou que seja um criador que produz matéria *ex nihilo* . No entanto, ele é evidentemente capaz de afetar o mundo ao seu redor, desviando a Natureza do curso inercial que ela aparentemente teria seguido sem ele.

Como a vontade envolve um agente (uma alma), geralmente um propósito (projetado mentalmente) e, às vezes, um receptor físico (como o nosso cérebro), isso implica uma interface espírito-mente-matéria. Essa continua sendo uma proposição fenomenologicamente justificada, quer consideremos a distinção espírito-mente-matéria como real (como na filosofia do senso comum ocidental) ou como ilusória (como em certas filosofias orientais). Alguns

---

[76] Note-se que os lógicos ainda precisam desenvolver em detalhes a lógica dessas proposições "se-então" mais brandas. Trata-se de uma tarefa importante e urgente que devemos assumir.

[77] Não pretendo excluir de imediato a remota possibilidade de que um dia possamos produzir "máquinas" de tal complexidade (efetivamente, organismos artificiais) que possuam alma, consciência e livre-arbítrio. Para mim, essas são características naturais e biológicas; a alma sendo um epifenômeno da matéria complexa com poderes de cognição e vontade. Mas o fato é que as máquinas, como as entendemos hoje, não possuem essas características, embora muitas pessoas (programadores de computador, por exemplo) falem delas como se as tivessem.

consideram que apenas a matéria existe (por exemplo, os behavioristas), outros apenas a mente (por exemplo, Berkeley); eu acredito que espírito (alma), mente (a essência das ideias) e matéria existem de alguma forma [78].

Como vimos, a vontade pode ser concebida como um evento espiritual que pode ter consequências físicas sob condições específicas. Foi sugerido que a ponte entre os domínios espiritual e físico, nesses casos, poderia ser interpretada como causal. Isso significaria que algum evento W na alma, resultante da vontade, tem uma relação causal com algum evento físico E1 em um órgão especializado do sistema nervoso. Ou seja, sob certas condições ou invariavelmente, "se W, então E1, e se não W, então não E1" é verdadeiro.

Isso é formalmente bastante concebível, como já argumentado, porque nada na relação de causalidade, conforme normalmente definida formalmente, especifica que antecedente e consequente devam ter a mesma "substância". De um ponto de vista puramente formal, a proposição de que a causalidade de um evento físico por um evento espiritual é impossível teria que ser especificamente justificada, como uma exceção especial. Trata-se de uma proposição adicional, não implícita.

A justificativa é prontamente apresentada pelos materialistas exclusivos: tal intervenção em processos físicos por uma causa não física contrariaria uma lei básica da física, a saber, a lei da conservação da energia. Pois argumentam que toda

---

78 Deixo em aberto a questão de qual dessas substâncias é dominante (ou seja, o constituinte fundamental das outras). Minha convicção é que as três são modificações de um substrato comum: diferentes tipos de vibrações (talvez diferentes manifestações dimensionais) da substância comum que podemos chamar de "existência".

mudança física (movimento, mudança química, qualquer que seja) requer aporte de energia, e tal energia não pode vir de fora do sistema fechado constituído pela matéria.

Antes de debatermos essa objeção, consideremos como a vontade poderia intervir fisicamente.

Vamos imaginar que o ato de vontade simplesmente cause uma *liberação repentina de energia física* em alguma direção, presumivelmente dentro do cérebro. Não dizemos que a energia foi criada ex nihilo pela alma, ou que emergiu de uma metamorfose do espírito em matéria, porque isso levantaria dificuldades em relação à lei da conservação da energia. Supomos, em vez disso, que a energia estava armazenada no cérebro de alguma forma e foi meramente liberada pela vontade [79]. A vontade apenas "abriu a palheta"; acionou o mecanismo que permite a transferência da energia, gerando certos processos físicos.

Nossa tese, portanto, é menos radical do que parece à primeira vista. Ela não ataca frontalmente a lei a ponto de afirmar que a energia provém da vontade ou de seu agente. De forma mais modesta, afirma que o próprio *desencadeamento da liberação de energia não requer nenhum aporte energético* . Toda a energia envolvida já está presente, aprisionada; ela é simplesmente liberada em alguma direção. Visto que a causalidade em si não se refere a transferências de energia, é concebível que, sob termos e condições muito específicos, tal evento (acionar o gatilho, por assim dizer) não tenha custo energético algum.

---

79 Entendo que o mínimo possível seja um quantum de energia, nada menor sendo detectável ou concebível sob a teoria da mecânica quântica. Entendo também que isso poderia ser suficiente para produzir fenômenos maiores, por uma espécie de efeito cascata.

Obviamente, minha inspiração veio da imagem do "Demônio de Maxwell". Nesse experimento mental idealizado por James Clerk Maxwell, um agente se posiciona diante de um alçapão entre duas caixas contendo partículas de matéria em movimento. O agente abre e fecha o alçapão à vontade, permitindo que as partículas passem gradualmente na direção desejada, de modo que terminem todas na mesma caixa, ou com as mais quentes em uma caixa e as mais frias na outra. Dessa forma, a entropia (desordem) nesse sistema natural imaginário é reduzida, contrariando a segunda lei da termodinâmica.

Os físicos salientam que essa fantasia não prenuncia uma exceção a essa lei, porque não leva em consideração o aumento da entropia no funcionamento do 'demônio', sua observação das partículas e a abertura e fechamento da alçapão, sem mencionar os gastos de energia.

Mas poderíamos responder que tal argumento é *circular* , ou seja, pressupõe de antemão, sem experimentos ou cálculos reais, que o "demônio" estaria sujeito a essas leis físicas e, portanto, prevê um aumento de entropia e um gasto de energia. Na minha opinião, não precisamos nos prender a essas leis no presente contexto por diversos motivos.

Em primeiro lugar, porque, em última análise, os princípios físicos que contornamos são, ou derivam de, generalizações da experiência. Como tal, é logicamente permissível particularizá-los, se necessário. É verdade que as leis em questão são hipóteses fundamentais da física; elas provaram ser extremamente duradouras diante de toda a experiência física e, por essa razão, sustentam toda a estrutura de nossas teorias da física. Mas, assim como a física passou a admitir a possibilidade de espontaneidade natural no campo da mecânica quântica e em relação ao Big Bang, também *pode*

ser que, em certos sistemas biológico-neurológicos muito complexos, certas leis sejam exceção . Ou seja, enquanto a matéria em sistemas mais simples segue as leis físicas estabelecidas, quando se reúne em certos sistemas particularmente complexos, isso pode não ocorrer. Como essas leis ainda *não* foram testadas nesses sistemas complexos, podemos considerar essa possibilidade.

Em segundo lugar, o conhecimento não se constrói pela adesão rígida a princípios preestabelecidos e não lógicos; ele se adapta criativamente às informações e questões em pauta. Devemos, *de* alguma forma, considerar a volição em nossa visão de mundo. Não se trata de uma postura arbitrária: temos muita experiência interior para explicar dessa maneira; não podemos simplesmente ignorar nossa vida interior. Assim, embora *uma proposta específica* de como a volição pode funcionar (como a nossa aqui) esteja sempre sujeita a críticas, o fato de que *alguma* proposta seja necessária não é realmente discutível. Ignorar algo não é explicá-lo; explicá-lo de forma descartável também não o é. Não devemos ceder ao dogma materialista extremo sem evidências e argumentos *ad hoc irrefutáveis* . Cabe aos proponentes desse dogma justificar seu ponto de vista na situação específica em questão, apresentando uma explicação detalhada e crível de por que consideram que o que parece ser vontade não o é.

Assim, nosso argumento atual é duplo. Propomos, em primeiro lugar, um conceito ontológico: o de que *o todo pode ser mais do que a soma das partes* . Afirmamos que, quando a matéria inorgânica se coagula em moléculas orgânicas, que por sua vez se coagulam em células vivas, e estas, por sua vez, se coagulam em organismos vegetais e animais, surgem novos fenômenos *coletivos* para tais compostos – a saber, vida, consciência e vontade – que são radicalmente

diferentes e imprevisíveis dos fenômenos aplicáveis aos componentes individualmente. Tal "coletivismo" é reconhecidamente contrário ao "reducionismo" moderno, segundo o qual o comportamento dos corpos compostos deve ser explicado, em última instância, pelas leis aplicáveis aos seus componentes.

Em segundo lugar, propomos uma objeção epistemológica, a saber, que tal reducionismo é a questão central e não pode ser usado como argumento sem circularidade. As leis físicas em questão são hipóteses apoiadas por adução; estas são reconhecidamente credíveis, mas foram testadas apenas no campo da matéria inorgânica. Sua extrapolação para o campo da matéria viva, e em particular para a vida animal e humana, é um mero ato de fé por parte dos materialistas. Enquanto não apresentarem *experimentos precisos e fórmulas matemáticas* que prevejam e expliquem especificamente os fenômenos que chamamos de vida, cognição e volição, não podem reivindicar um status mais "científico". Tal status não está atrelado a doutrinas ou dogmas específicos, mas a qualquer esforço de cognição que se mostre o mais aberto, imparcial e rigoroso em sua metodologia.

Retomando nosso cenário: seguindo o esquema de Maxwell, podemos imaginar a alma (agente), por sua própria vontade , acionando uma espécie de interruptor sem peso para liberar energia. Presumivelmente, ela sabe instintivamente como fazer isso. Esse movimento de vontade não lhe custa nada em termos de energia física. É primordialmente um evento espiritual, mas induz (por causalidade) uma mudança no nível físico, a liberação de energia física armazenada. Tal liberação de energia pode ser pontual ou sustentada. Não é o resultado final de um processo físico nem espontânea no sentido mecânico. Não pode ser atribuída a ninguém além do

agente, quaisquer que sejam as influências circundantes. A direção da liberação de energia, e não quaisquer outras direções potenciais, é a manifestação da "intenção" do agente ao querer. Observada posteriormente, revela a intenção. A vontade não é um evento aleatório e inconsciente – envolve consciência.

Assim, reivindicamos aqui uma exceção a certas leis físicas dentro das regiões *muito circunscritas* onde os domínios espiritual, mental e material se intercruzam. O domínio da vontade em si não é material (e, portanto, sujeito às leis físicas), mas mental (isto é, na substância mental das memórias e imaginações, pelo menos no que diz respeito a objetivos projetados) e espiritual (isto é, na alma do agente). Em um nível físico, os eventos físicos causados pela vontade parecem espontâneos, porque sua causa está em um domínio não físico. *Não é inconcebível que a detecção experimental de tais eventos possa um dia ser desenvolvida.*

Para este propósito, é importante distinguir entre o *primeiro* movimento físico causado pela vontade espiritual e todos os eventos físicos *subsequentes* . O primeiro movimento ocorre em algum lugar do sistema nervoso (o cérebro e, possivelmente, a coluna vertebral ou os nervos). Isso pode iniciar uma cadeia de eventos, culminando em um evento físico visível (ou experimentado de alguma outra forma), como o movimento de uma mão ou o arremesso de uma pedra. A reação em cadeia não é necessariamente inevitável, dada a vontade inicial. Ela depende de fatores fisiológicos e ambientais (como a saúde do corpo ou a disponibilidade de uma pedra para arremessar). É nesses últimos domínios que as leis da física e da biologia operam normalmente. Apenas o movimento físico inicial causado pela vontade é excepcional.

2. Vontade e biologia

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

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

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

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

O movimento que segue uma sensação não indica necessariamente uma reação voluntária; a resposta a estímulos pode ser reflexa. Mesmo assim, pelo menos para formas de vida animal mais complexas, pode-se presumir uma volição, em certa medida comparável à nossa, considerando seu *comportamento observável* . Tal presunção parece ainda mais justificada pelas grandes semelhanças *morfológicas* e *genéticas* entre eles e nós, sugerindo nossa evolução a partir de formas de vida comuns. Permanece o fato de que as capacidades cognitivas e volitivas humanas, incluindo a fala e o raciocínio [80], são significativamente superiores, sugerindo um salto quântico na evolução. Mas podemos apontar diferenças notáveis na estrutura e no

---

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

tamanho do cérebro para explicar isso; tal fato não ignora nem contradiz nenhuma lei da biologia.

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

Em suma, a distinção entre animais "inferiores" e "superiores" pode ser feita dizendo que os primeiros são mais sensoriais e reflexivos, respondendo imediatamente aos estímulos presentes de maneiras padronizadas, enquanto os últimos funcionam cada vez mais por meio da *mente* , ou seja, com referência à memória (armazenando e recuperando sensações passadas), à imaginação (reorganizando memórias, sonhando) e à antecipação (considerando alternativas, fazendo escolhas), o que possibilita suas capacidades de cognição, vontade e valoração ao longo do tempo. Entre estes últimos, os humanos aparentemente se destacam, provavelmente devido ao seu desenvolvimento da linguagem, tanto no pensamento quanto na fala (provavelmente simultaneamente).

Hoje, os biólogos contentam-se em *descrever* , em vez de explicar, os processos físicos nos organismos vivos, usando termos aparentemente neutros como "ação" ou "organização", que evitam mencionar a vontade ou mesmo a consciência, quanto mais a alma. Mas contornar certas questões não significa resolvê-las. Cabe aos biólogos, portanto, encontrar uma ponte plausível entre a filosofia da alma e suas preocupações e descobertas materiais. Não há

pressa, nem justificativa para uma rejeição sumária. Se os filósofos estiverem certos ao postular a alma, os biólogos acabarão por concordar e, sem dúvida, enriquecerão enormemente o conceito.

b. Como argumentamos, a consciência e a vontade implicam uma alma, que serve respectivamente como sujeito e agente nelas. A alma é logicamente necessária para explicar tanto a consciência quanto o nosso conhecimento delas. A alma, naturalmente, implica a crença em algum tipo de " ***vitalismo*** " (aqui entendido como a crença de que os organismos animais, incluindo os humanos, possuem uma "alma") [81], em contraposição ao " ***mecanicismo*** " (a crença de que os animais, pelo menos, se não também os humanos, são meramente máquinas muito complexas). Contudo, o vitalismo não precisa ser entendido de forma simplista, como a suposição tradicional de um "fantasma na máquina" dos organismos humanos e animais. Pois, como explicamos, *a alma não possui qualidades fenomênicas, nem mesmo extensão ou posição espacial* . Assim, qualquer imaginação da alma como uma nuvem transparente que anima o corpo é uma interpretação equivocada, e qualquer ataque à alma que assuma tal símbolo literalmente é uma crítica injusta.

A disputa entre vitalistas e mecanicistas está longe de ser acadêmica, mas é extremamente complexa do ponto de vista científico, ético e político. É paradoxal que a doutrina mecanicista, tão alardeada como empírica e positivista, tenha emergido como um pilar do pensamento moderno há cerca

---

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

de 400 anos, graças a René Descartes. Apesar de sua inteligência em muitos outros aspectos, ele era, sem dúvida, um filósofo acadêmico, e sua suposição de que, diferentemente dos humanos, os animais não possuem alma não se baseava em nenhuma observação ou processo científico. Contudo, como frequentemente acontece na história da filosofia, seu prestígio foi suficiente para conferir respeitabilidade, credibilidade e impulso à ideia.

As consequências práticas e horrendas da mecanização são cada vez mais evidentes ao nosso redor. Muitas pessoas não enxergam os animais (exceto talvez seus animais de estimação) como seres vivos que podem sofrer, mas como "coisas" que emitem gritos e fazem caretas porque foram programadas para isso pela "natureza". Portanto, a agricultura industrial submete os animais a condições brutais de vida e morte, sacrificando milhões deles diariamente, sob o pretexto de que as massas só podem ser alimentadas dessa maneira. Animais são cruelmente torturados diariamente em laboratórios, sob o pretexto de que as necessidades da "ciência da vida" justificam tais "experimentos". E agora, testemunhamos o advento da engenharia genética, o ápice do desrespeito à diferença entre organismos vivos e matéria inanimada, impulsionada pela ganância extrema, colocando em risco espécies importantes [82]. Em suma, é uma orgia de inconsciência e ignorância moral.

---

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

> Os nazistas usaram uma degradação semelhante para justificar e viabilizar o Holocausto dos judeus entre 1933 e 1945. Como escreve Paul Johnson: "Assim como o antissemita medieval via o judeu como não humano, um demônio ou uma espécie de animal (daí o termo *Judensau*), o extremista nazista absorveu a fraseologia pseudocientífica de Hitler e passou a considerar os judeus como bacilos ou um tipo particularmente perigoso de verme" [83]. O mecanicismo degrada os animais ao nível de meros objetos; o ódio racial e outros semelhantes degradam os seres humanos ao nível de animais e, portanto (por meio de um silogismo), de "coisas".

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

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

---

83 *Op. cit.* p. 473. Argumentos semelhantes são frequentemente usados como pretextos para assassinatos individuais ou em massa.

humanos, eles não podem pretender defender a verdade científica.

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

Essas características especiais surgiram na natureza e, até agora, têm se mostrado mais ou menos compatíveis com o meio ambiente. Inicialmente, pareceram adaptações particularmente benéficas. Contudo, a longo prazo, podem muito bem se revelar incompatíveis. Aliás, isso parece cada vez mais provável, considerando a atual propensão da humanidade para destruir outras espécies e a própria biosfera. Nossa própria extinção talvez seja, pelo que sabemos, já inevitável nas próximas décadas. Portanto, mesmo que apenas no planeta Terra, essas características especiais, pelo menos no grau encontrado na espécie humana, podem muito bem se revelar autodestrutivas – um experimento da natureza malsucedido e ambicioso demais. Mas, por ora, elas estão aqui.

Questões biológicas serão abordadas com mais detalhes em um capítulo posterior.

3. Psicologia terapêutica

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

Algumas observações sobre doenças mentais e sua cura são pertinentes aqui, sem que eu pretenda ter conhecimento clínico. O conceito de doença mental deriva, presumivelmente, por analogia ao de doença física. Referimo-nos a qualquer estado de coisas em nossa vida mental que seja vivenciado como cronicamente desconfortável ou que prejudique seriamente nossa capacidade de lidar com o cotidiano, seja intelectual, emocional, existencial, social ou de qualquer outra forma. Espera-se que tal disfunção seja curável, embora talvez ainda não saibamos como curá-la.

Alguns psicólogos imaginam a mente (ou psique) como uma espécie de armário, com a prateleira superior contendo itens mentais conscientes, a prateleira do meio, itens subconscientes, e a prateleira inferior, itens inconscientes. O problema com esse ponto de vista é que ele implica que a mente seja algum tipo de entidade, feita de "matéria mental",

suspensa em algum lugar em nossas cabeças, com uma estrutura de tal forma que, por analogia às doenças do corpo humano, partes dela podem estar mal construídas, mal posicionadas, ausentes, estranhas ou deslocadas inapropriadamente.

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

Além disso, podemos perguntar: o que faz com que uma ideia informativa seja reconhecida, uma ideia intencional seja desejada ou uma ideia emocional seja valorizada? Onde está o eu nessa explicação? Essas qualidades peculiares permanecem sem explicação. Esse modelo da mente atualmente popular (de origem parcialmente cartesiana, parcialmente freudiana [84]) é obviamente simplista. Ele fragmenta e reifica excessivamente. Não consegue explicar os eventos mentais de forma convincente e, de fato, obstrui

---

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

consideravelmente a explicação, sendo essencialmente *mecanicista* .

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

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

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

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

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

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

nos referir a algo que sabemos, abstratamente, que potencialmente pode ocorrer.

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

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

Com relação à "cura" de tais doenças mentais, vale a pena acrescentar as seguintes generalidades. Uma causa é algum comportamento ou característica da alma que gera, sustenta ou amplifica aquilo que consideramos uma doença. Uma cura é algo que previne, remove ou atenua a doença. A cura não necessariamente elimina a doença. O conhecimento da causa é fundamental, embora muitas vezes útil e, por vezes,

essencial [85]. Uma vez que a causa tenha produzido o seu efeito indesejável, ela pode deixar de ser o problema, exceto na medida em que possa repetir-se [86]. Se a causa continuar a recorrer, o efeito pode voltar a ocorrer sucessivamente com a mesma intensidade, ou pode agravar-se progressivamente. A cura pode, por vezes, visar neutralizar a causa e, consequentemente, o efeito. Ou pode visar neutralizar o efeito diretamente. Em qualquer caso, é prudente estar atento a eventuais efeitos secundários imprevistos.

Para dar alguns exemplos de disfunção mental: imagine uma pessoa que apresenta pensamentos, sonhos, imagens ou sons internos, alucinações, sentimentos ou emoções anormalmente intensos, indesejados, perturbadores ou desconfortáveis, recorrentes ou persistentes. Conforme exposto neste trabalho, tais eventos podem ter raízes volitivas ou serem produtos mais ou menos involuntários do cérebro. O diagnóstico preciso varia de caso para caso e orienta as estratégias de tratamento.

Na medida em que o cérebro é considerado o problema, podem ser buscados remédios químicos, cirúrgicos ou outros tratamentos fisiológicos. No entanto, essas medidas podem ser apenas paliativas, na medida em que haja disfunções da

---

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

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

vontade envolvidas. Ou seja, nesses casos, os medicamentos podem apenas mascarar o problema, não resolvê-lo. Além disso, a longo prazo, podem ser prejudiciais ou, no mínimo, dificultar o tratamento adequado.

Pois, se o problema for de natureza volitiva, [87]pode ser necessária a "psicanálise". Ou seja, um esforço para identificar logicamente os erros de pensamento e comportamento – seja pelo próprio indivíduo (que pode precisar se envolver em estudos teóricos), seja com a ajuda de um profissional ou amigo capacitado. Isso pode, naturalmente, exigir mudanças comportamentais, pessoais ou interpessoais, como a prática da meditação ou a realização de atos de bondade.

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

9. VONTADE, VELLEITY E CAPRICHO

1. Cognição, volição e valoração

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

Epistemologicamente, é possível que tomemos consciência da alma como uma "entidade" distinta ao imaginá-la no aparente centro comum de todas as experiências cognitivas, volitivas e avaliativas (um processo que poderia ser chamado de "intrapolação") [88]e por meio de suposições conceituais. Mas também devemos admitir que nossa alma possui autoconsciência direta, bem como consciência direta dessas experiências mais íntimas (ou seja, cognições, volições e valorações). Pois somente a admissão de tal evidência direta do eu e de suas funções, que denominamos "intuição", pode explicar nossa capacidade de discernir atos *particulares* de cognição, volição ou valoração, mesmo quando tais atos não apresentam resultados fenomênicos manifestos.

Nessa perspectiva, a alma é uma entidade distinta, que não possui, por si só, aspectos fenomênicos, diferentemente das entidades mentais e materiais; daí podermos supor que ela

---

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

seja constituída por uma substância especial (digamos, 'espírito'). Esse eu interior intuído deve, como vimos, ser distinguido de seu entorno, a saber: os fenômenos mentais que percebe, os fenômenos físicos que percebe em seu próprio corpo e além dele (estes últimos incluindo, além do mundo físico aparente, alguns supostos efeitos perceptíveis de outras almas).

Assim, temos *quatro esferas da experiência* a considerar: a mais íntima (no sentido de 'na própria alma'), a mental (para essa alma), a corporal (para essa alma) e a externa (para além do próprio corpo) [89]. As diferentes 'distâncias' implícitas nesses termos são, naturalmente, relativas à alma e baseiam-se nas diversas capacidades de cognição, vontade e valoração que a alma possui.

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

Cognição refere-se principalmente a um evento na alma, o evento de *estar consciente de algo específico* , seja esse objeto dentro da própria alma, ou um fenômeno mental ou físico além dela. A cognição é o que acontece no lado da alma na relação de consciência entre sujeito e objeto. É a "ponta funcional" de todos os processos cognitivos – onde as coisas "se encaixam". Sensação, imaginação e raciocínio não são, *em si,* atos de cognição, mas processos que apresentam dados concretos ou abstratos à alma para a cognição. Os

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

órgãos físicos e os sinais da sensação não constituem, por si só, a percepção, mas, na melhor das hipóteses, a tornam possível. Quando memórias ou invenções são exibidas na mente, não é a mente que as percebe, mas a alma. Quando um conceito é construído, uma relação é proposta ou uma inferência é feita, é somente a alma que compreende.

De maneira semelhante, *a vontade* refere-se primordialmente a um evento na alma, quando esta deseja diretamente algo específico *dentro de si* , pois todas as vontades aparentes além da alma são apenas consequências diretas ou indiretas dessa ação interior. Similarmente, *a valoração* é algo espiritual (isto é, na alma) antes de qualquer outra coisa. Somente dentro da alma as três funções podem, por vezes, ser claramente distinguidas, pois na maioria dos casos estão intimamente interligadas. Isso fica evidente quando consideramos em detalhes suas inter-relações nos quatro âmbitos da experiência.[90]

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

- Isso é verdade, muitas vezes, até mesmo dentro da alma. Por exemplo: as intenções das palavras e de outros símbolos são atos de vontade; é preciso vontade para

---

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

direcionar e intensificar a atenção, seja ela voltada para dentro ou para fora.

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

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

- Dentro da alma, embora algumas volições possam não ter um objetivo definido, a volição geralmente é precedida por cognições que identificam fins e meios para uma volição maior, estabelecendo assim a intenção da volição pontual em questão. Mesmo no caso de caprichos, alguma cognição exploratória das condições internas e externas pode estar envolvida.

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

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

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

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

- A valoração também ocorre em relação a atos cognitivos – considerando se tal ato leva à verdade ou à falsidade. Em sua forma primitiva, essa avaliação das cognições em si ocorre ad hoc, com graus variáveis de clareza e

validade (ou "valor de verdade"). Em uma forma mais avançada, é isso que as ciências da lógica e da metodologia se propõem a fazer: descobrir exatamente sob quais condições, em geral, itens de conhecimento e processos de inferência podem ser julgados válidos ou inválidos.

- A valoração está presente em todos, ou na maioria, dos atos volitivos, uma vez que estes são geralmente (exceto aparentemente por caprichos) orientados para coisas aparentemente valiosas e afastados de coisas julgadas sem valor.

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

- Em contextos cognitivos, as palavras nos ajudam a registrar, ordenar e comunicar uma grande quantidade de informações, em um grau impossível sem elas. Mas as palavras se tornam contraproducentes quando nos impedem de recorrer a novas experiências e quando ficamos presos aos seus padrões simbólicos.
- Em contextos volitivos, as palavras podem ser úteis como ferramentas de aprendizagem ou ensino, para transmitir informações ou instruções de uma pessoa para outra. Mas elas também podem distrair nossa atenção e dificultar a concentração na tarefa em questão [91].

---

91 Isso fica evidente, por exemplo, na prática do Tai Chi. Como iniciante, utiliza-se instruções verbais como guia para o

- Na avaliação, pode-se ocasionalmente usar adjetivos como bom ou ruim para expressar intenções, mas essas palavras podem se tornar enganosas se esquecermos a natureza essencialmente intuitiva da avaliação.

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

- Ao ler um texto [92], observa-se [93]letra por letra e, em seguida, compara-se mentalmente essas letras com formas e sons (que, aliás, podem ser expressos mentalmente ou oralmente) já aprendidos, agrupando-os em palavras com as quais já se teve contato, cujos significados foram memorizados (caso essas correspondências estejam ausentes, é preciso pesquisá-las).
- Escrever implica primeiro em extrair da memória as formas das letras que compõem as palavras que se deseja registrar (as quais podem ser pronunciadas mentalmente ou oralmente ao mesmo tempo), e depois em mover os braços, as mãos e os dedos da maneira apropriada para desenhar (ou simplesmente digitar) essas formas.

---

movimento ("vire à esquerda, avance o pé, dê um soco, etc."). Mas, com o tempo, os movimentos tornam-se automáticos e qualquer observação verbal passa a atrapalhar sua execução.

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

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

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

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

direcionar, gerar e regular as faculdades cognitivas e volitivas.

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

- Em relação à cognição, embora em si seja livre de influências, podemos ser influenciados quanto ao que procuramos, ao que nos permitimos ver ou não ver, às direções de nossa pesquisa e assim por diante. Isso afeta o alcance, embora não o conteúdo, de nossa experiência. Também podemos receber informações conceituais e metodológicas (que podem estar certas ou erradas) de nossos professores ou outras fontes. Naturalmente, tudo isso moldará nossa base de dados em alguns aspectos, ou seja, o contexto de conhecimento ao qual nos referimos em nossos julgamentos será afetado; além disso, nossa maneira de interpretar tais dados também poderá ser afetada.
- Quanto à valoração, sendo essencialmente um ato de vontade, ela pode ser diretamente influenciada. Nossas avaliações variam consideravelmente ao longo do tempo e de acordo com nossa situação. Se estivermos atentos, podemos identificar as influências que causam essas variações. Considere, por exemplo, um novo modelo de carro: à primeira vista, alguém pode achá-lo feio, mas com o tempo – possivelmente devido à publicidade focada em um "estilo de vida" à qual está sujeito – pode achá-lo, pelo contrário, muito atraente!

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

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

2. Velleity

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

desenvolvê-la, interrompê-la ou alterar ligeiramente sua direção.

Assim, posturas como a disposição (uma abertura geral) ou a prontidão (uma preparação mais imediata) para fazer algo são velidades que, por ora, não necessariamente desejamos desenvolver em volições plenas. Contudo, observe que tal velidade é mais do que mera capacidade; ela implica um movimento mínimo da vontade.[94]

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

Muitos conceitos psicológicos só podem ser definidos e explicados com referência à velidade. Por exemplo, a apresentação de um objeto normalmente desejável só pode ser considerada 'interessante' ou 'tentadora' para o agente naquele momento, se ele manifestar alguma velidade (senão uma vontade plena) de buscá-lo; caso contrário, nem ele nem nós saberíamos que o deseja. Vale a pena distinguir, neste contexto, entre a velidade *de fazer* algo e a velidade *de não fazer* algo. Por exemplo, 'preguiça' às vezes se refere a uma mera velidade de não trabalhar (portanto, se for sobreposta por um ato de vontade mais determinado de trabalhar – caso contrário, torna-se uma vontade).

---

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

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

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

Um exemplo importante, fundamental do ponto de vista epistemológico, é o chamado ato “mental” de ***negação*** . Esse ato é apenas parcialmente mental, no sentido de se referir à projeção de uma imagem mental. É, em grande parte, um ato espiritual (isto é, da alma), um ato de intenção – um ato de

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

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

Outro exemplo interessante, que também exige atenção cuidadosa para ser observado, desse uso da velidade é o seguinte. Quando pensamos em outras pessoas ou animais, geralmente os imaginamos em ação até certo ponto, frequentemente em relação a nós mesmos. A imaginação de suas ações físicas é feita simplesmente pela projeção mental de sua imagem realizando certos movimentos, como em um filme. Para imaginá-los imaginando, basta que nós mesmos imaginemos o que gostaríamos que eles imaginassem e

intencionemos ou digamos "idem para eles". Mas como "imaginamos" suas disposições ou ações subjetivas? Como estas não são fenomenais, não podem ser projetadas mentalmente. Assim, devemos representá-las até certo ponto em nossa própria alma. No entanto, geralmente não queremos representá-las completamente: por exemplo, não odiaríamos o Sr. Y apenas para imaginar o Sr. X odiando o Sr. Y. Em vez disso, geraríamos uma velidade, apenas o suficiente para direcionar nossa cognição na direção pretendida. E então, é claro, acrescentaríamos (verbalmente ou tacitamente): "idem para o Sr. X em relação ao Sr. Y".

3. Capricho

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

Basta reconhecermos que *alguns* atos volitivos são primários, de modo que não requerem pesquisa cognitiva prévia, projeção mental de objetivos e meios, avaliação ou escolha deliberada. Tais volições podem ser classificadas como *caprichos* ou impulsos (sem conotação pejorativa); para coerência teórica, precisamos admitir tais "atos sem causa" ou "impulsos iniciais". Eles brotam de dentro de nós,

ex nihilo [95]. O que há de espontâneo neles é que não são *influenciados* , não são explicáveis por qualquer motivo; mas ainda assim possuem uma "causa" em um sentido mais amplo: a alma em ação. Quando dizemos "ato de vontade" ou falamos sobre "liberdade de vontade", devemos sempre lembrar que nos referimos mais precisamente a: "ato de vontade da alma", "liberdade da alma para querer".

O capricho é, em particular, necessário para agir quando nos encontramos em um dilema – quando valorizamos (ou desvalorizamos) uma coisa e sua negação igualmente, ou quando somos indiferentes ou incertos em qualquer uma das opções. Se o capricho não existisse, ficaríamos paralisados em tais situações de influência equilibrada ou ausência de influência em ambas as direções. Este caso específico pode ser considerado um argumento adicional a favor da existência do capricho, concedendo a volição: se a volição não pudesse existir sem um propósito em mente, muitas vezes seria impedida de prosseguir. *A fortiori* , se o livre-arbítrio pode ir contra a corrente das influências predominantes, podemos querer ainda mais livremente

---

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

quando as influências são equilibradas, ausentes ou incertas; o mesmo poder está envolvido em qualquer caso.

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

É preciso distinguir claramente as valorações das emoções; as primeiras são posições ou posturas voluntárias da alma, as segundas são reações da mente ou do corpo. As emoções não determinam necessariamente ou completamente as valorações. Elas podem, em certa medida, causar valorações posteriores, no sentido de influenciá-las. De fato, isso acontece com frequência, visto que a maioria das pessoas considera suas emoções como argumentos poderosos; elas se identificam com elas e são guiadas por elas. Mas essas emoções são, elas próprias, efeitos de valorações anteriores; são consequências mentais e/ou corporais de volições influenciadas por tais valorações [96]. As valorações também

[96] Aliás, por essa razão, as tentativas de alguns filósofos de construir sistemas morais com base em padrões hedonistas ou estéticos têm pouca credibilidade. Tais doutrinas não podem

não são necessariamente racionais. Elas podem, de fato, ser influenciadas por considerações racionais; mas, por mais forte que seja essa influência, ela nunca é determinante.

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

4. Divisões internas

Como é possível que nossa mão direita não saiba o que a esquerda está fazendo, como diz o ditado? O que significa dizer que muitas vezes estamos em conflito conosco mesmos?

O eu ou a alma é essencialmente um, mas pode se dividir de várias maneiras. Como vimos, a alma não é um objeto de percepção, mas um objeto de apercepção ou autointuição. Uma vez que não possui nenhuma das qualidades fenomênicas que associamos ao espaço (forma, tamanho, localização, etc.), mas é uma aparência não fenomênica, não pode, estritamente falando, de um ponto de vista epistemológico, ser considerada como espacialmente extensa ou como tendo um lugar exato. De um ponto de vista

---

orientar a valoração, porque se referem a uma consequência dela como guia!

ontológico, no entanto, podemos aderir à mesma restrição (por positivismo) ou podemos hipoteticamente projetar uma extensão e posição espacial, ainda que apenas como uma imagem conveniente (por convenção).

Talvez seja mais preciso considerar as divisões da alma como ocorrendo no tempo, e não no espaço. Pois a alma parece se estender no tempo, que é um conceito abstrato mesmo em relação à matéria e à mente. Presumimos que, embora a alma se renove a cada instante, ela retém alguma unidade e continuidade ao longo do tempo durante toda a sua vida [97]– com base nisso, podemos reconhecer nossa responsabilidade pessoal por nossos pensamentos e ações passados, presentes e futuros. Essa tese pode ser sustentada, sem chegar ao ponto de negar nossa capacidade de romper moralmente com o passado e mudar de rumo no presente e no futuro.

Embora alguns casos de compartimentação do eu possam ser explicados apontando que as vontades conflitantes envolvidas ocorreram sucessivamente no tempo, permanece o fato de que algumas vontades conflitantes parecem ser simultâneas [98]. São estas últimas que geralmente representamos como separadas no espaço; embora, estritamente falando, não haja razão para fazê-lo, ou seja, poderíamos igualmente supor que elas emergem do mesmo ponto do eu.

O eu, ou a alma, pode ser dividido de forma positiva ou negativa. Essa autodivisão é, por vezes, útil para fins de autorregulação ou autocontrole – como quando estabelecemos uma "consciência moral" para supervisionar nosso próprio cumprimento de certos padrões mais elevados,

---

97 Veja a discussão sobre isso no capítulo 16.2.

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

garantindo que não sejamos levados pelas paixões do momento. Outras vezes, a divisão é involuntária e prejudicial, causando conflitos que nos destroem e reduzindo nossa capacidade de lidar com a vida. Assim, a divisão do eu é uma questão de gestão – o gestor em nós deve decidir o quanto é necessário e o quanto é excessivo.

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

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

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

10. AFEIÇÕES E APETITES

1. Avaliação

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

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

Note-se, em primeiro lugar, que cada um desses pares de termos se refere a lados opostos em um espectro, cujo ponto médio é denominado indiferença. Assim, por exemplo, "desejo" se refere a *uma gama* de respostas positivas, e "aversão" (ou não-desejo) à *gama correspondente* de respostas negativas. Termos específicos podem ser usados para os extremos. Portanto, as expressões mais intensas de gostar são chamadas de amor; e as de não gostar, de ódio. Indiferença, como a palavra sugere, significa "o objeto não faz diferença para o sujeito" – ou seja, este último não é

influenciado, nem para um lado nem para o outro, pelo primeiro.

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

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

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

Pode-se desejar X e não desejar X simultaneamente; pode-se até mesmo desejar não desejar X e não desejar não desejar X. Tudo isso é logicamente aceitável. Mas continua sendo verdade que, se alguém deseja X, não deseja *não* desejar X: a lei da não contradição se aplica quando se discute a presença e a ausência de uma mesma pulsão. Além disso, não se pode esperar realizar ambos os objetos incompatíveis ao mesmo tempo: se o desejo por X se concretizar, o desejo por não

desejar X não se concretizará. Ademais, ninguém é obrigado a desejar uma coisa ou seu oposto: pode-se permanecer indiferente. Ou seja, não desejar X e não desejar não desejar X podem ser ambas verdades.

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

As emoções, naturalmente, sugerem valorações. As emoções mais simples são os prazeres e dores físicas, sensações causadas diretamente por estímulos físicos externos (como um carinho ou uma chama) ou puramente por processos fisiológicos (como saciedade ou fome). Mais complexas são as emoções psicossomáticas (sentimentos), que são sensações físicas com causas "mentais"; são viscerais, mas sabemos que são devidas a eventos na mente ou avaliações na alma. As emoções corporais são frequentemente uma mistura de sensações e sentimentos. Mais sutis são as emoções mentais, que parecem ocorrer na matriz mental em

vez do domínio físico. Possivelmente, todas as emoções corporais são projeções mentais; possivelmente, emoções aparentemente mentais são, na verdade, físicas – é difícil afirmar com certeza.

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

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

Em todo caso, para reiterar, todas essas emoções concretas são percepções relativamente superficiais e não devem ser confundidas com valorações, que ocorrem e são intuídas na alma e são atos volitivos. O fato de serem desejadas não significa que esses valores mais íntimos sejam artificiais, afetações; muito pelo contrário, eles provêm das profundezas do ser. Nosso conhecimento de nossas valorações é

autoconhecimento. Emoções concretas e expressões da vontade dão origem a várias noções *abstratas equivalentes* de valor, como bom ou ruim. As valorações, observe bem, não precisam ser verbais ou mesmo muito conscientes; na verdade, elas geralmente são intencionadas de forma silenciosa e subconsciente. Não precisamos dizer, mentalmente ou em voz alta, "isto é bom" ou "isto é ruim" ou "isto é neutro" para que o desejemos.

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

Os termos "bom" ou "mau" são aqui usados de forma indefinida, significando "valioso" ou "sem valor"; usamos esses termos porque as pessoas os utilizam dessa maneira. Reconhecemos que as pessoas atribuem diversos significados a esses termos gerais; não precisamos, neste momento, atribuir-lhes qualquer status objetivo. Observe que algo pode não ser nem bom nem mau (indiferente); além disso, algo pode ser bom em alguns aspectos e mau em outros (de valor misto). Portanto, embora bom e mau sejam, em última análise, entendidos como opostos, eles não são contraditórios logicamente.

2. As principais avaliações

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

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

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

o desejo ou aversão por ele desaparece. O desejo ou a aversão por algo geralmente inclui a conação de ter um certo tipo de inter-relação com isso (por exemplo, desejar uma mulher, fazer amor com ela ou viver com ela).

Note-se bem que nem toda valoração é de natureza desejo ou aversão. O que as distingue é que geralmente levam a algum tipo de ação ou inação apropriada, embora possam, ocasionalmente, ser conscientemente ignoradas ou resistidas. O desejo se expressa como apego, se ainda não possuímos o objeto, e como zelo, se já o temos. A aversão, ao contrário, é um desejo de se afastar ou se livrar do objeto. [99]Se alguém consegue alcançar o bem desejado, diz-se que o desejo foi realizado; se não, é frustrado.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

respostas futuras a eventos, geralmente baseando o julgamento em evidências de condutas passadas.

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

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

O grau de confiança ou medo varia de acordo com a magnitude do perigo e a força ou fraqueza esperada de cada um. As avaliações podem ser justificadas ou não. O perigo pode ser real ou imaginário, explícito ou implícito; a estimativa de força ou fraqueza pode ser objetivamente precisa ou não, admitida ou não. Confiança excessiva pode ser temerária; medo excessivo é timidez [100]. Tais excessos

---

100 A paranoia ocorre quando alguém se considera injustificadamente como pessoalmente perseguido, ou seja, quando imagina amplamente que outros agentes volitivos

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

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

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

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

---

pretendem obstruí-lo ou prejudicá-lo, e se sente incapaz de lidar com tal ameaça.

justa e agir conforme o necessário, fazendo o melhor possível. Bravura implica não se abalar ao assumir riscos, pois se consegue lidar com a vitória ou a derrota com serenidade.

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

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

O medo, especialmente em conjunto com o susto, também pode despertar *a raiva* , um impulso para incapacitar (ferir ou destruir violentamente) a pessoa perigosa; a raiva também envolve um motivo vingativo, para punir a pessoa que causa o medo. A raiva "fria" distingue-se da raiva "quente", de

acordo com o grau de controle racional mantido externamente durante a ação. *O ódio* é uma resposta emocional a uma pessoa ou animal que nos feriu de alguma forma. Se algo temido se concretizou, podemos, por essa razão, odiar o seu suposto autor. Mas também podemos odiar este último por nos causar susto ou raiva, na medida em que estes também são dolorosos em si mesmos. O ódio pode até se voltar contra Deus, se Ele for considerado o controlador maligno dos eventos temidos [101].

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

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

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

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

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

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

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

3. Etologia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A razão pela qual o princípio se aplica à psique humana, e não necessariamente aos assuntos humanos, reside na interação dos indivíduos na sociedade. Se todos fossem virtuosos, então a virtude talvez fosse sua própria recompensa, mesmo em um contexto social. Mas, como toda

sociedade é uma mistura de elementos virtuosos e viciosos, a consistência exige que o princípio deixe de funcionar em um contexto mais amplo. A mesma consideração se aplica ao meio ambiente natural.

Assim, para citar um caso extremo, uma pessoa sábia e bondosa (na verdade, um bebê inocente) pode muito bem ser ferida ou morta por alguém como Hitler; e alguns desses tolos e criminosos, visivelmente, terminam seus dias em conforto material e imunidade social [102]. Um desastre natural pode varrer pessoas boas e más na mesma onda. Da mesma forma, em situações mais comuns, a virtude não garante recompensas materiais ou sociais, e o vício não garante punição material ou social. As forças e convulsões sociais e naturais muitas vezes dão pouca importância à condição interior dos indivíduos.

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

O Dhammapada , um texto budista do século III a.C. , expressa isso muito bem (v. 105) [103]:

> " *...a maior das vitórias é a vitória sobre si mesmo; e nem os deuses no céu nem os demônios na terra*

---

102 Para evitar isso, temos um sistema judicial.

103 Não sei quem foi historicamente o primeiro defensor dessa verdade. No entanto, eu pessoalmente me convenci dela ao ler os aforismos de Marco Aurélio (121-80 d.C. – imperador romano e filósofo estoico), e lembro que isso influenciou muito meu comportamento dali em diante.

> *podem transformar em derrota a vitória de tal homem.* ”

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

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

b. Conclui-se que a estabilidade da autoestima depende da *razoabilidade* das exigências que fazemos a nós mesmos. Se impomos exigências impossíveis, estamos num caminho neurótico que inevitavelmente destrói a paz interior. Se estabelecemos padrões muito elevados, se nos falta compostura e nos pressionamos (por exemplo, através da raiva ou da lamúria) a agir de forma imprudente, estamos a comportar-nos de forma desrespeitosa. Só podemos exigir realisticamente aquilo que é naturalmente possível e que está atualmente ao alcance das nossas capacidades reais – nada mais. Claro que podemos procurar ultrapassar os nossos

limites atuais até certo ponto; o que é possível ou impossível numa determinada situação é passível de debate. Por exemplo: é razoável (na maioria das circunstâncias) exigir que se vá ter com o chefe e peça um aumento; é irrazoável (para a maioria das pessoas) exigir que se tenha a coragem de escalar o Monte Everest.

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

d. Todos os pontos anteriores sugerem que a paz de espírito e a autoestima são possíveis independentemente da natureza dos valores de uma pessoa. Mas isso é irrealista; é uma posição relativista demais. O equilíbrio não é produto de meras convenções, sejam elas individuais ou coletivas. Não é apenas uma função do sistema de crenças de alguém – também é determinado por circunstâncias objetivas. Existe algo como a "natureza humana"; as pessoas não são infinitamente maleáveis e adaptáveis. A psicologia da autoestima também depende, em grande medida, da

construtividade dos valores de uma pessoa – sua solidez, seu poder de enriquecer a vida.

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

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

O mesmo se aplica a certas crenças e práticas que seus defensores não consideram causadoras de danos psicológicos ou sociais (como a homossexualidade ou a masturbação). A saúde e o bem-estar psicológicos não se resumem a uma mera questão de adaptação a padrões pessoais ou sociais arbitrários. Se assim fosse, como alguns propõem, os padrões poderiam ser variados à vontade e tão estranhos quanto quiséssemos, sem que jamais houvesse consequências indesejáveis. Mas, repito, os seres humanos possuem uma

natureza específica. Ninguém está imune ao choque de realidade. Crenças podem estar incorretas e valores podem ser objetivamente destrutivos.

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

11. COMPLICAÇÕES DA INFLUÊNCIA

1. Hábitos

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

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

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

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

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

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

intencional ou um programa corretivo. Assim, por exemplo, a preguiça repetida só pode ser superada por meio de comportamento enérgico repetido.

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

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

Hábitos que aprovamos normalmente não constituem um problema, embora possamos imaginar situações em que desejamos, pelo menos, ocultá-los. São os hábitos que consideramos autodestrutivos de alguma forma que desejamos evitar. A melhor maneira de evitar maus hábitos é manter-se longe das tentações enquanto as forças envolvidas ainda estão em um nível controlável. Uma vez adquiridos, os hábitos podem ter uma influência tão intensa que um esforço pontual pode não ser suficiente para nos livrarmos deles; nesse caso, pode ser necessário um caminho específico, que

envolva um esforço considerável ao longo do tempo para superar as tendências indesejáveis. O esforço adicional necessário pode ser apenas lembrar que se tem um hábito a resistir, ou pode exigir um planejamento muito mais consciente, determinação e perseverança. Um novo contra-hábito pode ter que ser instituído.

2. Obsessões e compulsões

Se defendemos o livre-arbítrio, também precisamos apresentar uma explicação convincente das obsessões e compulsões que a maioria das pessoas experimenta, em maior ou menor grau, em algum momento da vida. ***Obsessão*** refere-se a qualquer pensamento ou emoção persistente ou recorrente, especialmente indesejado, que não pode ser interrompido pela vontade. ***Compulsão*** refere-se a um impulso ou desejo aparentemente irresistível de agir de determinada maneira, especialmente de maneira indesejável [104].

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

---

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

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

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

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

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

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

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

desfeitos à vontade, mas exigiriam um certo grau de trabalho interior voluntário para serem revertidos.

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

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

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

Com relação à obsessão, nossa teoria do livre-arbítrio acima não exclui a possibilidade de o cérebro bombardear o sujeito (alma cognoscente) com múltiplas impressões. Não sugerimos que toda informação utilizada na vontade deva ser evocada voluntariamente, mas reconhecemos desde o início

o domínio mental como um intermediário entre os domínios físico e espiritual, de modo que o sistema nervoso pode fornecer ao sujeito dados não solicitados para serem considerados (que podem ser relevantes ou irrelevantes para a vontade – cabe ao sujeito julgar). O fato de a alma nem sempre ter o poder *de interromper* tal entrada involuntária à vontade não coloca, portanto, o livre-arbítrio em dúvida.

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

Voltemos, portanto, nossa atenção ao comportamento compulsivo: qual é a sua natureza, causa e cura? Consideremos, por uma questão de simplicidade, alguns exemplos das minhas próprias reflexões:

- Certo dia, percebi que estava muito falante, comentando constantemente tudo ao meu redor e dirigindo verbalmente quase tudo o que fazia. Por que tanta verborragia? No meu caso, talvez seja por ser escritor de filosofia, o que me obriga a expressar as coisas em palavras. Isso acaba se tornando um hábito difícil de abandonar. Ensaio linguístico também está envolvido, preparando frases para a escrita. Ou talvez eu esteja

inconscientemente tentando me comunicar com alguém por telepatia.

- Mais um dia, percebo que estou planejando demais. Não apenas planejando algo *que está prestes a* acontecer e que exige escolhas e decisões imediatas, mas planejando *ainda mais para frente* , para coisas que acontecerão daqui a algumas horas, dias, semanas, meses ou anos, como se eu fosse incapaz de tomar as decisões e fazer as escolhas apropriadas naquele momento (embora, na verdade, eu tenha dados mais precisos em mãos). E pior ainda, não estou planejando apenas o que está *programado para* acontecer (por exemplo, preciso desocupar meu apartamento por contrato daqui a alguns meses), mas até mesmo planejando o que *possivelmente poderia* acontecer, mesmo que improvável (por exemplo, o que eu faria se estivesse em um avião sequestrado por terroristas, como no filme que acabei de assistir). Por que essa orgia de planejamento, que ultrapassa qualquer utilidade racional?

- Em mais um dia, estou completamente absorto em pensamentos sobre pequenos conflitos que tenho vivenciado com outras pessoas. Essa pessoa disse algo que me irritou; a lembrança continua voltando e eu considero o evento sob todos os ângulos possíveis: penso em como devo responder, ou se devo responder; talvez considere diferentes cenários, com respostas e contra-respostas. Por associação de ideias, passo então a pensar em outra pessoa, de quem me lembro de ter se comportado de maneira semelhante. Pergunto-me o que motiva essas pessoas, por que lhes falta tanta decência ou civilidade, onde sua educação moral ou social falhou. Assim, minha mente permanece focada por longos

períodos em eventos irrelevantes para minha tentativa atual de meditar – por quê?

Felizmente, minhas meditações nem sempre são tão perturbadoras e confusas [105]; e quando são, minha mente acaba se acalmando. Além disso, compulsões nem sempre são indesejáveis; por exemplo, a compulsão para resolver um problema intelectual é valiosa no momento e lugar certos. Mas a questão aqui é: qual é a característica comum de tal agitação, por que não conseguimos simplesmente desligá-la, como esse tipo de compulsão é compatível com a alegação de liberdade de vontade? A resposta, ao que me parece, está relacionada ao: ***querer*** (aqui usando o termo em um sentido específico) – o que implica a falta de algo, uma condição negativa, seja desejar algo positivamente ou, ao contrário, querer evitar ou fugir de algo.

Posso querer me lembrar de dizer ou fazer algo; então, continuo repetindo mentalmente até conseguir realizar fisicamente. Posso ter perdido uma oportunidade que não se apresenta novamente (em breve, se é que alguma vez se apresenta). Posso saber que, na verdade, nunca terei (pelo menos não enquanto estiver meditando!) a chance de responder a algum evento passado; então, estou condenado a reagir a ele na imaginação, repetidamente. Posso estar atormentado por uma pergunta sem resposta ou por alguma lembrança esquecida; então, continuo buscando uma resposta.

Em todos esses casos, existe uma "lacuna" que precisa ser "preenchida", uma questão a ser resolvida, um problema a

---

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

ser solucionado, uma tarefa a ser executada, algum assunto inacabado a ser tratado. A situação é construída de forma a manter a pessoa "suspensa", quase impotente para se desvencilhar do contexto presente. Assim, o que impulsiona a vontade nesses casos não é uma força positiva, mas sim algo negativo, uma carência – uma necessidade.

Se agora voltarmos nossa atenção para o comportamento compulsivo em um plano mais físico, podemos discernir um padrão semelhante. A vontade, aqui, também é impulsionada indiretamente por fatores negativos, em vez de diretamente por fatores positivos. Ela é sugada, em vez de impulsionada. É isso que torna as compulsões particularmente insidiosas: elas não se devem à presença de alguma tentação ou obstáculo, mas à ausência de algo. No desejo ou na aversão comuns, o objeto é relativamente manifesto e identificável; no "querer" envolvido na obsessão ou na compulsão, o objeto é mais oculto ou profundamente enterrado. Estando ausente, esse algo é necessariamente difícil de detectar e de ser enfrentado. Há um buraco negro, perceptível apenas por seus efeitos. Assim, para superar uma compulsão, é imprescindível que descubramos o termo oculto na equação.

Considere, por exemplo, ***o vício em drogas*** . Um ato voluntário está sempre envolvido, como pegar um copo de bebida alcoólica, acender um cigarro ou um baseado, ou usar uma agulha, por exemplo [106]. Tal ato geralmente é precedido

---

106 Os processos psicológicos envolvidos aplicam-se igualmente bem a "drogas" mais metafóricas, é claro. A "droga" pode ser comida ou sexo, por exemplo. Em tais situações neuróticas, obviamente, comer tem pouco a ver com a fome física, e a relação sexual nada mais é do que usar alguém como auxílio para a masturbação ou, na melhor das hipóteses, masturbação mútua. A "droga" também pode ser mais masoquista, algo negativo em vez de positivo. De certa forma, todo uso de drogas

por um ensaio mental: a pessoa se imagina praticando o ato e desfrutando de suas consequências. Talvez uma prévia do que está por vir seja possível, como sentir o cheiro de fumaça. Primeiro, a pessoa brinca mentalmente com a ideia – depois a executa fisicamente.

O toxicodependente acredita ou afirma que a droga lhe proporcionará alívio do sofrimento físico, mental ou existencial. A droga não se destina nem se espera que cure nada, mas apenas que sirva de compensação. O alegado sofrimento pode manifestar-se como insuficiência de prazer ou dor excessiva. O alívio proporcionado pela droga consiste numa fuga do sofrimento; a droga não elimina o sofrimento, apenas o encobre momentaneamente. Por esta razão, a droga está fadada a ser objetivamente prejudicial de alguma forma ao longo do tempo; pois se o sofrimento usado como pretexto é objetivo, permanece sem tratamento. A droga pode ainda introduzir os seus próprios danos físicos, psicológicos ou sociais; o toxicodependente pode desenvolver dificuldades de saúde, emocionais e/ou sociais. Devido à sua ineficácia ou contra-eficácia [107], o uso da droga tende ao excesso. Após algum tempo, os efeitos da droga passam a justificar o seu uso: cria-se um círculo vicioso.

A compulsão de recorrer à droga é, portanto, mais do que um mero hábito baseado na repetição. Existe um argumento inicial, que dá ao viciado um pretexto; este pode ser falso e enganoso. O viciado considera-se em desvantagem de alguma forma (emocional, social, etc.) e propõe compensar essa deficiência por meio da droga. Problemas reais,

---

pode ser considerado masoquista, já que se trata de um comportamento autodestrutivo.

107 Por exemplo, fumar cigarros deixa a pessoa mais nervosa, e não menos.

preexistentes ao vício, são ignorados; e problemas reais, decorrentes da droga ou do vício, são criados; estes últimos também permanecem sem solução. Para se libertar do vício, o viciado não pode simplesmente fazer um esforço de vontade no momento do impulso compulsivo, mas deve primeiro desvendar intelectualmente as complexidades envolvidas e, em seguida, manter-se consciente delas. Só então a força de vontade ("diga não!") poderá realizar seu trabalho benéfico ao longo do tempo.

A existência de comportamento compulsivo não precisa, portanto, ser considerada como algo que coloque em dúvida o livre-arbítrio. A vontade é de fato influenciada, aqui como em todos os casos; mas aquilo que realmente exerce essa influência permanece relativamente oculto. Por essa razão, é particularmente difícil para a simples vontade superar as influências compulsivas; muitas vezes, a mera força de vontade não basta: o que se faz necessário é consciência e astúcia.

O agente deve primeiro perceber e admitir que está enredado em algum nó, para então se esforçar para desatá-lo. Isso significa identificar a questão não resolvida, o dilema, o elo perdido por trás da compulsão; e neutralizá-lo, de alguma forma. A mera revelação pode ser suficiente em alguns casos – apenas perceber o absurdo ou a circularidade da compulsão a dissolve. Na maioria dos casos, é preciso estabelecer alguma prioridade: ou seja, *algum valor ilusório ou menor deve ser abandonado em favor de algum valor real ou maior* . Se o cachorro soltar o osso, ele pode pegar o bife. Frequentemente, é necessário um trabalho de longo prazo sobre si mesmo, que pode incluir estudos teóricos, observação detalhada, análise e modificação dos padrões de pensamento e ação e (na minha opinião, o mais importante e eficaz) meditação.

Outro exemplo que podemos dar, relevante para os costumes sociais atuais, é a psicologia do *hedonismo sexual* ; esta é muito semelhante ao vício em drogas.

Os fatos da natureza humana, que todos podem verificar por extrapolação a partir de sua própria experiência (embora dizer isso não seja um convite para 'experimentar' tais assuntos), são os seguintes. Sem qualquer controle, os sentidos, em última análise, não fazem distinção quanto à idade, sexo, espécie ou qualquer outra questão de causalidade; tudo o que lhes importa é obter mais prazer e menos dor. Os sentidos desprovidos de orientação racional preocupam-se apenas com a qualidade e a intensidade das sensações, sem levar em conta suas origens ou consequências.

As pessoas que imaginam encontrar a felicidade na experiência sensual a perseguem incessantemente. Com o tempo, tornam-se cada vez mais indiferentes a essas experiências e começam a buscar novas. A sensibilidade de seus sentidos, diminuída pela repetição e pelo atrito excessivo, faz com que anseiem desesperadamente por novidades que estimulem outros receptores sensoriais ou os mesmos receptores de outras maneiras. Assim, afundam-se cada vez mais em uma sexualidade depravada, numa espécie de desespero insano.

O resultado não é a felicidade, mas sim o desprezo por si mesmo e a autodestruição (sem mencionar os danos causados a outros, usados como ferramentas ou afetados acidentalmente).

O desejo não é prova de necessidade; as pessoas podem desejar e desejam coisas que lhes causam (e aos outros)

muito dano. Frequentemente, as pessoas usam a razão para encontrar pretextos para sua sensualidade, para racionalizá-la – mas, nesse caso, a razão se submete à emoção. Para se libertar da sensualidade, é preciso reconhecer a independência e a supremacia da razão sobre ela.

Observe também, em relação à orientação sexual: em geral, pessoas espiritualmente puras consideram a impureza repulsiva, enquanto as impuras se sentem à vontade em meio a ela. As impuras acham as puras atraentes, mas apenas como uma oportunidade para espalhar a impureza, apenas para macular a pureza. As impuras são mais atraídas por outras igualmente impuras, para expressar sua própria impureza; ou por outras ainda mais impuras, para aumentar sua impureza. À medida que a impureza se espalha em uma sociedade, a tolerância a ela aumenta proporcionalmente; aos poucos, a impureza se torna mais exigente e agressiva.

3. O ego abomina o vácuo.

É interessante, por fim, comparar nossa conclusão anterior sobre o 'querer' como o motor das obsessões e compulsões com o princípio budista de que o 'desejo' está na raiz de toda ação humana (criando karma e, consequentemente, mais 'desejo', em um ciclo aparentemente interminável). Vimos anteriormente que a volição geralmente tem algum objetivo (talvez sempre tenha, se desconsiderarmos os caprichos aparentes, admitindo que eles tenham algum tipo de fim). No presente contexto, observamos que, às vezes, o propósito envolvido na volição é particularmente perverso porque é enganosamente obscurecido.

Uma observação muito perspicaz da psicologia budista [108], que explica muito no presente contexto, é que *o ego está constantemente em busca de experiências estimulantes para reafirmar sua existência e identidade* . Essa é a essência do egoísmo ou vaidade do ego ou falso eu. Por "ego" [109], podemos entender a autoimagem (parcialmente ou mesmo em grande parte errônea) da alma [110]. Trata-se de uma projeção mental, um conjunto de noções e suposições sobre

---

108 O relato a seguir é inspirado na doutrina budista, mas adaptei seus termos. Assim, a maioria das escolas do budismo nega a existência de um "eu real (individual)" (aqui chamado de alma), admitindo apenas um "eu convencional" ilusório (aqui chamado de ego) e um substrato para toda a existência chamado "natureza búdica" ou "fundamento original" (o que poderíamos chamar de alma universal). Em minha visão, mesmo admitindo a existência de tal substrato indiferenciado, teríamos dificuldade em entender como ou por que ele daria origem a egos (eus falsos), se não partíssemos do pressuposto de que o todo universal é, inicialmente, aparentemente fragmentado em partes individuais (eus reais). Embora os teóricos budistas apreciem paradoxos provocativos, devemos manter uma postura crítica e lógica.

109 Note-se que o nosso uso do termo 'ego' aqui deriva do seu uso popular e não deve ser confundido com o da psicologia de Freud (que se refere a um segmento 'realista e prático' da psique), embora possa abranger aspectos deste último conceito, bem como dos conceitos contrastantes de 'id' (um segmento 'emotivo e impulsivo') e 'superego' (um segmento 'idealista e regulador').

110 É interessante observar como conversamos conosco mesmos, às vezes na primeira pessoa do singular (eu, meu), às vezes na segunda (você, seu) e mais raramente na terceira pessoa (dizendo "alguém" ou "nós", como aqui). Também podemos projetar, sem palavras, uma imagem física de nós mesmos fazendo ou possuindo algo. Todo esse discurso pode, juntamente com outros eventos, ser adicionado ao conjunto que constitui o "ego".

si mesma, que a alma confunde consigo mesma [111]. O eu-como-ego sempre precisa de algum tipo de reforço. Podemos dizer que: "o ego abomina o vácuo".

Como expliquei em minha *Fenomenologia* , o 'ego' consiste em aspectos do corpo, da mente e da alma – alguns corretamente experimentados ou inferidos, alguns erroneamente assumidos, alguns fantasiosamente projetados – aos quais a pessoa (isto é, sua alma – o eu consciente, desejoso e avaliativo) se apega como seu próprio 'eu'. É uma autoimagem parcialmente verdadeira, parcialmente falsa, tecida seletivamente e com adornos ficcionais [112], à qual a pessoa se apega tenazmente na crença de que sua perda ou dano seriam insuportáveis.

Sendo uma construção cognitiva da alma (e não a própria alma), o ego *não possui vontade própria* (embora às vezes falemos dele como se a tivesse). Não é uma entidade separada que compete com o eu – embora frequentemente o apresentemos dessa forma, por ser uma imagem conveniente, uma figura de linguagem útil. Toda suposta ação voluntária do 'ego' é um ato da alma ou do eu, pelo qual este último permanece totalmente responsável. Não obstante, a construção do ego *influencia fortemente* a maioria dos pensamentos e ações da alma, às vezes para o bem,

---

111 Por essa razão, o ego pode ser chamado de prisão da alma, ou, de forma mais poética (para usar uma metáfora cara aos judeus), de seu lugar de exílio. O ego geralmente envolve uma visão inflada de nossa importância no esquema das coisas, devido à máxima proximidade entre nosso corpo e mente em nossa perspectiva do mundo; mas o ego é também, na verdade, uma limitação artificial à grandeza natural de nossa alma.

112 Isso significa, por exemplo, tratar aparências momentâneas como realidades estabelecidas, ou traços transitórios ou ocasionais como características permanentes.

frequentemente para o mal, agindo como um véu ao conhecimento e um obstáculo à volição, como um filtro.

As sensações e os sentimentos corporais são componentes importantes do ego, que exerce uma influência particularmente poderosa sobre a identidade e o comportamento, devido à sua presença enorme e insistente. Mas muitos outros fatores também entram em jogo, como a constante agitação mental.

Uma aflição comum hoje em dia (tanto em homens quanto em mulheres) é o hábito de ficar olhando repetidamente para a própria imagem no espelho. Isso não é apenas um narcisismo divertido, mas uma expressão da profunda insegurança do ego e da necessidade de confirmação da existência e da identidade, além de uma preparação para a projeção social. Uma aflição semelhante é olhar fotos ou vídeos de si mesmo e mostrá-los a outras pessoas.

Nosso ego também é 'relativo' a outras pessoas, visto que projetamos parte dele (geralmente os aspectos mais lisonjeiros, embora frequentemente também aspectos que podem despertar pena e caridade) para elas como nossa persona social (em parte como uma construção astuta e em parte incidental ou acidentalmente). Na medida em que alguém consegue convencer os outros da personalidade projetada – por meio de suas palavras e ações, bem como da aparência física – reforça sua própria convicção nessa autoimagem.[113]

Embora a construção do ego seja possível no isolamento de outras pessoas, ela é (para o bem ou para o mal) facilitada

---

113 A relatividade do ego é, aliás, uma percepção extraída da psicologia budista. De fato, o Oriente é uma rica fonte de conhecimento humano.

em muitos aspectos em contextos sociais. A razão é que outras pessoas conhecem o indivíduo apenas por meio de alguns fatores fenomenológicos, enquanto o indivíduo também possui um conhecimento intuitivo (não fenomenológico) de si mesmo. Com outras pessoas, podemos "mostrar e contar" seletivamente; além disso, elas se detêm no passado, em vez de deixá-lo no passado, já que a imagem que memorizam de nós é cumulativa e bastante rígida.

O ego é essencialmente *inquieto e inseguro* . Prefere experiências agradáveis; mas, se estas não estiverem disponíveis, buscará igualmente as dolorosas em vez de nenhuma. Temendo confrontar seu próprio vazio, buscará sensações, pensamentos, distrações e possibilidades de autoidentificação (por exemplo, ouvir heavy metal no rádio ou assistir a um filme de terror na TV, ou simplesmente dormir e sonhar, ou jogar com alguém). Inventará problemas intelectuais artificiais para ter algo em que pensar e através do qual se expressar. Criará problemas psicológicos, existenciais ou sociais para si mesmo, a fim de ter algo a que responder e um papel a desempenhar. Ou seja, nossos problemas muitas vezes não são acidentais, ou mesmo incidentais, às nossas buscas, mas sim o seu próprio propósito.

Em particular, a necessidade de estímulos do ego ajuda a explicar por que o homem é um animal tão social. É claro que os seres humanos precisam uns dos outros objetivamente: para a sobrevivência comum, para a procriação, para criar os filhos. As pessoas cuidam umas das outras, apoiam-se e ajudam-se mutuamente, trabalham juntas para o bem comum e enriquecem-se culturalmente. Mas romancistas, jornalistas e psicólogos modernos têm promovido uma grande dependência emocional nas pessoas

(o que, paradoxalmente, rompe as relações humanas a longo prazo, porque é enganoso). Corrigir essa tendência errônea, revelando a subjetividade de muitos laços sociais, não é "cinismo", mas lucidez e compaixão.

A maioria das pessoas sente-se rapidamente sozinha quando está isolada. Embora essa necessidade de estímulo possa ser satisfeita sem a companhia de outras pessoas (especialmente com o passar dos anos), a maneira mais fácil de satisfazê-la é através da interação humana. A vantagem reside justamente na troca mútua. Recebemos estímulos sensoriais e temos interlocutores diante dos quais podemos projetar nossa personalidade social. Agemos, recebemos feedback, reagimos – quase nunca nos sentimos entediados. Com um companheiro – um familiar, um amigo, um(a) namorado(a), um colega de trabalho, até mesmo um inimigo, se necessário – estamos sempre ocupados e entretidos. Preferimos um relacionamento afetuoso e agradável, mas podemos nos contentar com uma discussão, uma briga ou simplesmente um passeio em um shopping lotado. Se não houver um companheiro humano disponível, um animal de estimação serve.[114]

A motivação por trás de nossa constante busca e apego por objetos de desejo pode ser nada mais do que uma tentativa frenética e desesperada do ego inexistente (ou seja, para sermos precisos, o eu confundindo-se com essa entidade

---

114 É claro que algumas pessoas são solitárias contra a sua vontade, porque não conseguem lidar com os desafios dos relacionamentos. Os eremitas, pelo contrário, evitam o contato humano ou de qualquer outra natureza, a fim de reduzir a estimulação desnecessária e os problemas artificiais que a acompanham. Eles desejam simplificar a vida e a experiência para facilitar a meditação. Mas algumas pessoas conseguem meditar em meio às perturbações.

imaginada) *de se afirmar* por meio de estímulos e "jogos do ego". Essa seria (de acordo com a referida tese) a mãe de todas as compulsões, sejam elas boas ou ruins. Portanto, se conseguíssemos abandonar nossa ilusória autoidentificação com esse eu ilusório, estaríamos livres de todas as compulsões.

Uma explicação adicional dada pelo budismo é que "a existência é sofrimento". O ego necessariamente dá origem ao sofrimento – sendo finito, está inevitavelmente sujeito a repetidas aflições, frustrações, dores, medo, raiva, ódio, desespero, tédio e assim por diante, seja pela presença de objetos de aversão ou pela ausência de objetos de desejo. Esse sofrimento se expressa emocionalmente, como uma espécie de ruído de fundo de sentimentos negativos, subjacente, em certa medida, a todas as nossas experiências, mesmo aquelas que superficialmente parecem positivas. Esse substrato negativo, do qual às vezes temos plena consciência e outras vezes apenas vagamente, *influencia fortemente* nosso comportamento, fazendo-nos pensar e agir incessantemente, muitas vezes de maneiras desviantes (como o uso de drogas), numa tentativa cega e desesperada de nos livrarmos desse sentimento desagradável inexplicável.[115]

---

115 Esta é a primeira das "Quatro Nobres Verdades" que estão no cerne do Budismo. Observe que não se experimenta a emoção que os franceses chamam de " *le mal d'être* " o tempo todo; pode-se ser muito feliz por um longo período, sem ter consciência dessa camada subjacente. Mas essa felicidade é inevitavelmente temporária, ou seja, depende de causas e condições como boa saúde, um cônjuge amoroso, abundância material, etc. É frágil, efêmera; e, em algum nível, todos nós sabemos disso e nos preparamos para o inevitável fim.

O princípio budista do desejo é, portanto, muito geral [116]: refere-se a uma espécie de ligação [117]do eu a todos os objetos de cognição e vontade, chamada de apego ou, de várias maneiras, desejo, agarrar, apegar-se. No entanto, tal apego não é facilmente rompido. Os atos opostos – a saber, desapego, indiferença, renúncia, deixar ir – são igualmente formas de apego, na medida em que são atos intencionais. Escapar ou evitar o apego é impossível, se ele próprio for uma espécie de busca. Toda a dificuldade da "libertação" reside no fato de que este último círculo deve, de alguma forma, ser resolvido. Assim, o budismo ensina, de forma mais radical, que existe uma espécie de compulsão em todas as nossas ações, que só pode ser eliminada na "iluminação" final.

---

116 Vale a pena comparar isso ao conceito de um “impulso ou inclinação para o mal” (*yeser haraa*), proposto no judaísmo. Segundo os rabinos, todos os homens e mulheres, naturalmente, pelo simples fato de serem fisicamente constituídos, possuem essa tendência negativa inerente. Isso não é, contudo, totalmente ruim. Quando as pessoas lutam contra essa resistência (aquilo que as oprime, por assim dizer) para alcançar o bem, elas conquistam mérito. Além disso, às vezes é bom quando elas não conseguem superá-la. Por exemplo, ceder ocasionalmente ao desejo sexual torna a reprodução possível; se todos fossem santos demais, não sobraria ninguém.

117 Veja meu ensaio *"Descolando a mente"* , mais adiante (capítulo 16.1).

12. DESEJOS E IMPULSOS

1. Impulsos e desejos físicos

Todos nós temos *corpos naturais* ***Impulsos*** , que aparentemente nos 'forçam' a realizar certas ações. Mas, analisando mais a fundo, eles não nos deixam realmente sem escolha alguma, mas nos apresentam relativamente poucas opções.

Nossos impulsos corporais mais evidentes estão relacionados ao sistema **digestivo** . São os impulsos de beber, comer, urinar e defecar. Observando seu curso em detalhes, as seguintes características são comuns a todos eles (pelo menos nos seres humanos):

1. Experimentamos um conjunto de *sensações físicas* [118]que *desencadeiam* todo o processo. Isso pode ser chamado de *estímulo* . A sede inclui sensações de gosto seco na boca e na garganta. Na fome, o sinal consiste em pontadas

[118] É claro que as sensações são impossíveis de descrever em palavras, por serem fenômenos primários. Tudo o que podemos fazer é aludir a elas por meio de expressões e analogias familiares. Além disso, minhas descrições aqui provavelmente estão incompletas: sede e fome podem incluir sensações orais que não consigo precisar. Ademais, em alguns casos, as sensações variam em detalhes: por exemplo, fezes mais líquidas provocam uma sensação diferente de fezes mais sólidas. As sensações também são registradas como distintas: por exemplo, a fome difere da dor causada por indigestão ou cólica intestinal; ou as sensações relacionadas à micção diferem daquelas relacionadas ao desejo sexual.

características no estômago (frequentemente acompanhadas de movimentos e sons audíveis dos sucos gástricos). Ao urinar, temos uma sensação reconhecível de pressão líquida no órgão sexual. Ao defecar, experimentamos sensações de movimento intestinal e sobrecarga no reto. Essa sensação é normalmente um resultado natural de um estado objetivo do corpo: deficiência ou excesso de nutrientes líquidos ou sólidos. No entanto, também pode, ocasionalmente, ser despertada artificialmente por imagens mentais; por exemplo, ao se perguntar se precisa urinar antes de dormir, a pessoa pode começar a sentir uma vontade urgente de fazê-lo.

2. Podemos, além disso, discernir, de forma mais sutil, uma espécie de sensação, ocorrendo em algum lugar do nosso sistema motor, que consiste em *um impulso para agir de determinada maneira* . Essa sensação física secundária provavelmente não é um reflexo, mas uma primeira reação inconsciente do sistema nervoso central. Ela sinaliza que os órgãos de ação apropriados (ou geralmente necessários) estão preparados para agir em resposta ao estímulo. Os músculos das nossas pernas e braços estão prontos para pegar algo para beber ou comer, e nossa boca já está salivando; ou estamos prontos para correr ao banheiro. O impulso é, portanto, uma velitude para agir (uma reação natural ou baseada em comportamento passado). No entanto, em nossa perspectiva atual, ele serve como informação, e não como ação. É talvez o que podemos identificar mais de perto com a "sensação de ter um impulso".[119]

---

119 Extrapolo essa suposição de uma experiência comum em minhas meditações: à medida que me aproximo dos últimos minutos do meu período regular de meditação, frequentemente

3. Quando essas sensações de estímulo e impulso chegam à nossa atenção, elas são *avaliadas* por nós em vários aspectos:

    a. Avaliamos um *desconforto* que precisa ser eliminado. Quanto mais intenso o desconforto sentido, mais forte a vontade.

    b. o grau de *urgência* envolvido, ou seja, a rapidez com que devemos responder ao impulso. A essência do "impulso" parece ser a *limitação de tempo* que nos impõe; estamos, por assim dizer, sob pressão do tempo. Quanto mais forte o impulso, menos tempo nos resta.

    c. Consideramos *as soluções alternativas* , ou seja, o que pode ou não ser feito para lidar com a questão em pauta. Essa avaliação depende não apenas de considerações fisiológicas, mas também de fatores práticos, psicológicos e sociais.

    A questão prática pode ser, por exemplo: com que facilidade ou rapidez podemos encontrar comida, e o que/onde encontrá-la? Ou quão perto fica o banheiro mais próximo? A questão psicológica pode ser, por exemplo: estamos de dieta ou em jejum por algum motivo? Ou: os banheiros aqui são muito fedorentos ou sujos? A questão social pode ser: podemos fazer isso em público? É ridículo, aceitável, permitido ou proibido?

4. Diversas considerações ao se fazer um juízo de valor envolvem imagens mentais – evocando memórias,

---

sinto um forte impulso de me levantar. Vale a pena resistir a esse sinal de "ok, o tempo acabou!", recusando-se a se identificar com ele, para que se possa obter o máximo benefício da meditação.

projetando possibilidades, antecipando consequências. Finalmente, as opções são analisadas e uma decisão é tomada por nós. Nossa vontade é impulsionada à ação, concretizando nossa resposta presente.

a. Isso pode consistir em *retardar* a execução, *resistindo* aos nossos impulsos – recusando-nos voluntariamente a procurar alimento ou a ir à casa de banho.

b. Ou pode consistir em *responder* , na primeira ou na última oportunidade possível, para obter *o alívio adequado* das sensações, em um momento, local e maneira mais ou menos convenientes.

c. Ou podemos hesitar ou abdicar, deixando que a natureza determine o curso dos acontecimentos: enfraquecendo-nos progressivamente até morrermos de sede ou de fome prematuramente, ou liberando incontinentemente urina ou fezes no momento e local errados, o que pode acabar danificando algum órgão.

Em caso de perigo iminente à vida, à integridade física ou à saúde, somos *instintivamente É extremamente improvável* que alguém não faça nada a respeito: essa improbabilidade é o que comumente chamamos de " **vontade de viver** ".

5. Note-se bem que essas diferentes possibilidades de resposta são todas *volitivas* . Quer retardemos, antecipemos ou abandonemos as coisas à natureza, fizemos uma escolha, embora envolvendo diferentes níveis de esforço. Seja qual for, essa é *a nossa* resposta. Contudo, qualquer uma dessas escolhas, e o processo de pensamento mencionado acima que a precede, pode ser

feita *com diferentes graus de consciência* . Pode ser efetivamente "involuntária" (ou seja, envolver um mínimo de consciência) ou cada vez mais voluntária. Observe-se também que os eventos relevantes que precederam nossa volição, ou seja, tanto (a) a percepção das sensações quanto (b) os juízos de valor e as demais considerações que os influenciaram, são todos *fatores que afetam* nossa vontade.

6. Uma característica essencial desses processos naturais é que eles são *inerciais* , ou seja, inevitáveis se não houver interferência. Se não respondermos adequadamente aos sinais que nosso corpo nos envia (sede ou fome, ou a vontade de urinar ou defecar), certos eventos negativos acabarão ocorrendo contra a nossa vontade: podemos adoecer e morrer, ou nos sujar. Primeiro, porém, podemos experimentar uma *pressão crescente* de estímulos e impulsos [120]. Podemos ser capazes de impedir o evento natural aplicando nossa força de vontade por um bom tempo. Então, em algum momento, essa escolha deixa de nos ser dada, e temos que responder prontamente com um ato de vontade que alivie a pressão, ou enfrentar o inevitável evento natural (seja fraqueza e morte, ou incontinência e doença).
7. É a *perspectiva* de eventos indesejáveis que nos influencia a tomar medidas preventivas, na primeira, ou (pelo menos) na última, oportunidade. Ou seja, algumas imagens *mentais* são a causa imediata de nossa ação

[120] Na verdade, no caso da sede e da fome, as sensações podem diminuir depois de algum tempo. Isso fica evidente quando jejuo por um dia; não sei o que acontece depois disso. Nesses casos, os sinais iniciais do corpo são apenas um aviso temporário, cuja lembrança deve ser suficiente para nos influenciar a agir de forma adequada.

final, e não as sensações puras que inicialmente iniciam todo o processo de impulso. Quanto mais próximo o evento temido estiver, mais nossa mente será ocupada por ele, clamando por alívio. Embora muito centrados fisiologicamente, o teatro essencial desses complexos de impulso é mental, e a ação que eles produzem é volitiva. Além disso, observe bem que as categorias de causalidade de causação, influência e volição estão todas envolvidas.

8. Além disso, observe que, quer obtenhamos alívio voluntariamente ou contra a nossa vontade, mais cedo ou mais tarde o mesmo processo recomeça. Sentimos sede, fome; bebemos, comemos; digerimos e sentimos a necessidade de eliminar os resíduos; vamos ao banheiro; logo em seguida, sentimos sede e fome novamente, e assim por diante. Pelo menos esses processos do trato digestivo são cíclicos (mais ou menos diários) e continuam ao longo de nossas vidas para fornecer energia e matéria ao nosso corpo.

Uma observação adicional: convém notar que a sensação física inicial é, em alguns casos, despertada por um pensamento prévio (que, por sua vez, pode ter sido provocado por alguma outra sensação, e assim por diante). Por exemplo: se antes de dormir me pergunto se preciso urinar, minha atenção se volta para o meu órgão e isso geralmente basta para iniciar uma sensação de necessidade que provavelmente não estaria presente ou não seria intensa o suficiente de outra forma. Ou ainda, posso não sentir sede até ver um anúncio de uma bebida. Retornaremos a essa questão mais adiante, quando considerarmos os impulsos mentais.

Outro impulso físico poderoso é o impulso **respiratório** . A respiração (músculos bombeando ar ritmicamente para dentro e para fora dos pulmões) é, na maioria das vezes, automática. Ocasionalmente, torna-se um ato mais ou menos voluntário. Se houver falta de ar no ambiente ou se a garganta estiver obstruída, a pessoa percebe a dificuldade para respirar e, em certa medida, intensifica a respiração voluntariamente. Se estiver sendo perseguida ou se estiver sendo perseguida, a pessoa pode perceber que sua respiração está mais acentuada e ruidosa, e talvez tente controlá-la para não ser ouvida pelo inimigo temido. Na meditação, quando se volta a atenção para a respiração, a tendência inicial é assumir o controle da função, como se fosse obrigada a respirar conscientemente; embora, após algum tempo, seja possível observar a respiração sem afetá-la. Além disso, parece que [121]não se pode *interromper* a respiração indefinidamente por vontade própria: se persistir, perde-se a consciência e o mecanismo respiratório volta a assumir o controle.

O desejo **sexual** tem duas facetas. Sua função básica é *reprodutiva* . Trata-se de um impulso mais brando e de longo prazo, parte da vontade geral de viver, uma vontade de sobreviver em seus descendentes (como indivíduo [122], membro de uma determinada família, raça ou espécie), perpetuando sua constituição genética. Aqui, o "desconforto" a ser removido pode ser o medo metafísico da inexistência

---

121 Ver Curtis e Barnes. pág. 408.

122 Aqui, refiro-me à crença judaica de que os filhos são continuações, extensões no tempo e no espaço, de si mesmo. Mas também podemos nos referir ao ensinamento budista de que o desejo sexual é o motor da existência cíclica, porque através desse desejo nos envolvemos em todo tipo de atividades que aumentam o karma e, assim, geram nosso renascimento.

ou o desejo mais consciente de obedecer a um suposto mandamento divino. O período para satisfazer esse propósito é a qualquer momento após a puberdade e antes da perda natural da potência sexual ou da fertilidade, danos acidentais aos órgãos ou morte – o que geralmente se entende como o mais breve possível ou conveniente.

O desejo sexual também possui um componente *hedonista* , que serve para promover a função reprodutiva, biologicamente primária. Trata-se de um impulso de curto prazo, que pode se tornar muito intenso, para não dizer avassalador. Aqui, o "desconforto" a ser aliviado é em parte a dor da tensão sexual, em parte a esperança de prazer sexual. Sensações de desejo físico surgem nos órgãos genitais e ao redor deles ao avistar um(a) parceiro(a) sexual em potencial, e o desejo e a excitação se intensificam à medida que a relação se aproxima da consumação. O potencial reprodutivo é momentaneamente ofuscado pelo desejo imediato de se envolver em uma relação sexual propriamente dita. Pode-se controlar o momento (ou até mesmo desistir no último minuto, por algum motivo). Finalmente, a pessoa se entrega e obtém alívio no orgasmo e na ejaculação, até a próxima vez.

Entre os seres humanos, o desejo sexual é mais forte na adolescência e na juventude, e talvez (aparentemente devido aos níveis de testosterona) mais nos homens do que nas mulheres; esses fatos têm utilidade biológica. É claro que algumas pessoas mais velhas e mulheres parecem ser consideravelmente influenciadas por sentimentos lascivos, mas isso pode ser mais um sinal de imaturidade emocional e

ingenuidade diante da propaganda da mídia [123]do que uma necessidade natural.

As pessoas podem, por força de vontade, abster-se completamente de sexo por anos ou mesmo por toda a vida [124]; isso ocorre sob a influência de alguma crença comum (por exemplo, prática espiritual cristã ou budista) ou alguma peculiaridade pessoal (por exemplo, um trauma de infância). Um homem pode, no entanto, ter polução noturna. Algumas pessoas ignoram temporária ou permanentemente o aspecto reprodutivo do sexo, mas se dedicam ao seu aspecto hedonista. Hoje, graças às pílulas anticoncepcionais e aos preservativos, as pessoas podem ter relações sexuais normais sem risco de concepção, com a frequência que desejarem. Algumas pessoas satisfazem sua libido por meio da masturbação. Algumas chegam ao ponto de praticar abuso infantil, atos homossexuais ou até mesmo bestialidade.[125]

Um terceiro aspecto do desejo sexual que merece destaque é mais convencional do que o físico, sendo influenciado pela pressão *social* . Isso ocorre na sociedade tradicional, baseada na família, mas também na sociedade moderna, que glorifica a aparência de virilidade. Se alguém não atende às expectativas sociais, pode perder consideravelmente a

---

123 A afirmação de que o sexo, em qualquer forma ou forma, é uma necessidade para a higiene mental e o bem-estar físico tornou-se amplamente aceita em nossa cultura como um fato. Mas, a julgar pelos seus efeitos negativos observáveis na personalidade e na sociedade, essa afirmação deveria, na minha opinião, ser revista.

124 Nem todos os animais satisfazem completamente seus desejos sexuais (pelo menos é o que presumo, observando que em muitos grupos um macho dominante monopoliza todas as fêmeas).

125 É desnecessário dizer que, ao listar tais tendências, não pretendo aprová-las.

reputação ou ser estigmatizado de diversas maneiras. Tais penalidades são reais, pois as oportunidades de vida na sociedade podem ser afetadas; por isso, as pessoas geralmente se conformam. Exceções podem ser concedidas, por exemplo, a monges e freiras; de fato, no caso deles, o público considera qualquer interesse sexual escandaloso.

Qualquer **sensação de mal-estar** nos impulsiona a identificar a causa e encontrar uma cura, ou pelo menos aliviar os sintomas, sob o risco de sofrermos consequências indesejáveis. Se nos sentimos cansados, nossa vontade é descansar ou dormir até que nossa energia retorne, ou correr o risco de desmaiar (por exemplo, ao volante). Se sentimos calor ou frio, temos a necessidade de ajustar a temperatura do corpo (por exemplo, tirando roupas, abrindo uma janela, cobrindo-nos com um cobertor ou aumentando o aquecimento); caso contrário, começamos a suar ou tremer e perdemos energia, etc. Se a superfície da nossa pele está coçando, temos a vontade de coçar, como se quiséssemos remover o irritante; em alguns casos, o irritante (por exemplo, a picada de um inseto) é, de fato, neutralizado dessa forma. Em cada uma dessas situações, nossa tendência é evitar o desconforto e uma possível doença, buscando conforto e saúde.

É claro que podemos antecipar problemas sistematicamente, em vez de esperar que surjam para então resolvê-los – por exemplo, ganhando a vida e, assim, garantindo antecipadamente que se tenha dinheiro suficiente para necessidades básicas como alimentação, moradia, procriação ou seguro saúde. Claramente, esse funcionamento vai além dos impulsos físicos imediatos, preparando respostas a longo prazo para eles. Tudo isso é uma expressão da vontade de viver. Algumas pessoas se importam pouco com o futuro, outras se importam demais.

Isso conclui nossa análise dos impulsos corporais comuns. É claro que muito mais pode ser dito sobre esses processos do ponto de vista biológico ou médico – por exemplo: os impulsos digestivos e respiratórios estão relacionados ao metabolismo, o controle da temperatura à homeostase, e assim por diante. Embora esse conhecimento seja realmente fascinante e valha a pena adquiri-lo para obter uma compreensão mais completa, nossa abordagem aqui é simplesmente fenomenológica – como o indivíduo vivencia as coisas diretamente e reage a elas. Em particular, tentamos esclarecer em detalhes o envolvimento da vontade e da influência nesses processos.

Os processos descritos acima, apesar de algumas diferenças de detalhes, apresentam características bastante semelhantes, de modo que podemos propor uma definição geral do conceito de impulso, pelo menos no que diz respeito aos seres humanos (talvez seja necessário fazer ajustes em relação aos animais). Nossa descoberta interessante reside *na medida em que o que chamamos de impulso corporal envolve componentes "mentais"* (presumivelmente, estes diminuem à medida que se avança na escala da vida animal [126]). Somos menos impulsionados por uma força física do que pela *perspectiva* de alguma eventualidade negativa e pela *ideia* de que a janela de oportunidade temporal para evitá-la pode se fechar.

Além disso, embora tais impulsos estejam relacionados a processos físicos com resultados automáticos eventuais, *eles*

---

126 No entanto, deve haver algum componente psicológico. Considere, por exemplo, por que um cão treinado para fazer as necessidades no lugar certo se abstém de fazê-las dentro de casa – ele deve ter alguma lembrança da desaprovação do dono por sujar a casa.

permitem a interferência volitiva, na forma de resistência temporária e alguma medida preventiva conveniente .

A prevenção pode ser positiva ou negativa. No caso da micção e da defecação, o evento (chamemos-lhe X) que ocorre minimamente se não houver interferência é a incontinência, e a sua prevenção consiste em ir à casa de banho antes que isso aconteça (ou seja, também é X). Da mesma forma na respiração: os atos automáticos e voluntários têm o mesmo efeito (levar oxigénio aos pulmões). No caso da sede ou da fome, o evento mínimo (X) é a insuficiência de energia ou matéria, e a sua prevenção consiste em fornecer energia ou matéria com a devida antecedência (ou seja, não é X, mas sim o oposto). Da mesma forma no sexo reprodutivo: o perigo enfrentado é a descontinuidade geracional, enquanto a solução é a procriação.

Nesta fase, podemos distinguir, de forma útil, entre as sensações iniciais que emergem de processos *corporais naturais* , como os processos digestivos, respiratórios e reprodutivos descritos acima, e aquelas devidas a algum *fator externo.* Estímulos *físicos* . Por exemplo: se uma luz forte incide diretamente em nossos olhos, piscamos, temendo danos à retina; se alguém é torturado, pode gritar ou chorar, na esperança de despertar piedade em seu torturador. É inútil tentar uma lista exaustiva. Basta observar que qualquer órgão sensorial pode estar envolvido no estímulo, e existem respostas padrão (embora, às vezes, respostas criativas possam ser necessárias).

Uma distinção mais radical sugerida pela nossa análise anterior é a que existe entre desejos e meros ***impulsos*** . Os impulsos, tal como os desejos, tendem-nos a seguir um determinado curso de ação e podem ser resistidos ou

cedidos. Contudo, enquanto os impulsos podem ser resistidos indefinidamente sem risco de consequências naturais indesejáveis, como vimos, isto não se aplica aos desejos. Exemplos de impulsos servirão para ilustrar esta diferença. Se ouvirmos algum ruído desagradável, corremos para o interromper, se possível. Se nos fizerem cócegas, a nossa tendência é contorcermo-nos como se quiséssemos escapar ao nosso algoz. Nestes casos, note-se que a nossa resposta volitiva (resistência ou antecipação) não tem um efeito muito significativo na nossa saúde ou vida [127].

Podemos usar a palavra "impulso" para nos referirmos a "desejos ou meros impulsos". Muitas vezes, a distinção entre desejos e impulsos é irrelevante. Frequentemente, o que parece ser um desejo pode ser interpretado como um mero impulso – por exemplo, muitos dos aspectos hedonistas do desejo sexual descritos acima. Também podemos classificar hábitos ou compulsões como fumar tabaco, usar drogas pesadas ou praticar alcoolismo como impulsos. A dificuldade em obter a droga desejada em breve pode produzir sintomas de abstinência (irritabilidade, insegurança), fazendo com que o impulso pareça ser um desejo. Assim parece para a mente confusa da vítima; mas, biologicamente, o oposto é verdadeiro – a droga é destrutiva. Portanto, na verdade, se existe algum desejo, é um desejo natural de parar de fumar, usar drogas ou beber, ou de correr o risco de contrair doenças.

---

127 Embora se possa argumentar que até mesmo um ruído ou sensação desagradável seja, de certa forma, ameaçador.

2. Impulsos e desejos mentais

Os impulsos e desejos mentais têm construções lógicas semelhantes às físicas, exceto que, geralmente, o estímulo inicial é um pensamento (ou descontentamento) em vez de uma sensação (ou desconforto). Por exemplo, o aspecto da convenção social mencionado acima, relacionado ao desejo sexual humano, é claramente um impulso mental, e não físico.

A linha divisória entre eles é, reconhecidamente, por vezes arbitrária. Frequentemente, um desejo ou impulso físico surge após um pensamento. Vimos, por exemplo, como o simples pensamento de urinar pode gerar a sensação que desencadeia a vontade de urinar; da mesma forma, por exemplo, o simples pensamento de um cigarro pode fazer com que o fumante habitual sinta vontade de fumar. Por outro lado, um desejo ou impulso mental pode ser desencadeado por uma sensação ou percepção anterior. Por exemplo, alguém pode ouvir alguém dizer algo ou ver um anúncio na televisão.

Um bom exemplo de impulso mental seria o meu impulso de escrever este livro. Começa com um pensamento espontâneo e persistente. É um impulso, pois envolve uma restrição de tempo consciente – digo a mim mesmo constantemente que preciso terminar o livro antes de morrer (e rezo para ter vida suficiente). Isso o distingue, por exemplo, de um impulso de comprar um carro novo que vi anunciado de forma tentadora; embora, depois de me fisgar dessa forma, o vendedor possa tentar induzir em mim um desejo de comprá-lo, estabelecendo um prazo para uma "oferta especial" com preço reduzido ou com recursos extras!

A produção de impulsos mentais e sua transformação em desejos são práticas comuns em tradições religiosas; por

exemplo, uma religião pode ensinar que orações padronizadas ou outros rituais são necessários para a salvação (impulso) e, adicionalmente, instituir horários fixos para tais rituais (desejo). Da mesma forma, a Receita Federal estabelece um prazo para a declaração do imposto de renda e impõe uma multa caso a tarefa não seja cumprida no prazo. Tais expedientes são utilizados por todos os sistemas seculares éticos, sociais, jurídicos ou políticos para promover deveres e seu cumprimento em tempo hábil. Nesses casos, os termos "impulsionar" ou "desejar" alguém significam, respectivamente, " *causar um* impulso ou desejo" nessa pessoa – a causalidade envolvida sendo a da influência.

Um impulso ou desejo mental é desencadeado por alguma memória específica (perceptiva ou conceitual), por uma imaginação (visual ou auditiva), por uma emoção (um estado de espírito, um sentimento psicossomático ou uma sensação puramente física) ou por uma proposição verbal. Esses "pensamentos" iniciais podem surgir espontaneamente, por meio de algum processo intelectual ou pela mera associação de ideias; ou podem ser gerados por influências corporais ou por eventos ou pessoas percebidas externamente . Além desse estímulo, tudo é análogo [128]. Os impulsos diferem dos desejos por não possuírem pressão temporal. O fator tempo envolvido nos desejos funciona criando estresse psicológico, o que nos faz redobrar nossos esforços para nos livrarmos do incômodo o mais rápido possível [129].

É interessante comparar *a impaciência* com a urgência mental. Elas têm alguma afinidade, embora sejam

---

128 Como veremos adiante, alguns impulsos mentais apresentam outras diferenças em relação aos impulsos físicos.

129 Note que, frequentemente, duas ou mais urgências podem se sobrepor no mesmo período, aumentando enormemente nosso estresse, pois somos forçados a priorizar.

logicamente opostas, no sentido de que a urgência se deve à (suposta) insuficiência de tempo, enquanto a impaciência sinaliza (suposta) excesso de tempo. A impaciência surge quando sentimos que algum processo (por exemplo, esperar por um encontro) está consumindo mais tempo do que estamos dispostos a dedicar a ele. Então, desejamos acelerá-lo, por exemplo, sendo menos cuidadosos ou incitando a urgência em outras pessoas envolvidas – e se isso estiver fora do nosso alcance, sofremos estresse. O tempo que alocamos mentalmente para a tarefa é artificialmente (por meio de pensamento ilusório) menor do que o tempo que ela realmente leva. Um impulso impossível (e desnecessariamente estressante) é, portanto, produzido para encaixar um processo de maior duração em uma restrição de tempo criada por nós mesmos.

Um impulso ou desejo mental, assim como um físico, envolve uma certa urgência na ação, que pode incluir sensações musculares específicas; por exemplo, a vontade de tocar piano pode gerar sensações nas pernas para ir até o piano e nas mãos para tocá-lo. Ocorre uma avaliação que determina nosso grau de desejo ou aversão, a urgência, se houver, de sua satisfação e os meios disponíveis. Escolhas são feitas e decisões tomadas, culminando em atos volitivos – seja resistindo temporariamente ao impulso ou desejo, seja fazendo o que ele nos impele a fazer no momento e lugar apropriados, ou deixando as coisas acontecerem como tiverem que acontecer.

Note que o que classifica um impulso ou desejo como "mental" é o seu ponto de partida presumido – a(s) ação(ões) que ele nos leva a realizar podem ser tanto físicas quanto mentais. Assim, por exemplo, a luxúria é um impulso para agarrar e beijar a garota, a raiva é um impulso para socar o cara – esses são atos físicos que procedem de um

pensamento. Da mesma forma, o anseio por compreensão é um impulso para estudar – este último consistindo principalmente de atos mentais.

Assim como os impulsos corporais são cíclicos, sua satisfação trazendo apenas alívio momentâneo, logo após o qual retornam, o mesmo ocorre com muitos desejos mentais – eles tendem a ser insaciáveis e ilimitados. Assim, por exemplo, para a maioria das pessoas, quanto mais dinheiro conseguirem, melhor; porque mesmo que se sintam seguras para hoje e amanhã, sempre haverá o dia seguinte e o outro depois desse para se preocupar. Os impulsos podem, portanto, se tornar prisões permanentes, se tiverem livre curso. O amante da sabedoria sugeriria aqui: se você *se identifica com* o impulso, ele o domina; se não se identifica, você *pode* dominá-lo.

A conotação passiva da palavra "drive" (impulsionado) não deve ser enfatizada em excesso. Devemos, em vez disso, ter em mente que "drive" rima com "strive" (esforçar-se). Alguém pode se impulsionar ativamente. Nossos impulsos e desejos mentais não são mera coincidência, nem inatos como a maioria dos físicos – geralmente são adquiridos. São elementos que construímos e inserimos em nossas mentes [130]. Assim como o corpo, a mente é um instrumento da alma. Um instrumento é algo que tem algumas utilidades, embora não infinitas; algo que pode ser útil, mas também prejudicial; algo que tem uma natureza e não é infinitamente maleável.

Assim, podemos nos treinar — ou sermos treinados por outros — para responder de certas maneiras a certas

---

130 Isso é dito de maneira coloquial. Os impulsos são, naturalmente, 'armazenados' no cérebro, como discutido anteriormente na seção sobre psicologia terapêutica (capítulo 8.3).

situações. Isso pode ocorrer conscientemente, por meio do "trabalho em si mesmo", ou pode ser o efeito natural de uma longa série de escolhas e ações isoladas que, juntas, acabam por constituir um padrão habitual de conduta. Podemos estar plenamente conscientes de um impulso, quer o aprovemos ou desaprovemos; ou podemos estar sujeitos a ele sem termos plena consciência disso, seja por falta de autoconhecimento ou porque suprimimos o conhecimento específico para dar espaço a alguma contradição pessoal.

De fato, podemos estar sujeitos a impulsos conflitantes, sejam eles físicos e/ou mentais. Por exemplo, alguém pode ter que arriscar a própria vida para salvar um ente querido. Impulsos ou desejos entram em conflito quando é naturalmente impossível satisfazê-los simultaneamente. Além disso, os desejos entram em conflito quando o tempo necessário para sua realização e seus limites temporais tornam impossível satisfazê-los ao mesmo tempo. Nesses casos, precisamos tomar consciência do potencial conflito, ou então falharemos em ambos os casos; e então precisamos priorizar um em detrimento do outro, e em casos urgentes, decidir rapidamente para evitar o confronto direto. Às vezes, o dilema é paralisante; nesse caso, a natureza segue seu curso.

Quando uma pessoa lida com esses conflitos de maneira sistematicamente irracional, fazendo pouco esforço para trazê-los à tona e resolvê-los de uma forma ou de outra, mantendo-os ocultos por medo de admitir traços desfavoráveis ou por desejar ceder a impulsos que sabe serem inadequados e prejudiciais, essa pessoa acaba desenvolvendo patologias mentais. Tal comportamento *repressivo* , ao longo do tempo, pode, por exemplo, dar origem a estados emocionais negativos crônicos, como ansiedade, ou a ocasionais explosões "inexplicáveis" de ódio

e raiva, ou a sonolência excessiva e fadiga permanente, ou ainda a nervosismo e hiperatividade, e assim por diante.

Em todos esses casos, podemos vislumbrar conflitos subjacentes que precisam ser enfrentados e resolvidos por meio de pensamentos e ações apropriadas. Os impulsos mentais não são características permanentes uma vez adquiridos. Eles podem, mais ou menos conscientemente, ser atenuados e eventualmente eliminados, por meio de escolhas adequadas ao longo do tempo – por exemplo, treinando-se para responder de maneira diferente aos mesmos estímulos até que essa nova resposta se torne "natural". Tais mudanças geralmente exigem sensibilidade, astúcia, esforço e tempo – raramente acontecem por si só ou podem ser produzidas pela vontade imediata.

3. Análise formal dos impulsos físicos e mentais

Analisamos detalhadamente alguns impulsos corporais básicos e mostramos que características semelhantes podem ser encontradas em outros impulsos físicos e em impulsos mentais, afirmando que estes diferem essencialmente apenas na forma como nossa atenção é atraída por eles. Os impulsos físicos são desencadeados por certas sensações que se originam no corpo ou são causadas por objetos externos, enquanto os impulsos mentais surgem de pensamentos. Observamos também que os meros impulsos diferem dos impulsos por não possuírem o fator de inevitabilidade. Os impulsos envolvem estímulo e resposta padrão, mas não há limitação temporal; há tendência neles, mas não urgência.

a. Para começar, vamos rever (com nova numeração) algumas das características mais importantes dos impulsos

físicos e seus análogos mentais mais próximos, com ênfase particular na etiologia:

1. Algum evento está *fadado a acontecer. eventualmente ocorrer* . Esse evento, ou pelo menos o momento em que ocorre, é indesejável [131]. O prazo envolvido pode não ser conhecido com precisão, mas sim indicado pela crescente intensidade das sensações físicas. No caso de impulsos mentais, o período de tempo é frequentemente enfatizado emocionalmente, embora possa ter sido estimado intelectualmente.

2. Felizmente, o evento indesejável pode ser *voluntariamente* retardado por algum tempo, ou prevenido. No entanto, não pode ser retardado indefinidamente, e o tempo disponível para sua prevenência é limitado. Como explicamos, a prevenência pode ser positiva ou negativa. O nível de consciência envolvido na volição pode variar de mínimo (chamado involuntário) a máximo (plenamente consciente).

3. Se o evento ou o momento de sua ocorrência automática parecerem inoportunos, o agente pode ser cada vez mais influenciado pela *perspectiva* de tal ocorrência ou pelo momento inoportuno a tomar medidas voluntárias adequadas para retardar e/ou antecipar o evento. Observe as palavras inoportuno, perspectiva, influência, voluntário e adequado – que implicam valoração, cognição e volição em vários estágios. Mesmo no caso de impulsos físicos, os eventos centrais são mentais.

---

131 Por exemplo, em casos de fome ou sede, a falta de nutrição é indesejável, enquanto que na incontinência não é a eliminação dos dejetos que é indesejável, mas sim o momento em que ocorre.

4. As sensações ou pensamentos iniciais que levaram o agente a perceber o evento não o obrigam a agir de forma alguma; ele pode optar por não intervir. Se o agente intervir de forma inadequada ou tardia, ou não fizer nada a respeito, o evento indesejável ocorrerá de qualquer maneira, independentemente do momento em que as circunstâncias naturais o fizerem ocorrer.
5. Aliviar um impulso, seja por um ato de vontade ou deixando as coisas acontecerem por inércia, não significa livrar-se dele para sempre. Depois de algum tempo, ele pode reaparecer. Isso é particularmente verdadeiro para impulsos corporais naturais, embora também possa se aplicar a impulsos mentais.

Esta lista sugere que os impulsos podem ser formalmente definidos por meio de uma série de afirmações, incluindo proposições categóricas modais e condicionais. Assim, poderíamos denominar o agente em questão como A, o evento como X e assim por diante, e afirmar concisamente: “ X inevitavelmente acontecerá a A até o instante T, a menos que A retarde tal evento (X inercial) por vontade própria por um tempo ou até que A antecipe X desejando X (ou não X, conforme o caso) antes que X ocorra naturalmente, etc. ” No entanto, a descrição detalhada acima serve igualmente bem como definição.

Nossa análise deixa claro que um desejo pode ser visto como um " *nexo causal* " – uma série de relações causais de vários tipos que, juntas, formam um padrão comum. O mesmo se aplica, em menor grau, a um impulso; ele possui alguns dos componentes de um desejo, mas não os mais urgentes. Ambos são mais complexos do que a relação de influência, que envolvem, entre outras coisas.

O que deve ser examinado a seguir é o que queremos dizer aqui com a modalidade " *inevitável* " – pois é evidente que esse termo possui muitas nuances.

- Em seu sentido mais estrito, entendemos por isso uma *necessidade natural* , algo que inevitavelmente ocorrerá, aconteça o que acontecer. Esse sentido se aplicaria aos impulsos corporais naturais descritos anteriormente; por exemplo, uma vez que sentimos necessidade de urinar, inevitavelmente o faremos. Uma versão mais condicional do mesmo seria *inércia natural* , que significa: dentro de uma determinada estrutura existente, o evento é inevitável, mas se esse contexto mais amplo for alterado, a inevitabilidade pode não se manter. Por exemplo, o paciente certamente desmaiará se não for alimentado, mas isso não acontecerá se o paciente morrer.

  É importante acrescentar que as inevitabilidades naturais não se aplicam apenas ao corpo ou ao seu entorno físico. O domínio mental também possui uma "natureza" e, portanto, está sujeito a necessidades e inércias naturais. Por exemplo, se alguém se comporta de certas maneiras imprudentes, certamente sofrerá, eventualmente, certas consequências desagradáveis, como neurose ou loucura.

- O conceito de inevitabilidade pode ser ainda mais ampliado com referência à *artificialidade. necessidade* , e ainda mais no que diz respeito à *inércia artificial* . Por exemplo: em um sistema jurídico, uma pena pode ser obrigatória após a sentença, ou pode estar sujeita a revisão. Claramente, tais inevitabilidades artificiais se aplicam a situações organizadas pela vontade de alguém (a própria ou a de outra pessoa). Elas podem ser físicas, bem como mentais; por exemplo, a pena pode ser a pena capital ou o estigma social.

O conceito de impulso pode ser ainda mais ampliado, reconhecendo-se que a inevitabilidade e/ou seu momento não precisam ser *reais* , como até então implícito, mas podem ser meramente *imaginados* . O impulso, seja físico ou mental, baseia-se essencialmente na suposição do agente de que existe inevitabilidade (de qualquer tipo) e/ou que o evento indesejável ocorrerá dentro de um determinado período de tempo. Tais suposições são, por vezes, justificadas e, por vezes, errôneas – mas, em ambos os casos, o impulso possui o mesmo poder estimulante. O erro é talvez mais comum no caso de impulsos mentais; mas mesmo sensações corporais e percepções físicas podem ser interpretadas erroneamente.

Da análise acima, conclui-se que podemos nos emancipar de impulsos físicos e mentais que consideramos inadequados, desde que permaneçamos lúcidos. Devemos procurar estar sempre atentos às forças que nos influenciam, identificando sua natureza e origens, verificando suas premissas subjacentes, avaliando os benefícios e perigos inerentes a elas e confrontando-as, se necessário. É preferível ser proativo a reativo – como diz o ditado, "mais vale prevenir do que remediar".

Como já foi dito, para garantir a liberdade de ação pessoal, é necessário não se identificar com os impulsos ou desejos em questão, ou seja, não considerá-los como parte da própria identidade essencial. O objetivo não é, contudo, divorciar-se das paixões ou controlá-las rigidamente por medo delas. Harmonia e paz interior, espontaneidade e facilidade de ação são altamente desejáveis. A maneira mais eficaz de encontrar o equilíbrio certo é através da meditação: alcançando a calma interior, tudo se encaixa naturalmente.

Os seres humanos possuem livre-arbítrio – mas esse é um potencial que precisamos concretizar diariamente. Ao

fazê-lo, o eu afirma seu domínio sobre o espaço material e mental que habita.

4. Existem impulsos *dentro* da alma?

Podemos nos perguntar: existem impulsos e desejos *espirituais* , por analogia aos físicos e mentais? O termo "espiritual" é apropriado, ou todos os impulsos não físicos são mentais?

Uma experiência inicial comum na meditação é que pensamentos de todos os tipos (como focar em uma sensação, memória ou emoção; projetar uma imagem mental ou um som; discurso verbal; antecipar, planejar; etc.) parecem ter um "impulso" próprio – aparentemente **"** *contra a nossa vontade* **"** . Eles não são (ou nem sempre) totalmente involuntários, mas frequentemente (se não sempre) envolvem alguma atividade mental voluntária – e, no entanto, não temos controle instantâneo e total sobre eles (pelo menos não até atingirmos um certo nível de calma mental por meio da meditação).

Esta é uma experiência paradoxal que precisa ser explicada. Como é possível que a vontade humana não tenha controle imediato e total sobre as funções mentais, senão materiais, à sua disposição? Por que não consigo *interromper* as turbulências mentais à minha vontade e prosseguir com minha meditação? O que há abaixo da superfície que *impulsiona* o pensamento, tornando-o semiautomático, senão completamente frenético? Como funcionam as obsessões e, de forma mais ampla, as compulsões?

A mente, assim como o corpo, parece ter sua própria inércia mecânica. Nossa resposta primitiva diante de tais impulsos é 'segui-los', fazendo o que eles nos impelem a fazer. A alma

(através de seu livre-arbítrio) tenta gradualmente ganhar ascendência sobre esses mecanismos de movimento natural, ou seja, resistir a eles e tornar-se mais autônoma. Inicialmente, apenas alguns aspectos podem ser imediatamente acessíveis à interferência intencional. À medida que nos concentramos com mais calma no eu espiritual e deixamos de nos identificar com a mente e a matéria, somos capazes de controlá-los cada vez mais. O controle não se trata de maior força, mas de encontrar o ponto de alavancagem correto.

Se aceitarmos o postulado do livre-arbítrio, de que o modo de operar da alma é sempre e exclusivamente volitivo, isso significa que rejeitamos qualquer noção de que inércia ou coerção sejam possíveis no domínio "espiritual", ou seja, dentro da alma. Portanto, pressupõe-se que *todos* os eventos involuntários ocorrem fora da alma (no corpo ou na mente, ou além deles, no resto do mundo), nunca dentro dela. Isso implica que, embora seja cognitivamente receptiva, a alma em si não possui "paixões" volitivas. As influências tornam uma direção da vontade "mais fácil ou mais difícil" para a alma, mas não a empurram ou puxam literalmente em qualquer direção.

Essa teoria pode fazer com que nossa vida interior pareça extremamente insípida e desapaixonada, e alguns podem até questionar sua veracidade. Argumentarão que de fato possuímos impulsos que nos pressionam ou nos atraem para lá e para cá. Parece haver influências que não apenas aumentam ou diminuem o esforço exigido de nossa vontade, mas que, pelo menos, estão programadas para ocorrer, *a menos que sejam voluntariamente interrompidas* . Se isso for verdade, então poderíamos dizer que a alma possui impulsos "reais", ao menos na forma de "processos inerciais" internos (se não de necessidade causal).

Mas a questão é: essas (aparentemente) 'inércias espirituais' ocorrem realmente na alma ou em seu entorno físico e mental? Duvido muito que qualquer impulso ou anseio interno desse tipo possa mover a alma a atos semelhantes a atos volitivos, mesmo com a aquiescência da alma (quanto mais com determinismo). Os 'atos' típicos da alma me parecem tais que só podem ser realizados pela vontade ativa da alma. Suspeito que a natureza desses atos seja tal que somente a alma possa levá-los à conclusão.

> No entanto, para sermos claros, precisamos distinguir aqui entre *a vontade (positiva) da alma* e sua total *inércia (negativa)* . Caso contrário, teríamos que assumir que a alma está sempre obrigada a querer, seja para um objetivo positivo ou negativo. Ela nunca estaria em repouso, nunca alheia. Isso não seria uma representação fiel de nossa vida interior. Quando a alma 'age' positivamente (seja por vontade própria ou deliberadamente por inércia), ela cria algo novo em si mesma e para si mesma. Mas, obviamente, quando a alma 'não faz nada', ela ainda possui alguma descrição – ou seja, a forma como se encontra até então. Esta última situação não deve ser considerada 'inércia' no sentido acima mencionado.

Se analisarmos cuidadosamente situações que envolvem impulsos, como os pensamentos "difíceis de controlar" mencionados acima, descobriremos que os eventos "inerciais" estão inteiramente no âmbito da causalidade, no corpo e/ou na mente, ou seja, fora da alma. Por exemplo, falar em voz alta ou imaginar algo. Nesses casos, há um processo natural no sistema nervoso ou no resto do corpo que, seja em geral ou em certas circunstâncias específicas, está fadado a ocorrer, a menos que a alma interfira voluntariamente e interrompa esse desenvolvimento. A

vontade da alma, ou a abstinência da vontade, está inteiramente no âmbito da alma; enquanto o evento inercial preciso, seja ele permitido ou impedido, está inteiramente fora da alma.

> Na verdade, até mesmo nossos sentimentos mais sutis, como os humores positivos e negativos ou as respostas estéticas que, poeticamente, parecem permear nossa própria alma, não ocorrem propriamente na alma, mas na mente adjacente. Embora muito sutis, ainda são fenômenos percebidos internamente, e não experiências intuitivas. Portanto, atuam sobre a alma como todas as outras influências, facilitando ou dificultando suas vontades, mas não estão essencialmente dentro dela.

Embora difícil de provar definitivamente, essa doutrina parece mais provável. No entanto, veja as reflexões adicionais abaixo, que consideram mais detalhadamente as diferentes maneiras pelas quais a consciência está implicada na vontade.

5. Análise formal dos impulsos espirituais

Acabamos de considerar onde, na psique, eventos aparentemente inerciais como obsessões e compulsões poderiam estar localizados, e concluímos que não poderiam ser considerados espirituais (isto é, na alma), em consonância com a vontade e sua liberdade, mas sim mentais. Isso, como demonstraremos a seguir, sugere certas diferenças formais em alguns impulsos mentais.

Existe *uma classe especial de impulsos mentais* que merecem atenção particular. Como vimos anteriormente, as volições que chamamos de "inconscientes" ou "inadvertidas" recebem esse nome não por falta *de* consciência ou

deliberação, mas sim por apresentarem um *mínimo* delas. O adjetivo "involuntário" é paradoxalmente aplicado a certas volições, apenas de forma hiperbólica, como uma autocrítica pela atenção insuficiente, e não com a intenção literal de implicar ausência total de vontade.

Com base nisso, podemos construir uma forma lógica de impulso que, em vez de opor a inevitabilidade natural ou artificial (necessária ou inercial, real ou imaginária) à retardação ou antecipação voluntária, opõe a chamada ***vontade involuntária (ou seja, minimamente consciente) de um agente*** à sua ***vontade voluntária (ou seja, mais consciente)*** . Dessa forma, conseguimos finalmente formalizar claramente as "inércias espirituais" que a maioria de nós experimenta diariamente em nossos pensamentos e ações. Podemos, assim, explicar por que obsessões e compulsões parecem ocorrer espontaneamente, embora obviamente envolvam vontade; e até mesmo contra nosso bom senso, embora sejamos essencialmente seres com livre-arbítrio.

> Nossa proposta é que, *embora tais impulsos envolvam consciência e vontade,* É necessário ***mais esforço*** *de consciência e vontade para prevenir ou interromper esses problemas do que para iniciá-los e continuá-los* .

Uma rotina habitual envolve consciência e vontade, mas é *relativamente* fácil de executar em comparação com o investimento necessário para superá-la; por isso, repetimo-la indefinidamente, reforçando-a. Isso explica a analogia entre inércias "espirituais" e inércia natural: um esforço extra é necessário para transcendê-las. Assim como no âmbito da causalidade, a inércia persiste até ser desviada pela vontade, também no âmbito da alma, existem situações em que

vontades menos exigentes prosseguem a menos que, ou até que, mais esforço seja investido. Poderíamos, portanto, referir-nos à "inércia volitiva" ou continuar usando o termo "inércia espiritual" para enfatizar a responsabilidade do agente na indulgência implícita.

Assim, aqui, (1) em vez de nos referirmos, como acima, a algum evento que "certamente ocorrerá eventualmente", referimo-nos a uma atividade volitiva relativamente 'involuntária'; e (2) enquanto a primeira seria "voluntariamente desacelerada por algum tempo, ou antecipada", a segunda seria relativamente mais voluntária (ou seja, exigiria mais esforço de consciência e volição). Em ambos os casos, (3) eventos mentais determinam a resposta. E, finalmente, (4) se a resposta for "deixar as coisas como estão", o evento que ocorre aqui é a continuação do comportamento 'involuntário'; após o qual (5) todo o ciclo pode recomeçar. A analogia é manifestamente apropriada, permitindo-nos usar o termo 'impulso' em ambos os casos.

Esses impulsos mentais específicos podem ser denominados distintamente de 'impulsos espirituais', pela razão já exposta. Podemos então (brevemente) definir tais impulsos em termos formais, como segue.

> " **O agente A tem um desejo instintivo de querer W** " significa " **se A não quiser voluntariamente não W, então A quer involuntariamente W** ", onde "vontade voluntária" se refere à volição consciente e "vontade involuntária" se refere à volição subconsciente, ou seja, volição com o mínimo de consciência necessário para realizá-la e nada mais. É logicamente óbvio (já que W e não W não podem ocorrer simultaneamente) que "se A quiser voluntariamente não W, então A não quer

involuntariamente W", portanto, isso não precisa ser adicionado.

Gostaria de enfatizar a importância desta descoberta. Tendo formalizado anteriormente os impulsos e desejos físicos e mentais, e aqui os espirituais, podemos agora afirmar com segurança que, *em todos os contextos de motivação humana, o agente mantém o livre-arbítrio e a responsabilidade* . Até então, podia haver dúvidas, pois a vagueza do conceito permitia que alguns teóricos dessem a impressão de que o agente poderia ser essencialmente passivo e, portanto, irresponsável. Mas nossas descrições mostram que seu envolvimento pessoal é perfeitamente concebível e, assim, servem para confirmá-lo.

Por exemplo, os teóricos freudianos *subdividem a pessoa em forças, segmentos ou entidades conflitantes* – o ego, o id e o superego; ou o consciente, o subconsciente e o inconsciente; e assim por diante – num esforço para explicar vários padrões de comportamento e efeitos psicológicos. Contudo, embora tais conceitos possam ter uma utilidade terapêutica [132]fora de contexto, de um ponto de vista filosófico mais amplo, são contraproducentes, pois fragmentam desnecessariamente o eu em partes heterogêneas e impessoais, colocando, assim, em dúvida a liberdade e a responsabilidade fundamentais da alma. Dessa forma, tais teorias acabam por obstruir a explicação, impedindo-nos de questionar como o eu unitário pode funcionar de maneiras conflitantes.

O cenário dos impulsos espirituais é, repetindo, o seguinte: alguma vontade involuntária W está prestes a ser ou já foi posta em movimento; mas o oposto, não-W, ainda pode ser

---

132 O que eu tendo a duvidar, já que, pelo que posso perceber, uma visão tão fragmentada da psique provavelmente produzirá conflitos psicológicos.

desejado voluntariamente; o agente é cada vez mais influenciado pela perspectiva indesejável de W, até que ele voluntariamente deseje não-W. Em outras palavras: W parece desejável à primeira vista (devido ao pouco esforço de cognição e avaliação despendido), e o agente ingenuamente a busca (usando o mínimo de consciência); então o agente (investindo repentinamente mais esforço de consciência e vontade) revisa a situação e revisa sua avaliação da desejabilidade de W, preferindo não-W; isso o influencia a fazer o esforço extra de consciência e vontade para buscar não-W, em vez de W. Observe que não-W significa logicamente qualquer coisa que seja contrária a W.

A direção da vontade (W) não precisa ser, em si, mais difícil do que a não vontade (notW); o oposto pode, na verdade, ser verdadeiro. Contudo, W pode ser inicialmente preferida por padrão, como um instinto, enquanto a não vontade (notW) requer reflexão inteligente. Ou seja, W pode ser a primeira escolha por ser mais manifesta, de modo que tendemos a nos apegar a ela inconscientemente, sem compará-la com outras; enquanto a não vontade (notW) precisa ser buscada para ser percebida.

Note que nossa breve definição não menciona a consciência de algo que influencia A a querer W ou não W. A vontade involuntária de W pode ter um conjunto de influências (digamos, I) e a vontade voluntária de não W pode ter outro conjunto de influências (digamos, J). Entre estas últimas (J) pode estar uma crescente "autoconsciência" por parte de A de sua vontade involuntária ou iminente de querer W; o agente pode então perceber que não deseja prosseguir nessa direção e, voluntariamente, não querer W. Contudo, as influências rotuladas como J podem igualmente excluir tal autoconsciência e o consequente motivo negativo, e estar

relacionadas a algum propósito totalmente diferente e a um motivo mais positivo.

Portanto, embora as volições involuntárias ou voluntárias envolvidas em impulsos "espirituais", como todos os outros atos de vontade, possam ser facilitadas ou dificultadas por diversas influências, estas não são centrais para a lógica de tais impulsos. A essência de tal impulso reside no fato de que uma vontade inconsciente é incipiente (uma velleidade) ou contínua (a ação propriamente dita começou), e que esta prossegue até ser impedida (prevenida ou revertida) por um ato de vontade oposto e mais consciente. Portanto, esses impulsos em si não são necessariamente influências.

Pode-se ou não perceber o que se está fazendo antes de fazer o oposto. O agente não precisa ter consciência de seu ato impulsivo (a vontade inconsciente) para despertar sua reação contrária (a vontade consciente). Embora essa consciência adicional possa, ocasionalmente, facilitar esta última, em alguns casos pode torná-la mais difícil e, em outros, não ter influência alguma.

Um impulso espiritual constitui uma situação "objetiva", no sentido de que o agente, embora essencialmente livre, de alguma forma se vê preso a um determinado curso de ação, do qual não pode se libertar sem um esforço especial de consciência e vontade. Isso é mais restritivo do que a situação de influência, que não implica nenhum compromisso ou envolvimento prévio.

A veracidade ou atualidade da vontade involuntária envolvida em tal impulso, naturalmente, tem causas. A principal causa é a escolha ou decisão inicial da alma de querer na direção em questão; isso pode ser chamado de autoprogramação. Essa postura ou desempenho inicial pode muito bem ser – e provavelmente será – influenciado por

considerações mentais ou materiais. Estas últimas podem ser o alinhamento natural dos fenômenos (termos e condições), ou fenômenos mais ou menos intencionalmente criados por outros agentes (por exemplo, publicitários, propagandistas políticos ou "engenheiros sociais").

A resistência ou contraposição ao impulso espiritual, ou seja, a vontade voluntária na direção oposta, também tem causas. A principal causa é o agente, afirmando ou reafirmando sua liberdade, seja perdendo o interesse na vontade inicial ou adquirindo interesse na nova vontade. Cada uma dessas opções pode, como de costume, envolver diversas influências favoráveis ou adversas, que podem ser fenômenos naturais ou sociais. Por fim, a alma deseja deliberadamente dominar e desprogramar sua vontade anterior.

Enquanto retificar impulsos físicos e mentais inadequados constitui uma luta da alma contra forças relativamente externas a ela, revisar impulsos espirituais inadequados significa uma luta entre a alma e si mesma. Ao preferirmos a consciência à negligência, assumimos a responsabilidade por nossas ações e alcançamos o domínio de nós mesmos.

13. O QUASE-PROPOSITAL NA NATUREZA

1. Propósito

O conceito de ***propósito*** está inicialmente e primordialmente relacionado à ação humana. Visualizamos mentalmente, ou projetamos conceitualmente e verbalmente, um estado de coisas que gostaríamos de criar ou garantir a sua continuidade, e procedemos fazendo o que consideramos necessário para atingir esse objetivo. A meta pode ser algo intrínseco a nós – uma qualidade espiritual (como a força de caráter), um conteúdo ou habilidade mental (como o conhecimento de lógica) ou uma condição física (como não pegar um resfriado) – ou pode ser uma aquisição externa (como uma refeição ou roupas novas). O meio é algo que fazemos para satisfazer o desejo em questão.

> Assim, as proposições relativas ao propósito têm basicamente a forma "Estou fazendo isso *para* aquilo", ou, de maneira mais ampla, " **o agente A faz X para alcançar ou obter Y** ". Tal proposição diz respeito à volição, sendo seu sujeito (A) um agente humano, e o meio (X) sendo algum(ns) ato(s) de vontade direta ou indireta do agente na busca esperançosa do objetivo (Y), que foi projetado pela consciência do agente.

Note que o agente pode estar certo ou errado ao pensar que Y é de fato possível para ele (muito menos 'bom' para ele!), e pode estar certo ou errado ao pensar que X especificamente é

algo que pode levá-lo a Y. De fato, ele pode admitir que seu objetivo Y é incerto e/ou que os meios propostos podem ser inadequados, e ainda assim ser considerado como fazendo X para alcançar Y.

Numa segunda fase, o conceito de propósito é transmitido aos animais superiores (aqueles que se presume possuírem vontade), e tais proposições podem ser usadas também para eles. E, como veremos adiante, numa terceira fase, o conceito é aplicado *por analogia* e num sentido diluído às funções não volitivas dos nossos órgãos e dos órgãos deles, bem como a outros organismos vivos (sem vontade), como as plantas; podemos nos referir a tais propósitos "como se" como *quase-propositais* .

Além disso, costumamos aplicar o conceito de propósito a objetos inanimados. Isso não significa que consideramos que tais objetos escolhem propósitos por si mesmos, ou que possuam propósitos naturais inerentes. Eles têm o propósito que *nós* – ou seja, qualquer ser volitivo – lhes *atribuímos* . Isso se refere, então, mais precisamente à ***utilidade*** do objeto, ou de alguma parte dele, para os propósitos de algum agente. O objeto útil pode ser artificial ou natural. Por exemplo, a utilidade de uma cadeira é servir de assento para as pessoas; uma cadeira é um objeto projetado e fabricado com esse uso em mente. Por exemplo, um macaco usa uma pedra que pegou para quebrar uma noz; embora seja um objeto natural, a pedra (em virtude de seu tamanho e peso originais) tem utilidade para esse macaco.

As obras de arte são, naturalmente, consideradas como intencionalmente "sem utilidade". Mas isso se dá em um sentido restrito do termo utilidade, sem excluir a utilidade da expressão estética (para o artista), do prazer (para o espectador ou ouvinte), da comunicação (entre artista e

admirador) ou da oferenda (a Deus ou a outro ente querido). O que preferimos excluir da obra de arte são a vaidade e o mercantilismo (a busca por fama e fortuna), e outros aspectos mais materialistas e menos espirituais do esforço humano.

2. Funções orgânicas

A definição do conceito de função no discurso biológico é simples e clara:

> A 'função' de um órgão (isto é, de qualquer parte de um organismo voluntário ou involuntário) e de suas características e atividades refere-se ao **papel causal que estas desempenham na *preservação. Desenvolvimento e promoção da vida* do organismo como um todo** – ou, em um sentido mais amplo, em círculos cada vez mais abrangentes, na promoção da vida de sua(s) espécie(s), ou da vida na Terra.

Note bem, isto é um derivado do conceito de *causalidade* , não de volição. Quando usamos o termo função em contextos volitivos, nos referimos ao propósito ou utilidade da entidade, personagem ou ação envolvida na obtenção de um fim mais ou menos consciente, como já discutido. Aqui, o termo função se refere a algo *inconsciente* , ou seja, é entendido como análogo a propósito ou utilidade, mas *sem implicar um objetivo do agente* .

Contudo, o conceito de função orgânica é de certa forma análogo ao de função voluntária, na medida em que o órgão parece tender à sobrevivência, ao aprimoramento ou à reprodução do organismo. É quase proposital.

Muitos filósofos têm se debatido com essa questão, tentando conciliar a ideia de mera causalidade na natureza com a impressão de que a vida tende à vida, como se alguma força interior misteriosa a impulsionasse nessa direção específica. Em particular,

Aristóteles propôs um conceito de " *causa final* " [133]para abranger tais tendências inconscientes. Outros compararam esse aparente esforço à conação, denominando-o " *conatus* ". A biologia moderna rejeitou explicitamente essa explicação teleológica; embora, na prática, pelo menos em textos elementares ou de divulgação científica, o discurso dos biólogos esteja implicitamente repleto de expressões quase teleológicas [134]. (Se essa reticência for justificada, é necessário analisar por que tais hábitos linguísticos persistem e quais fórmulas verbais mais consistentes e precisas poderiam, na prática, substituí-los.)

Contudo, como demonstra a definição de função orgânica proposta acima, podemos ter o melhor dos dois mundos! É um fato observável que certas entidades materiais diferem de maneira significativa da maioria das outras: por exemplo, se você plantar uma semente na terra, ela crescerá e se tornará um vegetal que, eventualmente, dará origem a novas sementes; mas se você plantar uma pedra na terra, ela poderá sofrer alterações por erosão ou por fusão com outras pedras, mas jamais se 'reproduzirá'. Com base nessas observações, ao longo do tempo distinguimos entre seres vivos e minerais (matéria inanimada).

A peculiaridade dos seres vivos é que (embora naturais e não criados pelo homem) *suas partes estão organizadas em sistemas, sustentando-se mutuamente e ao todo de diversas maneiras* . É claro que em nenhum órgão ou organismo há uma placa indicando "Estou fazendo isso para aquilo". Ainda assim, diferentemente das entidades não vivas, todas (ou mais precisamente, a maioria) das qualidades e atividades da vida *são demonstravelmente naturais.*

---

133 Consulte **o Apêndice 2** sobre a doutrina aristotélica das “quatro causas”.

134 Por exemplo, quando dizemos "A natureza faz isso e aquilo", ou de forma semelhante reificamos uma espécie, fazendo-a parecer um agente, ou implicitamente insinuamos que os eventos – dos quais ela é um sujeito passivo – são suas atividades. Tais antropomorfismos são frequentemente disfarçados no uso de verbos ambíguos, como "adaptação".

causa (isto é, são causas naturais ou pelo menos extensionais de, ou, em linguagem aristotélica: são causas eficientes de) a continuação da vida individual (ou, de forma mais ampla, através da procriação, da proteção e do apoio social, da vida da espécie ou do gênero, ou da vida como tal).

> A expressão " **para** " (ou similares, como " **a fim de** " ou " **para que** ") permite comunicar brevemente muita informação sobre os órgãos e as consequências diretas e indiretas de suas características e movimentos. Por exemplo, os dentes são órgãos "para" comer. O formato de alguns deles permite cortar os alimentos; o formato de outros, triturá-los. À medida que os dentes superiores e inferiores se movem uns contra os outros, iniciam o processo digestivo que resulta na nutrição do sangue com nova matéria, o que mantém o corpo (incluindo os dentes) forte e saudável.

É importante ressaltar que a base epistemológica para a afirmação de eventos quase propositais na matéria viva não reside meramente no fato de que *o* evento isolado em análise resulta (por mera causalidade) em uma vida mais longa e multiplicada, mas sim que *todos (ou a maioria)* dos eventos na matéria viva têm esse mesmo resultado concreto e abstrato. A razão pela qual temos que admitir uma frequência incompleta – dizendo "a maioria" em vez de "todos" – é que observamos uma minoria de partes, características ou atividades dos organismos que são (ou ocasionalmente se tornam) inúteis à vida ou mesmo antitéticas a ela. Essas situações são descartadas como anormais ou patológicas [135], considerando-as efetivamente como incidentes ou acidentes nos processos vitais.

O conceito de função orgânica, portanto, não é ontologicamente evidente de forma direta, mas sim um produto da lógica adutiva. Não há irregularidade lógica em sua formulação ou defesa. Trata-se de uma hipótese empiricamente fundamentada, uma ferramenta de discurso por meio da qual conseguimos *coletar e*

---

135 Por exemplo, um dedo extra ou um câncer de mama.

ordenar nossas observações de certas entidades, características e movimentos no mundo natural. Facilita o discurso biológico, inserindo observações particulares em um sistema explicativo mais amplo. É um conceito causal inteiramente baseado na causalidade, e não na volição. Não é proposital, mas meramente quase (*como se fosse*) proposital.

O conceito de conatus afirma ontologicamente, portanto, que ***os processos físicos da vida (em sua maioria) seguem uma determinada direção (mais vida) em vez de qualquer outra (menos vida)*** , assim como poderíamos propor, por exemplo, que "os corpos permanecem em seu estado de repouso ou movimento uniforme em linha reta, a menos que uma força atue sobre eles" ou "cargas iguais se repelem, cargas opostas se atraem". Refere-se simplesmente a certas necessidades causais ou inércias para certas classes de objetos naturais (a saber, organismos vivos, não mortos e não matéria inorgânica). Podemos simplesmente dizer: "as coisas simplesmente são assim" ou "essa é a sua natureza". A ideia de orientação inerente é logicamente bastante compatível com as ideias de lei natural e mecanismo físico.

Podemos argumentar que, assim como, em um nível subatômico (mecânica quântica), os eventos podem parecer naturalmente espontâneos, e, no entanto, em uma escala maior (de corpos físicos visíveis), eles parecem regidos por leis naturais, também os eventos sem direção da matéria inanimada podem, *coletivamente* (quando reunidos nas estruturas específicas da vida), resultar nos eventos efetivamente direcionais da matéria animada. Aqui novamente (como vimos na discussão sobre volição em relação às leis da física), o que impede alguns cientistas de admitirem o conatus é sua mentalidade [136]*reducionista , sua* recusa dogmática em considerar que "o todo pode ser mais do que as partes".

---

136 Digo "dogmática" porque é uma doutrina seguida sem provas específicas (isto é, sem experiências e fórmulas matemáticas que derivem o vivo do não vivo), mas sim *por antecipação.*

Não há qualquer propósito consciente envolvido, e não há nada de místico ou metafísico em tal força subjacente [137]. De fato, embora o conceito de função orgânica possa ter se originado por analogia ao de alvo consciente (mantendo a ideia de objetivo, enquanto se elimina artificialmente sua implicação de consciência) – a função volitiva pode, em última análise, ser vista como um subconjunto ou caso especial de função orgânica, no sentido de que o agente volitivo geralmente pensa que está servindo à sua vida ao perseguir seus objetivos.

Podemos, com base nisso, vislumbrar o desenvolvimento de uma " ***ética natural*** ", que tenha simplesmente a "vida" como seu padrão de valor, ou *summum bonum* . No entanto, a principal dificuldade para tal empreendimento seria justamente chegar a um consenso sobre o significado do termo "vida", que pode ser compreendido de diversas maneiras: em um sentido materialista, psicológico e/ou espiritual, com referência ao indivíduo ou, de forma mais universal, em uma vida ou em várias, e assim por diante. Todos se declaram pró-vida de uma forma ou de outra! Por exemplo, os defensores do aborto se declaram. A questão é: a vida de quem? Ou: que tipo de vida? [138]Assim, fechamos o círculo.

> No entanto, creio que os problemas lógicos são superáveis, provavelmente por meio de argumentos dialéticos ou dilemáticos. Tais argumentos podem assumir formas como: " **quer se prefira Y ou não Y, a exigência continua sendo X e não X** " ou " **quer se busque X ou não X, o resultado continua sendo Y e não Y** ", onde X

---

137 Trata-se de um conceito secular, embora os teístas permaneçam logicamente livres para afirmar que esse estado de coisas foi instituído pelo Criador ou é regulado pela Providência, ou seja, que a natureza foi ou é assim programada. Da mesma forma, os animistas podem supor uma "vontade da Natureza" subjacente.

138 Por exemplo, no caso do aborto: "a vida de quem?" – as necessidades ou desejos do adulto são privilegiados em detrimento dos do nascituro; "que tipo de vida?" – a vida do adulto que aborta passa a ser prejudicada pela escolha egoísta feita.

> e não X se referem a intermediários alternativos e Y e não Y a consequências alternativas. Certos meios são necessários, quaisquer que sejam os fins almejados; e existem certos resultados abrangentes, qualquer que seja o caminho escolhido. Poderíamos, por meio desse raciocínio teleológico, alcançar pelo menos algum ponto em comum.

Conclui-se, portanto, que, *do ponto de vista biológico, a alma e suas faculdades e funções (cognição, vontade e valoração) não devem ser consideradas diferentes de outros órgãos do organismo vivo que as possuam, sejam eles físicos ou mentais* . Os "órgãos" espirituais são igualmente funcionais, tendendo à manutenção e perpetuação da vida. Sua complexidade, em comparação com outros órgãos, confere-lhes maior sensibilidade, flexibilidade e poder para cumprir essa função; mas essa mesma vantagem também aumenta as possibilidades e probabilidades de erro e falha.

O imperativo *natural* à vida inerente a todos os organismos, como uma espécie de conatus, transforma-se em um imperativo *ético* à vida especificamente em seres conscientes e volitivos, em proporção às suas capacidades cognitivas e liberdade de vontade. Nos animais inferiores, a cognição e a volição funcionam instintivamente, enquanto nos animais superiores há uma escolha progressivamente mais consciente, atingindo um ápice nos humanos; e, de fato, nesta última espécie, existe também uma gama de comportamentos, dependendo do desenvolvimento espiritual de cada indivíduo.

Note, por fim, que nossa definição acima de função orgânica é ampla o suficiente para incluir não apenas as funções dos órgãos de organismos individuais, mas também de *populações* de organismos. A reprodução implica, no mínimo, a transmissão da vida; porém, em muitas espécies (até mesmo em algumas plantas), os pais continuam a sustentar (por exemplo, alimentando, protegendo, treinando) seus descendentes por algum tempo. Indivíduos não diretamente relacionados podem ajudar uns aos outros em uma variedade de arranjos sociais, em grupos de

tamanhos variados (como uma pequena tribo de formigas ou um grande estado-nação de humanos).

Além disso, diferentes espécies podem comportar-se simbioticamente, favorecendo efetivamente a vida umas das outras. Por vezes, não se trata apenas de uso mútuo, mas de dependência unilateral ou mútua. Uma espécie pode cultivar ativamente outra para se alimentar dela. O abate seletivo pode ser útil ao grupo abatido, prevenindo o esgotamento dos recursos ambientais. Mesmo quando nenhum benefício para a vítima é manifesto, pode-se afirmar que uma espécie que se alimenta de outra tem como função a manutenção da vida na Terra, da diversidade da vida ou de formas de vida superiores.

Embora não se possa dizer que a matéria inanimada em si possua funções, podemos, certamente, afirmar que ela é ***utilizada.*** em muitos processos vitais inconscientes. Por exemplo, as plantas utilizam nitrogênio e luz solar para o seu crescimento. Isso amplia o conceito de utilidade que introduzimos anteriormente em relação a propósitos conscientes.

Em conclusão, demonstramos aqui que é possível formalizar o 'funcionalismo', com referência apenas à causalidade e ao caráter comum de certas entidades naturais denominadas vida. Mostramos, assim, que eventos quase propositais em uma natureza inconsciente são concebíveis e justificamos o discurso teleológico com base nisso.

3. A continuidade da vida

Como vimos na seção anterior, a grande maioria das características e processos dos órgãos dos organismos vivos possui 'funções', ou seja, desempenha algum papel causal na manutenção da vida. Esse objeto do funcionamento orgânico, isto é, a 'vida', pode ser compreendido em vários níveis. Numa primeira fase, aplicamos o conceito aos fatores fisiológicos do ser vivo individual. Posteriormente, considerando a crescente complexidade da vida

animal e humana, aplicamos o conceito aos fatores psicológicos, mentais e espirituais.

a. Uma das grandes descobertas da biologia moderna é que, apesar de suas muitas diferenças, todos os organismos vivos são compostos por uma ou mais minúsculas 'células', visíveis a todos ao microscópio [139]. Algumas células são desprovidas de núcleo (procariontes); outras o possuem (eucariontes). As primeiras incluem bactérias e outros organismos unicelulares; as últimas, organismos unicelulares e multicelulares – plantas, fungos, animais e seres humanos – compostos por até bilhões de células. Assim, quando nos referimos a uma planta de batata, um gato, um homem ou uma mulher como um organismo 'individual', na verdade já estamos falando de um agrupamento simbiótico de organismos menores (as células que compõem os órgãos que, por sua vez, compõem o organismo como um todo).

Após uma reflexão mais aprofundada, torna-se evidente que a vida não é apenas um fenômeno individual, mas aplicável a populações. Isso não é mera metáfora – em muitas espécies, o indivíduo não tem chance de sobreviver por um período significativo isolado do grupo específico (unidade familiar ou maior) ao qual pertence. Na verdade, o grupo é o organismo e o indivíduo é um mero órgão dele, com uma função específica em relação ao todo (por exemplo, uma abelha em uma colmeia). É um preconceito da concepção humana considerar "um organismo" como algo necessariamente cujos órgãos sejam todos espacialmente contíguos e inseparáveis. Podemos também, logicamente, considerar como "um organismo" uma entidade cujas partes podem se mover a certa distância umas das outras por algum tempo, desde que as interações entre as partes sejam suficientemente importantes para todas elas.

Além disso, como todos os seres vivos se reproduzem, podemos considerar a prole como órgãos de seus pais e os pais como órgãos

---

139 Os vírus não são celulares; no entanto, não são organismos independentes, mas sim conjuntos de material genético e proteínas que se multiplicam parasitariamente.

de sua prole. Novamente, essas não são meras palavras, mas refletem continuidades materiais e temporais. Em algumas espécies, notadamente entre animais superiores e humanos, o comportamento, a informação e os bens materiais também são transmitidos de geração em geração. Essas heranças genéticas e culturais são artificialmente ignoradas na conceitualização de indivíduos isolados. Ademais, os pais (plantas ou animais) podem sustentar a vida de sua prole por algum tempo – alimentando-a, aquecendo-a, protegendo-a de predadores e assim por diante. Às vezes, a prole, por sua vez, serve aos pais de várias maneiras e pode até servir uns aos outros (o que nos remete aos grupos discutidos anteriormente). Assim, qualquer linhagem de organismos vivos pode, em última análise, ser vista como um único organismo que muda de forma ao longo do tempo, dividindo-se e fundindo-se.

Assim, pelo menos alguns agrupamentos de dois ou mais organismos vivos podem ser vistos como organismos únicos com partes destacáveis, cuja função é garantir a subsistência e prolongar a vida do todo – como no caso de órgãos unidos, porém com maior flexibilidade. Esse conceito é aplicável à continuidade das gerações em qualquer linhagem familiar, bem como a grupos populacionais que podem incluir muitas famílias.

As relações causais envolvidas em tais continuidades espaciais e temporais, bem como materiais, mentais e espirituais, são basicamente da seguinte forma: " ***sem o órgão, o organismo não poderia viver ou teria muito mais dificuldade em fazê-lo; com o órgão, as chances do organismo são possibilitadas ou aumentadas*** ". Essa fórmula se aplica claramente a partes de indivíduos e a indivíduos dentro de grupos. Se nos cortarem o coração, morremos; se nos cortarem a mão esquerda, nossas chances de sobrevivência diminuem; sem nossos pais, não nasceríamos nem sobreviveríamos por muito tempo após o nascimento; sem as gerações mais jovens, as mais velhas estão condenadas assim que enfraquecem; se nos excluíssemos da sociedade, a maioria de nós morreria rapidamente.

Tudo isso sugere *a continuidade da vida* . Além disso, a vida é verdadeiramente uniforme em um sentido material, como sugere outra descoberta crucial da ciência moderna, a saber: *a universalidade do material genético da vida (DNA)* . Podemos também apontar inúmeras semelhanças anatômicas, metabólicas, comportamentais e de outras naturezas entre os seres vivos para reforçar e ampliar o conceito de continuidade. Por exemplo, a observação de que a ontogenia refaz a filogenia (como um feto humano sucessivamente se assemelha a um peixe, depois a um réptil e, por fim, a um mamífero inferior com cauda) é impressionante.

b. Poderíamos ir um passo além nessa perspectiva ampliada sobre a vida e argumentar, de forma especulativa, que, em última análise, *toda a vida é uma só* , ou seja, todos os organismos vivos na Terra são aparentemente partes integrantes de um mesmo organismo vivo gigante. Isso é concebido aqui não para "provar" alguma tese favorita, mas simplesmente para colocar a continuidade da vida em perspectiva, levando o conceito ao extremo para fins de argumentação.

A perspectiva ecológica é significativa neste contexto. O organismo vivo individual habita um ambiente *mineral* que está sempre em fluxo devido a causas físicas (como os raios solares, a formação ou o derretimento do gelo nos polos da Terra, o vento, a chuva, as inundações, etc.). Mas, além disso, esse ambiente é constantemente alterado por esse organismo vivo, consciente ou inconscientemente. Ademais, dentro desse organismo teórico como um todo, espécies e indivíduos vizinhos constituem o ambiente *orgânico* uns dos outros em qualquer momento e lugar, juntamente com o entorno mineral. As plantas competem entre si por espaço e recursos minerais; às vezes, cooperam efetivamente, como quando uma espécie fornece os compostos químicos necessários a outra; a vida vegetal proporciona um cenário em constante mudança para a vida animal; os animais

destroem, cultivam e se alimentam de plantas; os animais caçam, criam e se alimentam de outros animais. Assim, o ambiente vegetal e animal também está em constante fluxo. Espécies na mesma região geográfica interagem, assim como indivíduos no mesmo grupo. Todos os seres vivos em um determinado meio interagem de forma muito dinâmica e se afetam mutuamente em vários graus ao longo do tempo.

Como mencionado anteriormente, às vezes existem simbioses entre indivíduos ou grupos de diferentes espécies ou gêneros. Por exemplo, um pode alimentar e proteger outro, e se alimentar dele ou ser protegido por ele – como nas relações entre humanos e trigo, gado ou cães. Indo além, poderíamos interpretar a situação em que um organismo come outro como a mesma entidade viva maior trocando suas partes, alimentando uma parte de si com outra, movimentando matéria e energia ao seu redor. Com base nisso, poderíamos argumentar que é "natural" para um leão comer uma gazela, e que a gazela cumpre seu papel no contexto mais amplo ao ser comida. Uma espécie se torna tributária de outra.

Se considerarmos, em um panorama geral, a história da vida na Terra [140], desde seu surgimento há cerca de 3,7 bilhões de anos, aproximadamente 800 milhões de anos após a formação do planeta, torna-se bastante *plausível a ideia* de que se trata de um único organismo que, ao longo do tempo, se fragmentou em uma multiplicidade de "órgãos isolados" (indivíduos) compostos por uma multiplicidade de "órgãos conectados" (componentes dos indivíduos) [141]. Cada um desses "órgãos" do organismo como um

---

140 Não pretendo aqui descrever essa história em detalhes, mas todo leitor deveria se esforçar para lê-la e familiarizar-se com as descobertas e teorias científicas atuais. Existem muitos livros excelentes sobre o assunto; e, claro, há muito material interessante na internet.

141 Refiro-me aqui, naturalmente, à autorreplicação dos primeiros organismos unicelulares – os procariontes, seguidos, há cerca de 1,8 bilhão de anos, pelos eucariontes; e, posteriormente, aos primeiros organismos multicelulares, as algas agregadas, que

todo surge, se move, se reproduz com outros, se transforma e desaparece, em reação às mudanças nas condições internas do próprio organismo (o ambiente orgânico) e do seu ambiente mineral, sempre visando à conservação da vida em si, a vida que ali reside – sendo a vida nada mais do que essa própria tendência comportamental.

Algumas dessas extrapolações podem eventualmente se mostrar úteis para o desenvolvimento de uma ética natural. Alguns ecologistas utilizam essa ideia da *unidade da vida* para incentivar a proteção generalizada da natureza, numa época em que a humanidade a destrói cada vez mais. Alguns argumentam que isso é excessivo e utópico, embora eu duvide que a humanidade algum dia se torne culpada de altruísmo autodestrutivo! Sem dúvida, um modelo equilibrado é concebível – um que estabeleça *hierarquias de valor razoáveis* , que levem em consideração as necessidades sociais humanas, mantendo ao mesmo tempo um amplo foco na máxima proteção da vida na Terra.

surgiram há cerca de 1,5 bilhão de anos. Os animais só apareceram muito mais tarde, há menos de 600 milhões de anos.

14. CONCEITOS DE EVOLUÇÃO

1. A forma lógica da evolução

Nossa discussão sobre o 'quase-proposital' na natureza nos leva ao tópico da 'evolução', que alguns afirmam ser um exemplo pertinente. Mantendo a mente aberta, examinaremos a questão. Evolução significa, primordialmente, mudança – mudança progressiva ao longo de um longo período, de modo que as aparências posteriores diferem consideravelmente das anteriores.

O termo é por vezes usado em física para descrever a história da matéria inanimada, desde os quarks primordiais, passando por eventos astronômicos, até os átomos pesados, moléculas orgânicas e, finalmente (até o momento), as células vivas. Em biologia, é usado para se referir a mudanças em grupos populacionais (espécies), implicando um tipo de mudança mais radical do que o mero "desenvolvimento" de indivíduos, termo que se refere ao crescimento de um organismo (seus órgãos se tornam mais formados e funcionais, as células se dividem e se multiplicam, e assim por diante, tornando o todo mais competente para lidar com as demandas e os perigos da vida).

Note-se que meu interesse aqui não é detalhar, justificar ou criticar completamente qualquer teoria biológica. Entendo que existem dificuldades no assunto, muitas das quais sem dúvida já foram resolvidas, e muitas talvez não. Admito desde já que não tenho qualificação para julgar os prós e os contras. Minha abordagem é filosófica, e não biológica. Poderia ser considerada uma investigação (para minha própria satisfação, como lógico) sobre *o discurso* relativo à evolução – ou seja, o que significa a forma proposicional “X evolui para Y”; que tipo de proposições causais mais básicas a fundamentam; a que conceitos ela recorre.

Em meu trabalho anterior, *Future Logic* [142], abordei a lógica da ***mudança*** em detalhes, com referência a duas formas principais de mudança:

- ' **Alteração** ', onde algo individual classificado como X e não Y inicialmente, é classificado como X e Y posteriormente; para isso, usei a forma "este X passou a ser Y".
- ' **Mutação** ', onde algo individual classificado como X e não Y inicialmente, passa a ser classificado como Y e não X posteriormente, para o qual usei a forma "este X tornou-se Y".

No primeiro caso, o indivíduo permanece X enquanto muda de não-Y para Y; enquanto no segundo caso, o indivíduo deixa de ser X antes de mudar para Y. Observe que é possível reformular *alteração* como mutação (este X-não-Y tornou-se XY), ou mutação como alteração (esta coisa, que era X-não-Y, tornou-se Y-não-X).

Essas formas são, obviamente, quantificáveis, ou seja, podemos dizer "todo X" ou "algum X" em vez de "este X". Tais formas são úteis para discutir a transição de indivíduos de uma classe para outra, mantendo-se essencialmente os mesmos em algum aspecto ou não. É evidente que elas ignoram estágios intermediários, mas essas complicações podem ser tratadas por meio de especificações apropriadas. Contudo, essas formas não são aplicáveis à evolução, embora possam ser usadas para discutir aspectos ou partes dela.

A palavra "mutação", como usada aqui (isto é, pelo lógico), parece corresponder ao significado pretendido pelos biólogos na expressão "mutação genética". Para informação do leitor, um "gene" consiste em uma longa cadeia de moléculas com certas propriedades. Os genes (individualmente ou em conjunto [143]),

---

142 Veja o capítulo 17 lá.

143 Refiro-me aqui à herança poligênica, onde uma característica é função de dois ou mais genes. Características ligadas ao sexo são um exemplo importante disso.

juntamente com algumas condições ambientais [144], determinam muitas características e processos físicos, incluindo muitos padrões de comportamento, dos seres vivos. Eles são herdados de geração em geração desde o início da vida, garantindo que os atributos dos pais sejam reproduzidos na prole, essencialmente inalterados.

> Sem entrar em muitos detalhes de bioquímica, a estrutura molecular essencial envolvida nos genes é o DNA, que consiste em quatro nucleotídeos rotulados como A, C, G e T. Estes podem ser fisicamente pareados de apenas quatro maneiras: TA, CG, AT e GC, que são rotulados respectivamente como U, C, A e G. Estes, por sua vez, constituem as quatro letras do código genético; estas podem ser combinadas em 64 conjuntos de três letras (chamados códons), por exemplo, UUU, UCA, GAU, CGA, etc. Esses tripletes dão origem a apenas 20 aminoácidos (e três outras moléculas que atuam como "sinais de parada"). Algumas centenas de aminoácidos podem se combinar em uma série repetitiva; por exemplo, CAU-CAU-CAU-etc. Essa é a estrutura molecular de um gene.
>
> Um mesmo gene pode ter duas ou mais variantes – se entendermos o termo "gene" em referência ao *papel biológico que desempenha* , e não à *sua composição química exata* . Por exemplo, o gene que controla a cor das flores de uma ervilha. Essas variantes são chamadas de "alelos", e a diferença molecular entre elas pode ser de apenas um aminoácido em uma cadeia de centenas. No nosso exemplo, há um alelo para flores roxas (dominante) e outro para flores brancas (recessivo). Quando esses genes se combinam na reprodução, comportam-se de acordo com certas regras, dando origem às inúmeras variações entre os indivíduos de uma espécie. De modo

---

144 Como, por exemplo, luz ou escuridão, calor ou frio, secura ou umidade.

> geral, os genes são estáveis e se reproduzem de forma previsível.
>
> No entanto, muito raramente (talvez uma vez em mil ou um milhão), mutações genéticas ocorrem devido a [145]causas físicas aleatórias, como radiação ou poluição química. Uma mutação genética pode consistir na substituição, deleção ou adição de uma única letra do código genético, mas isso altera radicalmente a natureza e o efeito do gene. Por exemplo, na série CAU-CAU-etc., se um U for deletado, obtemos CAU-CA↓C-AUC-AUC-etc.; alternativamente, se um C for adicionado, obtemos CAU-**CA** -UCA-UCA-etc. Observe como a sequência CAU não é perdida, mas deslocada em uma posição. Se a mutação ocorrer em células sexuais ou nas células que as originam, o gene mutante é transmitido à prole (que pode ou não sobreviver e, por sua vez, se reproduzir).

Assim, de uma perspectiva lógica, se simbolizarmos (esses símbolos são inventados, não derivados da genética) o gene original como O e o gene mutante como M, a mutação é expressa em uma proposição da forma "o gene O se torna o gene M". Se, alternativamente, considerarmos O e M como sendo 'o mesmo' gene K, no sentido de que ambos se referem à chave genética para alguma característica ou processo biológico específico (como a cor da flor), sem especificar a variação precisa (por exemplo, cor azul ou vermelha), então podemos descrever a mudança de O para M como uma alteração de [146]K.

Outra forma importante para a biologia é, naturalmente, a forma de ***reprodução*** , por exemplo: "X reproduz Y", onde os termos X e Y se referem a *entidades individuais semelhantes* . Essa forma não apenas implica *uma mudança* (isto é, pelo menos, o surgimento de Y), mas também significa *uma relação causal* entre os termos (o

---

145 Note que a mesma mutação pode ocasionalmente ocorrer em indivíduos diferentes, embora a probabilidade seja pequena.

146 Nesse caso, K representa todas as moléculas que O e M têm em comum, exceto aquelas que os diferenciam.

primeiro dá origem ao segundo, de alguma forma). Os indivíduos envolvidos podem ser organismos inteiros – ou podem ser genes. Em ambos os casos, a forma pode ser aplicada a um progenitor e sua prole imediata, ou, de forma mais ampla, à prole de sua prole, etc.

> Note que, acima, presumi que a mutação genética implica a forma de mutação lógica (conforme definida anteriormente), de modo que um gene individual (O) se *torna fisicamente* outro gene individual (M). O gene mutante M poderia então continuar a reproduzir cópias fiéis de si mesmo. Mas também seria concebível que os genes em questão (O e M) fossem indivíduos diferentes, o primeiro dando origem ao segundo por um processo de duplicação defeituoso, e os dois coexistindo por algum tempo. Nesse cenário alternativo, a mutação genética não implicaria mutação lógica, mas uma forma de reprodução que não implica continuidade física entre o gene parental e sua prole imediata, uma relação mais semelhante àquela entre um progenitor e a prole de sua prole. Não tenho conhecimento suficiente de biologia para afirmar se essa "reprodução atípica" de fato ocorre.[147]

No caso da ***evolução ,*** deve-se usar uma forma distinta, **" a espécie X evolui para a espécie Y ", de modo que os indivíduos abrangidos pela classe inicial X não sejam as mesmas unidades que os indivíduos abrangidos pela classe final Y. Observe bem: as unidades da classe Y** *não são, e nunca foram,* unidades da

---

147 Em todo caso, as palavras não são o problema. Os vocabulários da lógica e da filosofia, por um lado, e das ciências específicas (como a biologia), por outro, estão relacionados, mas nem sempre têm a mesma conotação. Às vezes, como aqui, o termo lógico é definido de forma mais rígida do que o usual; em outros casos, ocorre o oposto, como por exemplo com os termos "gênero" e "espécie", que na lógica se referem de forma ampla a qualquer superclasse e subclasse, enquanto na biologia são mais específicos.

classe X – portanto, esta é uma situação lógica bastante diferente da alteração e da mutação!

Aqui, observe novamente, especificamos apenas os estados inicial e final, embora possa haver uma longa progressão de mudanças (alterações e mutações) entre eles. Contudo, algum tipo de continuidade está implícita, algum fio *causal* ligando as unidades inicial e final – em biologia, esse fio é o fato da reprodução ou afiliação: as primeiras unidades são ancestrais e as últimas, seus descendentes. Além disso, as causas das mudanças envolvidas não são especificadas nem implícitas, mas devem ser esclarecidas separadamente usando proposições causais apropriadas. A cronologia, ou o intervalo de tempo entre os termos, também pode ser especificada separadamente.

Na evolução, os indivíduos pertencentes a uma classe geram outros indivíduos da mesma classe, mas estes sofrem pequenas alterações ou mutações ao longo do tempo; e, em algum momento, as mudanças são tão pronunciadas que não podemos mais considerar os novos indivíduos como pertencentes à mesma classe. Na evolução, uma classe (ou um segmento dela) é efetivamente substituída por outra, de forma semelhante à mutação, na qual um indivíduo sofre uma mudança de essência. Assim, a forma da evolução apresenta aspectos tanto extensional quanto natural, visto que seus termos não se referem aos mesmos indivíduos, embora haja uma continuidade real entre eles. Como veremos, essa dualidade modal também ocorre em outros aspectos da evolução.

> A forma de referência envolvida nessa forma proposicional não é, portanto, distributiva, nem coletiva, nem coletivista (como em outras formas) – mas algo novo e mais complexo. Trata-se do fato de que (apenas) alguns membros da classe X acabam sendo todos os membros da classe Y; e, além disso, a continuidade entre os membros de X e Y não se deve (geralmente) a linhas individuais, mas envolve fusões (mistura sexual) em todas as direções, a cada geração, ao longo de muitas gerações.

Note que, assim como poderíamos reformular mutação como alteração, focando em uma classe mais ampla como nosso sujeito ('coisa' em vez de 'X') – da mesma forma, no caso da evolução, se nos concentrarmos em um gênero comum às espécies inicial e final, como 'seres vivos', a forma proposicional pode ser modificada para implicar uma mudança menos radical. Por exemplo (peço desculpas se houver algum fato incorreto), em vez de dizer "mesohippus evoluiu para merychippus", poderíamos dizer "equus (o gênero dos cavalos) *passou de* 'mesohippus' *para* 'merychippus'". As palavras escolhidas (por exemplo, passando) não são tão importantes – o que importa é que a relação formal envolvida seja bastante diferente.

Essas mudanças de perspectiva nos permitem manter em mente o que permanece imutável em meio à mudança; por exemplo, ao longo da história da evolução, o fato da vida permaneceu constante, enquanto apenas suas expressões particulares se modificaram.

Um novo capítulo precisa ser escrito por lógicos sobre a lógica da mudança, tratando em detalhes das proposições relacionadas à reprodução e à evolução. Não tentarei fazer isso aqui, mas prossigamos.

2. Evidências da evolução

O termo evolução deve ser entendido, em primeiro lugar, de forma neutra, referindo-se a quaisquer mudanças *aparentes* nas espécies de organismos vivos, visto *que a própria* ocorrência de tais mudanças é (inicialmente) passível de debate. Em segundo lugar, se tal mudança for admitida, surge a questão de *como* ela poderia ocorrer; e aqui foram propostas diferentes hipóteses, uma delas sendo a "teoria da evolução" de Darwin e seus aperfeiçoamentos posteriores.

Outra questão que surge neste contexto é se tais mudanças eventuais podem ser consideradas direcionais em algum sentido –

ou seja, se a evolução pode ser vista como uma espécie de "conatus" no sentido descrito no capítulo anterior, dando à vida a possibilidade de persistir em circunstâncias variáveis.

Com relação à primeira questão, as evidências paleontológicas e geológicas disponíveis são claras: diversos restos fósseis são encontrados em diferentes estratos da Terra, os quais podem ser datados cientificamente por meio de várias técnicas. Observou-se que os estratos mais antigos contêm formas fósseis que os estratos mais recentes não possuem, e vice-versa; e, em geral (com poucas exceções), as formas mais antigas são estruturalmente mais simples do que as mais recentes. Daí podemos inferir que a vida na Terra nem sempre teve as mesmas formas: espécies surgiram e desapareceram; e, em particular, a humanidade e muitas outras espécies que povoam a Terra hoje são recém-chegadas.

Toda a nossa experiência demonstra que a vida gera vida, e nenhuma vida em nossa experiência surge da não-vida. Admitindo que as espécies posteriores não surgiram do nada, mas devem ter vindo de algum lugar, é razoável supor que elas evoluíram de espécies anteriores. Isso é chamado por alguns de "fato" da evolução, embora seja, obviamente, baseado em inferência.

Note-se que tal inferência envolve uma mudança de pensamento da 'diferença' para a 'mudança'. No modo *extensional* de modalidade, falamos de 'mudança' quando nos referimos simplesmente a diferenças estáticas de uma instância *de um tipo* para a seguinte, porque o que muda é a aparência das coisas diante do observador à medida que ele desloca sua atenção de um espécime para outro. Isso é diferente de 'mudança' no modo *natural* (físico, espacial, temporal) de modalidade, que se refere a diferentes aparências *do mesmo indivíduo* ao longo do tempo.

Tal movimento de pensamento não é, em si, epistemologicamente ilegítimo, desde que compreendamos e nos lembremos de que *ele é indutivo e não dedutivo* . Ou seja, a evidência do modo extensional é usada adutivamente, para confirmar a hipótese do modo natural – mas não a prova definitivamente. Mais evidências devem ser apresentadas, se possível; e nenhuma evidência

empírica deve ser encontrada que negue definitivamente a hipótese. Se nos lembrarmos de que, como não monitoramos espécies dando origem a novas espécies durante nossas vidas ou em laboratório, essa inferência se baseia apenas em evidências indiretas, permanecemos abertos a corrigi-la caso sejam encontradas evidências em contrário.

De fato, os biólogos não se baseiam apenas em descobertas fósseis para sustentar a ideia de mudança nas espécies. Eles também apontam para uniformidades morfológicas, metabólicas, genéticas e de outras naturezas, que reforçam ainda mais essa primeira hipótese – a ponto de torná-la quase inegável. Essas analogias, aliás, também envolvem algumas inferências do modo extensional para o modo natural de modalidade. Parece razoável supor que organismos semelhantes devem ter descendido de ancestrais comuns, mas não é totalmente impensável que, na realidade, árvores da vida paralelas e completamente independentes tenham surgido sob leis naturais uniformes.

> Digamos (apenas para fins de argumentação, embora essa descrição não esteja comprovada e seja pertinente questionar por que não se repetiu desde então) que a vida [148]surgiu quimicamente em poças d'água repletas de moléculas "orgânicas" (contendo carbono – talvez aminoácidos) sob o impulso de um raio (uma fonte de energia). Existem duas possibilidades: ou a formação da primeira célula viva foi um evento *excepcional e único* , do qual toda a vida na Terra hoje descende – ou *muitas* "primeiras células vivas" podem ter surgido independentemente umas das outras em diferentes locais ao longo de um extenso período, dando origem a

[148] Ainda não conhecemos a origem da vida. A maioria dos biólogos supõe que a vida surgiu naturalmente na Terra, quando as condições ambientais se tornaram adequadas. Mas alguns sugerem que bactérias simples chegaram do espaço sideral aderidas a meteoritos (deixando de lado a questão de como, quando e onde elas se formaram).

> linhagens distintas, porém semelhantes, muitas das quais, embora não todas, perduraram, e algumas podem até ter convergido (misturado-se sexualmente). A questão implícita pode não ter grande importância, mas é levantada aqui para enfatizar que os meros fatos de uniformidades genéticas e de outras naturezas não a respondem.
>
> Será que a biologia defende um organismo individual como a raiz de toda a vida na Terra, um equivalente unicelular ao Adão bíblico, ou a hipótese da pluralidade das primeiras células é preferível? Poderíamos argumentar a favor da "monogênese", dizendo que é menos oneroso assumir que um fenômeno estatisticamente improvável como a formação da vida tenha ocorrido apenas uma vez do que muitas vezes. Ou poderíamos argumentar a favor da "plurogênese", dizendo que, uma vez que a conjunção favorável de condições naturais estivesse presente, explosões aleatórias de raios provavelmente produziriam uma infinidade de resultados semelhantes em poças dispersas ao longo de um longo período, em vez de um acidente único. Como a matéria geralmente reage uniformemente a condições uniformes, esses primeiros organismos vivos provavelmente teriam composição e estrutura semelhantes.

Outra evidência mais direta das mudanças possíveis na vida é a experiência do melhoramento genético de plantas e animais pelo homem ao longo da história, produzindo variedades com pouca semelhança com as originais [149]; por exemplo, como gramíneas silvestres finas se transformaram em trigo ou cevada domesticados e ricos, ou como lobos eventualmente se transformaram em cães de todos os formatos, cores e tamanhos, de chihuahuas a São Bernardos. Atualmente, a engenharia genética também fornece evidências de mudanças possíveis, embora até agora (que eu saiba)

---

149 Embora não se trate de mudança de espécie, pelo que sei. Ou seja, cães e lobos podem reproduzir-se entre si.

mudanças em espécies (que sejam viáveis e capazes de reprodução) não tenham sido demonstradas em laboratório [150].

Certamente, a análise genética de todas as espécies que está sendo realizada atualmente na biologia resolverá grande parte, ou até mesmo a maioria, das questões de taxonomia e genealogia. Nós, que temos curiosidade sobre o assunto, somos muito afortunados por vivermos neste momento histórico [151].

Admitindo que a evolução seja uma suposição razoável à luz de todas as evidências disponíveis, o próximo passo é tentar explicar de forma convincente *como* essa mudança ocorre – ou seja, sua etiologia. Charles Darwin (1809-82) propôs, em 1859, uma teoria elegante para explicar esse fenômeno de maneira naturalista, isto é, sem pressupor alguma força misteriosa semelhante à ação voluntária residindo na matéria viva inconsciente, e sem recorrer à intervenção divina a cada passo.

Essa "teoria da evolução" foi posteriormente aprimorada, quando o trabalho de genética de Gregor Johann Mendel (1822-1884) se tornou conhecido em 1900 (embora tenha sido relatado pela primeira vez em 1865). Darwin falava de "variações" biológicas, mas não tinha uma ideia clara de como elas poderiam ocorrer. Mendel, usando experimentos quantitativos, descobriu com mais precisão como as características variantes eram transmitidas de pais para filhos, através do que mais tarde foi chamado de genes. A teoria "sintética", que combina Darwin e Mendel, foi ainda mais refinada desde então.

---

150 E devo dizer que, pessoalmente, considero a ideia de manipulação genética de seres vivos (especialmente animais, mas até mesmo plantas) absolutamente obscena e criminosa. Mencioná-la não tem a intenção de incentivar ou sancionar tal prática.

151 Recentemente li que os fungos são geneticamente, em alguns aspectos, mais próximos dos animais do que das plantas!

3. Mutação aleatória

Nossa preocupação aqui não é a biologia, mas sim as lições etiológicas que podemos extrair dela. Um dos conceitos usados na teoria da evolução que precisa ser examinado é o de "mutação aleatória" de genes. Cabe observar, de passagem, que Mendel não previu a mutação genética, mas apenas a variação resultante da interação entre genes dominantes e recessivos. Foi Hugo de Vries quem, em 1902, observou que os genes podiam ocasionalmente sofrer mudanças radicais. Mais tarde, em 1927, alguns dos agentes dessas mutações foram identificados por H. J. Muller; raios X, luz ultravioleta e certas substâncias químicas foram considerados mutagênicos.

Mutações genéticas são uma parte comum da vida, embora raras ou muito raras. Consideradas individualmente, seu impacto na espécie é mínimo. Estima-se, por exemplo, que cada ser humano possua cerca de duas novas mutações em meio aos seus 100.000 genes [152]. Com o tempo, algumas dessas mutações podem se estabelecer, mas a maioria não. As mutações, por si só, não determinam a direção da evolução.

Quando os biólogos falam de mutações *aleatórias* , querem dizer que as mutações genéticas que ocorrem *não são necessariamente* tais que aumentam as chances gerais de sucesso do organismo no ambiente em que se encontra. As mutações podem ser benéficas para o organismo, ou igualmente prejudiciais, ou mesmo neutras; além disso, podem ser viáveis e capazes de serem transmitidas às gerações subsequentes, ou podem não o ser. Portanto, não se pode afirmar que as mutações genéticas são programadas no organismo com o objetivo específico de melhorar suas chances de sobrevivência. Isso é enfatizado para excluir qualquer ideia de que o gene de alguma forma "detectou" uma determinada característica ambiental e sofreu mutação de forma a se "adaptar" melhor a essa característica.

---

152 Ver Curtis e Barnes, p. 522.

Além disso, o termo mutação aleatória, espontânea ou fortuita não pretende evocar uma noção de espontaneidade natural (ou seja, efeitos da mecânica quântica). As mutações são consideradas causadas, no sentido determinístico de causalidade; já mencionamos algumas das causas ou mutagénicos. Tais radiações ou substâncias químicas fazem, de facto, parte do ambiente imediato dos genes, causando-lhes mutações. Mas a mutação é uma mera reação física do gene; não se assemelha a uma "resposta a um estímulo". Não é necessariamente capaz de tornar o organismo mais resistente a radiações ou substâncias químicas perigosas; aliás, muitas vezes esses mutagénicos danificam o organismo de forma irreparável.

Além disso, termos como "acaso" usados aqui visam enfatizar as *coincidências* dos eventos envolvidos. Coincidência refere-se a duas ou mais cadeias de eventos que convergem em um determinado momento e lugar; elas podem ser bastante determinadas, e ainda assim seu encontro é (relativamente) uma questão de acaso. Por exemplo, um organismo pode se perder em um local poluído, que não faz parte de seu ambiente natural; como uma semente de planta levada pelo vento ou um animal errante que cai em Chernobyl. Aqui, "acaso" pode se referir à imprevisibilidade da maioria dos eventos puramente físicos na prática, mesmo quando são compreendidos em teoria; ou, de forma mais ampla, às possibilidades de livre arbítrio (por parte de animais ou humanos).

Com relação à vontade humana, somos agora perfeitamente capazes de produzir mutações intencionalmente, aplicando radiação ou substâncias químicas apropriadas. Mais impressionante ainda é o advento da engenharia genética. Sob essa perspectiva, devemos ampliar o conceito de mutação, incluindo tanto a mutação artificial quanto a natural. O termo "mutação aleatória" aplica-se apenas a estas últimas, e não às mutações resultantes de intervenção voluntária.

Diz-se que as mutações naturais são aleatórias para sugerir que, *embora tenham causas físicas, são eventos isolados e não reações*

sistemáticas às condições fisiológicas do organismo em questão ou às condições físicas do seu ambiente . Essa ideia foi concebida em oposição a uma teoria alternativa à de Darwin, proposta por Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) [153], segundo a qual as características adquiridas pelos pais em interação com o ambiente poderiam ser herdadas pelos filhos.

A última tese implicaria que, à medida que seu habitat e corpo sofrem mudanças, por quaisquer causas eficientes, um organismo poderia desenvolver reações ou respostas genéticas adaptativas, que aumentariam suas chances de sobrevivência. Subentende-se uma espécie de mecanismo regulatório ou de retroalimentação. No caso das plantas (e funções equivalentes em animais), tais reações seriam inconscientes – eventos produzidos diretamente por leis puramente físicas. No caso dos animais (pelo menos os superiores, incluindo os humanos), as reações poderiam ser chamadas de "respostas", na medida em que poderiam ocorrer indiretamente por meio da mediação da consciência – isto é, ao ver (ou sentir de alguma outra forma, e talvez até conceber) determinada configuração ambiental ou corporal, o organismo automaticamente prepara as mudanças genéticas apropriadas que aumentam suas chances de sobrevivência (ou as de sua prole).

Note-se que não estou propondo aqui nenhuma teoria pessoal, mas apenas (como filósofo) considerando a variedade de instrumentos conceituais à nossa disposição, ou seja, desenvolvendo uma espécie de fluxograma de possíveis perguntas e possíveis respostas. Para melhor compreender a teoria da evolução de Darwin, é necessário compreender a tese alternativa de Lamarck, visto que uma se opõe à outra.

Cabe ressaltar que as mudanças nas características externas (fenótipos) aqui discutidas são aquelas que necessitam de mutações genéticas (genótipos). Não estamos interessados em desenvolvimentos físicos (ou outros) que já estejam programados

153 E, de fato, creio que em algum momento por Darwin? No entanto, sua teoria final está livre dessa suposição.

como *potenciais imediatos* na configuração genética atual e que possam se *concretizar facilmente* sob condições ambientais, fisiológicas ou volitivas apropriadas – por exemplo, como um músculo pode se expandir com o exercício, como uma habilidade pode ser adquirida com o treinamento ou como o conhecimento pode ser ampliado pela aprendizagem. A tese lamarckiana sugere que tais concretizações de potenciais podem, por sua vez, gerar novos potenciais (logicamente, é claro, estes últimos já são 'potenciais' – mas de forma menos imediata, pois requerem uma reestruturação de sua matéria subjacente).

Quando o lamarckismo menciona a "herança de caracteres adquiridos", refere-se a modificações mais profundas no código da vida. Algum evento ou processo físico ou mental, como o uso de um órgão em um novo ambiente, desencadeia (talvez nem sempre, mas quando há uma necessidade específica) uma mudança na informação genética, de modo que a próxima geração não precise repetir o processo de aquisição, mas herde o caráter. O lamarckismo afirma que as mutações *genéticas* podem resultar de causas significativas, como mudanças ambientais, condições fisiológicas ou mesmo ação intencional, sem causar aleatoriedade.

O exemplo mais famoso citado é o das girafas, cujos pescoços, segundo Lamarck, cresciam progressivamente a cada geração "para" alcançar alimentos mais altos nas árvores; ou seja, ao encontrarem alimento frequentemente em locais muito altos, os indivíduos se esforçavam para alcançá-lo, e seu material genético era modificado para se adequar às novas condições. Dessa forma, de acordo com essa tese, a evolução é mecanicamente "programada" na vida, embora de maneira flexível e não excessivamente mecânica. Em outras palavras, as mutações genéticas são eventos *funcionais* ; como o fluxo sanguíneo ou a sensação, são um meio pelo qual a vida se perpetua. Implícito está o *conatus* : algum tipo de esforço inconsciente ou tendência à perpetuação da vida está inscrito no organismo.

A tese darwiniana, por outro lado, embora admita que fatores físicos estejam por trás da aleatoriedade da mutação genética

(como em qualquer evento físico), nega toda relação sistemática entre ambientes específicos (ou as condições internas resultantes) e direções particulares de mudança. As mutações podem muito bem ser – e evidentemente muitas vezes são – inúteis para a vida, ou mesmo antitéticas a ela. O fato de algumas mutações parecerem convenientemente melhorar as chances de sobrevivência do organismo em circunstâncias variáveis não deve ser interpretado como evidência de qualquer viés inerente nessa direção. A mutação aleatória sugere que as chances de mutações favoráveis não são, em média, maiores do que as chances de mutações desfavoráveis ou de mutações que não são nem favoráveis nem desfavoráveis.

A hipótese de Lamarck não é impensável; um mundo em que os organismos individuais são feitos de forma a reagir ou responder construtivamente às mudanças nas condições, transmitindo suas melhorias à sua descendência, é concebível de imediato. Mas os biólogos chegaram à conclusão de que a hipótese menos ordenada e preditiva de Darwin é mais congruente com todos os dados empíricos descobertos ou considerados até o momento. Escusado será dizer que concordo com essa avaliação.

não poderíamos considerar a evolução darwiniana como uma espécie de "esforço inconsciente". Faço essa pergunta não por um desejo reacionário de reafirmar uma ideia antiga, mas de uma perspectiva filosófica – a necessidade de fazer uma avaliação justa do que nossos conceitos comuns contêm e excluem. Parece-me que podemos harmonizar esses conceitos, à primeira vista antitéticos, da seguinte forma.

Poderíamos ver A mutação aleatória, coletivamente, é precisamente *o expediente usado* pela vida para garantir estatisticamente sua sobrevivência em todos os ambientes possíveis que possa encontrar ao longo do tempo . Essa suposição não é nada de especial; analogias podem ser feitas. Basta olharmos pela janela e vermos como as árvores produzem anualmente milhares de sementes, nenhuma exatamente igual a outra, das quais talvez um ou dois espécimes, no máximo, darão

origem a novas árvores. A vida funciona assim: produzindo em massa tentativas na remota possibilidade de que alguns espécimes superem os obstáculos em seu caminho. Em vez do expediente lamarckiano mais óbvio de mudanças genéticas *ad hoc* , a natureza aparentemente optou por confiar na lei das médias.

Nesse caso, as mutações aleatórias são, em geral, atos que perpetuam a vida, encaixando-se perfeitamente na definição geral de vida como uma série de atos autoperpetuantes de todos os tipos. Embora as mutações genéticas sejam *individualmente* "produtos do acaso", *em conjunto,* elas constituem um dos recursos que a vida tem à sua disposição para a sua própria sobrevivência. Nesse aspecto, os mutantes genéticos não são essencialmente diferentes das variantes genéticas. São "experimentos cegos", da mesma forma que uma raiz cresce em linha reta até encontrar um obstáculo ou um rato decide, sem saber, seguir para oeste até encontrar um gato – exceto que ocorrem em um nível mais radical e o oponente que enfrentam é o ambiente como um todo (muitos ambientes diferentes) ao longo de um longo período (muitas e muitas gerações).

Por que presumir que a vida deva ser estática ou mudar de forma ordenada? Ela pode muito bem ser vista como "programada" para mudar de maneiras dispersas. O imprevisível também pode receber o status de "conatus", desde que seu efeito *geral* seja o de promover a vida! O fato de alguns (ou mesmo a maioria) dos experimentos cegos falharem não os desqualifica de um status quase proposital, já que mesmo experimentos conscientes podem falhar repetidamente e ainda assim serem considerados propositais. Ao ampliarmos nossa perspectiva, reconhecemos a evolução das espécies, *seja como for* que ela ocorra, como um processo vital perfeitamente natural, em vez de considerá-la um acidente. A mutação aleatória, então, não é uma disfunção inexplicável dos genes, mas uma função bastante normal, que serve para variar ainda mais as possíveis adaptações às possíveis mudanças ambientais e, assim, aumentar as chances de sobrevivência da vida como tal.

Em última análise, a vida não se importa (por assim dizer) com a forma que assume, desde que continue. Assim, o que parece acidental em relação a uma forma de vida *específica* revela-se quase proposital para a vida *como um todo* . Se imaginarmos a vida na Terra como um organismo coletivo, podemos atribuir-lhe um "órgão" abstrato de mutação genética. Esse órgão é inerente aos genes de cada organismo em particular, como um modo ou lei de funcionamento aplicável aos genes. De tempos em tempos, ele produz combinações genéticas aleatórias, que podem ou não se revelar úteis em certas circunstâncias para a manutenção da vida na Terra.

Assim, sem negar o darwinismo, mas pelo contrário reconhecendo-o, podemos aparentemente ainda afirmar a evolução como uma espécie de "esforço inconsciente".

4. Seleção natural

Outro conceito que vale a pena investigar por razões etiológicas é o de "seleção natural". Trata-se da ideia de que novas características que emergem de mutações genéticas aleatórias podem, ao longo do tempo, persistir e se disseminar em um grupo, seja substituindo as antigas ou coexistindo com elas. Se uma característica não for compatível com o ambiente, os indivíduos que a possuem naturalmente desaparecerão e não a reproduzirão mais; enquanto que, se uma característica for mais ou menos adaptada ao ambiente, ela persistirá e se disseminará proporcionalmente. Isso é chamado de "sobrevivência do mais apto" [154]. É claro que, se um indivíduo não se reproduz, ele é

[154] Aliás, fico pensando por que alguns alelos são dominantes e outros recessivos? Isso me parece algo "direcional". O valor da variedade parece óbvio: aumentar as chances de sobrevivência em diferentes condições. Mas, dada a variedade, por que nem todas as variantes de um gene são reproduzidas com a mesma frequência? Se o alelo dominante o é por ser mais

irrelevante para a evolução, independentemente da adaptabilidade de seu conteúdo genético (embora possa desempenhar um papel indireto, afetando outros indivíduos ou o ambiente).

Aqui, novamente, a intenção conceitual do princípio é o determinismo, ou seja, explicar os eventos observados em termos de causalidade, *em vez de* por meio de conceitos causais aparentemente mais obscuros ou remotos. Assim como na mutação aleatória, o apelo fundamental é à coincidência em um contexto causal. Essa hipótese é preferida a outras concorrentes, como a espontaneidade natural, algum tipo de conatus, "espíritos" animistas ou a vontade divina, em consonância com a direção geral da ciência moderna em favor da simplicidade e da ordem. A causalidade é, portanto (com razão), considerada a doutrina explicativa primordial, antes mesmo de se proporem alternativas; estas últimas só entram em jogo quando e se a causalidade se mostrar claramente inadequada.

Neste contexto, alega-se o determinismo ao considerar a eventual vontade de humanos ou animais superiores como inerente à natureza, ou seja, como uma subcategoria da causalidade. Isso poderia ser justificado argumentando que estamos aqui lidando com a vida das espécies em grande escala, ou seja, ao longo de períodos de tempo muito longos (milhões de anos). Nesse caso, o impacto das vontades individuais dos animais (incluindo os humanos) torna-se irrelevante; elas se anulam como se houvesse causalidade envolvida.

Contudo, a questão pode ser debatida mais a fundo, salientando que, quando seres volitivos afetam as suas próprias vidas ou as vidas de outros seres volitivos ou não volitivos, o determinismo não é (estritamente falando) o único princípio causal envolvido. Em particular, quando animais lutam entre si e se matam, ou quando comem ou destroem plantas, não é a mera causalidade, mas sim a volição que causa a morte.

---

adequado à maioria das condições, por que o recessivo é mantido?

Que tal destruição por vontade própria, seja intencional, incidental ou acidental, tenha efeitos em larga escala sobre espécies inteiras é algo inegável. Mesmo em nossa própria época, testemunhamos a humanidade destruindo inúmeras espécies da flora e da fauna. Além disso, estamos apenas começando a entrar em uma era de manipulação genética, que pode resultar em mudanças generalizadas nas espécies que nada têm a ver com a seleção natural, a menos que o termo "natural" seja ampliado para incluir o "artificial" (ou seja, as obras da humanidade e de outros seres com vontade própria).

Outros fatores de mudança nas espécies, além da mutação genética e da seleção natural, mencionados pela biologia são o fluxo gênico (que se refere ao movimento de indivíduos de um grupo populacional para outro, o que tende a tornar as populações mais homogêneas), a deriva genética (que se refere ao isolamento aleatório de populações, o que reduz sua variedade genética) e o acasalamento não aleatório (incluindo a autopolinização em plantas e o acasalamento preferencial em animais). Observe que alguns desses fatores envolvem consciência e vontade.

É importante ressaltar também que os organismos vivos de todos os tipos modificam constantemente seu ambiente mineral. O oxigênio que abunda em nossa atmosfera começou a se acumular há apenas cerca de 2,5 bilhões de anos, graças à atividade fotossintética das cianobactérias; as plantas recondicionam o solo em que se encontram; a humanidade promove grandes mudanças em todo o seu entorno. Assim, embora o ambiente também dependa, ou principalmente dependa, de fatores externos à vida (o Sol, a deriva continental, erupções vulcânicas, meteoros, etc.), ele é, em certa medida, um efeito da vida. Além disso, quando falamos de "ambiente" em relação a uma determinada espécie, não nos referimos apenas ao mundo mineral ao seu redor, mas ao mundo coberto por plantas e percorrido por todos os tipos de animais. Ao discutir a seleção natural, é importante ter em mente essas complexidades inerentes ao conceito de ambiente.

A noção de seleção natural baseia-se, desde sua origem, na analogia com a seleção artificial. Nesta última, o experimentador humano escolhe espécimes individuais de uma planta ou animal que possuam certas características desejadas e os induz à reprodução; em seguida, dentre seus descendentes, ele seleciona aqueles que prefere, descartando os que não lhe interessam, e induz a nova geração à reprodução; e assim por diante, até obter uma geração que reproduza as características desejadas em todos os seus descendentes. A seleção natural é concebida de forma semelhante, exceto pelo fato de que a seleção não é intencional, mas sim for fortuita, resultante de mutações aleatórias e mudanças no ambiente natural; com o tempo, a teoria prevê que esses acidentes também provocam certas mudanças nos grupos, gerando novas uniformidades.[155]

O conceito darwinista de "adaptação" evolutiva das espécies aos seus ambientes refere-se a um processo essencialmente *passivo* . Os indivíduos adaptam-se ativamente – no sentido de que as raízes de uma planta crescem em torno de uma rocha ou suas folhas se voltam para o Sol, ou que um animal encontra abrigo da tempestade em uma caverna ou luta contra um inimigo e o devora. Mas as espécies, como tais, não "fazem" nada além de sobreviver por meio da reprodução de alguns de seus membros; elas "adaptam-se" apenas figurativamente. Esses indivíduos, *se houver* , Aqueles que, *por acaso, já estão* geneticamente adaptados ao seu ambiente atual em cada geração, devido a variações anteriores ou mutações aleatórias, sobrevivem e transmitem seu código genético para a maioria de seus descendentes, que, por sua vez, podem estar bem adaptados ou não, de acordo com sua constituição genética e o ambiente que encontram.

Espécies cujos membros continuam suficientemente (senão perfeitamente) adaptados ao seu ambiente continuam a existir. Se o ambiente muda ao longo do tempo e todas as formas genéticas

---

155 Note-se que alguma seleção natural está envolvida na seleção artificial, uma vez que a fertilidade pode ser diminuída ou perdida.

(incluindo todas as mutações aleatórias) que compõem uma espécie se tornam inadequadas, a espécie deixa de existir. Se ocorrerem mutações aleatórias capazes de sobreviver no novo ambiente em mudança, a espécie evolui ao longo da mesma linhagem (anagênese).

Adicionalmente ou alternativamente, alguns membros de uma espécie podem migrar para outra área geográfica e sobreviver. Esse grupo pode, com o tempo, alterar suas características devido a mutações aleatórias em seu conjunto genético, tornando-se mais adequado ao novo ambiente. Gradualmente, essas variações podem se tornar tão pronunciadas que, em comparação com a população original, uma nova espécie efetivamente evolui, incapaz de se reproduzir com a antiga (especiação). Outro grupo, migrando para outra área geográfica, pode evoluir de maneira bastante diferente e formar uma nova espécie distinta. Novamente, embora tenham raízes comuns, podem ter divergido tanto que não conseguem mais se reproduzir entre si.

Essa é a perspectiva darwiniana (em linhas gerais: ela foi, naturalmente, muito elaborada e aprimorada desde sua origem, e continua sendo aperfeiçoada e enriquecida), e parece inquestionável. Ela explica tanta coisa na ciência da biologia que não pode ser ignorada, e conquistou admiração geral.

Contudo, como apontado na seção anterior, essa visão pode ser interpretada como conceitualmente restrita, traçando o curso de espécies *específicas* . Ao observarmos o panorama geral, considerando a vida na Terra *como um todo* ao longo da história, ou a vida em si, os eventos podem parecer mais direcionais. As mudanças evolutivas de espécies específicas, então, assemelham-se mais a reações ou respostas efetivas do organismo vivo coletivo da nossa biosfera às variações do ambiente mineral externo, bem como às trocas internas entre suas diversas partes (as espécies e seus membros). A mutação aleatória, aliada à seleção natural, é simplesmente uma das "estratégias" que a matéria viva utiliza para manter a vida em um mundo mineral, vegetal e animal em constante transformação.

Quando a vida quase desapareceu em diversas ocasiões (por exemplo, 80-85% de todas as espécies, incluindo 95% de todas as espécies marinhas invertebradas em águas rasas, foram extintas há cerca de 225 milhões de anos), o suposto "único organismo vivo" da Terra não morreu, mas foi forçado a assumir novas formas a partir de um conjunto genético mais limitado. Essas recuperações levaram milhões de anos. Mas podem ser comparadas (grosso modo, conceitualmente) a um lagarto que perde a cauda e desenvolve uma nova. A vida contém todas as suas histórias potenciais em seu material genético. Supostamente, dada a eternidade e uma infinidade de ambientes, todas as formas possíveis seriam experimentadas pela vida.

Talvez, também, qualquer forma de vida que sobreviva a uma extinção em massa possa dar origem a todas as outras novamente; mas pode ser que as regressões nem sempre sejam possíveis. Pode ser que, embora os humanos possam evoluir a partir de bactérias, o inverso não seja verdadeiro em nenhuma circunstância. Neste último caso, mesmo que pequenas regressões sejam ocasionalmente encontradas, pode-se dizer que a evolução tem uma direção, de formas de vida mais simples para formas mais complexas. Em todo caso, como afirmou Stephen Jay Gould: "Rebobine o filme da vida e reproduza-o novamente. A história da evolução será totalmente diferente [156]. "

156 Ver *Conversas* , pág. 41.

15. MAIS SOBRE EVOLUÇÃO

1. Darwinismo Social

Desde sua origem na segunda metade do século XIX, o darwinismo tem exercido influência além do campo da biologia propriamente dita, em teorizações e comentários éticos, econômicos, sociais e políticos, alguns dos quais perniciosos. Sob o rótulo de "darwinismo social", o racismo, a exploração e a violência foram impulsionados, causando muito sofrimento a muitas pessoas. Embora ideias semelhantes já existissem antes da publicação das teorias de Darwin, elas ganharam credibilidade e prestígio por sua associação superficial com uma obra tão importante da ciência biológica. Utilizando o discurso pseudocientífico extrapolado do darwinismo, ideologias como a de Hitler puderam, a partir de então, pretender justificar a conquista e a dominação.

Conceitos como “luta pela existência” e “sobrevivência do mais apto” pareciam carregados de significado, sugerindo que a biologia tolerava práticas sociais cruéis e implacáveis, colocando as pessoas umas contra as outras e julgando quem vencesse a disputa como alguém que naturalmente merecia a vitória. Alternativamente, a necessidade de “adaptação ao ambiente” poderia ser interpretada como um chamado biológico para se encaixar socialmente e não causar problemas, para aceitar e não se rebelar, para ser submisso aos poderes constituídos. A doutrina servia tanto para justificar os opressores quanto para manter suas vítimas dóceis.

Aqui, queremos levantar a seguinte questão: esse raciocínio é logicamente apropriado? Dado que a sociedade humana, de um ponto de vista biológico, é um agrupamento populacional comum,

poderíamos inferir que tais conceitos podem ser legitimamente aplicados a ela. Mas, se houver erros conceituais ocultos nesse discurso, quais são eles? Ou seja, quais são os limites dos conceitos darwinianos de evolução?

Para começar, é preciso admitir que o erro conceitual não está inteiramente do lado dos darwinistas sociais – eles receberam uma *terminologia enganosa* do próprio Darwin. Termos como "luta", "mais apto" e "adaptação" foram, sem dúvida, escolhidos como aproximações que ilustram certos aspectos da evolução, mas os ignorantes e seus manipuladores poderiam facilmente interpretá-los erroneamente como confirmação de um cenário de "lei da selva" para a sociedade. Em princípio, epistemologicamente, essas escolhas eram, obviamente, legítimas; à medida que nosso conhecimento se desenvolve, frequentemente expandimos e contraímos os significados de palavras existentes para se adequarem a novos dados. Mas foram infelizes, pois eram facilmente mal utilizadas.

Paradoxalmente, tais termos se baseiam na experiência humana (e animal, ou pelo menos animal superior), mas são aplicados pelo biólogo, *por analogia,* a toda a gama de seres vivos (incluindo bactérias e plantas), conferindo-lhes, assim, conotações novas e especializadas. O darwinista social, então, apropria-se desses mesmos termos, reaplicando-os à sociedade humana, em virtude de seu caráter antropomórfico, ignorando as intenções precisas do biólogo e concentrando-se exclusivamente nas imagens que os termos projetam superficialmente em virtude de seus significados originais. Embora os termos tenham retornado ao seu domínio original, adquiriram, nesse ínterim, sutis significações etológicas.

Assim, a expressão "luta pela existência" projeta uma imagem de luta pela própria vida contra grandes dificuldades e inimigos poderosos; a expressão "sobrevivência do mais apto" implica que, nessa luta de vida ou morte, quem vence é naturalmente o melhor, aquele que, na verdade, merecia ter sucesso desde o início, como sua vitória comprovou a posteriori; a expressão "adaptação ao ambiente" sugere um cenário de submissão, com o qual os

perdedores, se sobreviverem, devem se contentar, servindo a seus mestres, mantendo o rabo entre as pernas. Essas conotações dramáticas foram convenientemente adotadas pelos darwinistas sociais, sob o pretexto de que provinham da biologia.

O que essas expressões têm em comum, em seus sentidos originais, antes de o darwinismo as utilizar como expressões biológicas, é a *consciência e a vontade humanas (ou animais) subjacentes* que elas implicam. Quando a biologia as cooptou, aplicou-as indiscriminadamente a organismos sem essas faculdades, notadamente bactérias e plantas. Além disso, os aspectos mais severos das palavras originais foram simplesmente abandonados em favor de aplicações mais amplas e suaves. Por exemplo, quando uma flor surgia na natureza com uma cor mais brilhante do que as anteriores, mais atraente para insetos polinizadores, isso era rotulado pelos biólogos como uma "adaptação", uma manobra na "luta" e um aumento na "aptidão".

Além dessa apropriação terminológica inadequada, o darwinismo social envolve sérios mal-entendidos dos *conceitos* do darwinismo biológico. Evidentemente, não se pode dizer que bactérias e plantas tenham propósitos, já que lhes faltam consciência e vontade – suas "ações" podem, na melhor das hipóteses, ser consideradas quase propositais, no sentido de que aparentemente possuem, de fato, uma direção comum, a saber, a perpetuação da vida. Assim, a flor em nosso exemplo não "fez" nada que pudesse ser literalmente caracterizado como adaptação, luta ou fortalecimento; a flor não pode reivindicar nenhum crédito por sua evolução. De acordo com o darwinismo, ocorreram apenas mutações genéticas aleatórias, que por acaso eram fisicamente compatíveis com as condições ambientais que por acaso ocorreram.

O conceito de luta pela existência, tal como entendido pela biologia, trata todos os padrões de comportamento possíveis sob o mesmo rótulo. Não se limita a situações de conflito ou mesmo de dificuldade, mas abrange todos os aspectos da vida de indivíduos e populações que lhes sejam benéficos. Nessa perspectiva ampla, a

cooperação, a partilha, o serviço mútuo e a simbiose são igualmente formas de "luta" – são expedientes adotados pelos organismos em questão – consciente ou inconscientemente (por analogia), conforme o caso – para promover suas próprias vidas, por meio da troca de bens e da divisão do trabalho. Mesmo o verdadeiro altruísmo (até o ponto do autossacrifício) pode ser assimilado a esse conceito, se indivíduos ou grupos separados forem concebidos como partes de um mesmo todo. A tolerância e a paz também são expedientes. O darwinismo social, tola ou astutamente, ignora essas nuances.

Além disso, os darwinistas sociais compreendem mal a seleção natural. A sobrevivência não é produto de conquista ou, pelo menos, de concessões em alguma luta dramática do organismo com outros organismos e com o meio ambiente. A sobrevivência, mesmo para os humanos, não é prova de algum tipo de aptidão inata ou mérito pessoal; as coisas não são tão simples, ordenadas ou satisfatórias [157]. Como Darwin fez questão de enfatizar, a sobrevivência é, em grande parte, uma questão de pura *sorte* . A lei das médias faz com que alguns indivíduos ou grupos sobrevivam e outros morram, com pouca ou nenhuma consideração pelo seu potencial genético.

Por exemplo, uma árvore urbana tem milhares de sementes; a maioria delas cai na calçada, sem qualquer chance de germinar; uma ou duas podem cair na grama sob a árvore e não serem recolhidas pelo jardineiro, cada uma dando origem a uma muda; então vem o cortador de grama e põe fim a essa tentativa, embora uma muda possa escapar e continuar crescendo por um tempo. Neste exemplo, todas as sementes têm conteúdo genético de valor mais ou menos igual para a perpetuação da vida, embora algumas possam, de fato, ser mais robustas e férteis do que outras; mas geralmente é o acaso, e *não* o seu potencial genético relativo, que determina quais sobreviverão.

---

157 Se fosse evidente que sim, todos acreditariam em Deus e Jó jamais teria escrito seu livro!

A mesma verdade se aplica a todas as vidas individuais. Um raio pode atingir uma árvore, que cai e mata o macaco dominante de um grupo – supostamente, o melhor espécime genético; ele não foi morto por nenhuma inadequação inerente, mas por azar; não havia nenhuma falha em sua constituição que o diferenciasse de seus companheiros, que o marcasse para a extinção genética (presumindo que não tivesse tido descendentes antes) – ele simplesmente estava no lugar errado, na hora errada. Assim como a árvore. As árvores e os macacos poupados por esse acidente da natureza podem, na verdade, ser geneticamente muito mais fracos e, a longo prazo, ter menos chances de sobrevivência, de modo que o patrimônio genético mundial foi, na realidade, empobrecido por essas duas mortes.

De forma semelhante, no que diz respeito a espécies inteiras: a existência da espécie humana hoje deve-se, segundo a biologia, à extinção em massa dos dinossauros há cerca de 65 milhões de anos, quando um meteoro gigante atingiu o planeta Terra. Os dinossauros eram extremamente adaptados à vida aqui, mais do que os mamíferos, visto que os primeiros se saíram muito melhor do que os últimos durante mais de 130 milhões de anos, mantendo-os pequenos e insignificantes. Somente após a extinção dessas espécies essencialmente mais adaptadas, os mamíferos (aqueles que sobreviveram ao cataclismo) puderam emergir, diversificar-se e crescer, dando origem, eventualmente, à espécie humana.

É possível que, se os dinossauros tivessem sobrevivido, com o tempo teriam dado origem a espécies muito superiores aos humanos (ou seja, mais inteligentes e mais poderosas, no melhor sentido desses termos). Talvez as linhagens genéticas que sobreviveram à catástrofe e deram origem à espécie humana fossem muito inferiores em todos os aspectos, exceto por um golpe de sorte. Poderíamos argumentar, é claro, que os mamíferos provaram ser mais aptos pelo próprio fato de terem sobrevivido; sua aptidão consistindo presumivelmente em serem menores (menos de 25 kg) e, portanto, capazes de se proteger dos abalos físicos que dizimaram os dinossauros (embora nem todos,

observe-se – já que répteis, aves e outros descendentes ainda existem). Mas esse argumento é um tanto circular, pois trata eventos excepcionais como se fossem eventos rotineiros.

A aptidão, ou capacidade adaptativa, não deve ser interpretada como uma habilidade inata para, de alguma forma, antecipar desastres. No exemplo da árvore e do macaco atingidos por um raio, o evento natural foi tal que teria matado qualquer outra árvore e qualquer outro macaco que estivessem presentes naquele momento. As árvores e o macaco que sobreviveram não tinham nada de notavelmente diferente em sua composição; nada os salvou além da coincidência. Em particular, os macacos sobreviventes não pressentiram a aproximação do raio e não se dispersaram.

Alguns comentaristas, após reflexões semelhantes, sugeriram que a expressão "sobrevivência dos mais afortunados" seria mais precisa. Mais precisamente, poderíamos dizer que, dentro do grupo daqueles biologicamente *aptos o suficiente* para sobreviver em um determinado ambiente, os mais aptos nem sempre são os mais afortunados. Os espécimes que "conseguem" sobreviver não são necessariamente os candidatos ideais. Tremo só de pensar em todos os genes valiosos destruídos em desastres naturais, guerras e devastação ambiental. O nosso não é "o melhor dos mundos possíveis".

O conceito de aptidão (como aqui descrito) é falho não apenas por ignorar o importante fator da sorte, mas também por ser aplicado de forma indiferenciada ao organismo ou espécie como um todo, em vez de a características específicas, sendo então utilizado para fins comparativos. Deve-se ter em mente que (a) cada aptidão é relativa: o que é adequado em um aspecto pode ser inadequado em outros; e (b) a aptidão geral é uma média: o mesmo indivíduo ou grupo pode ter mais características que geralmente são mais adequadas do que características que geralmente são menos adequadas, e assim ser declarado "adequado no geral"; portanto, (c) comparações de aptidão entre indivíduos ou espécies não são

muito significativas, uma vez que diferentes circunstâncias estão necessariamente envolvidas em suas respectivas vidas.

Se um homem é devorado por um tigre, isso não prova que o tigre pertence a uma espécie superior à do homem. Significa apenas que o tigre é fisicamente mais forte que o homem. Continua sendo verdade que, em outros aspectos, o homem é superior ao tigre, sendo capaz de inventar uma lança ou uma arma de fogo que o mate à distância, ou simplesmente por ser capaz de escrever poesia. Se a espécie humana acabar eliminando a espécie do tigre, isso não prova que a espécie do tigre era inadequada para a vida na Terra. Apenas demonstra o quão estúpida e míope a humanidade pode ser. Da mesma forma, na sociedade humana: se um bandido mata um cavalheiro, ou um nazista mata um judeu, isso demonstra apenas que o primeiro foi mais violento, e certamente não prova um maior valor moral ou social. A vítima não é considerada geneticamente deficiente ou constitucionalmente menos viável.

2. Darwinismo Espiritual

Aqueles que acreditam no darwinismo social geralmente desejam se iludir pensando que pertencem à classe dos mais aptos; às pessoas superiores e belas; à elite dominante. Eu diria que um impacto mais lógico do darwinismo seria nos tornar mais gentis, mais compreensivos com outras criaturas. Pelo menos, esse é o impacto que ele tem em mim. Quando percebemos que, na verdade, somos todos feitos da mesma matéria, apenas variações genéticas sobre o tema da matéria viva, nos sentimos mais próximos de outras pessoas, outros povos e outras espécies.

O darwinismo social promoveu uma cultura de racismo, alegando uma base genética para suas avaliações coletivas dos povos. Mas o "valor" de uma pessoa não está em seus genes, mas no que ela faz com eles – em sua "virtude". A dignidade de um ser humano, assim como a de um animal, reside em como ele responde aos

desafios da vida com os meios à sua disposição, no uso que faz de suas faculdades cognitivas e volitivas. No caso dos humanos, a possibilidade e a necessidade de decência para com os outros parecem essenciais, visto que a violência, o ódio e o medo, a longo prazo, são desvantajosos para todos, mesmo que, a curto prazo, possam parecer vantajosos para alguns. Nada na ciência biológica justifica a leitura de que a guerra, de alguns contra outros ou de todos contra todos, seja natural. Para criaturas como nós, dotadas de razão e livre-arbítrio, a sabedoria, a bondade e a inteligência são, obviamente, o melhor caminho.

É interessante notar que a imagem da sociedade humana projetada pelos darwinistas sociais coincide perfeitamente com a representação tradicional do egoísta que se agarra e se apega, passando por cima de todos que estão em seu caminho, tomando o que quer sempre que pode. Isso revela a essência do darwinismo social como uma doutrina estreita, concebida para justificar ambições egoístas e a injustiça social que delas resulta. Em vez de tal comportamento irracional, que espalha sofrimento, pode-se, naturalmente, propor um interesse próprio esclarecido que considere as consequências mais amplas e de longo prazo de suas ações. Em termos darwinistas, poderíamos dizer que somente a justiça, a paz e o amor (perdoem os clichês [158]) têm, com o tempo, a probabilidade de garantir a sobrevivência da vida humana e da vida em geral.

Em última análise, tudo se resume à qualidade de vida. Em que tipo de mundo queremos viver: um lugar obscuro de estupidez e conflito, morte e destruição, ou um lugar brilhante de sabedoria e

---

158 A maioria das pessoas concordaria, em princípio, com essas generalidades "politicamente corretas". No entanto, algumas pessoas tratam "paz e amor" como absolutos, que devem ser impostos a cada um sem levar em conta se a outra parte também os adota. Com isso, tenho dificuldade em concordar — todos têm o direito e o dever de se defender quando necessário. É por isso que a "justiça" também deve ser mencionada; ela garante o equilíbrio.

harmonia, vida e progresso? É claro que filosofias e religiões utópicas também podem causar muitos danos, mas não devem, por isso, ser ignoradas, pois representam tentativas da humanidade de investigar mais profundamente essas questões.

O darwinismo, concebido corretamente (e não como alguns o interpretaram erroneamente ao longo da história), pode auxiliar as humanidades (isto é, o discurso ético, social, econômico e político)? O período da evolução biológica é muito longo, muito mais extenso do que a história da humanidade. As humanidades se baseiam principalmente nesta última para obter dados empíricos, a fim de prever quais formas de comportamento e organização social provavelmente trarão benefícios ou malefícios para indivíduos, grupos humanos ou para a humanidade como um todo. A sobrevivência da espécie humana (e de outras) é um padrão legítimo de julgamento para as humanidades, derivado da biologia. Mas, dentro dessa ampla estrutura, muitas conjecturas são possíveis, entre as quais só podemos julgar com referência à história, ainda que apenas de forma aproximada. Muitas questões enfrentadas pela humanidade permanecem sem resposta, quer recorramos à biologia ou à história, pela simples razão de que tratam de questões inéditas, sem precedentes no passado.

Em todo caso, vimos neste trabalho a *especificidade* dos seres humanos, em termos de seu grau de consciência e volição em comparação com outros animais. Essas duas diferenças são suficientemente radicais para sugerir que, quaisquer que sejam as conclusões a que a biologia chegue a respeito da vida em geral, elas devem ser reconsideradas com muita cautela ao tentar aplicá-las especificamente ao *Homo sapiens* . Uma espécie que apresenta distinções tão marcantes está fadada a ser submetida a considerações biológicas mais específicas e menos mecanicistas. Nosso destino não pode ser deixado ao acaso. Se os humanos têm o poder de escolha, então sua natureza é recorrer ao discurso ético, para ajudá-los a decidir de forma ponderada quais caminhos seguir.

Neste contexto, é importante compreender o termo "sobrevivência" num sentido amplo e profundo. Em última análise, não se trata apenas de continuidade *física* a qualquer custo; isso representa apenas uma sobrevivência mínima. Existem graus mais amplos de sobrevivência, que vão desde a saúde física e o bem-estar psicológico até a vida espiritual. O ser humano, em particular, não é um mero corpo, mas uma entidade em grande parte mental e espiritual. A humanidade não é movida apenas pela matéria, mas tem outras considerações, aparentemente "superiores". Consequentemente, *os padrões* de sucesso ou fracasso podem ser diferentes para os humanos do que para outras espécies.

Uma pessoa pode ter sucesso material, mas fracassar miseravelmente em outras dimensões do seu ser. Outra pode fracassar no domínio material, mas ter sucesso no domínio intelectual ou espiritual. Quem está em melhor situação? Se insistirmos em aplicar a "perpetuação genética" como a única norma biológica concebível, preferiremos a primeira. Mas se admitirmos que, no nível da existência humana, outras questões podem estar envolvidas, podemos preferir a segunda. O fato é que muitas pessoas já não estão sujeitas ao instinto reprodutivo e optam por ter vidas sexuais sem gerar filhos, ou por se tornarem monges ou freiras.

Fisicamente, eles são naturalmente eliminados pela seleção natural; mas o que isso prova? Talvez alguns destes últimos funcionem em outra escala evolutiva, na qual não são os genes que mais importam, mas a alma. Talvez os genes existam apenas para eventualmente dar origem às almas, ou como veículos para as almas. A interpretação materialista das coisas não é necessariamente a palavra final. Quero dizer, de um ponto de vista ético, é apenas uma doutrina como qualquer outra.

Poder-se-ia argumentar, de acordo com o princípio biológico da evolução, que a alma "evoluiu" em certas formas de organismo vivo como *um instrumento* do corpo, melhorando as chances de sobrevivência e reprodução deste. Numa perspectiva materialista,

a "filosofia espiritual" pode então ser considerada uma aberração, na qual o instrumento (a alma) teria esquecido sua função original e adquirido a pretensão de ser o objetivo da vida e de que o corpo deve servi-la. Mas é igualmente concebível que, uma vez que a alma surgiu no cenário biológico, ela tenha superado todas as outras considerações nas atividades materiais dos organismos que a possuíam.

Esta última perspectiva poderia ser caracterizada como "Darwinismo Espiritual" – ou como *a salvação dos moralmente mais aptos* – uma doutrina diametralmente oposta à do "Darwinismo Social" histórico, que se refere ao domínio físico ou político dos tiranos. Se refletirmos, o princípio espiritual da salvação dos moralmente mais aptos não é novidade; sempre foi a base de filosofias espirituais como o Judaísmo ou o Budismo. Algumas pessoas progridem no caminho espiritual, enquanto outras ficam para trás ou regridem. Algumas pessoas se esforçam para evoluir espiritualmente e são "salvas" ou "iluminadas"; outras se recusam a usar suas vidas de forma construtiva e permanecem nas trevas ou afundam ainda mais. Assim é – e poucos, muito poucos, encontram o caminho para a verdadeira "sobrevivência" – isto é, a "vida eterna".

3. Perspectivas teológicas

Alguns observadores, principalmente por motivos religiosos, resistem à conclusão de que houve evolução das espécies. Eles apontam para as extremas improbabilidades matemáticas (próximas de zero) das supostas "mudanças" que teriam ocorrido no período de tempo que a paleontologia disponibiliza. Também oferecem argumentos estatísticos contra a possibilidade de a vida ter surgido espontaneamente por meio de combinações aleatórias de moléculas, nos primeiros 500 milhões a 1 bilhão de anos, ou mesmo nos 4,6 bilhões de anos da Terra, ou ainda nos aproximadamente 15 bilhões de anos do universo. Além disso, argumentam que o alinhamento das condições astronômicas e

especificamente físicas da Terra, necessário para o surgimento da vida, era improvável demais para ser atribuído ao acaso.[159]

Essas objeções matemáticas são certamente impressionantes, pelo menos para um leigo como eu. Poderíamos, para começar, retrucar que o improvável não é exatamente impossível. Além disso, pode ser que existam processos naturais ainda não descobertos, ou leis da natureza, que reduziriam significativamente as improbabilidades matemáticas quando consideradas em suas equações. Antes de chegar a uma conclusão não naturalista, por mais satisfatória que seja, parece-me sensato (mais de acordo com a lógica indutiva) buscar esses dados ou leis ainda não identificados.[160]

Os opositores também argumentam que o registro paleontológico ainda apresenta muitas lacunas significativas e que, até que essas "lacunas" sejam encontradas, qualquer conclusão nesse sentido seria prematura. Eles defendem que a existência de tais aparentes descontinuidades, após mais de cem anos de extensa pesquisa, poderia ser considerada como evidência de uma descontinuidade real.

Mas, no que diz respeito à transição evolutiva, esses críticos não oferecem uma explicação natural de como novas espécies poderiam surgir sem emergir gradualmente por meio da reprodução de espécies anteriores. Para mim, a continuidade

---

159 Daí se conclui que alguma intervenção divina deve ter sido necessária – para manipular os dados o suficiente, por assim dizer. Não sou competente para julgar a matemática envolvida; mas, se estiver correta, a conclusão milagrosa pareceria justificada, a menos que alguma explicação mais natural seja eventualmente proposta. Veja, por exemplo, Schroeder, ou os *Anais* da Associação de Cientistas Judeus Ortodoxos, de publicação muito anterior.

160 Não há nenhuma razão específica para esperar que Deus intervenha de forma grandiosa e pública no curso da natureza. Em vez disso, na minha opinião, algum tipo de conclusão naturalista é de se esperar e deve ser buscada persistentemente.

evolutiva é mais plausível do que a descontinuidade, porque é mais fácil explicar as lacunas evolutivas pelas suposições razoáveis de que (a) as populações das espécies desaparecidas eram talvez relativamente pequenas e de vida curta, (b) os vestígios da maioria dos espécimes vivos foram destruídos por processos naturais ao longo do tempo e (c) a maioria dos poucos vestígios existentes está dispersa e bem escondida demais para ter sido encontrada – do que tentar explicar de outra forma o aparecimento abrupto observado de fósseis de numerosas novas espécies.

Esses críticos não propõem uma hipótese sobre saltos de uma forma de vida para outra por meio da reprodução ordinária ou outros processos naturais, mas sim uma de criações sucessivas de espécies; ou seja, apelam para milagres contínuos muito tempo depois da Criação inicial do mundo. Assim, embora sua crítica ao gradualismo seja, em princípio, aceitável para os naturalistas, na medida em que existam questões não respondidas (isto é, os elos perdidos), sua sugestão de mudança milagrosa não é bem recebida, compreensivelmente. Ela carece de peso, não por preconceito ateísta, mas por ser metodologicamente frágil, visto que existe uma hipótese mais simples (populações pequenas e efêmeras, e destruição, dispersão e ocultação de vestígios).

Certamente, os biólogos modernos abordam ativamente a questão e debatem abertamente os problemas. Eles consideram quatro ou cinco padrões de mudança, com base no registro fóssil, a saber: "mudança filética" (mudança gradual "dentro de uma única linhagem de organismos"), "cladogênese" (divisão de linhagens com base no "efeito fundador"), "radiação adaptativa" (diversificação repentina – em escala geológica – associada à abertura de novas fronteiras biológicas) e "equilíbrios pontuados" (com base na "especiação alopátrica"), bem como a extinção. As teorias propostas por Ernst Mayr, George Gaylord Simpson, Niles Eldredge e Stephen Jay Gould, e Steven M. Stanley, visam

fornecer respostas científicas a esta interessante questão do "ritmo da evolução".[161]

Um dos conjuntos de evidências da evolução que talvez mais incomode o criacionismo seja o grande número e a diversidade de espécies que existem e existiram neste planeta, bem como a localização de diferentes espécies em diferentes nichos geográficos. Um criacionista diria que isso prova a riqueza da imaginação de Deus e o fato de Ele ter criado espaços especiais para cada uma de Suas criações. No entanto, se o propósito final de Deus era especificamente, como afirmam os comentaristas bíblicos, a criação dos seres humanos e o drama de sua redenção, por que fazê-lo de uma maneira tão indireta?

Quando o cenário aceito era o de um processo de sete dias, como na narrativa bíblica, a humanidade poderia parecer sua conquista máxima. Mas agora que a ciência prevê um processo de muitos bilhões de anos, envolvendo o nascimento, a vida e a morte de inúmeros organismos e espécies individuais, e somente no final desse processo, há cerca de 6.000 anos, surge o homem histórico, podemos nos perguntar qual era o sentido de tudo isso!

Por que algumas espécies – que podem nos parecer feias e estúpidas – existiram por centenas de milhões de anos e depois desapareceram sem descendentes em alguma catástrofe natural? Um Ser onisciente não precisaria fazer 'experimentos' antes de chegar a essa conclusão. Embora a fé seja abalada por tais reflexões, a ideia da evolução certamente não deve ser considerada intrinsecamente antiteísta. Talvez devêssemos ver Deus não como um técnico linear, mas como um artista refinado que desejou adicionar riqueza e profundidade à Sua criação.

Independentemente de como seja descrita, a evolução também pode ser imaginada como um processo conduzido por Deus, de modo que o que parece ser mecanismo ou acaso é, na verdade, uma intenção oculta. Podemos dizer: (a) Ele programou tudo desde a Criação; ou: (b) Ele está nos bastidores em cada etapa,

161 Veja Curtis e Barnes, capítulo 39.

escolhendo cada caminho em cada bifurcação importante. Ou ainda: Ele criou genes capazes de inúmeras combinações e mutações possíveis, seja (a) permitindo que mudem naturalmente, como propõe a ciência secular, ou (b) usando-os como um conjunto potencial de ferramentas para intervenção providencial, como prefere a religião. Em qualquer caso, não há problema, nem dificuldade em conciliar os dois pontos de vista.

Como deixei claro ao longo do texto, pessoalmente, mantenho-me aberto à ideia da intervenção divina. Mas prefiro mantê-la como uma fé pessoal (enfatizo as palavras "pessoal" e "fé") *aplicável a todos os resultados* científicos, e não como uma tese *em competição com* as teses científicas. Essa posição me permite conservar minha fé em Deus, independentemente do que aconteça na ciência. Seja qual for a definição científica que os cientistas apresentem como uma descrição verdadeira da natureza, eu digo: "OK — essa era obviamente a vontade de Deus"; e se os cientistas mudarem de ideia posteriormente com base em novas evidências ou debates, eu simplesmente digo "OK" novamente!

A própria possibilidade de tal flexibilidade demonstra que nada do que a ciência descobre ou conclui sobre o mundo pode afetar a fé em Deus. A noção de Deus é, de fato (como sugeriu Karl Popper), infalsificável; isso pode torná-la irrelevante para a maior parte da investigação científica, *mas ainda assim não a falsifica* . Este é um sentido em que podemos pensar em Deus como um absoluto: nossa ideia Dele não é relativa a nenhuma visão particular do mundo, mas compatível com todas (embora, é claro, *isso não seja uma prova* da existência de Deus).

No entanto, esse princípio de tolerância falha se alguém insistir em uma interpretação literal rígida (em oposição à alegórica) de certos textos religiosos e se recusar a readaptar constantemente suas crenças detalhadas aos dados empíricos e às teorias atuais, continuando a promover doutrinas recebidas contra todas as evidências e argumentos racionais, a fim de parecer inabalavelmente fiel.

a psicologia do *fanatismo religioso* . O fanático busca aparentar firmeza religiosa, acreditando que tal comportamento demonstra a posse das virtudes da coragem e da lealdade. Mas, na verdade, sob essa aparência e ostentação, a religiosidade excessiva é, ao contrário, uma marca de covardia e traição, que a classe clerical (de qualquer crença) historicamente se mostrou hábil em explorar. As vítimas (e, em última análise, os clérigos também são vítimas, é claro) são ensinadas à abdicação intelectual, ou seja, a renunciar à sua experiência e razão quando estas contradizem o dogma religioso, sob a ameaça de que, se tiverem opiniões diferentes (por mais bem fundamentadas e argumentadas que sejam), perderão a aceitação de Deus e da comunidade religiosa.

A mesma mentalidade está programada nas pessoas dentro de uma sociedade totalitária (como o nazismo ou o comunismo): para evitar punições e obter recompensas, em um plano mais material, elas admitirão e farão qualquer coisa que os poderosos sugerirem ou exigirem. Eu acredito que o "temor a Deus" é uma boa atitude, um ensinamento religioso que muitas pessoas infelizmente não possuem; mas não consigo conceber Deus desejando que as pessoas neguem e incapacitem suas próprias mentes e as de seus semelhantes. A verdade não pode ser alcançada por meio de mentiras ou fingimentos. O crescimento espiritual depende de um testemunho honesto e de uma crítica racional.

Uma atitude religiosa de mente aberta não precisa ser interpretada como uma negação categórica da revelação ou de sua historicidade, mas sim como uma admissão de que tal revelação, se ocorreu, pode muito bem ter sido formulada *no contexto do* conhecimento do homem e do mundo no momento histórico de sua ocorrência, porque seu propósito não era a antecipação de informações materiais, mas sim a orientação espiritual atemporal. Inversamente, qualquer contestação por parte dos cientistas da possibilidade ou existência de Deus no contexto de suas descobertas e ideias é pretensiosa – é usar seu prestígio (merecido) além dos limites de seu campo de estudo, fazendo "inferências" logicamente injustificadas.

As pessoas religiosas que resistem à ciência [162]não fazem justiça à religião, mas sim a fazem parecer mentalmente retardada. Parece-me que, admitindo a existência de Deus, a ciência moderna *engrandeceu* , em vez de diminuir, a ideia de Deus. Até recentemente, o cenário que imaginávamos e acreditávamos sobre a criação do universo, da Terra, da vida e da humanidade era muito simples. Os céus não eram muito altos, o tempo não era muito longo, tudo era relativamente pré-formado e estático, a Terra era um pequeno teatro e a vida nela, um drama menor.

O universo tem, talvez, 15 bilhões de anos, contendo bilhões de galáxias, cada uma com bilhões de estrelas, e buracos negros, todos em movimento, em expansão. A matéria inanimada evoluiu de quarks para elétrons, prótons e nêutrons, para pequenos átomos, para estrelas e átomos maiores, para estrelas novamente e planetas, para moléculas de água e carbono, até chegar à vida. Na Terra, ocorreram mudanças geológicas e climáticas massivas, com o surgimento e a diversificação de organismos vivos, uma variedade desconcertante de destinos individuais e de espécies em um ambiente em constante transformação, pontuado por algumas catástrofes naturais gigantescas que causaram extinções em massa.

Todos os tipos de criaturas estranhas e maravilhosas habitaram este planeta por centenas de milhões de anos, muito antes de nós e da maioria dos nossos vizinhos mais visíveis aparecerem. Estima-se que "menos de 1/10 de 1%, talvez menos de 1/1.000 de 1%" [163]das espécies que já existiram estejam atualmente em existência. Os humanos (em sua forma atual) são recém-chegados

---

[162] É importante ressaltar que essas atitudes não são exclusivas do judaísmo, cristianismo e islamismo, mas também são encontradas no hinduísmo e no budismo. Essas últimas religiões também *contêm muitas crenças que estão em desacordo com a ciência moderna* . Um exemplo (extraído de vários textos): a crença de que a Terra e a humanidade sempre existiram, com seres sencientes (em forma humana ou outra) girando eternamente na roda do karma, e assim por diante. Essas religiões também não previram o Big Bang ou a Evolução.

[163] Curtis e Barnes, p. 552.

na linha do tempo da vida na Terra. Outras espécies, muito semelhantes aos humanos, viveram e desapareceram; algumas até coexistiram com nossos ancestrais por dezenas de milhares de anos antes de se extinguirem.

Sem dúvida, esse novo cenário é muito mais interessante e impressionante. Imagine o desenrolar desse drama ao longo de toda a extensão do tempo. No mínimo, isso glorifica a Deus!

16. O EU

Vivemos em uma época de globalização cultural, em que Oriente e Ocidente se encontram e se enriquecem mutuamente. É claro que já se cruzaram em certa medida em diversos períodos da história [164]. Mas o presente talvez possa ser comparado, em intensidade, ao período da história da filosofia em que filósofos árabes ou muçulmanos buscaram assimilar e reavaliar a filosofia grega e helenística. Muitos intelectuais ocidentais hoje, inclusive eu, se impressionam com algumas das ideias da psicologia e da filosofia oriental e procuram levá-las em consideração. Em minha opinião, porém, embora sejamos devidamente receptivos, não devemos renunciar à nossa capacidade crítica. A monocultura não é o objetivo, mas sim o enriquecimento mútuo por meio do debate.

1. Descolando a mente

A genialidade da psicologia oriental! O *Tratado sobre o Esquecimento Sentado* [165]recomenda que nos esforcemos para que "a mente não se apegue às coisas". Segundo essa visão, a mente comum precisa de algum conteúdo ao qual se agarrar para se *concretizar* . Em vez de dar rédea solta aos pensamentos (abdicação) ou tentar controlá-los (repressão),

---

164 Veja, por exemplo, Yuen-Ting Lai.

165 Veja *Meditação Taoísta* , pp. 84-7. O *Tratado* é “um texto da dinastia Tang sobre a prática da meditação”.

recomenda-se que repetidamente "desprendamos" nossas mentes.

Como essa descrição da mente é verdadeira! Ela explica muito do nosso comportamento! Considere como normalmente temos sempre algum conteúdo mental, seja uma melodia cativante, o rosto de alguém por quem estamos apaixonados, a lembrança de uma conversa recente, um sucesso ou uma frustração, a expectativa de algum evento ou o planejamento de alguma ação, reflexões filosóficas ou orações piedosas, ou qualquer tipo de pensamento ou atividade mental. Pensamentos aleatórios e tentadores são constantemente oferecidos à nossa mente consciente pelo subconsciente, como "alimento" para a ruminação. Problemas (psicológicos, familiares, sociais, políticos, etc.) são criados subconscientemente, para que tenhamos um problema a resolver, algo sobre o qual pensar, sentir, conversar e agir.

Nunca estamos quietos, sempre fixados ou obcecados por algum assunto, sempre "refletindo e meditando". Sentimos que precisamos *preencher* a mente: daí nossa escravidão a jornais e livros, rádio e televisão, e outros "entretenimentos" [166], por mais cansativos ou debilitantes que sejam. A sensualidade – seja na forma de sexo ou masturbação, de drogas ou álcool, de música rock ou techno, ou de filmes pornográficos, de terror ou de ação – é também apenas uma maneira de dar conteúdo à mente, através de estímulos sensoriais cada vez mais intensos, sejam eles agradáveis ou dolorosos. A maioria de nós não suporta ficar verdadeiramente ociosa e quieta por um minuto sequer,

166 Para grande proveito e prazer daqueles que nos fornecem o conteúdo. Eles sabem que, por mais estúpido ou falso que tudo isso seja, estamos viciados e sempre voltaremos para mais.

exceto em um sono preguiçoso. E mesmo assim, nosso passatempo consiste em sonhos. Até mesmo a meditação à qual alguns de nós recorrem é usada (principalmente, no início) como apenas mais uma maneira de "ocupar" nossas mentes.

Como uma panela de sopa fervendo, com bolhas de gás subindo à superfície e estourando, o substrato da mente parece constantemente excitado por estímulos sensoriais, emoções, reminiscências e imaginações e pensamentos verbais mais ou menos voluntários. Uma memória pode, a princípio, surgir apenas como uma pista, um fio solto tentador; curioso, eu o agarro e sou transportado para as profundezas da memória. Por que essa memória me chamou a atenção? Muitas vezes, por associação lógica ou incidental com uma memória, sensação, emoção, imaginação ou cogitação anterior. Formam-se linhas de pensamento à medida que nos enredamos cada vez mais. Como macacos pulando de galho em galho, nos agarramos a um item e depois a um item mais ou menos associado; e assim vagamos sem fim pela floresta da mente!

O *Tratado* ensina: para nos libertarmos de tal sofrimento, devemos evitar a tendência da mente de se fixar nas coisas. *Nossa atenção (subconsciente ou consciente) se apega às coisas, a tudo o que encontra. Quando a desprendemos de uma coisa, ela automaticamente encontra outra para se apegar.* É análogo a uma ventosa ou um ímã, que você desprende de uma coisa e imediatamente se prende a outra. Assim, estamos sempre "absorvidos" em algo, como se tivéssemos medo de nos encarar sozinhos. Essa imagem da psicologia humana é muito poderosa e instrutiva.

Praticar o 'não pensamento', o 'não pensamento', o 'estado de espírito vazio' não significa tentar ser vazio e insensato o dia

todo – mas sim ter uma consciência leve, que não se apega compulsivamente a qualquer coisa apenas para preencher a mente, mas a utiliza de forma inteligente. Se a atenção plena for realmente necessária, ela será oferecida com flexibilidade. Se não houver necessidade real, pode-se retornar sem esforço à quietude e à calma interior.

É claro que essa prática inteligente implica em abandonar desejos e hábitos com os quais nos identificamos há muito tempo! Não adianta apenas pensar ou falar sobre isso; é preciso *agir* ! Diga "não" a toda tolice. A meditação sentada é de grande ajuda, desenvolvendo a serenidade necessária para enxergar as coisas em perspectiva e tomar as medidas necessárias.

Com a prática, descobri que, se ao acordar pela manhã resistirmos à tentação mental de " *agitar* " a mente com pensamentos irrelevantes, especialmente os negativos, teremos mais facilidade em manter a serenidade (e talvez até o bom humor) ao longo do dia. É um atalho: em vez de deixar que pensamentos dispersos se proliferem e depois ter que acalmá-los, é inteligente fazer um pequeno esforço de autocontrole desde o início do dia.

Pensamentos negativos podem ser estimulados por um sentimento negativo difuso, como tentativas de compreender e se livrar desse sentimento ruim; mesmo assim, pode-se resistir à tentação de reagir dessa forma e dar tempo para que o sentimento se dissipe naturalmente. O ego tende a se identificar com essa emoção desagradável e a usá-la como trampolim para pensamentos de frustração, ódio, medo ou desespero, etc. Mas tudo isso são meras desculpas para a atividade mental, e é sábio cultivar a calma e a equanimidade interior.

Nossa maneira comum de encarar o mundo é muito egoísta, egocêntrica ou presunçosa – tudo, de uma forma ou de outra, está *relacionado a nós mesmos* . Somos afetados por todas as situações. Na meditação, depois de um tempo, nosso eu se torna transparente – mais altruísta, indiferente e humilde. Sensações, emoções, memórias, fantasias e pensamentos vêm e vão, mas não nos apegamos a eles, porque não lhes atribuímos tanta importância.

2. Eu abstrato *versus* eu concreto

Finalmente consegui conceber (em um nível teórico, sem reivindicar experiência direta pessoal) como a ideia budista de 'vacuidade' do eu (nos sujeitos e, de fato, nos objetos da consciência) poderia ser apresentada de forma convincente e argumentada de maneira consistente, ao ler a seguinte passagem do ***Yoga Sutra de Patanjali*** [167]:

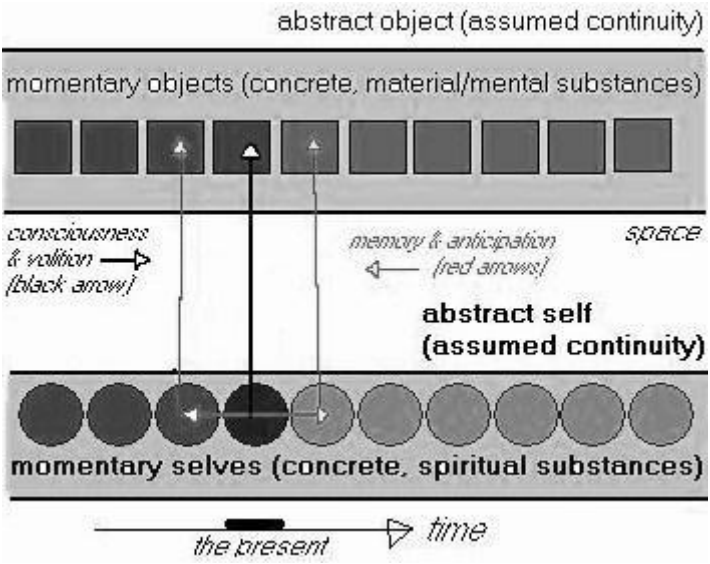
> *"Uma sucessão de consciências, gerando uma vasta gama de percepções distintas, parece consolidar-se em uma consciência individual" (IV, 5).*

Ocorreu-me que as exigências lógicas de que todo evento de consciência requer um sujeito (isto é, uma alma consciente), bem como um objeto (isto é, o conteúdo da consciência), e que todo evento de volição requer um agente, bem como um ato, ainda poderiam ser satisfeitas no contexto do 'vazio' do eu, se assumirmos o esquema da Figura 2 abaixo.

---

167 Este texto está disponível no momento da redação em ***www.arlingtoncenter.org*** .

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



Nota: Esta é uma ilustração bastante simplificada, para facilitar a discussão. O eu não possui qualidades fenomênicas em nossa experiência; portanto, todas as suas características espaciais aqui são meramente simbólicas. O desenho não pretende atribuir uma forma e tamanho específicos à alma concreta ou abstrata (respectivamente, os círculos sucessivos e o tubo virtual que os conecta), visto que o eu não possui extensão. Da mesma forma, o espaço entre o sujeito e o objeto não deve ser considerado literal, já que o eu não possui localização ou distância [168]. A

168 Costumamos localizar o eu ou a alma em nosso corpo (incluindo a cabeça), porque parece estar no centro de todas as

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

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

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

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

---

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

concepção, insights lógicos, escolhas e vontades, preferências e sentimentos.

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

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

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

basta postularmos uma substância espiritual momentânea e concreta, estando consciente *naquele instante* de uma

substância material ou mental momentânea e concreta; ou, da mesma forma, *naquele instante,* de mudanças voluntárias na matéria ou na mente.

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

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

De acordo com esse ponto de vista, basta assumirmos que vestígios do passado são transportados para o presente por meio de algum tipo de "memória" inscrita em sujeitos concretos presentes sucessivos ou como objetos em algum lugar em seus ambientes. Não há, portanto, necessidade

lógica de assumirmos que os diferentes momentos estejam ligados em uma única alma *concreta contínua* e em objetos concretos contínuos da consciência. Podemos igualmente considerar as aparentes unidades de sujeito (ou de objeto) ao longo do tempo como devidas a características comuns *abstratas* entre almas (ou objetos) concretas meramente momentâneas.

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

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

Patanjali, no verso inicialmente citado, parece pressupor que o tempo é de fato dividido em 'momentos' discretos de certa duração. Isso aparentemente contraria a premissa dos físicos modernos de que o tempo é um continuum infinitamente divisível. Os versos seguintes parecem confirmar sua posição de que a continuidade é ilusória:

> *"O passado e o futuro são imanentes num objeto, existindo como setores diferentes no mesmo fluxo de substâncias experienciais" (IV, 12). "As suas*

> *transformações tendem a confundir-se, imbuindo cada novo objeto com uma qualidade de substancialidade" (IV, 14).*

E mais adiante, de forma mais explícita:

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

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

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

- Uma delas é a da consciência ordinária, que pressupõe que, subjacente ao eu abstrato, existe uma entidade concreta contínua (da mesma forma, em relação a um objeto abstrato).
- A outra construção é aquela reivindicada pelos budistas em referência à meditação profunda, ou seja, que não há continuidade concreta (mas apenas uma sucessão de eventos discretos) subjacente à continuidade abstrata; isto é, que a continuidade aparente não é real, mas

ilusória. Ou, em outras palavras, que o eu abstrato (ou, da mesma forma, o objeto abstrato) é 'vazio'.

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

Mas, em ambos os casos, a alma *concreta não é* 'vazia' – existe pelo menos uma entidade momentânea subjacente a ela. Em outras palavras, a 'alma concreta momentânea' é o ponto em comum tanto da mentalidade ordinária (que, no entanto, unifica diferentes momentos em uma 'alma concreta contínua') quanto da afirmação budista (que rejeita tal unificação, considerando a aparente continuidade como meramente abstrata).[169]

Note-se que não é necessário recorrer a nenhuma doutrina lógica especial para explicar a afirmação de que um conceito abstrato não pode estar subjacente a uma unidade concreta. Temos um exemplo dessa suposição na visão comum de que um conceito *de classe* ou nome comum se refere a uma característica compartilhada sem implicar (ao contrário da ideia platônica) que se refira a um arquétipo real suspenso em algum lugar. Isso se contrapõe ao conceito *individual* ou nome próprio, que geralmente é entendido como significando que todos os objetos que ele agrupa e rotula são manifestações ou facetas no espaço e no tempo de uma única entidade. Segue um exemplo mais específico:

---

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

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

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

A discussão se torna mais complexa se considerarmos com mais atenção o fator tempo. Primeiramente, em nossa ilustração acima, a seta que simboliza a consciência e a vontade é perpendicular à seta do tempo; mas isso implica sincronicidade, ou seja, que essas relações não levam tempo para relacionar sujeito e objeto (externo), ou agente e ato (externo). Talvez fosse mais preciso supor um atraso, de

modo que a consciência observa atualmente o que já está ligeiramente no passado e a vontade eventualmente afeta o que ainda está ligeiramente no futuro; ou seja, temos duas setas divergentes. Mas tal suposição é problemática, visto que a premissa da descontinuidade é que não existe um tempo intermediário, nenhum ser entre os momentos mostrados; ou seja, que o momento presente é uma unidade indivisível.

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

Em resposta a tais objeções, alguns filósofos budistas argumentariam que não há espaço e, portanto, não há intervalo de tempo entre sujeito e objeto, uma vez que ambos estão em uma mesma "mente"; ou ainda, que todos os momentos do tempo são, na verdade, um só, sendo todos ilusões dessa única "mente". Mas teóricos budistas menos

radicais enfatizariam que a tese da descontinuidade não se resume simplesmente à ideia de que eventos concretos (do sujeito ou do objeto) são, de fato, discretos, sugerindo uma sucessão de acontecimentos espontâneos, aleatórios e sem relação entre si. Não, ainda existe algum tipo de "continuidade" a ser considerada. Trata-se do componente "cármico" – a ideia de que cada evento subsequente em uma série é *causalmente determinado* pelo precedente (e por todos os fatores ambientais).

O significado exato disso é passível de discussão. É discutível, por exemplo, se o livre-arbítrio é admitido ou se o fatalismo está implícito. Mas, de forma mais radical, se, como afirmam os budistas, "tudo está causalmente conectado a tudo", o conceito de causalidade perde todo o sentido, *uma vez que não resta distinção entre causas e não-causas, ou entre tipos e graus de causalidade* . Em suma, embora a ideia pareça plausível se nos referirmos à imagem de uma onda (onde a "energia" – outra abstração, observe bem – é considerada como transmitida pela água), temos dificuldade em encontrar uma definição ou desenvolver uma compreensão detalhada de causalidade que corresponda ao ponto de vista budista.[170]

Outra questão a considerar é a epistemológica. Admitindo que nunca experimentamos nada além do presente imediato, ou seja, que reminiscências e antecipações são eventos no presente que nos absorvem e nos dão a impressão de nos transportar para o passado ou para o futuro, surge a questão: como os budistas sabem sobre o karma, isto é, que o presente é um efeito do passado e o futuro uma consequência do presente? Parece-me que eles só podem reivindicar uma legitimidade *adutiva* para sua interpretação cármica – em outras palavras, pouco mais do que a base epistemológica da suposição comum de essências e almas contínuas! Por adutiva, quero dizer, dada uma base empírica,

---

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

postular uma certa extrapolação a partir dela, na forma de uma hipótese coerente a ser comparada a outras hipóteses. Ou seja, a teoria cármica é tanto uma "construção conceitual" quanto a teoria da continuidade que busca substituir.

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

Além disso, não precisamos apenas explicar a *existência repetida* do universo, mas também sua aparente *semelhança* em qualquer momento com momentos anteriores – pois ele sempre parece conter vestígios do passado (por exemplo, pegadas na neve, fósseis paleontológicos, memórias mentais ou registros fotográficos) comparáveis ao presente (por exemplo, você se parece com o que eu me lembro de você).

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

Assim, embora toda a nossa experiência do eu e do mundo seja de fato momentânea, a hipótese da continuidade permanece concebível e, na verdade, mais provável. O fato *epistemológico* da transitoriedade de todos os fenômenos e

intuições não exclui, por si só, a possibilidade *ontológica* de certas continuidades entre eles.

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

Além disso, como a alma não possui informações sobre si mesma ou sobre o mundo exterior em seu interior, há alguma justificativa para considerar o passado e o futuro como essencialmente "ilusórios", como fazem os budistas . Este último termo poderia ser considerado um tanto hiperbólico, com a intenção de enfatizar o argumento de que, [171]*na melhor das hipóteses,* são apenas ilusões. *Construções indutivas* . O chamado "passado" é construído a partir de impressões presentes do presente e aparentes "memórias" presentes de algum "passado" – mas, a julgar pelos procedimentos de verificação no presente, o suposto passado é *frequentemente* mais fantasia e autoengano do que uma estimativa justa do que foi. Da mesma forma, e ainda mais no caso do "futuro", que não se refere apenas ao passado e presente aparentes, mas também às intenções incipientes da própria vontade e da vontade alheia (que podem ou não ser finalmente concretizadas).

---

171 A contemplação dessa ilusão é, creio eu, chamada de *samapatti* .

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

3. Diversas reflexões sobre a alma e Deus

A alma é o que consideramos a essência de uma pessoa, a substância unitária que é ao mesmo tempo sujeito da consciência e agente da vontade. Essa alma precisa estar presente apenas durante a vida do organismo físico que a sustenta, não antes nem depois.

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

A mortalidade parece ter uma justificativa empírica maior, visto que pessoas e animais morrem fisicamente. Se a alma é um epifenômeno da matéria, provavelmente é mortal. A imortalidade implica literalmente uma eternidade de existência, e não meramente uma vida após a morte por algum tempo; essa parece uma hipótese muito improvável, a menos que nos refiramos à tese religiosa de que a alma se origina em Deus e eventualmente retorna a Ele, ou ideias semelhantes. A questão permanece para sempre (ou seja, enquanto existirmos) em aberto, especulativa.[172]

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

---

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

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

A noção de alma, sem dúvida, tem uma história. Não afirmo conhecê-la completamente, apenas posso fazer algumas suposições. A ideia de uma alma pessoal é considerada pelos historiadores como relativamente recente – aparentemente datando da época em que os humanos começaram a enterrar seus mortos ou a se desfazer deles ritualmente. Muito mais tarde, filósofos (notavelmente Aristóteles [173]) desenvolveram a distinção hierárquica entre alma vegetal, alma animal e

---

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

alma humana. O primeiro nível de alma (envolvendo nascimento, nutrição, reprodução, crescimento, decomposição e morte) foi encontrado em plantas, animais e humanos; o segundo nível (envolvendo locomoção e sensação), apenas nos dois últimos; e o terceiro nível (envolvendo razão e liberdade excepcional), apenas no último.

O budismo (ou pelo menos algumas de suas correntes), distintamente, negava a existência real de uma alma, considerando o "eu" aparentemente central na consciência do indivíduo como uma ilusão [174]. De acordo com a escola mentalista (Yogacara), o eu aparente se baseia em oito modos de consciência: os cinco decorrentes das percepções sensoriais; a faculdade mental que as correlaciona e interpreta (como o "senso comum" de Aristóteles); e dois

---

[174] Contudo, se examinarmos alguns dos argumentos apresentados em defesa da afirmação da inexistência de um eu, sua ilógica é gritante! Isso é particularmente verdadeiro no caso do pseudo-raciocínio do principal filósofo da escola Madhyamika, o indiano Nagarjuna (século II d.C.). Para dar um exemplo que encontrei recentemente em um livro do Dalai Lama (pp. 54-55): "Os Vaibhashikas, portanto, entendem o nirvana final em termos da cessação total do indivíduo. Uma objeção bem conhecida de Nagarjuna... [se assim for] ninguém jamais atinge o nirvana, porque quando o nirvana é atingido, o indivíduo deixa de existir." Nagarjuna é um brincalhão, que gosta de jogar com as palavras (veja meu artigo *sobre a Ilógica Budista* para muitos outros exemplos). Ele sugere aqui que a "conquista" só é concebível por meio da alteração (onde o sujeito permanece essencialmente o mesmo, enquanto muda superficialmente). Mas é logicamente bastante concebível que o indivíduo desapareça ao atingir o nirvana: isso seria simplesmente um caso de mutação (onde o sujeito de outrora se torna algo completamente diferente em um momento posterior). Não há nada de absurdo na referida posição Vaibhashika. (Note-se, aliás, que essa posição é análoga à ideia teísta de fusão com Deus, mencionada anteriormente.)

outros. O sétimo modo (chamado *manas*) refere-se à impressão ilusória de possuir um eu separado, dando origem à presunção, ao egoísmo e aflições semelhantes. O oitavo modo (chamado *citta* ou *alayavijnana*) é considerado o repositório do "karma", possibilitando o atraso nas consequências das ações.

Assim, a 'sétima consciência' pode ser equiparada, em linhas gerais, ao conceito comum de alma presente, embora seja declarada ilusória [175]; e a 'oitava consciência' pode ser comparada, em última instância, ao conceito religioso de uma alma que transita de corpo para corpo, embora implique uma transferência de potencialidade em vez da perpetuação da existência atual. Essa série poderia ser completada pela noção de 'fundamento original' ou 'fundamento causal' da consciência e da existência, o Nirvana da mente única e da não-mente – que poderia ser considerado relacionado ao nosso conceito de Deus. Embora os budistas provavelmente neguem, a analogia parece pertinente, pois demonstra a recorrência e a uniformidade de certos conceitos em todas as culturas humanas.

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

---

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

Alguns sugerem, como já mencionado, que nossa própria alma é apenas uma faísca [176]da alma de Deus.

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

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

Essas ideias podem ter se concretizado com o tempo, com a noção de "espíritos" *distintos* residindo em uma pedra, árvore, rio ou montanha. Acreditava-se que cada coisa possuía consciência e vontade própria, assim como as pessoas intuíam esses poderes dentro de si (provavelmente muito antes de lhes darem um nome). As pessoas poderiam então tentar se comunicar com corpos de matéria inanimada como se fossem animais; por exemplo, para pedir respeitosamente permissão para interagir com eles de alguma

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

forma. Ou poderiam ter que enganá-los ou lutar com eles para que fizessem o que desejavam. Eventualmente, esses pequenos "deuses" dispersos foram levados para casa ou, pelo menos, representados em ídolos de pedra ou madeira (como aparentemente na África).

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

Eventualmente, aparentemente graças aos hebreus, nasceu *o monoteísmo* , ou seja, a crença em um único Deus espiritual universal. Fundado pelo patriarca Abraão, o judaísmo tornou-se uma religião nacional mais organizada alguns séculos depois [177]. Por fim, através do cristianismo e do islamismo, ambos ramos muito posteriores do judaísmo, o monoteísmo abstrato ganhou ascendência em grande parte do mundo. O cristianismo é mais próximo do judaísmo do que do islamismo em alguns aspectos, e mais distante em outros. O primeiro está mais explicitamente enraizado em detalhes textuais judaicos, enquanto o segundo os utiliza mais como um ponto de partida tácito. O cristianismo retém algumas ideias e imagens concretas relativas ao seu fundador, Jesus, enquanto o islamismo, assim como o judaísmo, rejeita toda e qualquer deificação ou representação desse tipo.

---

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

Ainda hoje, na Índia, por exemplo, o panteão de deuses e a onipresença de suas imagens são impressionantes. Embora o hinduísmo também tenha alcançado há muito tempo a ideia de monoteísmo abstrato, não a tornou exclusiva. O budismo, por sua vez, atingiu um alto nível de abstração, mas sem personalizá-lo como Deus (pelo menos não originalmente, embora muitas vertentes do budismo tenham, na prática, identificado o Buda fundador com Deus). Isso é consistente com a doutrina budista de que até mesmo a alma humana é, em última análise, "vazia" de personalidade. No entanto, os budistas permaneceram influenciados pela idolatria antiga, em vista das estátuas de Buda que veneram (e, portanto, nas quais projetam mentalmente a "alma", observe-se) [178].

O monoteísmo judaico não se baseia na ideia de que Deus é a Alma da Natureza. A Natureza (*hateva*) é por vezes considerada um dos "nomes" de Deus, mas isso é interpretado (por exemplo, por Maimônides) como significando que a Natureza está sob o poder de Deus. No judaísmo, Deus é *absolutamente abstrato e sem qualquer manifestação concreta* – nenhuma encarnação em forma humana ou qualquer outra, e nada que possa ser representado por uma imagem. Ou, mais precisamente, Deus é puramente espiritual e jamais material. Ele é, contudo, o Criador do mundo natural e permanece onisciente e onipotente nele.

---

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

Onisciente – não apenas no sentido de conhecer generalidades (como sugeriu Aristóteles), mas também no sentido de conhecer cada detalhe; e, portanto, capaz de exercer a providência até o último pormenor – como convém à onipotência.

Isso é análogo à alma humana, que não possui aspectos fenomênicos [179]próprios, embora seja capaz de conhecer e interagir com o mundo fenomênico. No entanto, a analogia não é total, visto que o judaísmo ensina que o mundo não é o corpo de Deus e, além disso, que os humanos não criaram seus próprios corpos, mas Deus criou tanto seus corpos quanto suas almas (Gênesis 2:7).

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

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

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

Os cristãos católicos, em graus variados, utilizam representações *materiais* de Jesus em suas casas, igrejas e

---

179 Nesse aspecto, o judaísmo apresenta semelhanças com o budismo; embora, diferentemente deste último, o primeiro reconheça uma substância 'espiritual' não fenomenal para a alma. Outra possível analogia é entre o "Ayin" (não existência, nada) da Cabala judaica e o "Shunyata" (vazio) do budismo.

procissões. Isso pode ser historicamente uma herança da representação e adoração dos imperadores romanos, prática difundida e considerada normal no mundo que o cristianismo conquistou. Os protestantes, posteriormente e por diversas razões (políticas e espirituais), em sua maioria, evitaram esculturas e bonecos tridimensionais, mas ainda recorrem a representações *mentais* , bem como a imagens bidimensionais. O hinduísmo e algumas formas de budismo também recorrem a encarnações de diversas divindades, dando-lhes forma corporal ou concebendo-as concretamente.

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

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

Seria preciso adentrar a mente das pessoas para descobrir com certeza (pois suas próprias introspecções e relatos orais

nem sempre são confiáveis). Suspeito que haja uma ampla gama de atitudes entre as pessoas, algumas imaginando uma interpretação mais literal, outras estando mais conscientes das possíveis distinções. A questão espiritual é: será que essa prática "pesa" a alma, impedindo-a de "ascender" ao informe?[180]

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

---

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

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

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

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

17. ALGUNS TÓPICOS EM DEONTOLOGIA

A deontologia é um tema vasto, que podemos apenas abordar superficialmente neste volume. Já fiz comentários esparsos sobre este assunto em capítulos anteriores e em trabalhos anteriores [181]; aqui, alguns comentários adicionais parecem pertinentes.

1. Fundamentos da ética

O termo 'deontologia' pode ser entendido como o estudo teórico e a fundamentação da ética, sem preferência inicial por qualquer sistema ético em particular; outro termo para isso é 'metaética'. Essa disciplina filosófica se preocupa com a forma, e não com o conteúdo, da ética – como os sistemas éticos são estruturados, as formas lógicas e os argumentos utilizados neles, como os padrões ou normas podem ser estabelecidos inicialmente ('axiologia' [182]), e, de fato, todas as questões ontológicas e epistemológicas relativas ao juízo ético.

---

181 Veja os capítulos 3.4, 10.3 e 13.2, aqui; também, o capítulo 13 em *Lógica Judaica* .

182 O termo axiologia é frequentemente usado no sentido amplo que aqui atribuo à deontologia. Prefiro usar o termo axiologia mais especificamente em relação à questão da definição de normas, devido à sua semelhança com a palavra axioma (ambas têm a mesma raiz grega, 'valor').

A deontologia enfatizará, por exemplo, que ***os conceitos de vida, consciência e vontade são centrais para qualquer reivindicação ou sistema ético*** .

- O discurso ético só pode se referir a seres vivos. Entidades inanimadas (como uma mesa ou uma molécula) não têm nada a perder, pois seus limites são fluidos e definidos arbitrariamente. Podemos quebrar um diamante ou desintegrá-lo, mas ele não perde nada. Os seres vivos, por outro lado, têm coisas a perder: seus membros e sua vida, que podem ser prejudicados ou destruídos. Um micróbio não é apenas uma mistura de matéria; mate-o e a matéria permanece, mas ele não se comporta mais como uma célula viva.
- O discurso ético é inútil para organismos inconscientes, já que eles não têm como adquirir conhecimento sobre ele. Consideramos que algumas coisas são benéficas e outras prejudiciais para plantas ou micróbios – mas o conhecimento dessas coisas nos diz respeito, não às plantas ou aos micróbios. Tal conhecimento nos ensina, enquanto humanos, como cultivá-los, presumivelmente para comê-los ou utilizá-los de alguma outra forma – portanto, é realmente um subconjunto da ética humana. Os animais podem adquirir algum tipo de conhecimento e, assim, podem concebivelmente aprender fatos ou comportamentos (por exemplo, com seus pais) que protegem e favorecem sua vida.
- O discurso ético pressupõe a volição. Se o organismo consciente não possui volição, nenhuma proposição ética a seu respeito faz sentido – visto que ele não pode fazer nada além daquilo que já está fazendo nas circunstâncias em questão! A ética se aplica a organismos com livre-arbítrio, ou seja, humanos e animais superiores.

Em última análise, é claro, a ética é prerrogativa dos seres humanos – que não apenas estão vivos, conscientes e têm livre-arbítrio, mas também são capazes de raciocinar sobre ética em geral, formular e compreender proposições éticas específicas e monitorar e gerir sistematicamente o seu próprio comportamento. Não faz sentido pesquisar e escrever sobre ética se o sujeito da ética não for capaz de lê-la ou segui-la.

Imperativos, proibições, permissões e isenções – todas essas afirmações, independentemente de seu conteúdo específico, pressupõem logicamente a aceitação de que o sujeito possui alguma racionalidade e livre-arbítrio [183]. É absurdo (autocontraditório) fazer ou insinuar afirmações como: "não se refira aos conceitos de consciência ou volição em seu discurso" – visto que dizer "não" implica ter consciência e escolha.

É claro que a volição é (como vimos) algo muito difícil de definir e provar completamente, porque é – assim como a consciência e os sentimentos – um objeto *primário* da experiência. Não é como algo externo ao qual possa ser comparada e reduzida; é algo *sui generis* , um elemento fundamental da experiência. Não há base lógica para excluir a volição do domínio da existência, simplesmente porque ela

183 Immanuel Kant parece considerar que conhecemos nossa liberdade indiretamente a partir do nosso "senso de dever" e da constatação lógica de que o dever só faz sentido para um agente livre. Isso é, obviamente, um absurdo. O senso de livre-arbítrio é, a meu ver, muito mais radical do que o de dever. Além disso, não tenho certeza se possuímos um senso inato de dever – nossas intuições de dever são derivadas, não primárias. Mesmo logicamente, a liberdade sem dever não é algo inconcebível; em certo sentido, consideramos Deus como livre até mesmo de deveres.

não pode ser inteiramente descrita em termos de fenômenos materiais ou mentais. Basta ressaltar que é algo que experimentamos distintamente (através do "autoconhecimento", da "intuição introspectiva" ou da "apercepção" – como preferirmos chamar). Não a concebemos meramente como uma generalidade, mas experimentamos distintamente atos particulares de volição dentro de nós.

A maioria das proposições e raciocínios humanos sobre causalidade dizem respeito, na verdade, à vontade e a conceitos afins. Embora o mundo da natureza, ou a causalidade, seja, naturalmente, de grande interesse cotidiano para nós, também estamos constantemente envolvidos em refletir sobre o nosso lugar nesse mundo e na sociedade, bem como sobre o nosso mundo interior, e todo esse pensamento está essencialmente relacionado à vontade e a conceitos causais afins, incluindo conceitos éticos.

Como vimos, as modalidades éticas (isto é, imperativos, proibições, permissões, isenções) têm a ver com o domínio do possível. O que é impossível em qualquer aspecto não pertence ao domínio da ética (exceto para negar a responsabilidade). Com referência a qualquer domínio que enfrentemos (natureza, sociedade, nossa própria psique), vale a pena ter em mente as seguintes verdades:

- Algumas coisas são inevitáveis; alguns eventos futuros são naturalmente necessários, não importa o que alguém (exceto talvez Deus) faça para evitá-los. *Ao contrário* , algumas coisas não podem acontecer, não importa o que alguém faça na tentativa de fazê-las acontecer.
- Algumas coisas são inevitáveis (ou inviáveis) para alguns agentes volitivos, mas não para outros. Ou são

inevitáveis em um momento, mas não em outro. Ou sob certas condições, mas não sob outras.

- Algumas coisas inevitavelmente acontecerão, *a menos que* façamos um esforço determinado para evitá-las (por exemplo, um desastre natural, uma guerra ou um colapso nervoso). Outras coisas inevitavelmente não acontecerão, *a menos* que ajamos de maneira oportuna e adequada para que aconteçam (por exemplo, a construção de um edifício, o desenvolvimento de um sistema social ou uma evolução psicológica).
- Para evitar que os perigos se concretizem, geralmente é necessário estar ciente de que as coisas em questão são perigosas, evitáveis e prováveis de ocorrer se nenhuma ação for tomada. Da mesma forma, para alcançar algum valor positivo, geralmente é necessário identificá-lo como tal e acreditar na possibilidade de alcançá-lo, bem como reconhecer a necessidade de fazer um esforço para atingi-lo.

Com relação à "liberdade de vontade", essa expressão – como já foi mencionado – refere-se mais precisamente à liberdade da alma de querer, independentemente das influências contrárias que se acumulem. Numa perspectiva budista, onde a "alma" ou o "eu" são radicalmente negados, podemos identificar o conceito de liberdade de vontade com o do "incondicionado" – ou seja, é a "natureza búdica" de cada um que é livre, e só alcançamos a verdadeira liberdade ao chegar e permanecer nesse estado da nossa psique.

De outra forma, segundo a psicologia budista, somos profundamente movidos pelo "desejo". Nesse contexto, talvez seja útil distinguir entre "desejo geral" e "desejo particular". O primeiro conceito se refere à base emocional do desejo em si, um substrato difuso sem objeto específico;

enquanto o segundo conceito se refere à aplicação do desejo geral a um objeto particular (por exemplo, uma pessoa amada), muitas vezes baseado apenas em uma fantasia aleatória ou outro pretexto.[184]

Muitas influências impactam qualquer ato volitivo; algumas o facilitam, outras o dificultam. Como vimos, as influências podem ser fatores externos, que condicionam o ato volitivo por terem sido percebidos ou concebidos pelo agente. Fatores mentais de vários tipos também são, naturalmente, frequentemente influentes em graus variados. Algumas influências são simples, efêmeras e *pontuais* ; enquanto outras parecem ser mais complexas e profundamente enraizadas. Hábitos, por exemplo, são produzidos e reforçados pela repetição. Obsessões e compulsões envolvem fatores ocultos complexos, que produzem inércias a menos que se faça algum esforço para superá-las.

Vimos como impulsos e desejos – sejam eles físicos, mentais ou espirituais – podem ser conciliados com o fato e o conceito de livre-arbítrio. Estávamos particularmente interessados em descobrir por que e como alguns aspectos normalmente volitivos da vida mental, como certos processos de pensamento, podem às vezes dar a impressão de ocorrerem automaticamente, de fato contra a nossa vontade. Chegamos à conclusão de que tais pensamentos,

---

184 Se as emoções sentidas forem suficientemente distintas, podemos subdividir o desejo geral em categorias amplas (intermediárias), como "luxúria sexual", "luxúria pelo poder", "ganância por comida", "ganância por dinheiro", "anseio por fama", etc. Isso pressupõe que não apenas sentimos um "desejo" vago antes de desejarmos algo específico, mas também que existe um estágio intermediário em que o desejo geral primeiro toma forma como uma luxúria ou ganância vaga, etc., antes de se concentrar em um objeto particular de luxúria ou ganância, etc.

embora produtos da consciência e da vontade, são difíceis de controlar instantaneamente, justamente porque um esforço maior e mais sustentado da consciência e da vontade é necessário para refreá-los do que para deixá-los fluir livremente.

Muitas ações que rotulamos como "inconscientes" ou "involuntárias" são, na verdade, *minimamente* conscientes ou voluntárias. Nosso hábito linguístico a esse respeito não deve nos levar a doutrinas errôneas. Quando temos um impulso de fazer algo, podemos imediatamente (mais ou menos caprichosamente) "seguir esse impulso" e fazer o que desejamos – ou podemos nos conter momentaneamente, pelo menos o tempo suficiente para refletir e tomar uma decisão ponderada. O esforço dedicado a essa reflexão determina o quão (ou seja, em que grau) "consciente" e "voluntária" será nossa ação subsequente ou nossa subsequente contenção da ação. Uma política pode ser instituída para futuras repetições de escolhas semelhantes, ou um hábito pode ser programado pela repetição da mesma decisão.

Por meio dessas análises formais de fatores psicológicos, acreditamos ter obtido grande sucesso em reforçar o conceito de volição.

O desenvolvimento de proposições éticas – e, eventualmente, de um sistema ético – constitui uma tentativa *de preparar antecipadamente* respostas para questões que surgem natural e inevitavelmente no curso da ação volitiva. É um serviço que o filósofo da ética busca prestar a outros agentes volitivos [185], assim como o lógico busca facilitar a busca

185 Naturalmente, esses filósofos devem ter o cuidado de permanecerem modestos e não imaginarem que podem dizer a todos o que fazer em todas as circunstâncias.

humana pelo conhecimento ou o cientista físico busca facilitar as interações humanas com a natureza.

É um esforço necessário, pois julgamentos feitos no calor do momento, sob o impacto de todos os tipos de influências emocionais e de outras naturezas, nem sempre são tão abrangentes e precisos quanto aqueles feitos "na torre de marfim". Às vezes, é verdade, o filósofo em sua poltrona não consegue antecipar todos os fatores que o agente em campo enfrenta. Às vezes, sem dúvida, é melhor agir "intuitivamente" do que de forma "ponderada". Mas, na maioria das vezes, é sábio considerar as questões com a cabeça fria e com bastante tempo para refletir e levar em conta o máximo possível de fatores.

Mas, seja qual for a proposta da ética, ou qualquer que seja a proposta desta ou daquela teoria ética – e seja quem for o autor da proposição, o próprio indivíduo ou outros – *tal proposição ética é meramente um fator influente entre outros no ato de vontade* . Ela não exime o agente da responsabilidade por sua ação. É apenas uma influência; a vontade permanece sua.

Mesmo que alguém acredite que a ética que segue seja de origem divina (ou seja, decretada ou inspirada por Deus e transmitida por alguma religião), essa pessoa permanece responsável. O ato de fé nessa religião é, em si, um ato volitivo, pelo qual o indivíduo é responsável. Todos os atos subsequentes realizados sob a influência dessa fé permanecem atos de livre-arbítrio.

2. A ética diz respeito ao viver , ao pensar e ao querer.

Ayn Rand escreveu em algum lugar [186], a respeito de valores – "valor para quem e para quê?" – sugerindo que o termo "valor" não existe isoladamente, mas é relativo a certos sujeitos e a certos padrões. Esta não é uma mera observação gramatical, mas uma percepção lógica frequentemente ignorada.

Como já dissemos, a ética diz respeito aos seres vivos, em particular aos organismos com consciência e livre-arbítrio, que têm e fazem escolhas – ou seja, os que pensam e desejam. Esse fato significa que, qualquer que seja o conteúdo que atribuamos à ética, ele deve ser consistente com esses três fatores básicos: vida, cognição e vontade. Eles são condições necessárias para qualquer sistema ético. Isto é, os aspectos de "para quem" e "para quê" da valoração são, em última análise, um só, ou pelo menos se intercruzam consideravelmente. Ao sabermos com quem nos preocupamos, sabemos quais são as suas necessidades.

A distinção entre matéria viva e não viva não é, reconhecidamente, fácil de ser feita com precisão absoluta, de modo que a perspectiva materialista sobre a vida continua a parecer igualmente, senão mais, credível para muitas pessoas. Argumentam que a vida é um fenómeno essencialmente como qualquer outro no mundo material; definem a vida como um resultado natural de certas combinações de átomos.

Eles podem estar certos, mas as questões permanecem: como esse fenômeno complexo era potencial nos blocos de construção da matéria (quarks, ou o que quer que sejam);

186 *Atlas Shrugged* , p. 939.

como a matéria evoluiu após o Big Bang através de partículas elementares, átomos, moléculas, moléculas orgânicas, até o surgimento das células vivas; e como estas últimas, por sua vez, deram origem à consciência e à vontade?

Essas perguntas são difíceis de formular, pois é difícil expressar o tipo de resposta que se busca por meio delas. Parece que temos respostas descritivas (isto é, o processo de evolução da matéria e da vida está, digamos, adequadamente descrito) – mas essas respostas não respondem a essas perguntas. A questão também não é epistemológica – não buscamos mais provas, não duvidamos do cenário descritivo apresentado. Nossas perguntas são, antes, por que esses potenciais existiam na substância original da matéria; por que a matéria assumiria tantas formas diferentes e evoluiria até a vida, a consciência e a vontade? Por que os quarks existiram e por que não permaneceram quarks para sempre? Por que as "leis da natureza" que os fizeram mudar (sejam quais forem essas leis) são inerentes a eles?

Sim, existem questões de certo modo – portanto, ninguém, nem mesmo o materialista convicto, pode afirmar 'saber tudo'. Vimos como o conceito de 'conatus' natural, de uma quase-finalidade distintiva nos processos vitais, é um conceito legítimo, que não exige dispensas epistemológicas especiais, mas se forma de maneiras regulares. Implica uma espécie de esforço sem consciência, a vida buscando incessantemente mais vida. Talvez essa observação abstrata seja a melhor definição de vida que podemos propor.

O padrão primordial da ética natural é, sem dúvida, a Vida, visto que o fenômeno da vida é o elemento central que dá sentido ao conceito de ética. Trata-se, naturalmente, de uma norma bastante vaga, que a biologia, a fisiologia, a

psicologia, a sociologia e ciências afins podem esclarecer e enriquecer, revelando-nos não apenas o que promove a vida, mas também o que lhe confere sua expressão mais plena. Essa descrição mais precisa precisaria se referir não apenas à vida, mas também à consciência e à vontade. *Esses também* são padrões fundamentais que todas as teorias éticas devem sustentar, pois a ética é desprovida de sentido sem eles.

Com relação à vida, sei que minhas próprias leituras em biologia afetaram muito minha compreensão desse padrão, alterando seu sentido de um "minha vida" ou "a vida dos meus entes queridos" mais voltado para o eu, para um interesse mais amplo na "vida em si", na "vida em geral" ou em "toda a vida".

Para além da luta pela sobrevivência de indivíduos, grupos e espécies (que é inegavelmente fundamental), podemos discernir a luta pela sobrevivência da vida em si, independente de qualquer forma particular ou conteúdo genético. Nesta última perspectiva, as várias formas de vida são apenas meios para um fim mais básico: a vida como um todo. As diversas formas podem lutar entre si, competindo por recursos limitados, utilizando-se mutuamente, bem como minerais como recursos naturais [187], mas, em última análise, seus esforços podem ser considerados como convergindo para um objetivo comum: a continuação da vida como tal, de alguma forma ou de outra, pelo menos, mas melhor ainda, em tantas formas quanto possível [188].

---

187 Com exceção das criaturas mais básicas da cadeia alimentar, que se alimentam exclusivamente de minerais.

188 É claro que isso não significa que a engenharia genética seja favorável à vida a longo prazo. Nem essa doutrina aprova relações sexuais com animais!

Poderíamos, portanto, argumentar a favor da "unidade" da vida, como se estivéssemos falando de um organismo que pode se dividir em muitas entidades menores que interagem entre si, mas que, ainda assim, permanece um só. Nós, e todos os animais e todos os vegetais, não somos apenas primos – somos a mesma entidade. Essa "hipótese de Gaia" pode ter alguma validade e utilidade. No entanto, podemos conceber uma hierarquia ou pirâmide de organismos vivos, do mais simples ao mais complexo, no topo da qual (pelo menos aqui na Terra) aparentemente nos encontramos em inúmeros ou na maioria dos aspectos.

A humanidade é a espécie (ou talvez a única espécie remanescente na Terra) com o máximo de consciência e livre-arbítrio. Essas capacidades são encontradas em menor grau em outras espécies, mas em maior grau em nós. Mesmo dentro da raça humana, existem variações individuais, algumas das quais talvez inerentes à constituição genética, enquanto outras podem ser aprimoradas pelo esforço pessoal. Considerando tudo isso como uma manifestação da matéria no Big Bang, é como se a matéria se esforçasse para ver e conhecer a si mesma, e agir voluntariamente sobre si mesma, indo muito além da cegueira e do determinismo das "leis naturais" (incluindo, aqui, o indeterminismo inconsciente da mecânica quântica) do reino mineral.

Estas são especulações, claro; mas continuo divagando porque parecem ter algum impacto na ideia de um padrão ético universal. Devemos também, neste contexto, ter em mente as últimas fases da história biológica – o que chamamos de "história". Após eras de evolução animal, surgiu uma espécie peculiar chamada humanos, que por vezes pareceu a maior conquista da natureza, embora agora se assemelhe cada vez mais à sua nêmesis. Estaria a

evolução entrando em colapso num último ímpeto de frenesi inconstante?

Dentro dessa estrutura, precisamos considerar a história das ideias, e em particular a história da filosofia, para compreender os pensamentos e comportamentos dos indivíduos que somos hoje. Ideias e filosofias, de um ponto de vista biológico, são apenas maneiras e meios pelos quais as pessoas, ao longo da história, responderam às mudanças nos desafios ambientais, sociais e psicológicos. É uma longa história de tentativas e erros, na qual aqueles que mais escreveram ou se tornaram mais famosos não foram necessariamente aqueles que mais compreenderam. Olhando para trás, às vezes nos surpreendemos com a quantidade de incompetentes que a filosofia atraiu.

Mas o que é maravilhoso na filosofia é que até mesmo as filosofias mais tolas são úteis para o seu desenvolvimento, porque incentivam outros filósofos a se distanciarem de suas posições e a explicarem o porquê. Por essa razão, a história da filosofia é parte integrante da filosofia, pois cada filosofia nela contida é, de certa forma, delimitada por todas as outras.

3. Consciência e conformismo

A maioria das pessoas, talvez não todas, possui uma *consciência funcional* . O que é isso? Parece ser uma "parte" reservada de nós, à qual atribuímos a tarefa de supervisionar o resto. Claro, admitindo que a alma não possui extensão espacial, essa descrição é apenas uma maneira de falar, uma mera analogia. A consciência de alguém nada mais é do que o próprio eu comportando-se de uma certa maneira no tempo; é uma função volitiva, embora possa ser habitual em vários graus, até mesmo obsessivo-compulsiva. A

consciência pode, portanto, ser "grande" ou infinitesimalmente "pequena".

Consciência significa essencialmente estar ciente (em francês, as duas palavras são sinônimos) – estar ciente. O papel que atribuímos à consciência é o de supervisionar criticamente nossos pensamentos e ações, e julgar se eles se encaixam em nossos padrões mais profundos do que é humanamente apropriado em determinadas circunstâncias. Essa função pode ser desempenhada consciente ou inconscientemente; neste último caso, podemos induzir os julgamentos implícitos observando os padrões de comportamento do indivíduo. A consciência, portanto, revela padrões éticos *eficazes* .

> Note-se que o conceito de consciência também é aplicável no âmbito mais neutro da "ética do conhecimento", onde monitorizamos e regulamos os nossos processos cognitivos (a nossa honestidade intelectual, a nossa vontade de sermos realistas, os nossos esforços de investigação, a lógica das nossas inferências, etc.).

Podemos, pela observação da consciência e da vontade de uma pessoa em ação, inferir seus padrões éticos subjacentes. Na medida em que a maioria das pessoas compartilha padrões comuns, tais observações podem dar origem a uma noção de ética *baseada na* consciência. Contudo, tal doutrina é difícil de sustentar, pois parece envolver circularidade. Seriam os padrões éticos profundos nos quais a consciência baseia seus julgamentos inatos? Isso parece duvidoso, embora alguns possam ser considerados instintivos, ou seja, influências emocionais transmitidas geneticamente.

Na maior parte dos casos, porém, as normas implícitas em nossa consciência são adquiridas e mutáveis. Para a maioria

das pessoas, isso significa, sobretudo, referir-se às normas culturais do grupo social ao seu redor, que são em grande parte convencionais, embora frequentemente baseadas na sabedoria acumulada de uma sociedade ou da humanidade ao longo do tempo. Algumas pessoas, em certa medida, participam mais ativamente da formulação de suas normas orientadoras. Uma pessoa pode começar com um conjunto de normas, adquirido por meio da educação ou por osmose cultural, e posteriormente adquirir um conjunto um tanto diferente, seja pela mudança de grupo de pares e adoção de uma nova convenção, seja por meio de esforços mais conscientes e racionais.

A maioria das pessoas funciona por *conformismo* . Numa sociedade moderna, influenciada pela mídia, como a nossa hoje, isso se manifesta na conformidade com estereótipos – por exemplo, o estereótipo do jovem rebelde (que, no entanto, veste o tipo certo de roupa e usa a linguagem apropriada), ou os estereótipos do repórter investigativo, do advogado durão ou do especialista em investimentos de sucesso. O conformismo facilita as coisas: não é preciso pensar muito sobre o que fazer – e a pessoa é facilmente classificada pelos outros, obtendo benefícios imediatos dessa identificação.

O conformismo não é novidade, estando presente em todas as sociedades, ao longo da história e em todas as regiões geográficas. Não se trata apenas de aparência externa ou padrões de comportamento, mas sim do controle dos processos de pensamento. Essa prática é especialmente evidente em grupos religiosos ou políticos fechados. Pessoas nesses círculos ideológicos tendem a pensar por meio de clichês, em vez de investigar. Elas costumam funcionar cognitivamente *subsumindo pessoas e eventos em categorias preestabelecidas* , em vez de desenvolver categorizações

indutivamente. Uma pessoa ou evento é forçado a se encaixar em um número limitado de rótulos preestabelecidos, sem espaço para adaptação conceitual.

Mesmo que as ciências naturais sejam essencialmente neutras em relação ao estabelecimento de padrões éticos, no sentido de que não observamos padrões preestabelecidos na natureza, elas ainda desempenham uma função construtiva, auxiliando-nos a identificar meios objetivos para atingir nossos fins. Elas também têm um papel eliminatório, ajudando-nos a nos livrar de ideologias baseadas em pressupostos falsos. Mas, é claro, considerando que o corpo, em si mesmo ou como receptáculo da alma, é importante para a vida, a biologia também fornece informações sobre quais padrões são naturais. A ciência é, portanto, importante para os esforços deontológicos.

A visão kantiana de "dever", como algo que deve ser cumprido a qualquer custo humano [189], deve ser considerada neste contexto; ela se apresenta como a noção de um extremista inflexível. Devo acrescentar que, embora os rabinos tenham uma atitude fundamentalista semelhante em relação a certos *mandamentos* (mitzvot), eles consideram que a lei precisa ser flexibilizada ocasionalmente, para evitar danos ou sofrimento desnecessários. Essa rejeição da rigidez doutrinária pode ser caracterizada como "humanismo"; é lembrar que estamos lidando com seres humanos, não com robôs.

Vale ressaltar também a observação de que as pessoas às vezes cometem pecados (de acordo com seus próprios padrões) quase deliberadamente, a fim de racionalizar – mesmo que *a posteriori* – seus sofrimentos como punição

189 Por exemplo, não se deve mentir para alguém apenas para evitar ferir os sentimentos dessa pessoa.

por seus pecados, preferindo essa opção distorcida à ideia assustadora de que possa haver sofrimento injustificado no mundo! Este é mais um exemplo de ideologia, onde se tenta forçar a experiência a se encaixar em ideias preconcebidas, em vez de permanecer cognitivamente flexível.

Embora a ética seja construída primordialmente em torno do indivíduo, visto que os indivíduos são as unidades últimas de seus preceitos e inibições, seu aspecto social não deve ser subestimado. A alma individual possui três poderes: consciência (a alma como sujeito), volição (a alma como agente) e valoração (que dá origem à vida emocional). Mas, além disso, a alma possui uma dimensão social, que não se reduz inteiramente aos três poderes mencionados. Esse quarto aspecto da alma é fundamental para a sua natureza, embora difícil de definir com precisão.

Não existimos como entidades isoladas, mas como parte de um tecido social. Caso contrário, por que as pessoas se reuniriam em comunidades e nações? Um bebê sem amor é praticamente morto psicologicamente, perdendo inteligência, a capacidade de se comunicar e assim por diante [190]. As pessoas precisam umas das outras, não apenas como meios, mas como fins. Esta é uma questão complexa que a deontologia deve se esforçar para integrar.

---

190 Há alguns anos, quando o ditador romeno caiu, os orfanatos foram tornados públicos, onde as crianças mal recebiam cuidados. Constatou-se que elas apresentavam um subdesenvolvimento terrível, tanto mental quanto físico. Curiosamente, os bebês mais próximos da porta do dormitório eram ligeiramente menos afetados do que os mais distantes, porque recebiam as raras visitas das enfermeiras com um pouco mais de frequência!

4. Tai Chi, karma yoga e fé

Praticar Tai Chi há alguns anos me levou a uma compreensão mais profunda sobre a "virtude".

> A forma do Tai Chi compreende um grande número de 'posições' individuais incrementais, que fluem lentamente umas para as outras, formando 'movimentos' completos, que por sua vez se sucedem naturalmente, resultando em uma 'forma' completa.
>
> Nenhuma posição ou parte do formulário é justificada por qualquer outra, embora, juntas, formem um todo consistente e poderoso.
>
> Cada posição incremental do Tai Chi dentro de um movimento deve ser vivenciada como importante em si mesma, e não meramente como uma "parada" no caminho para a posição final daquele movimento. Ela não é instrumental, mas sim para ser apreciada e desfrutada como é, sem antecipar seu destino ou utilidade final. Cada posição "intermediária" é um "valor" ou objetivo em si mesma, e não apenas uma "virtude" no sentido de um meio para um fim.
>
> A transição de uma posição (ou de um movimento completo) para outra é também um momento do qual devemos estar sempre plenamente conscientes. O instante da mudança, da transição para uma nova posição, deve ser sentido com grande atenção.
>
> Ao valorizarmos cada ponto e transição na trajetória do Tai Chi, preservamos, incidentalmente, todo o seu potencial para uma infinidade de outros movimentos. Também passamos a perceber a descontinuidade e a continuidade do tempo.

> Um movimento tem pouco valor se não houver plena consciência de todos os seus componentes. Por essa razão, o Tai Chi é considerado uma meditação e deve ser praticado o mais lentamente possível.

O Tai Chi ilustra o princípio estoico de que "a virtude é sua própria recompensa" [191]. Ele nos ensina como cada virtude é um valor e como a expressão de muitas virtudes variadas também é um valor.

Essa lição de vida pode ser valiosa até mesmo na hora da nossa morte.

Em vez de temer esse grande desconhecido, seja qual for a forma que a morte assuma, podemos encará-la como uma grande oportunidade! Assim como devemos percorrer a vida contemplando seu curso com serenidade, vendo o ruim, assim como o bom, como um grande e interessante espetáculo, também, quando a morte chegar, devemos observá-la chegar com meditação.

Imagine só: *sua única chance* de vivenciar esse evento misterioso em primeira mão! Vale a pena se exercitar ao longo da vida para estar consciente em todas as circunstâncias. Ao observar a própria morte, mesmo que por um instante, talvez se saiba o que é a morte – ou o que é a vida.

Outra disciplina oriental que ensina o mesmo conceito é o "karma yoga". Karma yoga consiste em realizar as atividades diárias sem se preocupar com os benefícios pessoais que elas possam trazer. Essa prática é comum em ashrams de yoga e locais semelhantes; por exemplo, um monge zen pode varrer o pátio ou cuidar do jardim todos os dias.

---

191 Veja a discussão anterior sobre este princípio, no capítulo 10.3.

Muitas pessoas sofrem muito em sua vida profissional, questionando-se por que precisam realizar certas rotinas tediosas para ganhar a vida. O Karma Yoga ensina: aproveite! Faça o trabalho sem envolver o ego – sem "motivação egoísta". Isso é, obviamente, uma idealização, não um apelo ou justificativa para a amoralidade ou imoralidade. Significa simplesmente: concentre-se na tarefa que você se comprometeu a fazer; faça uma coisa de cada vez, e todas as tarefas acabarão sendo concluídas.

É importante perceber que a fé é um elemento fundamental de todos os sistemas éticos.

Algumas pessoas ridicularizam religiões como o judaísmo ou o budismo por exigirem "fé". Essas pessoas argumentam que, em uma ética baseada inteiramente na razão e na experiência, nada seria considerado valioso a menos que *primeiro estabelecêssemos* que nossas ações propostas estivessem fadadas a ter ou fossem propensas a ter certas consequências positivas consideradas dignas de serem buscadas – enquanto que, na ética religiosa, *não podemos* conhecer a verdade e o valor do objetivo (Deus ou Nirvana, conforme o caso) antes de o alcançarmos, e também devemos presumir que os meios alegados (sugeridos pela tradição em questão) conduzem a esse suposto objetivo.

Assim, a ética religiosa pareceria, em princípio, contrária à razão, visto que sua característica definidora é a fé – tanto no objetivo quanto nos meios. Ela é apresentada como uma espécie de gigantesco jogo de manipulação, no qual certos eventos futuros *inacessíveis à* experiência ou à estrita inferência a partir da experiência são previstos (céu ou inferno, ou noções semelhantes), e nos é dito (como uma revelação ou "testemunho") que devemos fazer isto e aquilo,

e nos abster de fazer isto e aquilo outro, para alcançar as consequências positivas e evitar as negativas.

Mas, embora tais argumentos tenham peso, não são inteiramente justos e conclusivos. Na verdade, toda ação proposital envolve fé. Pois nosso conhecimento do mundo empírico por meio da razão é essencialmente indutivo e provisório. Consiste principalmente em generalizações e argumentos adutivos, baseados em experiências passadas e dependentes de experiências futuras para confirmação – o que significa que, em última análise, é construído por tentativa e erro. A maioria das proposições em que acreditamos são tentativas de alcançar a verdade, que esperamos que se confirmem, mas que talvez precisemos corrigir posteriormente.

Pode-se argumentar que, enquanto a ética secular faz exigências relativamente pequenas ou, pelo menos, discretas, os sistemas religiosos exigem que invistamos *toda a nossa vida* em um propósito cuja validade e valor podem ser apenas frutos da imaginação de alguém, e cuja eficácia dos meios para alcançá-lo está longe de ser evidente. Mas será essa uma crítica justa? Certamente, em atividades comuns como criar um filho ou seguir uma carreira, investimos toda a nossa vida em propósitos sem garantias de sucesso. Os seres humanos inevitavelmente apostam, seja qual for o seu curso de ação, seja qual for o estilo de vida que escolham.

Portanto, a exigência de fé pela ética religiosa não deve ser vista como um argumento determinante em favor da ética secular. No que diz respeito à religião, entra em jogo a Aposta de Pascal; para aqueles que rejeitam totalmente a religião, ainda existem grandes incertezas a serem enfrentadas. Assim, o deontologista deve manter a mente

aberta, não rejeitando a religião de imediato, nem (é claro) aceitando ingenuamente suas afirmações.

Em outro lugar, critiquei [192]o princípio do karma, caro à filosofia indiana, apontando as dificuldades epistemológicas envolvidas (para nós, meros mortais) no estabelecimento de supostas relações cármicas. Objeções semelhantes podem ser levantadas em relação às alegações de recompensa ou punição divina: como tais alegações poderiam ser comprovadas? Mas aqui, desejo destacar como até mesmo princípios éticos seculares são frequentemente baseados em meras suposições, e nem por isso perdem sua força.

Se eu afirmar, de acordo com a lei cármica, que é melhor para mim não praticar algum ato prejudicial aos outros, porque o mesmo certamente me *acontecerá* se o fizer, estarei envolvido em uma espécie de argumento circular. Posso alegar isso como uma generalização baseada em experiências amargas do passado, mas essa generalização não será testada no caso específico em questão se eu acreditar nela e me abstiver do ato, e assim, paradoxalmente, permanecerá para sempre não empírica!

Por outro lado, bastaria afirmar, de forma mais hipotética, que se um ato prejudicial semelhante me fosse cometido, como bem poderia acontecer, eu não poderia então reclamar consistentemente de ser vítima de alguma crueldade e injustiça, por ter me permitido fazer o mesmo. Dessa forma, os benefícios do princípio cármico podem ser mantidos – a consciência da reciprocidade – sem a necessidade de comprovar relações causais concretas.

Outro exemplo: posso seguir o ideal budista de "cessação do desejo, para evitar o renascimento", *caso* o renascimento

192 Veja *Ilógica Budista* , capítulo 9.

exista e *partindo do pressuposto de que* ele seja causado pelo desejo. Embora essas suposições não sejam comprovadas, e nem sequer possamos imaginar como poderiam ser comprovadas, elas ainda podem ser legitimamente usadas como hipóteses de trabalho. Da mesma forma, alguém poderia argumentar: *caso* Deus exista e tenha dado a Torá ao homem, é melhor que eu aja assim e assado. Tenho que fazer alguma coisa, então que seja isso.

Em outras palavras, o comportamento *não precisa se basear em certezas* , que de qualquer forma raramente estão disponíveis, mas pode se basear em *julgamentos francamente condicionais* . O condicionamento envolvido pode ter qualquer modo – não apenas o modo natural, mas também os modos extensional e lógico. Como o conhecimento humano é inevitavelmente limitado, ele é, em grande medida, incerto. No entanto, a vida não pode ser bloqueada por essa verdade; a vontade ainda precisa de orientação. Portanto, a ação baseada em raciocínio hipotético tem validade ética.

18. MAIS TÓPICOS EM DEONTOLOGIA

1. Induzir a ética

Como a ética é de fato construída na mente das pessoas e como ela pode ser justificada epistemologicamente? Minha resposta proposta para essas perguntas é a seguinte.

Todos nós temos nossas próprias "intuições" sobre o certo e o errado, o bem e o mal, o justo e o injusto, a bondade e a maldade, etc. Algumas dessas intuições são primárias – avaliações arbitrárias do agente livre. Outras são basicamente emocionais, sentimentais ou sensuais. Outras ainda derivam de percepções conceituais, baseadas em ideias e valores acumulados dos quais podemos estar mais ou menos conscientes, e que podemos ter justificado mais ou menos. Nesta fase, basta considerá-las como noções, como meros fenômenos, pelo seu valor aparente – sem levar em conta suas origens, estrutura, consistência ou validade.

Consideradas individualmente, isoladamente de outras experiências de valoração e do conhecimento como um todo, essas intuições podem, naturalmente, ser reais ou ilusórias. Elas não são necessariamente "corretas" ou "justificadas" apenas por ocorrerem, nem são automaticamente invalidadas pelo fato de ainda não terem sido comprovadas como verdadeiras e válidas. Isso é análogo à minha abordagem [193]das aparências em geral como neutras, antes de começarmos a classificá-las como realidades ou ilusões.

---

193 Veja *Lógica do Futuro* , capítulo 2.

Assim, inicialmente, reconhece-se que essas intuições de valor ou desvalor possuem alguma credibilidade apenas por existirem, mas não o suficiente para determinar se são, em última análise, confiáveis ou não. Contudo, por meio de um procedimento indutivo que trata essas percepções individuais de certo e errado como *dados brutos hipotéticos* e, em seguida, as confronta com todos os outros dados, *comparando e contrastando* essas percepções de valor entre si e com o contexto mais amplo do conhecimento não avaliativo, conseguimos construir gradualmente uma estrutura consistente que inclui algumas delas e exclui outras.

Desse processo de ordenação, emergem as modalidades das proposições éticas (deve, pode e não pode, não pode). Utilizando técnicas silogísticas e fatoriais semelhantes às usadas com proposições não éticas [194], as percepções éticas são ordenadas estatisticamente, resultando coletivamente em sistemas éticos. Por "estatístico", aqui, quero dizer "para *todas, a maioria, algumas, poucas ou nenhuma* outra valoração (conforme o caso), esta é compatível ou incompatível, implícita ou não implícita". Assim, sugiro que a lógica ética é construída de maneira muito semelhante à lógica em geral.

Note que as proposições éticas não têm apenas forma categórica, como "X deve fazer Y". Algumas têm forma condicional, como "se Z ocorrer, X deve fazer Y – mas se Z não ocorrer, X não precisa fazer Y". As primeiras são aplicáveis sob condições gerais, enquanto as últimas sob condições particulares; mas, além dessa diferença, sua força de "imperatividade" é a mesma.

---

194 Proposições não éticas foram rotuladas como 'aléticas'. Em relação à análise 'fatorial', veja *Lógica Futura* , Parte VI.

Minha teoria é, portanto, igualmente intuicionista. Esta não é, contudo, uma posição relativista. Algumas éticas são mais confiáveis do que outras. O que distingue os sistemas éticos de diferentes pessoas em diferentes épocas é, simplesmente, a clareza e a quantidade de intuições éticas e não éticas que foram levadas em consideração, e o rigor lógico com que cada um de nós organiza esses dados brutos em um todo coerente. Pessoas com mentes confusas são levadas de um lado para o outro por seus sentimentos e noções, e não conseguem desenvolver uma ética confiável. Outras são mais cuidadosas e produzem um resultado final mais sólido.

Assim, as experiências de certo-errado ou bom-mau, que fundamentam a ética, são tecnicamente análogas às experiências de verdadeiro-falso ou correto-incorreto, que fundamentam o conhecimento não ético. O procedimento para julgá-las é o mesmo: concedemos-lhes alguma credibilidade *ab initio* , mas reservamos nosso julgamento final até que pesquisas adicionais as confirmem em todos os aspectos (a menos que surjam novas evidências ou argumentos em contrário). Dessa forma, na prática, as intuições de valor são tratadas como dados empíricos; isso lhes confere algum peso, mas não constitui, por si só, uma justificação completa, que requer um processo de revisão mais longo e holístico.

Como dados brutos, as intuições éticas não são comparáveis apenas a qualidades sensíveis como cores ou sentimentos, mas também a insights lógicos. Com isso, sugiro que, *dado o mesmo nível de inteligência e informação, duas pessoas em circunstâncias semelhantes teriam, teoricamente, as mesmas intuições éticas* . Admitindo essa ousada suposição, reconhecemos uma certa "objetividade" no julgamento ético. É claro que essa suposição não pode ser comprovada definitivamente por experimentos, já que, na prática, não

podemos esperar que duas pessoas — ou mesmo a mesma pessoa em momentos diferentes — sejam suficientemente iguais.

Essa hipótese nos permite desenvolver conceitos éticos a partir de noções éticas, da mesma forma que, no discurso geral, as modalidades lógicas são construídas a partir de aparentes indícios lógicos de identidade, contradição, compatibilidade ou implicação – recorrendo à análise fatorial e à seleção de fatores. Retornamos aos métodos adutivos – tentativa e erro, eliminação de dados duvidosos, até que o resultado final pareça razoavelmente bem testado e confirmado.

Os juízos éticos remanescentes são então ordenados logicamente uns em relação aos outros, como fins e meios, de modo que a lista de *fins finais* seja reduzida a um mínimo, que implicitamente contém todos os valores subsidiários. Esta é a etapa *teleológica* do processo. Esses fins finais constituem os "padrões de valor" para o sujeito específico (homem ou mulher) que os concluiu.

É claro que esses padrões estão, em certa medida, em constante fluxo, mudando com novas experiências de vida, reflexões, informações recebidas e sob a influência de outras pessoas. Alguns aspectos dos sistemas de valores das pessoas permanecem firmemente ancorados nelas, na medida em que elas se identificam pessoalmente com eles. Alguns valores diminuem ou perdem sua importância com o tempo; outros adquirem ou aumentam sua importância posteriormente. Observe bem que estamos falando aqui de *valores aparentes* , ou seja, da aparência de valor para uma determinada pessoa em um determinado momento.

Assim, podem existir divergências de opinião entre os valores das pessoas, mesmo que vivam no mesmo meio.

Inversamente, muitas pessoas em uma comunidade ou período histórico podem ter os mesmos valores, de modo que esses *valores comuns* lhes pareçam imutáveis e objetivos.
Assim, a lógica ética, tal como a lógica do conhecimento não ético, deve ser vista como uma empreitada indutiva. Não se trata de um sistema dedutivo, no qual nos é dado, de uma forma ou de outra, um conjunto de "princípios morais supremos" a partir dos quais todos os juízos morais são inferidos silogisticamente, como propõem muitos filósofos da moral. A ética não é casuística, baseada em "axiomas" (assim chamados) mais ou menos consensuais e arbitrários. Em vez disso, desenvolvemos gradualmente padrões de valor ao longo do tempo: eles constituem nossa lista restrita de percepções morais mais impressionantes e relevantes.

Essas normas (ou "bens supremos") podem, uma vez estabelecidas, ser usadas *como* axiomas, mas permanecem sempre abertas à revisão e verificação, em reconhecimento de que foram originalmente produtos da indução. Embora muitos de nós tendamos a consagrar certas normas e insistir em sua eternidade, tal rigidez não é justificada nem necessária. Uma norma carrega mais convicção se for considerada suficientemente segura para enfrentar e resistir a questionamentos, do que se bloquearmos toda e qualquer reconsideração.
Contudo, algumas normas são logicamente muito seguras, senão imutáveis. Isso se refere às normas que se encaixam no argumento teleológico geral: " *quaisquer que sejam seus valores particulares, você ainda deve se referir a tal coisa (a norma segura) como um valor supremo, porque ela é uma condição prévia para a busca de quaisquer valores"* .
Podemos argumentar, dessa forma, que a vida, o corpo, as faculdades cognitivas, a consciência, as faculdades volitivas, a liberdade, a saúde, a sanidade e assim por diante são todas

condições prévias que qualquer sistema de valores que propusermos terá que aceitar.
No entanto, convém notar que esses valores básicos, por si só, não possibilitam uma resposta a todas as questões éticas, eles fornecem uma estrutura para todos os outros valores.

Isso é comparável ao papel desempenhado pelas leis do pensamento e, de fato, pela lógica em geral, no conhecimento. Esses princípios ou axiomas fundamentais são autoevidentes, pois estão implícitos até mesmo em proposições que tentam negá-los. Contudo, isso não significa que a lógica por si só nos permita deduzir o mundo sem depender da experiência. Ainda precisamos, em grande medida, da experiência. A lógica apenas nos ajuda a dar sentido a essa experiência.

> No domínio dos valores, alguns valores atuam como condições *sine qua non* para todos os outros. Como todos os valores são, em certa medida, relativos a esses valores, eles podem ser considerados, efetivamente, valores absolutos. Se pudermos argumentar sobre algum valor Y que " **quer você valorize X ou não valorize X, você ainda deve buscar ou manter Y e/ou evitar ou remover não X** " – Y é estabelecido como tal pré-condição. Observe que X e não X são valores presumidos, e não meramente objetos indiferentes. Este é essencialmente um argumento dilemático, semelhante ao usado na lógica geral para estabelecer proposições necessárias.

Trata-se de um aspecto do raciocínio teleológico que (como já foi dito) investiga meios e formas de alcançar valores intuídos, à luz das ferramentas e obstáculos naturais e artificiais disponíveis. O raciocínio teleológico refere-se aos

modos de percepção natural e extensional, e não ao modo lógico. Ele verifica a consistência entre nossos diferentes objetivos e os organiza em hierarquias e prioridades. Busca os meios mais eficazes para atingir esses objetivos, considerando todas as condições e fatores temporais envolvidos. O uso desse raciocínio não deve ser interpretado como uma visão essencialmente utilitarista ou epicurista dos sistemas de valores.

As pessoas frequentemente declaram a "felicidade", ou alguma versão particular dela, como seu objetivo final. Mas a maioria das pessoas teria dificuldade em definir exatamente o que entendem por felicidade – seria a realização de seus principais objetivos, uma emoção positiva ou o máximo de prazeres? Paradoxalmente, o budismo sugere que a *busca ativa* pela felicidade dificilmente resultará em felicidade. De qualquer forma, esse "eudemonismo" não é condição essencial para todos os valores, e, portanto, não é um valor absoluto. Ou seja, podemos, de fato, viver sem felicidade, e a maioria de nós vive assim. Mesmo assim, naturalmente preferimos nos sentir bem a nos sentir mal; e, dentro de certos limites, isso geralmente é possível se vivermos com virtude. Dignidade e decência geram um certo grau de contentamento.

Observe, por fim, esta importante observação. Embora tenhamos intuições de valor, e independentemente de como essas intuições surjam, *nunca somos forçados* a agir de acordo com elas. Nós (homens e mulheres) permanecemos sempre agentes livres, responsáveis por nossas escolhas finais. Mesmo quando desenvolvemos um sistema ético complexo, permanecemos livres para agir ou não de acordo com nossas crenças. Podemos ignorá-las ou até mesmo agir contra elas. Nossas crenças têm poder causal como

influências, mas nada além disso. Essa é a liberdade de vontade, sem a qual nenhuma ética pode ser reivindicada.

2. Fórmulas éticas

Os sistemas éticos e jurídicos podem, pelo menos em parte, ser construídos com base em certas considerações lógicas.

As pessoas costumam dizer "não seja tão crítico" e "viva e deixe viver!", ou podem zombar, demonstrando desprezo por tal idiotice. Isso é apresentado como um argumento contra as distinções éticas, uma tentativa de invalidar a ética de forma geral, alegando que todo julgamento moral é relativo e incerto. No entanto, os proponentes dessa tese não percebem que ela é logicamente inconsistente, já que ela própria é composta de julgamentos.

Dizer " *não* julgue" ou " *deixe* viver", ou de qualquer outra forma insinuar que julgar é errado, é propor a paradoxal proposição ética de que "não se deve fazer proposições éticas" – o que é *autocontraditório* . Logicamente, segue-se que a posição oposta é verdadeira, ou seja, que "é de fato permitido fazer proposições éticas".

Dessa forma, comprovamos definitivamente, de maneira logicamente autoevidente, a existência e a demonstrabilidade de algumas proposições éticas. Estabelecemos um axioma para a deontologia. Aqueles que dizem "sejam tolerantes" (com relação a qualquer coisa) estão, na verdade, fazendo uma afirmação intransigente e intolerante – portanto, não podem estar certos, segundo seus próprios termos.

Tais argumentos não são truques retóricos – eles esclarecem a realidade, em virtude de termos consciência e vontade, e de sermos capazes de dialogar e argumentar. Os conceitos de

importância ética evoluem naturalmente a partir de nossa experiência do mundo e da interação com ele. Não são construções arbitrárias que podem ser manipuladas à vontade. Uma vez desenvolvidos, possuem uma lógica – da qual devemos estar cientes e que devemos respeitar.

> Muitos julgamentos morais, e de fato muitas leis, baseiam-se no **princípio da reciprocidade** : "não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você" [195]. Esta é uma fórmula ética que a maioria das pessoas aceitaria intuitivamente, mesmo que discordassem sobre o que elas ou os outros gostariam ou não que lhes fosse feito.

Quando um assassino mata, ou tenta matar, ele tacitamente, pela implicação de seu ato, reivindica o direito de matar. Visto que, na verdade, ele não é diferente de sua vítima humana, concede, com isso, a outros o direito de matá -*lo* , ao menos em legítima defesa, se não como punição. Ele não pode argumentar de forma consistente que tem o direito de matar outros, mas que outros não têm o direito de matá-lo.

---

195 Na tradição judaica, este adágio encontra-se pela primeira vez no Talmud (Shabbat 31a), na forma "não faças ao teu próximo o que detestas", como uma interpretação do sábio Hillel do mandamento da Torá "ama o teu próximo como a ti mesmo" (Levítico 19:18). Note-se que a forma que ele lhe atribui é negativa; trata-se de um apelo minimalista para evitar causar danos, em vez de uma injunção para fazer o bem (que é abordada mais especificamente em muitos outros mandamentos). Na tradição budista, ensina-se de forma semelhante que agiremos com humanidade para com os outros se nos lembrarmos de que todos os seres sencientes têm, como nós, um desejo natural de serem felizes e não sofrerem. Isto também é um apelo à reciprocidade.

> ***A ética considera toda afirmação como um princípio universal, a menos que bons argumentos possam ser apresentados para particularizá-la*** [196]. Não se pode isentar-se dos imperativos que se impõe aos outros, nem permitir-se o que se proibiu aos outros, a menos que se ofereça uma distinção muito convincente entre o eu e o outro (por exemplo, que o outro pertence a uma espécie diferente). É razoável supor que as afirmações morais particulares derivam de princípios gerais.

Esta é uma aplicação do princípio da reciprocidade, com base no qual concedemos ao Estado o direito de executar assassinos para manter a paz. Algumas pessoas argumentam que a pena de morte não é necessária ou útil, e muitos países aboliram essa pena extrema, mas esse não é o meu foco aqui. Não estou defendendo esse ponto de vista, mas apenas tentando esclarecer nosso raciocínio em relação à reciprocidade.

Note-se, em todo caso, que a punição do assassino pela sociedade é muito diferente da punição de uma vítima inocente pelo mesmo assassino. O assassino iniciou a violência; o Estado apenas retalia. Quando a sociedade vinga a vítima e pune o culpado, protegendo-se de novos danos, não há fundamento para novas retaliações contra o executor ou aqueles que o nomearam. Tudo isso, é claro, parte do pressuposto teórico de que houve devido processo legal, sob leis justas, além de qualquer dúvida razoável, e assim por

---

196 Observe atentamente as diferenças entre este princípio e a famosa máxima de Kant. Não estou afirmando que a mera possibilidade de generalização estabelece regras éticas; e estou admitindo a particularização de tais regras.

diante. Na prática, essas ressalvas são, reconhecidamente, muitas vezes desrespeitadas de forma inadequada.

Um argumento semelhante pode ser construído em relação ao roubo. Quando um ladrão rouba, ele ignora ou nega a existência da propriedade privada e, portanto, não pode se indignar se outros (na prática, por meio do Estado) confiscarem seus bens ou o multarem. Se ele for indigente, pode ser preso sob o argumento de que isso o priva da liberdade de enriquecer e, incidentalmente, o impede de cometer novos roubos. Aqui, novamente, a justiça é feita por meio da lógica da reciprocidade.

Costumamos argumentar: "se todos fizessem isso (ou não fizessem aquilo), tudo seria fantástico (ou tudo seria terrível)", mas esses argumentos generalistas são ***idealistas*** , já que na prática é improvável, senão impossível, que literalmente *todos* façam (ou deixem de fazer) algo em conjunto; sempre haverá rebeldes!

Uma pessoa poderia argumentar que está disposta a viver num mundo onde todos podem fazer o que bem entenderem: ela está disposta a correr o risco envolvido. Não podemos argumentar contra esse anarquista que ele também pode se machucar, já que ele está apostando que não se machucará. Nosso argumento é circular e impraticável.

Conclui-se, portanto, que tal pessoa não será convencida por argumentos racionais a não matar ou roubar, mas deverá ser subjugada pela sociedade a cumprir a lei. O princípio da reciprocidade, tal como aqui utilizado, não se trata de ética abstrata, mas sim de uma justificação para o uso concreto da força.

Nesse contexto, é importante ressaltar que muitos crimes não têm apenas efeitos diretos e óbvios sobre uma vítima

específica, mas também consequências muito mais amplas e insidiosas para a sociedade como um todo. ***Todo crime – na medida em que pessoas são vítimas, testemunhas ou ouvem falar dele – faz com que as pessoas percam parte da confiança natural que depositam umas nas outras .***

Quando um assassino mata, as pessoas começam a temer que alguém possa matá-las. Quando um ladrão rouba, as pessoas precisam esconder seu dinheiro e trancar as portas. Quando um estuprador estupra, as mulheres começam a temer os homens em geral. Quando um professor abusa de um aluno, todos os educadores se tornam suspeitos. E assim por diante, com cada ato criminoso – e esse princípio é ainda mais verdadeiro hoje em dia, quando a mídia dá ampla e estrondosa cobertura aos crimes mais hediondos.

Este, portanto, é o crime adicional de todo criminoso: ele diminui a confiança das pessoas umas nas outras. A suspeita aumenta e a liberdade de todos é restringida. "Vítimas em potencial" (isto é, qualquer pessoa que se assemelhe de alguma forma às vítimas anteriores do crime em questão) devem tomar medidas de proteção, e "criminosos em potencial" (isto é, qualquer pessoa com alguma semelhança, por mais remota que seja, com criminosos reais) devem limitar seus movimentos. A sociedade, assim, perde sua coesão e todos se tornam um pouco menos felizes. Em alguns casos, as relações entre as pessoas se tornam agressivas.

Parte do raciocínio envolvido nesse distanciamento entre as pessoas é, obviamente, logicamente injustificado. Se um noticiário fala sobre um marido que matou a esposa por dinheiro, outras esposas ricas podem imaginar que seus próprios maridos poderiam fazer o mesmo. Se a notícia é que um chefe estuprou sua secretária, muitas secretárias olharão

para seus chefes com certa preocupação no dia seguinte. As categorias "marido" e "esposa rica", ou "chefe" e "secretária", são suficientes para gerar alguma analogia e semear dúvidas, *mesmo que as condições psicológicas e outras envolvidas sejam totalmente diferentes* .

Às vezes, as estatísticas são lidas, ou mal interpretadas, de maneiras que reforçam esse tipo de raciocínio. Se um certo número de ladrões é estrangeiro, todas as pessoas com aparência estrangeira se tornam "prováveis" ladrões aos olhos das pessoas, mesmo que a proporção de ladrões entre os estrangeiros seja menor do que entre os locais; o grau real de probabilidade envolvido torna-se irrelevante na mente das pessoas. (Por exemplo: suponha que 20% da população seja estrangeira e 10% da população seja ladra; pode ser que apenas 5% dos estrangeiros sejam ladrões, caso em que 11,25% dos locais seriam ladrões!)

As pessoas também convertem proposições erroneamente, pensando que "todo X é Y" implica "todo Y é X". Por exemplo, "todos os estupradores são homens" se torna "todo homem que eu conheço poderia ser um estuprador" na mente de algumas mulheres, e elas se comportam como se ele fosse. Pode parecer absurdo, mas as pessoas são humanas.

A sociedade é, portanto, vítima *coletiva* de todos os crimes, e cabe ao Estado (como instrumento da sociedade) intervir vigorosamente, prevenindo, reprimindo e punindo o crime.

Em todas essas situações negativas, o princípio da reciprocidade é usado para impedir, limitar ou reparar o dano causado a outras pessoas ou à sociedade como um todo por alguns indivíduos ou grupos. Deve-se ressaltar, no entanto, que na maioria das situações, o princípio da reciprocidade desempenha um papel muito mais brando na mente das pessoas, incentivando o respeito e a confiança mútuos. Isso

ocorre quando as pessoas envolvidas refletem *antes de* cometer um delito, pensando: "Eu não gostaria que isso acontecesse comigo, então não farei com os outros" ou "Não me comportarei dessa maneira para não prejudicar ainda mais o nosso mundo", ou algo semelhante.

Algumas pessoas vão um passo além e aplicam uma versão positiva do princípio da reciprocidade, pensando: “se eu estivesse nessa situação difícil, esperaria que outros viessem em meu auxílio, portanto, ofereceria minha ajuda”. Essa é uma atitude admirável. Claro, aqueles a quem a ajuda é oferecida podem não querer ajuda, ou não esse tipo específico de ajuda, ou pelo menos não da maneira como é oferecida. Não se pode impor ajuda. Por essa razão, a versão positiva do princípio é mais difícil de formular: *o(s) destinatário(s) de nossa atenção devem estar dispostos a participar da transação* . Ainda assim, muitas vezes ela entra em ação, promovendo tolerância, amizade e até mesmo amor. Isso, por sua vez, fortalece os laços sociais e torna a vida de todos muito mais fácil.

3. Filosofia do direito

A ética surge naturalmente, em primeiro lugar, no indivíduo, no sentido de que ele ou ela pode ter certos imperativos, inibições ou liberdades. A ética como fenômeno social provavelmente surgiu na família, onde o chefe da família (com base em sua ética pessoal) dava conselhos ou ordens e era obedecido (seja por amor ou medo). De forma mais ampla, a comunidade circundante teria tradições e regras a serem respeitadas, bem como conselhos ou ordens da liderança, qualquer que fosse ela, para manter os laços sociais. Eventualmente, o xamã local ou outra figura religiosa dava instruções, em nome da divindade ou

divindades do grupo. À medida que essas éticas sociais informais se tornaram instituições mais formais, o conceito de lei emergiu.

O que pretendo discutir aqui é a distinção entre princípio ético e legalidade, para enfatizar que *tornar algo legal não o torna moral; tornar algo ilegal não o torna imoral.*

Uma distinção que as pessoas frequentemente confundem é a que existe entre direito ético e direito político. De modo geral, as pessoas entendem que as leis atualmente em vigor em um país (aqui denominadas leis "políticas", ou seja, promulgadas e aplicadas pelo corpo político, embora possam tratar de qualquer assunto) não são necessariamente morais em seu conteúdo; mas também costumam considerar que o que essas leis permitem é, em última análise, permissível e o que elas proíbem deve ser evitado.

Por essa razão, a sociedade pode, em alguns casos, proibir práticas que seus defensores alegam serem inofensivas, por serem "atos privados entre adultos que consentem" – sob o argumento de que tais atos, no entanto, afetam indiretamente pessoas que não são diretamente envolvidas neles. Por exemplo, a homossexualidade pode ser razoavelmente considerada ilegal, visto que sua legalização dá a alguns jovens a impressão de que é moral, causando a disseminação desse comportamento, para consternação e contra a vontade de muitos cidadãos (incluindo muitos pais), de modo que deixa de ser um assunto privado e passa a ser uma questão de política pública.[197]

---

[197] Mesmo que os praticantes não fizessem nada para promover sua prática, sua mera *influência negativa* na sociedade seria motivo suficiente para proibi-la; quanto mais se eles se esforçassem para propagá-la.

Consideremos brevemente os conceitos envolvidos. Idealmente, uma ética absoluta derivaria de uma reflexão sábia e informada sobre a natureza humana e o lugar do homem no mundo. Munido de tais diretrizes morais gerais, cada ser humano bem-intencionado seria, em princípio, capaz de discernir o certo do errado em cada situação particular que enfrentasse e exerceria sua vontade de acordo com isso. Não haveria necessidade de leis impostas pela sociedade.

Na prática, um cenário utópico como esse só pode levar ao caos social. Mesmo em uma sociedade repleta de boa vontade, as pessoas têm ideias diferentes sobre o que é certo ou errado, e provas absolutas são difíceis de encontrar. Ainda mais porque os seres humanos têm livre arbítrio e muitos deles – sob diversas influências – frequentemente optam pelo que consideram ruim, em vez de (como ditaria a lógica) fazer o bem. Conflitos, portanto, surgem inevitavelmente, o que acaba sendo prejudicial para todos. Por essas razões, geralmente se concorda que alguns padrões mínimos comuns precisam ser impostos convencionalmente pela maioria ou por uma minoria com poder.

Assim, constituímos estados, governos, legislaturas, judiciários e forças policiais, que, em conjunto, elaboram e aplicam leis. Um princípio orientador na promulgação e aplicação dessas leis seria o de que “os direitos de uma pessoa terminam onde começam os direitos das outras”. Outro ditado útil é “não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você”. Mas, claramente, tais afirmações não nos fornecem uma ciência exata. Nem sempre é fácil decidir o que precisa ser legislado e o que é melhor deixar como está. A ciência política é uma disciplina empírica e em constante mudança.

Nessa perspectiva corrigida, a lei ética abrange toda a ação humana, enquanto a lei política abrange apenas parte dela. A primeira é idealmente universal; porém, apenas uma fração ou subconjunto dela é politicamente promulgada e aplicada, sendo o restante responsabilidade do indivíduo descobrir ou, pelo menos, praticar.

O alcance do direito político é vasto, mas não tão vasto quanto o do direito moral. Abrange o direito penal (contra homicídio, roubo, etc.), o direito civil (relativo a casamento, herança, etc.), o direito comercial (relativo a propriedade, contratos, etc.) e, de fato, qualquer questão jurídica que possa surgir nas interações entre seres humanos.

Teoricamente, pelo menos, o propósito dessas leis é assegurar a paz social, o bem comum, a segurança pessoal, a justiça e assim por diante – embora, na prática, como todos sabem, elas frequentemente sejam instrumentos de exploração e injustiça. Em princípio, o que as diferencia da massa de leis éticas é a necessidade de reduzir os atritos entre as pessoas a um mínimo razoável. Historicamente, esse minimalismo nem sempre foi aceito; algumas sociedades foram totalitárias, tentando controlar quase tudo.

Na prática, por razões epistemológicas já expostas, os domínios da ética e do direito político tendem a se distanciar um pouco, de modo que, embora os dois domínios se intercruzem em certa medida, o domínio político não está totalmente contido no domínio ético, mas fica parcialmente fora dele. As leis promulgadas pela sociedade, seja por meios democráticos ou não, podem diferir das leis sugeridas pela consciência pessoal ou pelo estudo e debate racional de filósofos da ética.

Essa divergência é, em alguns casos, razoável; mas, frequentemente, é irracional. Em um sistema de governo não

democrático, os preconceitos de uma minoria governante são impostos à maioria, sem espaço para debate. Em uma democracia, onde, em princípio, o argumento racional é a regra, *grupos de pressão* ocasionalmente conseguem formular leis que se alinham com seus pontos de vista aberrantes, simplesmente em virtude do poder de seus números ou por meio de outras considerações que forçam os políticos a se submeterem à sua vontade. Nas últimas décadas, muitas atividades tradicionalmente consideradas imorais foram declaradas legais em países ocidentais.

Agora, deixe-me dizer que isto não é um tratado político [198]; não espero que nada do que eu diga ou faça seja capaz de estancar essa maré infeliz. Minha filosofia da história é muito cética. *Em cada geração, alguma crença equivocada, difundida por grandes segmentos da população, vem à tona e ganha ascendência, até que chega à sua conclusão absurda natural, como uma ferida que estoura e libera pus, e o desastre acontece, de modo que um número suficiente de pessoas aprende a evitar essa tolice específica dali em diante.*

O nazismo e o comunismo foram exemplos típicos: surgiram na história sob aplausos populares e partiram em meio a incontáveis lágrimas. Os povos da Europa aprenderam certas lições sobre o uso ativo da força bruta, a perseguição de minorias raciais, o ódio nacional e de classe, e assim por diante; mudaram um pouco seus costumes depois disso. Poderiam ter evitado tanto sofrimento e dor se tivessem

198 Geralmente evito comentários ou debates políticos em meus escritos, pois meus objetivos filosóficos se situam em um nível mais profundo de epistemologia e ontologia. A controvérsia certamente afastará alguns leitores, que podem considerar algumas das minhas opiniões como excessivamente "liberais" ou excessivamente "conservadoras".

recorrido à razão, em vez de cederem às suas emoções mais baixas.

Lembre-se de que Hitler foi eleito democraticamente (mais ou menos). Realisticamente, a democracia é, sem dúvida, o melhor e mais justo sistema de governo disponível; mas, como todos sabemos, não é perfeita. O fato de determinada legislação ser aprovada não é prova de apoio popular, muito menos de justiça [199]. A maioria das leis se baseia na democracia indireta; os legisladores e juízes envolvidos podem muito bem ser covardes, amorais ou ter interesses pessoais comprometidos. Se fossem utilizados referendos, os resultados poderiam ter sido muito diferentes. Mas mesmo no caso de leis estabelecidas por democracia direta, *o número de votos não determina o que é certo ou errado* .

Dessa reflexão depreende-se que o fato de algumas leis em vigor prescreverem, permitirem ou proibirem, do ponto de vista sociopolítico, certos padrões de comportamento, não significa que esses padrões sejam prescritos, permitidos ou proibidos, respectivamente, do ponto de vista ético ou moral. Aquilo que a sociedade favorece (ou proíbe) pode, contudo, estar errado (ou certo, respectivamente) do ponto de vista ético. Os argumentos envolvidos podem ter sido falaciosos ou baseados em informações insuficientes.

Os conceitos de "legal" e "moral" devem ser entendidos como categorias distintas e separadas, embora conceitualmente estejam parcialmente relacionados (como já explicamos). Tornar algo legal não o torna moral; tornar algo ilegal não o torna imoral. Os jovens, em especial, devem ser conscientizados dessa importante distinção.

---

199 Além disso, o apoio dos principais meios de comunicação não significa nada.

O indivíduo pode não considerar razoavelmente a existência de certas tendências legais nos códigos como indicativas de verdade ética, porque a legislação não se baseia exclusivamente na reflexão racional, mas depende de *forças sociais* . O legislador pode ser criticado por induzir seus concidadãos ao erro, mas estes continuam responsáveis por seus próprios atos.

O indivíduo ainda é obrigado a pensar por si mesmo e a, no mínimo, considerar os conselhos éticos das sábias doutrinas produzidas pela humanidade. A existência de liberdades ou limites políticos não exime o indivíduo da responsabilidade moral por suas escolhas. A legislação não substitui a consciência, nem serve de álibi para a abdicação moral. Embora uma ameaça ou proteção legal possa atenuar a responsabilidade moral, ela não a absolve.

Do ponto de vista ético, as leis são apenas um fator influente entre outros no comportamento, e em certos casos pode ser sensato desconsiderá-las ou opor-se a elas voluntariamente.

19. APÊNDICES E REFERÊNCIAS

1. Algumas diretrizes de lógica formal

Ao longo deste trabalho, introduzimos um grande número de formas proposicionais, como "A quer W", "X influencia A a querer W" e muitas outras. Em alguns casos, contentamo-nos em definir amplamente uma relação causal sem maiores detalhes. Em outros, aprofundamos os temas, preparando o terreno para um eventual tratamento lógico. Contudo, este trabalho (diferentemente dos trabalhos anteriores do autor) não buscou desenvolver sistematicamente a lógica das diversas formas nele introduzidas. Essa política foi adotada por dois motivos: primeiro, para tornar o texto mais legível e acessível a um público mais amplo; e segundo, porque a tarefa de formalização é imensa.

Essa tarefa árdua fica para os futuros lógicos. Não obstante, faremos aqui alguns comentários que esperamos serem úteis, além daqueles feitos de passagem ao longo do texto principal. É sempre útil começar com uma *nomenclatura* . Assim, denominamos as formas relativas à volição de "proposições volitivas" e as formas relativas à influência de "proposições influentes". Podemos nomear outras formas de maneira semelhante, como aquelas relativas à velidade, aos hábitos ou aos impulsos.

Em seguida, devemos *formular claramente* cada forma, usando variáveis simbólicas para os termos (X, Y, Z ou similares). A forma em questão deve então ser *analisada* em

formas mais simples, já estudadas por lógicos. Chamo a forma maior de forma "global" e aquelas que a compõem ou às quais ela pode ser reduzida são as suas "partes"; por exemplo, resumidamente, "X influencia A a querer W" implica "A querer W requer menos esforço com o conhecimento de X do que sem ele", entre outras coisas. A forma implícita pode, por sua vez, ser redutível; por exemplo, a forma mencionada pode ser reformulada com as hipóteses "se X (é reconhecido enquanto A quer W), então o esforço E(X) é necessário (para querer W)" e "se não X, então o esforço E(não X)", e a comparativa "o esforço E(X) é menor que o esforço E(não X)".

As formas, assim progressivamente esclarecidas, precisam então ser estudadas sistematicamente, se quisermos desenvolver uma lógica formal completa para elas. Isso significa *inter-relacionar* todas as formas da mesma família (validando eduções e oposições) e considerar suas concatenações (validando silogismos e outros argumentos), tanto no que diz respeito à lógica dedutiva quanto aos meios e métodos indutivos. Trata-se de um trabalho árduo, que exige muita paciência, mas que provavelmente renderá frutos valiosos. Por fim, as formas *de diferentes famílias* também devem ser comparadas e combinadas logicamente; por exemplo, as formas volitivas e influentes. Dessa forma, o lógico se prepara para todo e qualquer discurso que utilize todas as formas possíveis.

Qualquer tentativa de desenvolver uma lógica formal completa deve levar em consideração nuances não formais; caso contrário, a abordagem será ingênua e, em última análise, enganosa. Muitos lógicos erram por se envolverem rapidamente em questões puramente técnicas, antes de terem estudado suficientemente o assunto em questão. Como já argumentei diversas vezes, a lógica excessivamente

"simbólica" está fadada a cair nessa armadilha. É melhor manter a linguagem comum, embora seja mais complexa, pois assim é mais fácil perceber quando se está se afastando da realidade.

Por exemplo, resumidamente: considere as quatro formas abaixo, querer e sua negação, ou atividade e passividade.

(a) "A deixa testamento de W" – isso se refere a um testamento ativo de W feito pelo agente A.

(b) "A não faz o testamento" – isso se refere a um testamento ativo de não W feito pelo agente A.

(c) "A não quer W" – aqui, A, no mínimo, não faz nada em relação a W.

(d) "A não quer nãoW" – aqui, A, no mínimo, não faz nada em relação a nãoW.

Essas formas estão em um 'quadrado de oposição' padrão, assumindo que o agente A não pode simultaneamente querer W e não querer W – de modo que (a) e (b) são contrárias. Claramente, (c) e (d) são pretendidas como as contradições formais de (a) e (b), respectivamente. Segue-se que (c) e (d) são subcontrárias. Quando ambas são verdadeiras, pode-se dizer que o agente A é verdadeiramente passivo. Mas se (c) é verdadeira sem (d), então A é ativo em (b). Da mesma forma, (d) pode ser verdadeira sem (c), por implicação de (a).

No entanto, pode-se argumentar que (a) e (b) são, na verdade, *compatíveis* , embora um agente não possa *atingir* objetivos contraditórios simultaneamente, visto que ele pode *perseguir* ambos ao mesmo tempo, desde que as respectivas causas *parciais* dos dois resultados que ele põe em movimento no momento em questão sejam compatíveis entre

si (como às vezes acontece). Nesse caso, o quadrado de oposição entre as quatro formas é mais diluído: as diagonais ainda relacionam contraditórios, mas as quatro relações laterais são 'desconectadas'.

Podemos complicar ainda mais as questões formais se considerarmos mais atentamente o que entendemos por "querer". Superficialmente, "A quer W" sugere vontade direta, de modo que A só precisa querer na direção de W e W se realiza. Mas a maioria dos objetos da vontade não são alcançáveis por vontade própria – A pode desejar alcançar W, e pode fazer o que considera útil para tal fim, e pode se esforçar ao máximo, mas pode estar errado em suas suposições, e seu melhor pode não ser suficiente, e ele pode acabar sem sucesso ou (se W for divisível) apenas parcialmente bem-sucedido. É claro que A pode tentar novamente; mas, em alguns casos, W pode não ser mais alcançável, e a oportunidade pode ser perdida.

Se A deseja W e obtém sucesso, então, nesse momento, não-W deixa de existir. Se A deseja W e falha, então, presumivelmente, não-W continua a existir – embora possa ser que W seja trazido à existência por algum agente causal ou volitivo *diferente de* A, desde que W não seja algo *dentro* de A, mas algo externo, admitindo que, como agente livre, somente A pode afetar o que acontece dentro de si mesmo. (De forma semelhante, mutatis mutandis, com relação à vontade de não-W.)

Se A não deseja W, ele efetivamente "permitiu" que não W existisse – ou seja, que continuasse se já estivesse presente ou ocorresse se estivesse ausente. Isso, é claro, não é equivalente a desejar não W, a menos que A tenha intencionalmente desejado não W ao se abster de desejar W. Aqui, novamente, isso pressupõe que nenhuma outra causa

ou agente possa produzir W, ou não W, – caso em que só podemos nos referir às intenções ou desejos de A. (De forma semelhante, mutatis mutandis, com relação a não desejar não W.)

Diversas razões podem levar A a não desejar ativamente W – como falta de energia, preguiça, fraqueza de vontade, covardia, indiferença, falta de motivação, ter coisas melhores para fazer, e assim por diante. Todas essas razões influenciam *a* não vontade de W por parte de A; elas dificultam, em certa medida, a vontade de W por parte de A. Mantendo-se todas as outras condições iguais (ou seja, se nenhuma outra causa entrar em jogo), o resultado *inercial* será nãoW (ou seja, se W não for desejado ativamente, nãoW ocorrerá naturalmente). Se A decidir então desejar W, terá que superar as influências contrárias a W. Algumas novas influências podem, no entanto, surgir e facilitar essa escolha, tornando W mais fácil de desejar do que parecia anteriormente. (O mesmo pode ser dito, mutatis mutandis, em relação a nãoW.)

Além das influências, é preciso também considerar os termos e condições fornecidos pelo ambiente de forma mais ampla. Influências são apenas os fatores do ambiente que foram percebidos como presentes, ou pelo menos considerados como presentes. Permanecem fatores que não foram percebidos ou considerados relevantes – mas que, na verdade, têm importância causal.

De forma semelhante, precisaríamos estudar as formalidades de todas as outras formas proposicionais, relacionadas de uma forma ou de outra às volitivas, começando pelas influentes. Já definimos as formas influentes positivas, mas não interpretamos suas negações. Isso é feito negando as implicações definidoras das formas positivas

correspondentes. Assim, à primeira vista, "X *não* A expressão "influenciar A a querer W" significa que "A requer *um esforço igual ou maior* para querer W com conhecimento de X do que sem ele". Mas, analisando mais detalhadamente, para chegar à contradição estrita, é preciso considerar os casos em que A não tem consciência de X nem de não-X, ou em que A não pode querer W de forma alguma, ou em que A não é um agente volitivo. (De forma semelhante, mutatis mutandis, para "X não influencia A a não querer W").

Com relação a outras oposições, declararíamos, por exemplo, que as formas " *X* influencia A a querer W" (significando "A requer menos esforço para querer W com X do que sem X") e " *nãoX* influencia A a querer W" (significando "A requer menos esforço para querer W sem X do que com X") são contrárias, visto que "menos esforço com X" equivale a "mais esforço sem X", e visto que "menos esforço" e "mais esforço" sem X são incompatíveis (embora não contraditórios, já que "esforço igual" permanece uma opção). Por outro lado, as formas inversas "X influencia A *a querer W* " e "X *não influencia A a não querer W* " não são tão equivalentes quanto pode parecer à primeira vista, visto que poderíamos argumentar que "o esforço para querer W" e "o esforço para não querer nãoW" não são necessariamente os mesmos (com ou sem X).

Como ilustram esses exemplos, não devemos nos precipitar em julgamentos na análise formal, mas proceder com muita cautela, refletindo cuidadosamente sobre as questões. A lógica é uma grande responsabilidade! Um erro de lógica formal cometido por lógicos implica milhares e milhões de erros de lógica "material" cometidos por praticantes comuns posteriormente. É comparável a matemáticos cometendo um erro teórico, que se propaga para a física, a arquitetura e assim por diante, causando estragos na ciência e na

tecnologia. É claro que as contradições logo se tornariam evidentes.

2. As quatro causas de Aristóteles

O filósofo grego Aristóteles propôs quatro sentidos para o termo causa, quatro maneiras pelas quais qualquer coisa pode ser explicada. Essas "quatro causas" foram chamadas de causa material, causa formal, causa eficiente e causa final. Um exemplo seria uma estátua feita pelo homem: o granito é a causa material, sua forma é a causa formal, o trabalho do escultor ao talhar a pedra é a causa eficiente e a imagem de Hércules que o escultor pretendia produzir é a causa final.

Li a afirmação de um escritor moderno de que, hoje em dia, apenas a causa eficiente seria considerada corretamente denominada como uma "causa" – mas essa afirmação não está correta, como demonstraremos a seguir. Todas as quatro causas se encaixam na definição de causalidade e, em certa medida, qualificam-se como causações:

1. A causa material é uma causa necessária, embora parcial, visto que podemos dizer dela: "sem algum material, não haveria escultura; enquanto que com ele, uma escultura se torna possível". A pedra usada para a escultura foi, portanto, uma causa, embora aquele pedaço específico de matéria pudesse ter sido substituído por outro; ou seja, foi apenas uma causa contingente. A pedra por si só não cria uma escultura, sendo, portanto, apenas uma causa parcial.
2. A causa formal é algo bastante abstrato, mas pode ser considerada outra causa parcial necessária, visto que "sem alguma forma, não haveria escultura; enquanto que com ela, há". Novamente, essa forma particular dada à

pedra não é uma causa necessária, já que outra forma poderia ter sido aplicada. Além disso, a forma não pode existir sem um substrato material, portanto não é uma causa completa.

3. A causa eficiente, em nosso exemplo, é, obviamente, primordialmente o escultor – o agente humano que usa sua vontade. Mas o termo também pode ser aplicado ao cinzel inanimado e aos golpes que ele desfere na pedra, ignorando por um momento quem o segurava e controlava seus movimentos; ou, igualmente, a uma máquina de esculpir construída por alguém. Em qualquer caso, a causa eficiente pode ser considerada uma causativa – novamente, uma causa necessária (no sentido de que *algum* escultor ou cinzel em movimento era necessário) ou uma causa contingente (se nos concentrarmos *neste* escultor específico, ou neste cinzel em particular e nesses movimentos específicos), e em ambos os casos uma causativa parcial (já que a matéria a ser esculpida também era necessária).

4. A causa final em nosso exemplo não é essencialmente uma causativa, mas sim uma causa *influente* , visto que foi apenas por meio *de sua imaginação pelo* escultor que ela desempenhou um papel na gênese da escultura. Contudo, ainda podemos reduzir esse objetivo mental a uma causativa, se considerarmos que, se o escultor não tivesse pensado e intencionado alguma imagem, provavelmente não teria realizado todos esses movimentos, e certamente, se seus movimentos tivessem sido totalmente caprichosos, não teriam resultado em uma semelhança tão perfeita com Hércules. Assim, aqui temos outra condição *sine qua non* e, novamente, uma causalidade parcial.

Note-se que se poderia argumentar que, no exemplo que demos, a causa formal e a causa final são idênticas – uma determinada forma, semelhante à de Hércules. Mas deve ficar claro que poderíamos igualmente postular outras intenções do escultor como causas finais – por exemplo, a sua intenção de homenagear Hércules ou de ganhar dinheiro vendendo a escultura à prefeitura de Atenas. Qualquer motivo envolvido é uma causa final.

Por fim, nosso exemplo trata de um caso especial: o da fabricação de um produto acabado por um agente consciente e volitivo. No entanto, a intenção de Aristóteles é que essas quatro categorias causais sejam usadas também na explicação de eventos naturais — no mundo mais amplo dos objetos vivos e inanimados.

- Claramente, todos esses objetos devem ter uma causa material e uma causa formal; todos os fenômenos particulares aparentemente possuem substância e forma (características abstratas encontradas em comum com outros particulares em diversas medidas). Por analogia, poderíamos também aplicar esses conceitos aos domínios mental e espiritual. O termo "causa material" deve, portanto, ser entendido como referente a qualquer substância concreta presumida, e "causa formal" a qualquer abstração conceitual.[200]
- No que diz respeito à causa eficiente, o conceito aplica-se não apenas a agentes e seus atos (isto é, volição), mas também a entidades e movimentos não volitivos na matéria viva e, de forma mais ampla, à matéria não viva. Por exemplo: a respiração de oxigênio

200 Também se poderia argumentar que substância e forma são ambas abstrações, ou seja, produtos da concepção, e, portanto, em última análise, indistinguíveis.

para a nossa corrente sanguínea através dos pulmões é uma causa eficiente da nossa vida contínua; o alinhamento momentâneo do Sol, da Terra e da Lua é uma causa eficiente do fenômeno do eclipse lunar.

- Quanto à causa final, o conceito pode ser estendido para abranger processos vitais não volitivos, como explicado em nossa discussão sobre o quase-final. Tal "conatus" é, naturalmente, uma mera abstração, baseada na observação da perpetuação da vida; mas implica causas eficientes atuando dentro do organismo. Para a matéria inanimada, nenhum conceito de "causa final" é aplicável, exceto em relação aos propósitos de algum ser volitivo (incluindo, eventualmente, Deus) ou com referência à utilidade para os quase-propósitos de entidades vivas.

Embora eu defenda aqui o quarteto de Aristóteles, não o considero – de forma alguma – a palavra final sobre etiologia. Se nossa intenção é categorizar todos os sentidos do termo "causa", há muito mais a ser dito sobre ele. Como vimos, causalidade é um conceito muito amplo, não se limitando à causação ou mesmo às quatro causas de Aristóteles, seja qual for a perspectiva adotada.

Referências

As obras a seguir são citadas no presente texto e não constituem uma bibliografia sobre o assunto tratado.

Anônimo. *O Dhammapada* . Londres: Penguin, 1973.

Cleary, Thomas: Tradutor e compilador. *Meditação Taoísta* . Boston: Shambhala, 2000.

Curtis, Helena e N. Sue Barnes. *Convite à Biologia* . 4ª ed. Nova York: Worth, 1985.

O Dalai Lama, Sua Santidade *Transformando a Mente* . Londres: Thorsons, 2000.

Gould, Stephen Jay, et al. *Conversas sobre o Fim dos Tempos* . Londres: Penguin, 2000.

HLA Hart e AM Honoré. *Causalidade no Direito* . Oxford: Clarendon, 1959.

Johnson, Paul. *Uma História dos Judeus* . Nova Iorque: Harper, 1987.

Ortega e Gasset, José. *A Origem da Filosofia.* Trad. Toby Talbot. Nova York: Norton, 1967.

Patanjali . *Yoga Sutra* . Tradução e glossário do sânscrito para o inglês. Chip Hartranft. Disponível em: www.arlingtoncenter.org, 2003.

Rand, Ayn. *Atlas Shrugged* . 1957. Nova York: Signet, 1959.

Schroeder, Gerald L. *Gênesis e o Big Bang* . Nova York: Bantam, 1990.

Associações de Cientistas Judeus Ortodoxos. *Atas* . Vol. I. Nova Iorque: AOJS, 1966.

Lai, Yuen-Ting. "A China e a filosofia ocidental na era da razão". *História da filosofia ocidental em Pimlico* . Ed. Richard H. Popkin. Londres: Pimlico, 1999. Págs. 412-421.

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.

O presente trabalho foi iniciado em fevereiro e concluído em julho de 2004 (utilizando anotações datadas de dezembro de 1996 em diante).

ISBN 978-1495927836