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.

Reflexões Lógicas e Espirituais

Avi Sion , Ph.D.

©Direitos autorais AVI SION , 2008-2009.

Publicado originalmente em 2008, revisado e ampliado em 2009, Avi Sion, Genebra, Suíça.
Edição CreateSpace 2014

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 PERMISSÃO EXPRESSA DO AUTOR-EDITOR.
EXCETO EM CASO DE CITAÇÕES BREVES COM A DEVIDA MENÇÃO DA FONTE.

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

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi.
Reflexões Lógicas e Espirituais

Sem índice. Sem bibliografia.

ISBN 978-1495220951

Resumo

Reflexões Lógicas e Espirituais é uma coleção de seis trabalhos filosóficos mais curtos, divididos em duas partes.

A primeira parte, que consiste em **Reflexões Lógicas** , inclui:

- ***O livro "Os Problemas de Hume com a Indução"*** tem como objetivo descrever e refutar algumas das principais dúvidas e objeções levantadas por David Hume em relação ao raciocínio indutivo. Ele substitui o chamado problema da indução por um princípio da indução. O notório ceticismo de David Hume baseava-se em erros de observação e raciocínio no que diz respeito à indução, causalidade, necessidade, o eu e o livre-arbítrio. Esses erros são aqui apontados e analisados criticamente em detalhes, e teorias mais precisas e lógicas são propostas. Esta obra também inclui refutações dos supostos paradoxos da indução de Hempel e Goodman.
- ***Uma Breve Crítica da Irracionalidade de Kant*** , que consiste em uma análise crítica sucinta de algumas das ideias e teses epistemológicas e ontológicas mais relevantes da famosa Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant. Demonstra que Kant não estava em posição de criticar a razão, pois não compreendia suficientemente seu funcionamento nem possuía as ferramentas lógicas necessárias para tal tarefa. A realidade transcendental de Kant, sua dicotomia analítico-sintético, suas concepções sobre a experiência e a formação de conceitos, e sobre as formas da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (suas doze categorias), são aqui submetidas a uma rigorosa avaliação lógica e consideradas profundamente falhas – sendo propostas, em seu lugar, teorias mais coerentes.
- ***Em Defesa das Leis do Pensamento de Aristóteles*** , aborda-se, de um ponto de vista fenomenológico, inúmeras objeções e concepções errôneas modernas e budistas a respeito dos princípios básicos da lógica aristotélica. Muitas pessoas parecem estar atacando as Leis do Pensamento de Aristóteles atualmente, algumas vindas do Ocidente e outras do Oriente. É importante revisar e refutar tais ideias à medida que surgem.

A segunda parte, que consiste em **Reflexões Espirituais** , inclui:

- ***Mais Meditações*** , que é uma sequência da obra anterior do autor, *Meditações* , propõe métodos práticos adicionais e insights teóricos relacionados à meditação e ao budismo. Também aborda certas questões frequentemente negligenciadas sobre o budismo – notadamente, historicidade, idolatria, messianismo e importação para o Ocidente.
- ***O Judaísmo Zen*** é uma reflexão franca sobre as tensões entre razão e fé no contexto atual do conhecimento, e sobre a necessidade de inserir a meditação zen no judaísmo. Esta obra também aborda algumas questões de ética e teodiceia.
- ***"Não a Sodoma"*** , um ensaio contra a homossexualidade, que utiliza argumentos biológicos, psicológicos, espirituais, éticos e políticos.

Conteúdo

I. Reflexões Lógicas 5

Livro 1. OS PROBLEMAS DE HUME COM A INDUÇÃO 7

1. O "problema da indução" de Hume 8
2. O princípio da indução 13
3. Causalidade, necessidade e conexão 19
4. A psicologia da indução 24
5. O eu ou a alma 32
6. Livre-arbítrio 37
7. A dicotomia ser-dever ser 39
8. O paradoxo da confirmação de Hempel 43
9. O paradoxo da previsão de Goodman 53
10. A indução da indução 59
11. A dicotomia mente-corpo de Descartes 64
12. Algumas observações adicionais sobre lógica causal 69
13. Adendas (2009) 77

Livro 2. UMA BREVE CRÍTICA DA IRRAZÃO DE KANT 81

1. A realidade transcendental de Kant 82
2. A dicotomia analítico-sintética 93
3. Teoria do conhecimento 104
4. Experiência, espaço e tempo 110
5. As "categorias" de Kant 121
6. Raciocinações 132
7. Como surgem os números 141
8. Lógica geométrica 145
9. Adendas (2009-10) 150

Livro 3. EM DEFESA DAS LEIS DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES 154

1. Os lógicos precisam fazer uma introspecção 155
2. A primazia das leis do pensamento 160
3. O estatuto ontológico das leis 165
4. Lógica difusa 167
5. Deturpação de Aristóteles 170
6. Não no modelo geométrico 175
7. Uma poção venenosa 178
8. O jogo da superioridade 182
9. No discurso budista 186
10. Chamar as coisas pelo nome, sem rodeios. 191
11. Teoria da causalidade budista 194
12. Uma lógica formal da mudança 197
13. Crítica budista da mudança 199
14. Diferentes estratos de conhecimento 202
15. Impermanência 205
16. Negação budista da alma 210
17. O estado das percepções sensoriais 214
18. O estado dos sonhos e devaneios 218

19. O estado das concepções 222
20. As leis do pensamento na meditação 225
21. Razão e espiritualidade 229
22. Adendas (2010) 232
II. Reflexões Espirituais 234
Livro 4. MAIS MEDITAÇÕES 236
1. Vá em frente e continue 237
2. Consciência da respiração e do pensamento 239
3. Autoconhecimento 242
4. Meditação sobre o eu 244
5. Diversas observações sobre meditação 247
6. Saúde mental 253
7. Contemple a mente 256
8. Os quatro fundamentos e a prática central 260
9. Transcender o sofrimento e o karma 263
10. Eis a alma 265
11. A teoria budista da ausência de alma 268
12. Historicidade budista 273
13. Sobre a idolatria budista 275
14. Messianismo budista 279
15. Assimilação do Budismo 281
16. Adendas (2009) 283
Livro 5. JUDAÍSMO ZEN 289
1. Deus e a Criação 290
2. Torá e fé 293
3. Texto bíblico e comentários 298
4. Tradição versus inovação 305
5. A propriedade rabínica 308
6. Ilógica judaica 311
7. Meditação judaica 317
8. Iluminação sem idolatria 323
9. Boas pessoas 327
10. Um mundo de misericórdia 330
11. Compreendendo a injustiça 332
12. Perdão 336
13. Ações e reações. 339
14. (Apêndice 1) Números redondos nas estatísticas da Torá 342
15. (Apêndice 2) Oração na incerteza 357
16. Adendas (2009) 365
17. Lógica em defesa do sionismo (2009) 371
18. O milagre das luzes de Chanucá: 378
Livro 6. NÃO A SODOMA 385
1. Aceitando o desafio 386
2. Homossexuais definidos 388
3. Tendências homossexuais 391
4. O papel biológico do sexo 393
5. Sexo não reprodutivo 395

6. Desvio e sofrimento 397
7. Algumas causas prováveis 399
8. Mudanças nas racionalizações 402
9. É escolhido livremente 404
10. Sensualidade e perversão 407
11. Impureza espiritual 410
12. A essência da sodomia 413
13. Uma revolução social 415
14. Os defensores e promotores da homossexualidade 418
15. Algumas questões legais 420
16. Um apelo à recuperação 423
17. (Anexo) Os rabinos devem banir os homossexuais do judaísmo 426

Figuras

1. Um silogismo m com proposições geométricas 1 36
2. Terminologia definida e indefinida 1 56
3. Visualizações da negação 17 1

I. REFLEXÕES LÓGICAS

"Venham, vamos raciocinar juntos."

(Isaías, 1:18)

Book 1. PROBLEMAS DE HUME COM A INDUÇÃO

O livro "Os Problemas de Hume com a Indução" tem como objetivo descrever e refutar algumas das principais dúvidas e objeções levantadas por David Hume em relação ao raciocínio indutivo.

Ele substitui o chamado problema da indução por um princípio da indução.

O notório ceticismo de David Hume baseava-se em erros de observação e raciocínio, no que diz respeito à indução, causalidade, necessidade, ao eu e ao livre-arbítrio.

Esses pontos são aqui destacados e analisados criticamente em detalhes – e teorias mais precisas e lógicas são propostas.

O presente trabalho inclui também refutações dos alegados paradoxos da indução de Hempel e Goodman.

1. O “problema da indução” de Hume

Neste ensaio, gostaria de fazer alguns comentários a respeito do chamado problema da indução de Hume, ou melhor, enfatizar seus muitos problemas com a indução. Tenho Hume em mente em todos os meus escritos. Em pelo menos dois trechos, dedico alguma atenção aos pontos de vista específicos de Hume [1]. Se em outros lugares eu frequentemente não o menciono, ou o menciono apenas de passagem [2], como um dos proponentes desta ou daquela doutrina em discussão, é porque minha ênfase está em propor teorias coerentes em vez de me deter em teorias incoerentes.

David Hume [3]é, sem dúvida, um filósofo instigante e influente. Em suas obras, ele ataca repetidamente muitos conceitos comuns, como a validade da indução (notadamente, a generalização); a existência ou cognoscibilidade da necessidade ou lei natural, da conexão causal ou da causalidade; e a existência ou cognoscibilidade de um eu ou pessoa; que a vontade é livre de determinismo e indeterminismo; que um "dever ser" pode ser derivado de um "ser" ou é um tipo especial de "ser".

Esses são, naturalmente, vários aspectos de um mesmo ataque contra o senso comum, contra a razão humana. Responderei brevemente a cada uma dessas objeções céticas. A questão central, ou fundamental, aqui é, creio eu, a da validade da indução. Pois os outros problemas são solucionáveis, em sua maioria, por meios indutivos. De modo que, se a indução for inválida, é realmente difícil entender como as várias outras ideias básicas da razão poderiam ser justificadas.

Com relação ao problema de Hume com **a generalização** : Hume [4]duvidava da validade da generalização sob o argumento de que *ter observado certas regularidades no passado não garante que tais regularidades se manterão no futuro* . Recorrer a um princípio de Uniformidade da Natureza seria, segundo ele, um argumento circular, uma vez que tal princípio só poderia ser conhecido por meio da generalização.

Na visão de Hume, uma generalização é apenas uma reação mental instintiva dos seres humanos (e até mesmo dos animais, embora estes a façam de forma não verbal), uma expressão da

---

[1] Ou seja, em *Fenomenologia* , capítulo II (seção 5), e em *Ruminações* , parte I, capítulo 8 (seções 4-7).

[2] Ver menções em: *Future Logic* , capítulos 65 e 67. *Fenomenologia* , capítulos I, V, VI e VII. *Lógica Judaica* , capítulo 2. *Ilógica Budista* , capítulo 7. *A Lógica da Causalidade* , capítulos 3, 10, 16 e apêndice 1. *Vontade e Conceitos Causais Afins* , capítulo 2. *Ruminações* , parte I, capítulo 9, e parte II, capítulos 1, 6, 7. *Meditações* , capítulo 32.

[3] Escócia, 1711-76.

[4] Em seu *Tratado da Natureza Humana* (1739-40) e em obras subsequentes. O *Tratado* está disponível na íntegra em http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hume/treatise1.html .

expectativa formada por experiências repetidas de um tipo semelhante, uma espécie de instinto ou hábito psicológico, em vez de uma metodologia científica epistemologicamente justificável.

Tudo isso poderia parecer crível, se não notássemos alguns erros gritantes na compreensão de Hume sobre generalização e, de forma mais ampla, sobre indução [5].

O erro de Hume foi concentrar-se no aspecto positivo da generalização e ignorar completamente o aspecto negativo da particularização . [6]Como ele inconscientemente equiparou o raciocínio indutivo unicamente à generalização a partir de regularidades passadas, naturalmente considerou o fato de que alguma quebra de regularidade poderia (como frequentemente acontece) ocorrer no futuro como evidência de que a generalização *em si* é falha. Mas isso é apenas uma incompreensão da natureza da indução por parte dele.

Ele deveria ter sabido mais, visto que Francis Bacon já havia esclarecido (cerca de 80 anos antes, em seu *Novum Organon*) [7]a importância fundamental da "instância negativa" como um mecanismo de controle e equilíbrio contra a generalização excessiva e outras formas de indução. Como Hume não conseguiu captar essa percepção crucial, podemos dizer que seu entendimento da indução era fragmentário e inadequado.

Toda generalização é condicional; podemos inferir uma generalidade a partir de casos particulares semelhantes, *desde que tenhamos procurado e não encontrado evidências em contrário* . Para generalizar para "Todos os X são Y", precisamos saber duas coisas, não apenas uma: (a) que alguns X são Y e (b) que nenhum X até o momento parece não ser Y. Embora a última condição seja geralmente deixada implícita, ela é absolutamente essencial [8].

Se encontrássemos evidências contrárias logo no início, antes de generalizarmos, simplesmente não generalizaríamos. Se as encontrássemos mais tarde, depois de generalizarmos, seríamos logicamente obrigados a particularizar. Generalidades sintéticas não são entendidas como absolutos estáticos, mas como *as melhores suposições disponíveis no contexto de conhecimento dado* . A generalização é um processo dinâmico, intimamente ligado à particularização; não é um processo que se realiza de uma vez por todas.

A mesma lógica se aplica a outras formas de indução [9], notadamente **a adução** . Esta última se refere a um conceito mais amplo de indução, que parte de qualquer evidência para qualquer hipótese derivada (que pode conter termos diferentes da evidência). A hipótese não é confirmada apenas pela evidência que explica, *mas também pela ausência de evidências contrárias e pela ausência de hipóteses alternativas melhores* .

Observe bem isto: os dados que confirmam uma hipótese *não* são suficientes para nos fazer acreditar nela. A prova simples disso é que, quando uma hipótese é rejeitada por algum motivo,

---

[5] Recomendo aqui ao leitor a leitura de *Future Logic* , Parte VI, para uma compreensão mais completa das questões abordadas. Leia pelo menos os capítulos 50 e 55.

[6] Segundo informações que li, esse erro já foi identificado por Karl Popper.

[7] Inglaterra, 1561-1626. O texto completo (1620) está publicado na Internet em http://etext.library.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/organon/complete.html .

[8] Ainda hoje, muitos escritores, filósofos e professores deixam de perceber e mencionar essa condição essencial quando definem ou discutem a generalização. Ela jamais deve ser deixada de lado, para evitar a perpetuação do erro de Hume.

[9] De fato, no próprio ato de formação de conceitos, não apenas *incluímos* certos casos, mas também (ainda que tacitamente) *excluímos* outros. Há sempre um aspecto positivo e um negativo no pensamento, embora este último seja frequentemente menos manifesto. A integração está sempre atrelada à diferenciação.

os dados que a confirmavam no passado *continuam* a confirmá-la logicamente, mas a hipótese é descartada apesar disso. Existem condições adicionais essenciais que tornam nossa conclusão indutiva inatacável até o momento, a saber (repetindo) que não temos, até hoje, dados que a contradigam e nenhuma hipótese mais adequada.[10]

A verdade indutiva é sempre, francamente, contextual. É absurdo atacar a indução como "não confiável" porque ela não produz verdades tão certas e infalíveis quanto a dedução supostamente produz. Argumentar dessa forma é afirmar que se possui um padrão de julgamento diferente (ou superior) ao único padrão que os seres humanos podem ter, que é a indução.

Quando a lógica indutiva nos diz: “no contexto de conhecimento dado, a hipótese X é a melhor opção, comparada às hipóteses Y, Z, etc.”, ela não está deixando a questão em aberto para uma postura adicional, mais cética. Pois o que é esse **ceticismo** senão uma mera reivindicação de uma intuição lógica e de uma hipótese material?

Ao examinarmos o ceticismo em relação à indução, percebemos que ele *nada mais é do que uma tentativa de generalização a partir de ocorrências passadas de erros (em outros domínios), que ignora a ausência de erros, passada ou presente (no domínio em questão)* . Ou seja, trata-se, em si, de uma teoria, sujeita à avaliação indutiva como qualquer outra.

A lógica indutiva *já* levou em consideração essa hipótese cética e a considerou inferior, porque ela não leva devidamente em conta as evidências atuais específicas em favor de X em detrimento de todas as outras alternativas.

Mesmo que uma teoria científica não seja absolutamente certa para sempre, devemos nos apegar a ela se, neste momento, parecer a mais próxima da verdade. O cético não pode vir e objetar que "mais próximo não é próximo o suficiente" – pois isso significaria que ele considera (absurdamente) que possui uma teoria mais próxima da verdade do que a mais próxima!

Hume, tolamente, ignorou todo esse raciocínio. Ele se concentrou apenas no aspecto positivo e, com razão, reclamou que isso não poderia ser considerado logicamente definitivo e vinculativo! Nessas circunstâncias, não é de se admirar que ele não tenha encontrado nenhuma "prova" de raciocínio generalizante ou adutivo. Se definirmos um processo de forma errônea e não o compreendermos, ele certamente nos parecerá falho.

Quando Hume descobriu a falta de confiabilidade da indução, tal como a concebia, deveria ter procurado uma falha em *sua própria visão* da indução e a modificado, em vez de considerá-la inválida. *Esse* teria sido o comportamento indutivo correto de sua parte. Quando uma teoria leva a consequências absurdas, nossa primeira reação deve ser modificar a teoria em si, e não teorizar. Em vez de duvidar do próprio raciocínio, Hume atacou o conhecimento humano em geral, lamentando que ele não pudesse ser "provado".[11]

Mas é claro que a lógica – e aqui me refiro à lógica dedutiva – não tolera tal autocontradição. Se alguém afirma que os meios humanos para o conhecimento, que incluem tanto a indução

---

[10] O cálculo lógico envolvido não se resume, portanto, a uma simples dependência da “confirmação”, mas a um conjunto muito mais complexo e abrangente de considerações, incluindo “não rejeição” e “competitividade”. Veja, a esse respeito, meu ensaio detalhado “Princípios da Adução” em *Fenomenologia* (capítulo VII, seção 1).

[11] O pensamento egocêntrico de Hume, neste e em muitos outros assuntos, era muito semelhante ao de certos filósofos indianos de épocas muito anteriores (notadamente o budista Nagarjuna). Sem mencionar as sofísticas gregas.

quanto a dedução, são falhos, então essa pessoa deve ser questionada sobre como chegou a essa proposição supostamente perfeita. Não se pode ter tudo.

O argumento contra a generalização é ele próprio uma generalização e, portanto, autocontraditório. Não podemos dizer: já que *algumas* generalizações são evidentemente errôneas, então *toda* generalização é inválida (ou seja, não podemos ter certeza da validade de nenhuma generalização, o que a torna praticamente inválida) – porque, é claro, esse argumento é ele próprio uma generalização e, portanto, é invalidado por si só! O que podemos afirmar com certeza é que uma generalização (como essa) que leva a uma contradição é dedutivamente inválida.

Quando alguém descobre uma contradição em seu próprio raciocínio, não é a lógica em si que é posta em dúvida, mas apenas o seu pensamento atual. É insensato apegar-se a um pensamento específico e rejeitar a lógica. Hume tinha mais fé em suas noções lógicas particulares (que, como se constatou, não eram muito lógicas) do que na lógica em si. O verdadeiro cientista permanece humilde e aberto à correção.

Nossas ideias e teorias precisam ser, como disse Karl Popper, *não apenas verificáveis, mas também falseáveis* , para serem críveis e confiáveis. Albert Einstein também observou [12]:

> "A crença em um mundo externo independente do sujeito que percebe é a base de toda a ciência natural. Contudo, como a percepção sensorial só fornece informações sobre esse mundo externo ou sobre a "realidade física" indiretamente, só podemos apreender esta última por meios especulativos. Disso decorre que nossas noções de realidade física nunca podem ser definitivas. Devemos estar sempre prontos para mudar essas noções – isto é, a base axiomática da física – a fim de fazer justiça aos fatos percebidos da maneira mais perfeita e lógica possível."

Se examinarmos o discurso de Hume em seus livros, veremos que, mesmo negando explicitamente a confiabilidade da indução, ele a utiliza implicitamente da melhor maneira possível. Ou seja, ele recorre a fatos e à lógica, conceitualiza, generaliza e propõe teorias, compara suas teorias preferidas com outras interpretações ou explicações possíveis, apresenta razões (observações e argumentos) para justificar sua preferência, e assim por diante. Tudo isso é indução. Portanto, a própria metodologia que ele rejeita é a que ele utiliza (ainda que imperfeitamente) – e isso é inevitável, pois os seres humanos não possuem outra metodologia possível.

Dizer isso parece sugerir que a autocontradição é possível. Não é o caso, se considerarmos como os dois aspectos, a saber, a teoria e a prática, podem estar em desacordo na mesma pessoa. Quando Hume diz que a indução não é confiável, ele quer dizer, é claro, que a indução, *como ele a vê,* não é confiável; mas ele não percebe que *a vê incorretamente* [13], ou seja, que há uma *troca de favores* envolvida. De fato, ele aparentemente não percebe que a maneira como ele a vê *afeta* a maneira como ele chega às suas próprias conclusões sobre ela, ou seja, que ele também se engana.

---

[12] Não sei dizer exatamente onde – encontrei essa citação fora de contexto em algum lugar na internet.

[13] Ou pelo menos, de forma incompleta – por exemplo, estando ciente do lado positivo (como a aparente constância), mas desconhecendo o lado negativo (como testar a inconstância).

Embora negue conscientemente a validade da indução, ele continua a usá-la inconscientemente e subconscientemente. No entanto, por ter escolhido (prejudicialmente) negar a indução em princípio, não consegue estudá-la com a mesma abertura, imparcialidade e profundidade que teria em outras circunstâncias, e acaba incorrendo em erros tanto na sua compreensão quanto na sua aplicação prática. Más teorias geram más práticas. E o inverso também é verdadeiro: práticas erradas promovem teorias erradas. Ele está preso em um círculo vicioso, do qual é necessário um esforço especial de objetividade para se libertar.

Devemos sempre ter em mente que o que parece impossível ou necessário para um filósofo (ou qualquer outra pessoa, aliás) depende de sua perspectiva mais ampla. Todo filósofo atua dentro da estrutura de algumas crenças e escolhas básicas. Estas não são uma prisão eterna, mas exigem tempo e esforço para serem superadas. Cedo ou tarde, um filósofo fica preso por seus compromissos passados, a menos que se esforce ao máximo para permanecer aberto e inquisitivo.

2. O princípio da indução

Quanto ao princípio da uniformidade, que Hume nega, é inegavelmente uma ideia difícil de sustentar, no sentido de que não podemos facilmente definir uniformidade ou generalizá-la. Poderíamos falar de repetição, de duas ou mais coisas particulares que nos parecem iguais; mas sabemos bem que tal regularidade não se estende ao infinito. Pelo contrário, sabemos que, mais cedo ou mais tarde, algo inevitavelmente se diferenciará das coisas anteriores, visto que o mundo que se apresenta diante de nós é um mundo de multiplicidade.

Portanto, esse "princípio" só pode ser considerado uma ideia heurística, uma regra prática, uma diretriz ampla, porém vaga, para o raciocínio. Ele não faz nenhuma afirmação específica em qualquer caso dado. Apenas nos lembra que existem (ou nos parecem existir) "semelhanças" neste mundo da matéria, da mente e do espírito. Não pretende negar que também existam "diferenças" (aparentes). Obviamente, não se trata de afirmar que tudo é um e o mesmo, uma negação da multiplicidade e da diversidade (pelo menos no mundo das aparências [14]). Falar de uniformidade na Natureza não implica uniformidade da Natureza.

Também poderíamos perguntar: pode existir um mundo *sem nenhuma* "uniformidade"? Um mundo de diferenças universais, onde nada é igual a nada, é impensável. Por quê? Porque caracterizar o mundo dessa forma seria, em si, apelar à uniformidade. Um mundo uniformemente não uniforme é uma contradição em termos. Portanto, devemos admitir *que alguma* uniformidade existe no mundo. O mundo não precisa ser totalmente uniforme para que o princípio da uniformidade se aplique. Basta que alguma uniformidade ocorra.

Dado esse grau de uniformidade, por menor que seja, podemos e devemos logicamente falar sobre generalização e particularização. Existem algumas "uniformidades"; portanto, temos que levá-las em consideração na construção do conhecimento. O princípio da uniformidade não é, portanto, uma noção absurda, como Hume parece sugerir. É apenas uma primeira tentativa dos filósofos de explicar a indução; uma primeira tentativa, mas certamente não a última. Depois disso, vem o tratamento formal detalhado do tema. Este tratamento procede com referência a especificidades, simbolizadas por X e Y, e à lógica estrita.

O princípio da uniformidade não é uma generalização da generalização; não é uma afirmação circular, como alguns críticos alegam. Então, o que é? Simplesmente isto: ***quando nos deparamos com alguma uniformidade em nossa experiência ou pensamento, podemos prontamente assumir que essa uniformidade continuará até que encontremos alguma evidência ou razão que a limite*** . Por quê? Porque, nesse caso, a suposição de uniformidade já tem uma base, enquanto a suposição contrária de diferença não tem, ou ainda não se encontrou,

[14] Ou seja, esse reconhecimento do pluralismo não exclui, de início, o monismo. O primeiro pode ser verdadeiro no nível fenomenológico superficial, enquanto o segundo prevalece no nível metafísico da realidade última.

nenhuma. A generalização tem alguma justificativa; enquanto a particularização não tem nenhuma, sendo uma afirmação arbitrária.

Não se pode argumentar que podemos igualmente assumir a hipótese contrária (isto é, a particularização proposta) com base no fato de que, em eventos indutivos passados, outras hipóteses contrárias se mostraram verdadeiras (isto é, para as quais experiências ou razões foram de fato apresentadas) – pela simples razão de que tal generalização a partir de diversas induções passadas é formalmente excluída pelo fato de conhecermos muitos casos que não foram considerados dignos de particularização até o momento.

Ou seja, se procuramos algo e não o encontramos, parece mais razoável supor que não existe do que supor que, mesmo assim, existe. É verdade que, em muitos casos, os fatos posteriores contradizem essa suposição de continuidade; mas esses casos são relativamente poucos em comparação. A probabilidade favorece a cautela.

Em todo caso, tal cautela não é inflexível, visto que dizemos "até que" alguma evidência ou argumento em contrário seja apresentado. Essa expressão cautelosa "até que" é, obviamente, essencial para a compreensão da indução. Significa: até que, *se algum dia* , ocorra – ou seja, não implica que o contrário necessariamente ocorrerá, e não exclui a possibilidade de que possa eventualmente ocorrer. É uma expressão de mente aberta, de receptividade saudável diante da realidade, de prontidão constante para adaptar dinamicamente as próprias crenças aos fatos.

Dessa forma, pode-se afirmar que nossas crenças estão sempre tão próximas dos fatos quanto possível. Se seguirmos essa lógica indutiva sóbria, isenta de atos irracionais, podemos ter a certeza de que chegamos às melhores conclusões disponíveis no contexto atual do conhecimento. Generalizamos quando os fatos o permitem e particularizamos quando os fatos o exigem. Não particularizamos fora de contexto, nem generalizamos contra as evidências ou quando isso geraria contradições.

Hume duvidava da validade da generalização porque acreditava que adotamos uma proposição geral como "Todos os X são Y" *apenas* com base no particular correspondente "Alguns X são Y". Mas se este último fosse *suficiente* para estabelecer (indutivamente) o primeiro, então, quando nos deparássemos com uma contingência como "Alguns X são Y e alguns X não são Y", poderíamos generalizar tanto os particulares positivos quanto os negativos, e nos encontraríamos com uma contradição [15]em nosso conhecimento, ou seja, com "Todos os X são Y" e "Nenhum X é Y".

Mas, como a contradição é um erro, segundo a segunda [lei] do pensamento, segue-se que um particular não é suficiente por si só para confirmar uma generalidade. Para isso, precisamos também demonstrar que o particular oposto não está justificado no momento. Observe bem o que mostramos aqui: esse critério para generalização decorre da lei da não contradição. Hume e seus sucessores céticos não levaram em conta esse critério adicional. Eles notaram o aspecto da "confirmação", mas ignoraram o da "não rejeição".

O princípio da uniformidade deve ser visto como uma aplicação de um princípio muito maior e mais importante, que podemos simplesmente chamar ***de princípio da indução*** (em oposição ao chamado problema da indução). Este princípio fundamental poderia ser formulado da seguinte

[15] Ou, mais precisamente, uma contrariedade.

maneira: ***dada qualquer aparência, podemos considerá-la real, a menos que se prove o contrário*** .[16]

Este é o princípio fundamental da lógica indutiva, do qual todos os outros derivam tanto a sua forma quanto o seu conteúdo. E, de fato, é assim que todos os seres humanos funcionam na prática (com a rara exceção de algumas pessoas, como Hume, que querem parecer mais inteligentes do que seus pares). É, juntamente com as três leis do pensamento de Aristóteles, o princípio supremo da metodologia, tanto para o pensamento comum quanto para o científico, qualquer que seja o domínio investigado [17].

De fato, poderíamos interpretar esse princípio da indução como ***a quarta lei do pensamento*** . Assim como as três leis propostas por Aristóteles são, na verdade, três facetas de uma mesma lei, essa quarta lei também deve ser vista como implícita nas outras três. Sendo a indução o aspecto mais pragmático da lógica, esse princípio é o mais prático dos fundamentos do discurso racional.

O princípio da indução é uma verdade fenomenológica, pois não pressupõe, a princípio, que as aparências sejam reais ou ilusórias, materiais ou mentais, plenas ou vazias, ou qualquer outra coisa do gênero. É um princípio perfeitamente neutro, sem preconceitos quanto ao conteúdo final da experiência e do conhecimento racional. Não se trata de uma visão de mundo particular, nem de uma suposição *a priori* sobre o conteúdo do conhecimento.

Contudo, numa segunda fase, após reflexão, o mesmo princípio favorece a opção da realidade em detrimento da ilusão como hipótese de trabalho. Essa tendência intrínseca não é apenas útil, mas também (e isso é muito importante para os céticos perceberem) logicamente sólida como uma rocha, como o raciocínio a seguir demonstra claramente:

Este princípio é evidente por si mesmo, pois sua negação é autocontraditória. Se alguém afirma que *toda aparência é ilusória, ou seja, não real* , o que significa que todo o nosso suposto conhecimento é falso e não verdadeiro, essa pessoa está reivindicando algum conhecimento da realidade (isto é, o conhecimento de que tudo é irreal, incognoscível) – e, portanto, contradizendo-se. Conclui-se que só podemos ser *coerentes* admitindo que somos, de fato, capazes de conhecer algumas coisas (o que não significa tudo).

Conclui-se, portanto, que a neutralidade lógica inicial da aparência deve ser reinterpretada como, em todos os casos, uma realidade inicial *que pode ser rebaixada* ao status de ilusão se (e somente se) razões específicas o justificarem. A realidade é a caracterização padrão, que por vezes se revela ilusória. O conhecimento é essencialmente realista, embora em casos excepcionais se mostre irrealista. Tais descobertas ocasionais de erro também constituem conhecimento, observe bem; não o transcendem.

---

[16] Formulei e enfatizei esse princípio desde que comecei a escrever sobre lógica, embora aqui o denomine "princípio da indução" pela primeira vez. Veja, por exemplo: *Lógica do Futuro* , capítulo 2, etc.; *Fenomenologia* , capítulo 1, etc.; *Ruminações* , capítulos 1 e 2.

[17] Ressalto isso aqui para evitar qualquer tentativa de separar o pensamento comum do pensamento científico. Devemos sempre enfatizar sua continuidade. A diferença entre eles é (teoricamente, pelo menos) apenas de rigor, ou seja, do esforço para garantir a máxima aderência à lógica e aos fatos. Isso significa, no máximo, que mais pessoas comuns deixam de observar com atenção e pensar com clareza do que a maioria dos cientistas – mas ambos os grupos são humanos. Outro ponto importante a destacar é que esse método é o mesmo para o conhecimento da matéria ou da mente, de questões terrenas ou metafísicas, e assim por diante. O princípio é o mesmo, seja qual for o conteúdo.

Se não adotássemos essa posição, de que a aparência tende a favorecer a realidade em vez da ilusão, ficaríamos presos em um agnosticismo inextricável. Tudo seria " *talvez real, talvez ilusório* ", sem saída. Mas essa postura problemática é em si uma afirmação de conhecimento, assim como a afirmação de que tudo é ilusório, e, portanto, também inconsistente. Conclui-se, portanto, que a interpretação da aparência como realidade até que se prove o contrário é *a única* alternativa plausível.[18]

Se a aparência não fosse, pelo menos *ab initio* , admitida como realidade em vez de ilusão ou problemática, estaríamos negando-a ou colocando-a em dúvida sem motivo – e, no entanto, estaríamos concedendo a essa negação ou dúvida sem causa o status de uma verdade primária que não precisa ser justificada. Essa seria uma postura arbitrária e autocontraditória – uma impostura disfarçada de discernimento lógico. Todo discurso *deve* começar com alguma verdade assumida – e, nesse caso, a verdade mais crível e consistente é a suposição de que a aparência é realidade, a menos que se prove o contrário.

Podemos muito bem, mais tarde, *ad terminatio* (em última análise), concluir que nossa suposição de que essa aparência era real estava errada e reclassificá-la como ilusória. Isso acontece ocasionalmente, quando nos deparamos com conflitos entre aparências (ou nossas interpretações delas). Nesses casos, temos que revisar detalhadamente a base de cada uma das teses conflitantes e então decidir qual delas é a mais crível (de acordo com diversos princípios de adução).

É importante ressaltar que essa etapa de reconciliação entre aparências conflitantes não é consequência de adotarmos a realidade como o valor padrão das aparências. Ela ocorreria mesmo se insistíssemos em aparências neutras e rejeitássemos todas as hipóteses de trabalho. Os conflitos ainda surgiriam e ainda teríamos que resolver o problema que eles representam. Em todo caso, nunca se esqueça: a suposição da realidade em vez da ilusão só ocorre quando e enquanto não houver contradições. Caso contrário, as contradições surgiriam com muita frequência.

> Note-se que não compreendo a aparência exatamente da mesma forma que Edmund Husserl, como algo *ab initio* e intrinsecamente mental; essa visão está mais próxima de Hume ou mesmo de Berkeley do que da minha.
>
> A base da fenomenologia de Husserl e a minha diferem na primazia atribuída aos conceitos de consciência e de sujeito da consciência. A minha abordagem procura ser o mais neutra possível, na medida em que as aparências são inicialmente tomadas apenas como "o que aparece", sem as julgar imediatamente como "conteúdo da consciência de alguém". Já na abordagem de Husserl, o contexto mais amplo da aparência é considerado desde o início como parte integrante da própria aparência.
>
> Para mim, o conteúdo vem primeiro, e *somente depois* , por dedução, inferência indutiva ou, talvez mais precisamente, por intuição (um ato adicional, secundário e reflexivo da

[18] Vale ressaltar aqui também a importância das hipóteses de trabalho como motores do desenvolvimento ativo do conhecimento. Uma postura cética ou agnóstica é essencialmente estática e passiva; levada a sério, ela impede qualquer desenvolvimento posterior. Os cientistas relatam repetidamente o papel crucial desempenhado por suas hipóteses de trabalho, como elas os ajudaram a buscar novos dados que as confirmassem ou refutassem, como elas indicavam o que procurar, onde e como procurar (ver, por exemplo, Gould, p. 172). Isso se aplica não apenas a grandes teorias científicas, mas também a conceitos comuns do dia a dia.

consciência), tomamos consciência do contexto da consciência e do sujeito consciente. Nesse estágio posterior, retornamos e denominamos a aparição como um "conteúdo da" consciência, ou seja, como algo cuja aparição (embora não cuja existência) é possibilitada por um ato de consciência de algum sujeito. O conteúdo é cronologicamente primário, o contexto é secundário.

Enquanto na filosofia de Husserl, o fato da consciência e seu sujeito estão presentes desde o início, assim que a aparência surge. O erro de Husserl, a meu ver, é confundir ordem lógica com ordem cronológica, ou ordem ontológica com ordem epistemológica. É claro que, lógica e ontologicamente, a aparência implica consciência e alguém consciente; mas cronológica e epistemologicamente, elas ocorrem em sucessão.

Em consequência dessa diferença, a abordagem dele tem um viés mais subjetivista do que a minha, e a minha tem um viés mais objetivista do que a dele. Observe, contudo, que em sua obra posterior, Husserl buscou cada vez mais transitar do subjetivismo implícito para o objetivismo explícito.

Já vimos a lógica da indução no caso especial da generalização. Dada a particularidade positiva "Alguns X são Y" (aparência), podemos generalizar para a generalidade correspondente "Todos os X são Y" (realidade), *desde que* não tenhamos evidências de que "Alguns X não são Y" (nenhuma aparência conflitante). Sem essa ressalva, muitas contradições surgiriam (ao generalizar contingências em generalidades contrárias); isso prova a validade da ressalva. Se (como às vezes ocorre) evidências conflitantes forem eventualmente encontradas (isto é, se alguns X não forem Y), então o que antes era classificado como real (isto é, todos os X são Y) passa a ser classificado como ilusório (isso é chamado de particularização).

A indução é uma resposta flexível a dados variáveis, um esforço contínuo de adaptação inteligente a fatos aparentes. Poucos lógicos e filósofos percebem, ou levam em consideração, o fato de que uma das principais disciplinas da lógica indutiva é **a harmonização** . Eles discutem observação e experimentação, generalização e adução, e dedução, com diferentes níveis de discernimento e habilidade, mas a lógica para resolver contradições ocasionalmente encontradas por esses outros meios indutivos é praticamente desconhecida para eles, ou pelo menos muito pouco discutida ou estudada. Essa ignorância, ou cegueira, em relação a um componente crucial da indução levou a muitas teorias equivocadas [19].

Observe bem, repetindo, a *forma condicional* do princípio da indução: ele concede credibilidade às aparências iniciais “até que” surjam aparências contrárias que desmintam tal suposição imediata. Assim, no caso do princípio da uniformidade mais restrito, a aparência inicial são os poucos casos conhecidos de similaridade (ou confirmação) e o fato de não terem sido encontrados, até o momento, casos de dissimilaridade (ou dados conflitantes); isso permite a generalização (ou, de forma mais ampla, a adoção de uma teoria) até que tenhamos, se algum dia, razão ou evidência para reverter nosso julgamento e particularizar (ou rejeitar, ou pelo menos modificar, a teoria).

O princípio da indução pode igualmente ser usado para validar nossa confiança na intuição, na percepção sensorial e interna, bem como na concepção. Pode também ser aplicado à causalidade, se o formularmos de forma simplificada como: pode-se assumir que a ordem existe em todos os lugares, a menos que a desordem se torne óbvia. Contudo, este último princípio não é realmente

[19] Por exemplo, o chamado paradoxo da confirmação de Hempel.

necessário para explicar a causalidade, pois podemos fazê-lo melhor por meio da regularidade, ou seja, com referência ao princípio da uniformidade, isto é, à generalização e à adução.

Em todo caso, o princípio da indução é claramente um princípio *fenomenológico* , antes de se tornar um princípio epistemológico ou ontológico. É um procedimento lógico aplicável à *aparência em si* , livre de, ou anterior a, qualquer pretensão de conhecimento da realidade desprovida de toda ilusão. As afirmações que faz são tão mínimas quanto possível; são puramente procedimentais. É por essa razão tão universal e indubitável quanto qualquer princípio pode ser.

Além disso, o princípio da indução (e, da mesma forma, seu corolário, o princípio da uniformidade) aplica-se igualmente aos domínios material, mental e espiritual. É um método válido para lidar com dados, independentemente do tipo de dado envolvido, ou seja, independentemente da "substância" do dado. Muitas pessoas associam a indução exclusivamente às ciências físicas, mas isso é um equívoco. A lógica indutiva estabelece padrões de julgamento aplicáveis a todos os campos – inclusive à psicologia e às questões morais e espirituais.

3. Causalidade, necessidade e conexão

Um dos principais campos de batalha do ataque de Hume à indução é seu tratamento da **causalidade** . Isso não é por acaso, visto que uma das funções mais importantes da indução é encontrar e estabelecer relações causais. Se agora voltarmos nossa atenção para essa questão, encontraremos praticamente o mesmo erro por parte de Hume.

Ele define causalidade como "conjunção constante", ignorando o aspecto inverso (*a contrario*), igualmente importante. Na verdade, a causalidade (em sua determinação mais forte) de Y por X seria definida da seguinte forma: "X é sempre acompanhado ou seguido por Y" (o aspecto positivo), *e* "não X é sempre acompanhado ou seguido por não Y" (o aspecto negativo).

A conjunção constante das *presenças* de X e Y não nos convenceria, por si só, de que existe causalidade entre eles; também teríamos que constatar que *as ausências* de X e Y estão igualmente relacionadas. Isso é verdade, pelo menos, na determinação mais forte de causalidade, conhecida como causalidade completa e necessária. Existem, na verdade, determinações menores, mas estas também incluem um lado positivo e um negativo, portanto o argumento também se aplica a elas [20].

Definir causalidade, como fez Hume, apenas com referência ao seu aspecto positivo, tornaria necessariamente o vínculo envolvido mais frágil. O aspecto negativo é o que confere ao aspecto positivo toda a sua força. A moeda tem dois lados. Se alguém se concentra apenas na causalidade completa e ignora a causalidade necessária subjacente, não é de admirar que essa pessoa (como Hume) não veja "necessidade" na causalidade.[21]

A ideia de causalidade envolve, portanto, não apenas uma, mas duas generalizações, a saber: uma conjunção aparentemente constante entre X e Y, *e* uma conjunção aparentemente constante entre a negação de X e a negação de Y. Observe bem: não se pode falar em "conjunção constante" sem admitir a generalização.

E não se pode falar em causalidade sem considerar tanto a presença quanto a ausência da suposta causa e do suposto efeito. Digo "suposto" porque não é correto chamar os dois eventos ou coisas em questão de causa e efeito até que isso seja formalmente comprovado [22]. Uma causa é geralmente entendida como algo que *faz diferença em relação a algo* , ou seja, que tem um efeito sobre algo. Se algo não tem efeito sobre nada, não pode ser corretamente chamado de causa.

---

[20] Como demonstro detalhadamente em minha obra *A Lógica da Causalidade*.

[21] De fato, se uma ou ambas as coisas rotuladas como X e Y forem categoricamente constantes, a conjunção constante de X e Y é formalmente verdadeira, mesmo que as duas coisas sejam independentes uma da outra. Para que a constância seja aplicável especificamente à conjunção de X e Y, deve haver inconstância em circunstâncias opostas.

[22] Muitos argumentos falaciosos contra a causalidade baseiam-se em atribuir causa e efeito aos itens em questão antes que se tenha demonstrado que o são.

Outra forma de expressar isso é salientar que “conjunção constante” é um termo muito ambíguo, pois não especifica a direção. À primeira vista, significa que a causa (X) é sempre seguida (ou acompanhada) pelo efeito (Y) – ou seja, “se X, então Y”. Mas, refletindo melhor, também pode se referir à direção inversa, isto é, que o efeito sempre implica (ou pressupõe) a causa – ou seja, “se Y, então X”. E, em última análise, o entendimento correto (para a forma mais forte de causalidade) é que ambas as direções devem ser consideradas – pois isso garantiria a condição dupla de causalidade mencionada acima; isto é, que a relação tenha um lado positivo e um negativo (já que “se Y, então X” pode ser contraposto a “se não-X, então não-Y”).

A expressão “conjunção constante” seria uma descrição correta da causalidade (completa e necessária) somente se fosse entendida dessa dupla maneira. A vagueza da frase permite que Hume a trate como se significasse apenas “toda ocorrência de C tem uma ocorrência de E associada a ela” – enquanto, ao mesmo tempo, a frase nos leva subconscientemente a crer que significa uma constância de conjunção bidirecional, ou seja, que inclui “toda ocorrência de E tem uma ocorrência de C associada a ela”. Devido a essa apropriação do significado tácito, muitas das afirmações céticas de Hume sobre causalidade parecem superficialmente críveis quando, na verdade, não o são.

Em consequência da imprecisão de sua abordagem, Hume aparentemente considerou apenas as causas completas como causas – e simplesmente não levou em conta as causas parciais. Além disso, parece ter ignorado completamente a causalidade necessária e contingente. Essas suspeitas são sugeridas por sua definição de causalidade como "conjunção constante". Tal definição não leva em conta as causas parciais no âmbito positivo, nem as causas necessárias e contingentes no âmbito negativo. Abrange apenas uma parte do domínio da causalidade. (E, é claro, como veremos adiante, também ignora a causalidade indeterminística, ou seja, a volição.)

Hume argumenta, além disso, que a generalidade da conjunção não é o mesmo que **necessidade** . Se duas coisas *estão* constantemente unidas, isso não significa que *devam estar* . Isso é verdade, mas levantar essa objeção é não perceber a relação lógica exata entre a modalidade atual (ser) e a necessidade (dever ser). São duas *categorias modais* , e sua relação é simplesmente esta: a necessidade é *mais geral do que* a atualidade, assim como a atualidade é mais geral do que a possibilidade.

Ou seja: afirmar a "necessidade" de alguma relação implica uma generalização maior do que afirmar sua atualidade "geral". Segue-se que, se admitirmos o significado e a validade de uma conjunção atual geral, devemos igualmente admiti-los para a conjunção necessária, que é mais pronunciada. Se a generalização pode ir tão longe, em princípio pode ir ainda mais longe. Aceitar uma sem a outra, simplesmente porque a necessidade é mais abstrata (está mais acima na escala modal) do que a atualidade geral, seria arbitrário. Não há fundamento lógico para ser seletivo como Hume.

De fato, quando Hume nega a possibilidade do conhecimento humano da necessidade (admitindo, no máximo, generalidade, se tanto), o que ele está fazendo, na realidade, senão reivindicando para si uma necessidade? Afinal, a impossibilidade (isto é, a negação da possibilidade) é simplesmente a forma negativa da necessidade (isto é, a necessidade da negação). Portanto, Hume encontra-se aqui novamente em uma posição de inextricável autocontradição.

Além disso, é logicamente impossível negar o conceito de necessidade e admitir o de possibilidade. No momento em que se admite que algumas coisas são possíveis (pois sua

atualidade logicamente implica que o sejam), deve-se igualmente admitir que outras são impossíveis. Ou seja, todas as possibilidades têm limites. Se tudo fosse possível, nada seria possível, pois as contradições teriam que coexistir. Portanto, negar toda necessidade é uma posição logicamente insustentável.

Há ainda outra forma pela qual a abordagem cética de Hume à causalidade se relaciona com seu problema com a indução. Ele pergunta repetidamente com base em que acreditamos em uma " **conexão** " causal. Segundo ele, tudo o que observamos e podemos observar são as casualidades da conjunção; *nunca observamos e nunca poderemos observar qualquer ligação ou vínculo entre as coisas unidas* .

A conexão não é um fato observável a partir do qual possamos generalizar, mesmo admitindo que a generalização seja válida. A causalidade é, na melhor das hipóteses, ele implica, uma generalização sobre a conjunção – mas não nos diz nada sobre um vínculo subjacente mais forte, que é realmente o que popularmente entendemos por causalidade. A ideia de conexão é, portanto, uma projeção posterior de alguma força obscura sobre um relato essencialmente estatístico; ela pressupõe algo mais do que aquilo que é empiricamente comprovado.

Em resposta, devemos primeiro salientar que "conjunção" não é um objeto concreto, mas uma abstração. Fenomenologicamente, refere-se à aparência de dois objetos lado a lado em algum contexto. O termo não se refere a um fenômeno, algo com qualidades sensíveis em si mesmo – refere-se antes a uma relação entre fenômenos (ou, similarmente, outras aparências ou conceitos) que projetamos para unificá-los para nossos propósitos racionais. É uma ferramenta de raciocínio.

'Conexão' também é um termo abstrato. Podemos, portanto, perguntar por que Hume reconhece a conjunção, mas não a conexão. A resposta seria que esta última é uma abstração mais complexa do que a primeira. A conexão não está tão imediatamente relacionada à observação quanto a conjunção. É preciso mais imaginação para compreendê-la, pois se refere a propriedades coletivas, e não individuais, das coisas.

É verdade, como Hume implica, que a causalidade (isto é, a causalidade determinística, distinta da volição) nunca é conhecida ou cognoscível em casos individuais, exceto pelo conhecimento do comportamento de tipos de coisas. Portanto, a causalidade não pode ser uma generalização de conexões individuais percebidas, mas apenas uma generalização a partir de conjunções individuais. A conexão é uma ideia racional, de cima para baixo, mais do que uma ideia empírica, de baixo para cima. Ela é imaginada com referência a muitas observações, em vez de simplesmente observada.

Embora Hume tenha percebido isso corretamente, sua objeção à conexão não tem fundamento, porque, de acordo com a lógica indutiva (ou seja, os princípios da adução), podemos imaginar qualquer coisa que escolhermos como hipótese e afirmá-la como verdadeira, desde que e enquanto ela permanecer compatível com toda a experiência (tanto positiva quanto negativa), significativa, consistente consigo mesma e com todo o conhecimento empírico e abstrato, e mais coerente, relevante [23]e crível do que todas as hipóteses alternativas.

---

[23] A relevância, neste contexto, refere-se a algo mais do que mera compatibilidade entre a tese e os dados empíricos; para que a tese seja relevante para os dados em questão, ela deve implicar alguns deles e, portanto, ser corroborada por eles. A tese é, assim, útil por explicar, em certa medida, os dados. E deve ser mais útil do que outras, pois se for apenas tão útil e sólida quanto suas alternativas, permanece problemática (ou seja, não podemos decidir entre todas elas).

Em outras palavras, o que Hume se recusa a compreender é que a maior parte do conhecimento humano se baseia na abstração e na imaginação. Ele não entende que isso é perfeitamente legítimo, desde que seja devidamente regulamentado pelas regras da adução. A generalização direta a partir da experiência é apenas um tipo de indução, o mais simples. De forma mais ampla, temos o processo de adução, ou seja, a formulação de hipóteses elaboradas ou complexas e seu teste repetido, tanto experimental quanto racionalmente.

A ideia de conexão causal (ou vínculo, ligação ou elo) é apenas uma dessas hipóteses. De fato, não se trata de uma generalização direta da experiência, como a "conjunção constante", mas sim de uma adução legítima e comum derivada da experiência. É uma construção racional que consideramos útil para nossa compreensão, consistente com todas as evidências que temos da experiência e internamente coerente. Ou seja, a gênese do conceito de conexão está de acordo com o método científico.

Uma objeção comum é: “a noite segue o dia e o dia segue a noite, mas não dizemos que o dia causa a noite ou vice-versa”. De fato, de maneira mais geral, toda coisa impermanente certamente será seguida, mais cedo ou mais tarde, por sua negação; mas não consideramos tais sequências de eventos como consequenciais. Sequência nem sempre é consequência. Portanto, causalidade é algo mais para nós do que mera convivência repetida. Precisamos de um conceito de conexão, que vá além da mera conjunção constante, para podermos expressar esse pensamento importante. Não há tautologia envolvida.

Poderíamos ainda sugerir que a "conexão" não é comumente concebida como algo geral, o mesmo ingrediente abstrato em todos os casos particulares de causalidade. Na prática, algo específico e relativamente concreto é identificado em cada caso como a conexão operante. Uma análise mais precisa é necessária em cada caso para determinar onde reside a conexão. Por exemplo, no caso do dia e da noite, o ingrediente comum é a luz solar e a rotação da Terra, com algumas exceções durante eclipses devido à Lua.

Assim, pode-se dizer que os fenômenos do dia e da noite são devidos à operação de causas comuns. Sua conjunção constante se deve ao fato de ambos serem efeitos alternativos de certos outros fenômenos. Eles devem se suceder, pois não podem ocorrer simultaneamente. Sob certas circunstâncias, um ocorre; sob as demais, o outro. O Sol, a Terra voltada para um lado e a Lua em outra posição resultam no dia; o mesmo com a Terra voltada para o outro lado resulta na noite; e assim por diante.

Podemos generalizar este exemplo dizendo que devemos considerar a conjunção constante apenas como um primeiro *indicador* de causalidade. Ela é indicativa de causalidade na maioria dos casos, sendo a categorização inicial padrão. Mas, em alguns casos, devemos admitir que os fenômenos conjuntos se sucedem devido a um terceiro fator (ou conjunto de fatores), com o qual ambos estão, de fato, constantemente conjuntos. Eles têm alguma(s) causa(s) comum(ns), ou conjunção(ões) constante(s), que explica(m) com mais precisão a sua surpreendente regularidade de sucessão.

Nesses casos, não diríamos que os dois fenômenos estão causalmente conectados 'diretamente' (mesmo que se alternem invariavelmente). Consideraríamos, no entanto, que cada um deles está de fato causalmente conectado ao terceiro fenômeno (ou conjunto de fenômenos) [24]. Assim,

[24] Podemos então dizer que os dois fenômenos estão causalmente conectados 'indiretamente' *por meio* do terceiro fenômeno.

nossa ideia de conexão causal é uma subcategoria de conjunção constante, e não um misterioso aditivo universal a ela. Por essa razão, precisamos de dois conceitos distintos.

Se nos dermos ao trabalho de analisar o próprio discurso de Hume, certamente encontraremos milhares de conceitos e crenças *tão abstratos quanto* o da conexão causal, que ele tanto ridiculariza [25]. Sua vontade de atacar essa abstração específica nada mais é do que uma recusa arbitrária em dar crédito a argumentos perfeitamente racionais. Ele não apresenta nenhuma evidência ou razão sólida para nos mostrar que esse conceito é mais tênue do que qualquer um daqueles que ele próprio aceita. Não devemos tolerar tais padrões duplos.

Generalização e adução são igualmente justificadas e, logicamente, processos não muito diferentes. De fato, cada uma pode ser vista como um caso especial da outra. Não se pode admitir uma e rejeitar a outra. Não se pode admitir uma mais ou menos e rejeitar a outra mais ou menos. Elas são essencialmente a mesma coisa. Ambas são *indispensáveis . e meios inescapáveis* do conhecimento humano, que é em sua maioria conceitual e teórico. Ninguém pode pretender criticá-los racionalmente sem utilizá-los.

Pessoas como Hume demonstram uma insatisfação meticulosa com a natureza provisória e incerta do conhecimento induzido, pois suas mentes limitadas estão firmemente ancoradas na noção de que somente a dedução produz "provas". Nada poderia estar mais longe da verdade. A maioria, ou mesmo todas, as verdades aparentemente deduzidas dependem, em certa medida, da indução a partir da experiência. A dedução é apenas uma ferramenta entre outras na empreitada essencialmente indutiva do conhecimento humano. Mesmo o empirista mais fanático não consegue formular qualquer ideia sem recorrer à indução.

A validade (assim como a necessidade) da indução é igual à da dedução. A dedução não é, de alguma forma, superior à indução. A validação da dedução (isto é, a ciência da lógica dedutiva, incluindo as leis do pensamento) depende de uma série de induções. A validação da indução também depende de uma série de induções. Em ambos os casos, confiamos em nossa *intuição lógica* , no que parece ou não lógico e crível, bem como em uma grande quantidade de informações.

Os céticos não podem rejeitar tais percepções lógicas sem apelar para essa mesma faculdade que existe em nós. Quando um cético afirma que esta ou aquela ideia ou crença é ou não lógica, ou credível, ou confiável, ou convincente, ou comprovável, ou válida, ou qualquer coisa do gênero, ele está reivindicando uma percepção lógica e nos pedindo que a tenhamos. Podemos concordar ou discordar. Ele não pode, em hipótese alguma, alegar estar acima da percepção lógica. Ele não é sobre-humano, agraciado com privilégios especiais.

---

[25] Para citar apenas um exemplo: a noção de “associação” de ideias. Qual é o conteúdo concreto desse termo abstrato? Será que “associação” possui uma qualidade sensível, como uma cor, uma melodia, um cheiro, um gosto ou uma sensação? Claramente não – contudo, Hume utiliza essa abstração livremente. De fato, para ele, essa é a principal força (outra abstração) na mecânica das ideias que ele deseja instituir para a psicologia, emulando a abordagem de Isaac Newton à física.

4. A psicologia da indução

Hume fez o possível para eliminar a ciência da indução, psicologizando nossa compreensão dela. É claro que existe uma psicologia da indução, já que os humanos possuem uma psique e induzem. Mas Hume tentou reduzir a indução a mecanismos psicológicos, ou seja, substituir a lógica do pensamento indutivo por uma psicologia do pensamento indutivo. Ele propôs uma descrição que, na prática, eliminou a possibilidade de avaliação e prescrição. Buscou minar permanentemente todas as tentativas de validar a indução.

Com esse objetivo em mente, Hume propôs uma teoria psicológica. da **generalização** . Para ele, a generalização era uma mera reação quase mecânica ou instintiva de expectativa devido a impressões repetidas na mente; era, efetivamente, um hábito adquirido. Essencialmente, Hume argumentava que a experiência repetida de casos de X que são Y nos leva a concluir que todos os X são Y (isto é, a esperar que casos ainda não vistos se conformem à experiência passada), mesmo que, em princípio, as coisas possam (e frequentemente acontecem) se revelar de outra forma.

Mas, segundo a lógica indutiva, a teoria de Hume é apenas uma hipótese que, como todas as hipóteses, precisa ser confirmada repetidamente e jamais refutada. Hume não pode considerá-la de alguma forma isenta da lógica indutiva ou transcendente a ela. Ela é subsumida por ela como qualquer outra teoria. De fato, não existe nenhum impulso psicológico como o que Hume projeta – e sua própria teoria é prova disso, visto que ele próprio está ciente de que as coisas podem (e frequentemente acontecem) se desenrolar de maneira diferente do esperado.

É importante notar que, na prática, embora generalizemos com frequência, muitas vezes o fazemos de forma provisória, plenamente conscientes de que podemos ter motivos para mudar de ideia mais tarde. Além disso, muitas vezes nos abstemos de generalizar, seja porque não queremos proceder precipitadamente, seja porque já temos conhecimento de evidências contrárias. Também costumamos particularizar após termos generalizado, devido à descoberta de novas evidências em contrário.

Dessas considerações simples decorre que *a afirmação de Hume sobre uma lei psicológica é empiricamente imprecisa* . Trata-se de uma observação falsa, uma generalização precipitada resultante de uma introspecção limitada ou seletiva. Não só não explica o fenômeno da generalização, como também não substitui a necessidade de uma abordagem lógica e epistemológica da questão, sendo ainda uma afirmação psicológica errônea, uma psicologia incorreta.

Outra tentativa de psicologização reducionista foi a de Hume, que tentou descartar a causalidade como mera **associação de ideias** . Basicamente, isso sugere que Hume tinha dificuldade pessoal em distinguir o fato da causalidade do nosso processo de conhecimento da causalidade; por confundir as duas questões, ele tentou fundi-las.

baseava-se , naturalmente, na sua crença de que aquilo que percebemos (quando parece que percebemos o mundo) não são coisas reais no mundo exterior, mas sim imagens dessas coisas produzidas na mente através das sensações. Devido a essa análise errônea (por ser internamente inconsistente e autocontraditória) do processo experiencial, ele parece (aos olhos de alguns) ter alguma credibilidade ao afirmar a causalidade como mera associação de ideias.

Hume adotou, na prática, a teoria do conhecimento humano de John Locke como ponto de partida. Essa teoria, sem dúvida, parece óbvia: temos sentidos e eles, obviamente, produzem imagens e memórias em nós. Contudo, essa é a base da visão de mundo que ficou conhecida como Realismo Ingênuo (ou materialismo acrítico). Parece razoável, mas, após reflexão, revela-se instável.

Se os sentidos realmente produzem imagens em nossas mentes do mundo além deles, segue-se que não temos conhecimento direto do mundo exterior, mas apenas conhecimento das referidas imagens (este termo aqui abrange todas as modalidades fenomenológicas, ou seja, não apenas a visão, mas também a audição, o olfato, o paladar e várias sensações táteis). Nesse caso, como conhecemos os sentidos corporais e com base em que poderíamos afirmar a existência de um mundo além deles? É um dilema aparentemente inextricável.

À primeira vista, afirmar que nossa relação cognitiva com o mundo exterior é mediada por ideias parece inócuo. Parece bastante óbvio que nossas ideias, ou a maioria delas, de alguma forma "representam" ou "correspondem" ao mundo. Mas, refletindo sobre o assunto, essa visão de como nosso conhecimento é constituído e justificado é logicamente insustentável. Como podemos afirmar que nossas ideias representam ou correspondem à realidade se não temos contato direto com ela para fazer esse julgamento? Como podemos, de fato, afirmar que nossas ideias *não* representam ou não correspondem à realidade? Parece que estamos fadados à ignorância absoluta.

Em seu favor, Hume (diferentemente de Locke [26]) percebeu a dificuldade insuperável que a teoria do senso comum sobre o conhecimento apresentava. Menos em seu favor, Hume derivou um profundo ceticismo desse enigma, pois assumiu, na prática, que não havia outra abordagem. Ou seja, em vez de considerar a abordagem teórica específica de Locke como a causa do dilema, ele encarou o problema como uma causa definitiva para duvidar de todo o conhecimento humano em si.

Que uma dúvida tão radical, por sua vez, lançasse dúvidas sobre sua própria capacidade de conhecimento e conclusões, aparentemente não passou pela cabeça de Hume (ou não o suficiente). Pois, embora a partir de então fundamentalmente cético, ele continuou buscando e reivindicando conhecimento. Mas não se esforçou muito para encontrar uma solução para o problema inerente. Ele nunca descobriu a solução possibilitada por uma abordagem fenomenológica.[27]

---

[26] Estou generalizando um pouco, porque, na verdade, Locke tinha certa consciência do problema, assim como Berkeley depois dele (e antes de Hume). Talvez o filósofo mais culpado seja Descartes. Mas não posso entrar aqui nos detalhes históricos.

[27] Isso ocorreu muito mais tarde na história da filosofia. Mesmo Immanuel Kant, sucessor intelectual de Hume, jamais compreendeu a fenomenologia, mas, em vez disso, produziu um sistema filosófico complexo que aprofundou o abismo entre aparência e realidade. Observe que, ao usar esse termo, não me refiro necessariamente às tentativas hegelianas ou husserlianas de fenomenologia, embora esses dois filósofos posteriores certamente tenham desempenhado papéis importantes.

Essa abordagem é sintetizada pelo *princípio da indução mencionado anteriormente* , que inicia a busca pelo conhecimento com relação às aparências, e não às percepções sensoriais. "Aparências" refere-se ao conteúdo da consciência, independentemente de sua origem, portanto, esse termo não carrega pressupostos como "percepções sensoriais". Não se trata de uma questão verbal, mas sim de ordenação do conhecimento, observe bem. Em uma perspectiva fenomenológica, a teoria de Locke sobre sensações e ideias é apenas isso – uma tentativa de explicação de certas aparências. Vista sob essa ótica, as dificuldades que apresenta parecem bem menos ameaçadoras.[28]

Ora, tudo isso é dito aqui apenas para explicar por que Hume se viu mais ou menos obrigado a optar por uma redução da causalidade à "associação de ideias". Como seu ponto de vista efetivamente *dissociava* as ideias de seus objetos, ele não podia falar sobre os próprios objetos sem um certo desconforto persistente, e acabou praticamente encurralado a discutir ideias.

Mas é preciso ressaltar que, para nós, que estamos livres do dilema apresentado pela teoria de Locke graças a uma abordagem mais fenomenológica, o cenário é bem diferente. Podemos distinguir logicamente as ideias dos objetos que elas representam – sejam esses objetos físicos, mentais ou espirituais. Embora as ideias possam sempre aparecer em certas sequências, isso não é, para nós, motivo suficiente para declarar que os objetos que elas representam estejam causalmente relacionados.

Mais uma vez, devemos aplicar critérios dedutivos e indutivos para julgar a questão.

Para começar, vale ressaltar que o conceito de associação de ideias é inerentemente um conceito de causalidade. Deixando de lado a visão de Hume sobre causalidade como mera conjunção constante em oposição à conexão, dizer que ideias estão associadas de alguma forma é afirmar que existe algum tipo de conexão entre elas. Se pensarmos em termos de uma ideia "dando origem" a outra, ou usarmos qualquer outra expressão semelhante, estamos pensando em causalidade. A implicação pode ser tácita, mas está claramente presente.

O fato de a sequência causal se referir ao tipo específico de coisa que chamamos de ideias, e não ao tipo de coisa que chamamos de objetos, é irrelevante para a própria relação, que é concebida como tecnicamente a mesma, independentemente do tipo de coisa relacionada. Causalidade é um certo tipo de relação entre termos ou teses, que nada tem a ver com seus conteúdos reais.

Dizer que a ideia de X causa a ideia de Y é tanto uma afirmação de causalidade quanto dizer que X causa Y. A prova formal é que podemos chamar "a ideia de X" de caso especial de X e "a ideia de Y" de caso especial de Y. Na lógica formal, X e Y são símbolos para quaisquer dois termos; eles não são reservados a objetos em oposição a ideias. Por essa razão, os princípios desenvolvidos em relação a X e Y são universais.

Se admitirmos formalmente uma relação causal entre ideias (ou impressões, sensações, conceitos, crenças, pensamentos ou quaisquer fenômenos mentais semelhantes), não há razão para não admitirmos uma relação causal entre outros tipos de coisas (isto é, entre não-ideias, ou seja, os objetos da maioria das ideias). Aceitar uma e rejeitar a outra, como faz Hume, só pode ser arbitrário, pois não há nada que distinga formalmente as duas. As variáveis diferem, mas a relação subjacente entre elas é a mesma.

---

[28] Para mais informações sobre este tema, o leitor é remetido ao meu trabalho sobre fenomenologia.

Em suma, o uso que fazemos da palavra associação em um caso e causalidade no outro é um mero embelezamento verbal. O argumento principal de Hume baseia-se, portanto, numa distinção verbal superficial. E, mais uma vez, sua tentativa de substituir a psicologia pela lógica é implausível. As verdades da lógica são independentes de qualquer tese psicológica.

Em segundo lugar, Hume é incoerente quando formula um conceito de associação de ideias que visa *excluir* um conceito de causalidade entre os objetos aos quais as ideias se referem. Tal contraste exclusivo entre os dois conceitos configura a falácia do conceito roubado. Pois, para invalidar a associação de ideias, isto é, para apontar que as ideias podem ser erroneamente associadas, precisamos de um conhecimento mais objetivo para comparação. É logicamente impossível afirmar que as associações de ideias são ocasionalmente ou inerentemente erradas sem exigir um conhecimento separado da verdadeira causalidade entre os objetos em questão.

Ao minimizar ou negar a causalidade entre objetos, postulando a associação de ideias, Hume se baseia em sua experiência passada, e na nossa, de que, por vezes, as associações não correspondem às causalidades. Se não tivéssemos essas experiências passadas, não poderíamos compreender o argumento de Hume, nem nos convencer por ele. O discurso de Hume implica tacitamente a sua capacidade, e a nossa, de apreender a causalidade independentemente da associação, ou seja, que todos temos acesso a alguma realidade objetiva.[29]

Hume comete aqui o mesmo erro tolo que Kant cometeria mais tarde ao afirmar que as coisas como elas realmente são ("em si mesmas") são radicalmente diferentes das coisas como elas aparentam. Como *ele poderia* saber disso? Ninguém pode postular consistentemente um conflito entre realidade e aparência sem ter acesso a ambas. Se alguém acusa os humanos de total ilusão, perde todo o direito lógico de discutir o suposto mundo "real", pois toda discussão desse tipo (mesmo hipoteticamente) seria autocontraditória, já que ela própria é uma reivindicação de algum conhecimento.

O crítico não pode alegar ser uma exceção à regra geral que propõe. Não podemos projetar um cenário que nos exclua – mas algumas pessoas continuam tentando! Admitimos que todos nós temos algumas ilusões às vezes; nenhum de nós é infalível – mas isso está longe de ser uma ilusão completa.

É importante notar que somos perfeitamente capazes de distinguir as duas classes, ou seja, ideias e objetos. Hume o faz na prática, embora negue nossa capacidade de fazê-lo teoricamente. De fato, como seu discurso poderia ter algum significado para ele e para nós, se não fôssemos capazes de fazer essa distinção? Se os objetos aparentes fossem realmente nada mais do que ideias, é duvidoso que pudéssemos sequer imaginar tal distinção; certamente, seria logicamente autocontraditória, da mesma forma que a dicotomia de Kant o foi posteriormente.

Em terceiro lugar, consideremos os fatos do caso com mais detalhes. Observe que normalmente não nos detemos em questionar se nossas ideias estão constantemente unidas, mas nos preocupamos apenas com seus objetos. Além disso, poderíamos perguntar se, em nossa experiência concreta, duas ideias estão constantemente unidas; a resposta me parece evidente: não. Por outro lado, muitos objetos nos parecem estar constantemente unidos.

Além disso, se fizermos uma introspecção suficiente, perceberemos facilmente que ideias podem se associar em nossas mentes por razões que nada têm a ver com os objetos a que se

[29] Hume obviamente acreditava na existência do mundo exterior, já que dedicou muito do seu tempo a escrever e publicar livros para que outros lessem!

referem. Essa associação não se baseia em conjunções constantes, mas em uma única coincidência. A força da associação mental não se deve à frequência estatística. Por exemplo, uma determinada melodia musical me lembra uma certa mulher, simplesmente porque estava tocando no restaurante onde estávamos sentados no dia em que a conheci. Eu poderia muito bem ter ouvido a mesma melodia centenas de vezes antes, sem que qualquer associação ocorresse.

Isso significa que, em nossa experiência cotidiana comum, sem levar em conta Hume, a conjunção de ideias e a conjunção dos objetos que elas representam são duas questões bastante diferentes. *Mesmo que* observássemos nossas ideias e as encontrássemos constantemente conjuntas, não concluiríamos necessariamente que os objetos que elas representam estão causalmente relacionados; não somos (a maioria de nós) tão tolos. Além disso, somos perfeitamente capazes de acreditar que dois objetos estão causalmente relacionados, *mesmo que* nossas ideias relativas a esses objetos não surjam facilmente em conjunto.

Vale ressaltar também que, intuitivamente, temos o poder volitivo (frequentemente, senão sempre) de despertar ou suprimir ideias, enquanto não parecemos ter poder semelhante em relação a objetos aparentes. Podemos ignorar objetos ou esquecê-los, mas isso não os apaga: se os procurarmos novamente, eles reaparecem ou outra pessoa pode vê-los. Mas, no caso das ideias, ou mais precisamente de muitas memórias e imaginações derivadas, experimentamos um poder de manipulação maior. Com base nisso, esperamos que as associações entre ideias sejam mais tênues: elas dependem mais da nossa vontade.

Todas essas observações e argumentos simples nos levam novamente à conclusão de que Hume se entregou a uma generalização excessivamente apressada, baseada em pouca introspecção e reflexão. Ele foi preguiçoso ou desonesto, concentrando-se nos dados que apoiavam sua teoria favorita e ignorando os dados e o raciocínio que a contradiziam. A questão está aberta a um julgamento objetivo – não se trata da minha palavra contra a dele: todos podem analisar cuidadosamente os dados e julgar por si mesmos.

As ciências filosóficas da lógica, fenomenologia, epistemologia e ontologia fornecem o modelo e as diretrizes para a indução. Há, naturalmente, também a necessidade de considerar a psicologia da indução, visto que, afinal, a indução é uma atividade da psique humana. Por meio de um estudo complementar como esse, podemos compreender melhor como a indução realmente ocorre. Mas psicologia e lógica são dois campos muito diferentes.

Em resumo, eu descreveria a psicologia da indução da seguinte forma. A alma humana possui faculdades de cognição, volição e valoração. Todas as três funções entram em jogo em todo ato indutivo. O fim é cognitivo; os meios são volitivos (combinados com elementos não volitivos, fornecidos pelo sistema nervoso, principalmente o cérebro); a motivação provém da valoração do conhecimento, ou das coisas ou eventos que o conhecimento pode proporcionar como meio.

A relação entre as referidas ciências filosóficas (incluindo a lógica) e a psicologia da indução (em um indivíduo em dado momento) reside no fato de que as ciências (na medida em que são conhecidas e lembradas pela pessoa em questão) *influenciam* a atividade indutiva do indivíduo. Elas não a determinam, observe-se bem, mas a influenciam. Essa relação, portanto, abre espaço para os fatores cognitivos, volitivos e valorativos da indução.

Se a pessoa tiver pouco conhecimento ou compreensão dos fundamentos científicos da indução, naturalmente cometerá erros com frequência. No entanto, mesmo sem treinamento formal e reflexão sobre as questões da indução, a maioria das pessoas pensa logicamente de forma subconsciente e, portanto, muitas vezes obtém algum sucesso em suas induções. Afinal, os seres

humanos possuem uma inteligência natural considerável; caso contrário, não teriam sobrevivido até os dias de hoje. As referidas ciências são, afinal, produções muito recentes da mente humana.

A raiz do problema de Hume com a indução reside talvez em sua concepção equivocada sobre o que [30]são ideias. Sugiro que, em sua visão de mundo, as ideias são nuvens de "substância mental" produzidas pela sensação. Essas nuvens podem, muitas vezes, se assemelhar aos objetos que geraram nossas sensações, mas não podemos ter certeza disso, visto que não temos acesso a tais objetos a não ser por meio das ideias. Assim, o que de fato percebemos e conhecemos são apenas ideias. Portanto, as ideias são véus que nos separam da realidade, e não condutos para ela.

Essa visão, como já foi apontado, é contraproducente, pois acusa a si mesma de ignorância e erro. No entanto, o ponto que quero enfatizar aqui é como as ideias são *reificadas* no discurso de Hume. Como ele visualizou as ideias como átomos de substância mental, sua visão do conhecimento humano como um todo ficou completamente distorcida.

Na verdade, uma ideia é algo muito abstrato, uma intenção [31]em relação a algum objeto, uma *relação* de apontar em uma determinada direção, direcionando nossa atenção para lá, em vez de uma entidade substancial. Uma ideia é a ideia *de* um objeto. Ela não existe separadamente de um objeto de algum tipo (embora, é claro, o objeto em questão não precise ser real, podendo ser ilusório).

É certamente verdade que os processos físicos da sensação desempenham um papel central em nossa relação noética com um domínio além do nosso corpo físico aparente. Mas *isso não significa* que o que percebemos quando sentimos esse "mundo externo" sejam sensações ou mesmo imagens [32]do mundo.

- **A única teoria coerente é que aquilo que percebemos é *o próprio mundo* .**
- ***memórias* posteriores daquilo que percebemos** [33]**.**

---

[30] Enquanto Locke usava a palavra "ideia" de forma muito geral (incluindo todos os fenômenos mentais, até mesmo as emoções), Hume distingue impressões primárias de ideias derivadas, ou seja, sensações empíricas simples de construções mentais mais complexas feitas a partir delas. No entanto, aqui uso o termo "ideia" de forma muito semelhante à de Locke, porque a distinção mais precisa de Hume não afeta a questão em análise.

[31] A palavra “intenção” foi muito bem escolhida aqui, observe bem. Não é a ideia, ou o nome que lhe é dado, que intenciona o objeto – somos nós, nós, o sujeito, que o fazemos. A palavra não se refere primariamente a um ato de consciência, no sentido em que Husserl definiu consciência com referência a alguma misteriosa “intencionalidade”. A consciência não é essencialmente uma ação, mas sim um evento receptivo. Não, intencionar refere-se a *um ato de volição* . O sujeito (eu, você) programa tal intenção em cada noção ou símbolo que produz. O sujeito direciona sua atenção (percepção, consciência) na direção do objeto em questão quando se depara novamente com aquela ideia ou palavra. Quando nos comunicamos, transmitimos uns aos outros esses guias para a ação mental.

[32] Um problema verbal que devemos sempre ter em mente é a ambiguidade da palavra "sensações": usada em sentido geral, refere-se a todo o material sensorial, enquanto que, mais especificamente, nos faz pensar em sensações táteis. Da mesma forma, a palavra "imagens" tende a evocar imagens visuais, mas, no presente contexto, refere-se a qualquer semelhança, ou seja, tanto a fenômenos auditivos quanto a outros fenômenos sensoriais. Tais ambiguidades podem parecer inócuas, mas induzem muitas pessoas ao erro.

[33] Mais precisamente, **as memórias** são itens *físicos* (produzidos por sensações de fenômenos visuais e auditivos) armazenados no cérebro que, quando reativados (voluntária ou involuntariamente),

- **Os conceitos abstratos que formamos posteriormente não são meras manipulações de memórias concretas, mas *relações que pretendemos estabelecer com os objetos inicialmente percebidos* .**

O fato de percebermos objetos externos, e não impressões ou ideias desses objetos, é certamente maravilhoso, a ponto de ainda não conseguirmos entender como isso acontece. Mas nossa dificuldade e incapacidade de explicar essa maravilha da natureza não são motivo suficiente para negar sua ocorrência. Que percebemos o mundo é bastante óbvio; como isso é possível é uma questão distinta, que talvez nunca consigamos responder. A ciência normalmente não nega a própria existência daquilo que ainda não consegue explicar.

Note bem: podemos afirmar ter conhecimento *de que* percebemos diretamente o mundo externo, sem afirmar ainda saber *exatamente como* conseguimos fazê-lo. Sabemos que podemos, porque esta é a única teoria consistente que podemos propor, como já explicado. Mas qual o papel exato que os sentidos e o cérebro desempenham (além da produção, armazenamento e reativação da memória) nessa percepção direta evidente ainda é uma questão em aberto. O fato de uma questão parcial permanecer não invalida a verdade da resposta parcial já obtida. Há muitas questões nas ciências específicas que permanecem sem solução até hoje – e não descartamos, por essa razão, o conhecimento que já possuímos.[34]

Uma teoria do conhecimento não cética e objetivista como essa não implica que a percepção ou a concepção nunca possam ser errôneas. Os erros no conhecimento humano são essencialmente conceituais, e cabe à lógica minimizá-los. A percepção às vezes parece errada, posteriormente, devido à observação de percepções posteriores que parecem contradizer as anteriores. Nesses casos, percebemos que, na verdade, fizemos alguma inferência conceitual a partir das percepções iniciais, que as percepções posteriores deixam claro ser injustificada, e corrigimos nossa suposição anterior. Isso nada mais é do que uma aplicação das leis do pensamento e do princípio da indução para resolver percepções conflitantes.

Quando compreendemos o conhecimento humano dessa maneira verdadeiramente esclarecida, fica claro por que Hume era tão confuso e contraditório em suas visões sobre indução e outras questões lógicas e filosóficas. Se alguém parte de premissas falsas, é muito provável que chegue a conclusões falsas. Ele deveria ter sido mais cuidadoso.

---

projetam imagens *mentais* ou sons que percebemos e reconhecemos internamente como previamente percebidos diretamente (no mundo físico, quando for o caso). No caso de cheiros, sabores ou fenômenos táteis, suspeito que não podemos, dessa forma, 'recordar' percepções passadas ou presentes, mas apenas 'reconhecê-las' como familiares, de modo que o termo memória tem um significado ligeiramente diferente. Observe bem que não costumamos confundir nossas percepções de coisas e eventos materiais com nossas memórias dessas percepções; são apenas filósofos de gabinete como Locke e Hume que equiparam essas duas experiências, de forma bastante inconsciente.

34 Por exemplo, o que é exatamente uma “força” como a gravidade na física? Ou o que é exatamente “energia”? Isaac Newton admitiu sua ignorância, dizendo “ *hypotheses non fingo* ” (ou seja, não tenho explicação); e mesmo após os avanços modernos na física, como as teorias da Relatividade e da Física Quântica, ainda não sabemos exatamente 'a que' essas abstrações se referem concretamente ou 'por que' esses processos ocorrem. Apesar dessa ignorância parcial (e até crucial), não consideramos a física menos ciência. Pois o que é ciência? Não é onisciência, mas simplesmente a garantia de que nossas opiniões atuais são as melhores possíveis no contexto atual da experiência – porque são as mais *rigorosamente* induzidas.

Filósofos como Hume sempre acharam difícil compreender ou explicar a ideia de que poderíamos de fato perceber e conceber o mundo exterior, e não apenas nossas impressões e ideias sobre ele. Isso é compreensível, pois essa nossa aparente capacidade (ou seja, a consciência externa) é algo verdadeiramente surpreendente e, bem, *milagroso* – não me vem palavra melhor para descrevê-la.

Mas esses mesmos filósofos partem do princípio de que nossas percepções e concepções internas são válidas e não precisam de explicação. Aparentemente, não percebem que essa capacidade (ou seja, a consciência interna) também é milagrosa – aliás, tão milagrosa quanto. Afinal, a diferença entre as duas é apenas uma questão de distância. E quem pode dizer qual o tamanho da alma (o sujeito da consciência) ou onde ela está de fato localizada? Por que presumem que ela está mais "dentro" do que "fora" do corpo aparente?

Em ambos os casos, há algo maravilhoso, inexplicável – a saber, a consciência, uma linha de relação entre um objeto e um sujeito. Como pode um ser existente (uma alma, uma entidade espiritual) experimentar outro (um fenômeno mental ou material)? No caso da autointuição, sujeito e objeto são excepcionalmente um só. Mas mesmo isso é um evento maravilhoso, que algo possa experimentar a si mesmo.[35]

O simples fato da consciência é o maior mistério. Em comparação, as questões de até onde a consciência pode ir e como, em alguns casos, ela é despertada e possibilitada pela sensação, sem que o corpo bloqueie ou distorça nossa visão, são questões relativamente menores.

Naturalmente, uma teoria sobre o papel exato dos sentidos continua sendo altamente desejável. Obviamente, cada órgão sensorial (seja em humanos ou outros animais) de alguma forma dá ao organismo como um todo "acesso" a uma gama de dados de um tipo específico, e nenhum outro: por exemplo, os olhos humanos abrem a janela para uma gama de ondas de luz (o espectro visível), mas não para todas as frequências (não para ondas de rádio, raios ultravioleta ou micro-ondas, por exemplo) e não para outras modalidades (como som ou sinais químicos). Os diferentes órgãos sensoriais evoluíram ao longo de milhões de anos (em ritmos e direções diferentes em diferentes organismos).

Sem esses órgãos sensoriais, não seríamos (ao que parece) capazes de perceber a realidade externa. Portanto, seu papel não se limita à produção de memória, mas é essencial para o contato efetivo entre o organismo, enquanto sujeito, e os objetos materiais que ele percebe. Mesmo assim, repito, não se pode afirmar de forma consistente que o que o sujeito percebe sejam produtos internos da sensação. Tampouco é suficiente a explicação de que os órgãos sensoriais servem para filtrar parte da realidade externa. Os órgãos sensoriais devem ter um papel mais significativo na interface sujeito-objeto. Mas qual?

---

[35] Deixo em aberto a questão de se podemos ter experiências *com outras* almas. Algumas pessoas sugerem que é possível, ou seja, alegam ter uma espécie de intuição alheia. Algumas pessoas afirmam até mesmo ter tido experiências com Deus.

5. O eu ou a alma

Como vimos nos exemplos das teorias psicológicas de Hume sobre a generalização como hábito e a causalidade como associação de ideias, ele tendia, na prática, a usar induções falhas (e, claro, deduções falhas).

Ele sintetizava a partir de poucos dados ou de uma análise superficial, sem dar atenção a informações ou argumentos que pudessem delimitar ou refutar suas conclusões preestabelecidas. Ele se concentrava ou selecionava os aspectos positivos de uma questão, aqueles que confirmavam suas teses, e ignorava ou descartava alegremente os aspectos negativos, aqueles que enfraqueciam suas posições.

Tais práticas falhas de sua parte não são surpreendentes, tendo em vista sua oposição teórica à indução, ou seja, sua crença de que a indução possui um problema intrínseco. Se alguém apresenta uma falha geral na compreensão lógica, isso inevitavelmente se traduzirá em erros práticos. Por outro lado, o erro teórico decorre de uma falha prática. É claro que tal erro nunca é onipresente; caso contrário, a pessoa que o comete não seria capaz de dialogar.

A mesma tendência de indução falaciosa pode ser encontrada no tratamento dado por Hume à alma humana e ao livre-arbítrio. Rejeitando sumariamente a inferência cartesiana " *cogito, ergo sum* ", Hume negou a existência ou a cognoscibilidade de um eu ou alma humana, concebendo nossa crença comum em tal coisa como devida apenas ao "agrupamento ou coleção" de nossas diversas percepções:

> *"Deve haver uma única impressão que dê origem a toda ideia real. Mas o eu, ou a pessoa, não é uma única impressão, mas sim aquilo a que se supõe que nossas diversas impressões e ideias se refiram. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão deve permanecer invariavelmente a mesma ao longo de toda a nossa vida, visto que se supõe que o eu exista dessa maneira. Mas não existe uma impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações se sucedem, e nunca coexistem. Portanto, a ideia de eu não pode derivar de nenhuma dessas impressões, nem de qualquer outra; e, consequentemente, tal ideia não existe."*[36]

Embora seu pensamento sobre essa importante questão, assim como sobre muitas outras, seja claramente baseado em observação e percepção pessoais, demonstrando que Hume era um verdadeiro filósofo, digno de considerável respeito, seu raciocínio aqui é novamente falho. Ele argumenta que precisaríamos experimentar uma única "impressão", que permeasse toda a nossa experiência, para justificar a ideia de um eu. Com isso, ele parece se referir a um fenômeno mental concreto de algum tipo distinto. Não encontrando tal experiência central, ele reduz nossa identidade pessoal, na melhor das hipóteses, à soma total da massa de impressões fugazes de

---

[36] *Tratado* , Livro I, Parte IV, Seção VI.

todos os tipos que obviamente temos. Mas podemos discordar desse ponto de vista em vários aspectos.

Em primeiro lugar, com que fundamento Hume exige, desde o início, que o eu seja configurado como uma única "impressão" permanente subjacente a toda experiência interna? Isso deve ser visto como uma hipótese sua, que precisa ser comprovada indutivamente, e não necessariamente como ele pressupõe ser a única maneira possível de conceber a questão. O eu pode não ser uma entidade tão fenomênica quanto ele projeta (isto é, uma impressão), e talvez seja mais sensato defini-lo referindo-se às suas funções (cognição, volição e valoração) em vez de à sua substância.

Com relação à condição de singularidade da impressão de Hume: não seria indutivamente errôneo afirmar que o eu é a soma total de todas as impressões. Isso poderia ser interpretado como significando que todas as nossas impressões são indicativas de, ou mesmo causam, uma entidade subjacente que, embora nunca perceptível, presume-se perdurar ao longo do tempo. Em outras palavras, o todo é mais do que as partes. Tal pressuposto constituiria simplesmente uma hipótese conceitual, como, por exemplo, a hipótese dos elétrons na física como entidades subjacentes aos fenômenos elétricos. Uma abstração não precisa ser idêntica aos dados experienciais que a sustentam.

Com relação à condição de permanência da impressão de Hume: exigir, como ele faz, que estejamos conscientes do eu em tempo integral, ou mesmo parcial, antes de acreditarmos nele, não está de acordo com a lógica indutiva. Esta última nos permite extrapolar de uma aparente autoconsciência ocasional para a suposição da presença permanente de um eu real – o que seria mera generalização. Poderíamos até postular um eu sem qualquer impressão direta dele, a título de hipótese adutiva a ser sustentada por diversas outras experiências e considerações. Qualquer uma das abordagens estaria de acordo com a lógica indutiva, desde que obedecêssemos às regras usuais da indução (especialmente, que nenhuma evidência contrária ou inconsistência fosse encontrada).

Em segundo lugar, Hume argumenta de forma circular quando afirma (na citação acima): "Portanto, não pode ser de nenhuma dessas impressões, *ou de qualquer outra* , que a ideia de si mesmo seja derivada". Mesmo que aceitássemos (o que não aceito, como acabei de explicar) sua afirmação de que o eu não pode ser inferido de impressões que não sejam do próprio eu, isso não implica que não tenhamos, de fato, impressões do eu. Quando ele diz "ou de qualquer outra", pretende excluir categoricamente essa experiência específica, que ele alega nunca ter tido.

Precisamos considerar seriamente o estatuto empírico e indutivo da afirmação de Hume de não possuir autoconsciência. É importante notar que essa afirmação é *negativa* , o que significa que relata uma busca infrutífera por algo (uma impressão com a qual ele possa se identificar). *Em que medida essa afirmação se baseia, de fato, em observação introspectiva?* Ele teria meditado com grande esforço uma hora por dia durante cinco anos, digamos, em busca de si mesmo? Ou teria, como suspeito, dado uma olhada superficial em sua mente por cinco segundos ou dois, algumas vezes, e concluído o que já havia decidido afirmar como verdade, ou seja, que não possuía um eu?[37]

[37] Não quero dizer que, se Hume tivesse meditado o suficiente, ele necessariamente teria afirmado a existência do eu. Muitos meditadores supostamente importantes negam a existência do eu (por exemplo, a doutrina budista *do anatman*), ou pelo menos a sua cognoscibilidade (por exemplo, no

Além disso, seja ela proposta de forma preconceituosa ou casual, ou após uma investigação muito conscienciosa, uma afirmação negativa como essa *sempre envolve, necessariamente, uma generalização* . Generalizamos de "Procurei em mim por todo o meu ser durante muito tempo e não encontrei o que procurava" para "Não existe tal coisa como aquilo que se procura, nem em mim nem em ninguém". Isso, repetindo, é uma generalização, e não há outra maneira de chegarmos a uma afirmação negativa empírica.

Hume generaliza: desde os poucos momentos em que não percebeu um eu, até toda a sua existência temporal; e desde a sua própria vida interior até a mesma condição em todas as outras pessoas. No entanto, Hume não acredita oficialmente em generalizações! Será que ele está isento? Devemos supor que lhe é permitido generalizar (e, de fato, fazê-lo a partir de dados muito tênues, da sua duvidosa introspecção), mas a mais ninguém? Isto é claramente um duplo padrão ou uma autocontradição da parte de Hume. Ele se apresenta como empirista [38], e é amplamente considerado como tal, mas o seu empirismo é claramente muito superficial e ilusório.

Em terceiro lugar, existe uma posição alternativa (à qual aderi), que está totalmente de acordo com os princípios da lógica indutiva. É a de que todos nós experimentamos nosso próprio eu com bastante frequência, embora essa experiência possa variar em grau e depender das circunstâncias. O eu está sempre implícito e presente, em cada momento de cognição, volição ou valoração. Mas para estarmos conscientes dele, ou suficientemente conscientes para declará-lo presente com certeza, é necessário um esforço de "autoconsciência".

Além disso, essa autoconsciência não é uma percepção, mas uma intuição, porque o eu não é uma entidade fenomênica (isto é, uma entidade com qualidades visíveis, audíveis ou outras qualidades sensíveis), mas sim *não fenomênica* . Para experimentá-la, é preciso direcionar a atenção "para dentro", ou seja, para o sujeito buscado, e não para fora, na direção de objetos mentais ou físicos.

É necessária muita prática de meditação para pacificar, silenciar e aquietar a mente o suficiente para contemplar o eu com alguma clareza e confiança. Se existe um estágio em que o eu efetivamente desaparece, ou é visto como "vazio", como alguns meditadores avançados afirmam, esse estágio é muito mais profundo do que Hume evidentemente jamais alcançou. Portanto, a filosofia oriental não pode ser invocada em apoio a Hume.

Se alguém espera encontrar o eu em "impressões" sensoriais ou mentais grosseiras, do tipo que Hume tinha em mente, certamente ficará desapontado. Mas se alguém perceber que o eu é uma aparência muito mais *sutil* do que essas, para ser apercebida em vez de percebida, poderá afirmar com propriedade que experimenta a alma diretamente.[39]

Brihadaranyaka Upanishad : "Ninguém pode conhecer o atman, visto que o atman é o conhecedor de todas as coisas") – não que eu sempre concorde com a lógica deles. Mas a palavra de um observador casual como Hume não é comparável à de tais meditadores. Em todo caso, ainda estamos diante de meros boatos, que devem ser avaliados empiricamente e racionalmente. Os referidos meditadores podem muito bem estar certos, mas outras pessoas não podem simplesmente aceitá-los sem questionar e se abster da meditação. Para reivindicar o conhecimento para si mesmo, é preciso meditar pessoalmente como esses meditadores fizeram. Depois disso, é preciso também avaliar suas afirmações teóricas e não apenas presumir que eram gênios infalíveis.

[38] Mesmo sendo um empirista extremo, no sentido do "positivismo lógico" moderno.

[39] Se tentarmos explicar a um cego o que é uma cor, ele poderá perguntar se é vibrante, se tem um cheiro agradável, se tem um sabor bom ou se é áspera ao toque. Mas não podemos responder à

Aparece mais facilmente como uma 'presença' inerente a todas as intenções e atos de consciência, vontade e valoração, do que como um objeto isolado. Mas há indícios de que, em um nível mais profundo, o eu pode ser contemplado 'em si mesmo' e, mais adiante (de forma mais mística), como parte ou aspecto de um Eu universal.

Além disso, temos um *conceito justificável* de si mesmo. Poderíamos aceitar o eu como nada mais do que uma construção conceitual – o que seria logicamente aceitável. É logicamente permitido e até mesmo recomendado que proponhamos hipóteses que *unifiquem e expliquem* dados empíricos.

Poderíamos argumentar que eventos como consciência, volição e valoração implicam um eu. São incompreensíveis sem a pressuposição de um eu. Ser consciente é ter um eu; querer é ter um eu; desejar ou detestar é ter um eu. O cérebro e outros órgãos sensoriais e motores não são conscientes em si mesmos nem possuem o poder da vontade; não são um sujeito ou agente, mas meros canais ou instrumentos.

Mas, a meu ver, essa posição construtivista restrita *não* explicaria todos os fatos da experiência. Pois como poderíamos então afirmar conhecer *detalhes específicos* sobre o nosso próprio funcionamento mental individual a partir de uma abstração tão geral? Para superar essa dificuldade, precisamos aderir a um postulado intuicionista.

Por exemplo, se tenho um pensamento agora, consigo perceber com clareza se esse pensamento é fruto da minha própria vontade ou se está ocorrendo sem ou contra a minha vontade. Sou perfeitamente capaz de distinguir entre as minhas próprias crenças, vontades e valores – e aqueles que me são impostos pelo meu cérebro ou por influências externas. Se eu não tivesse uma intuição direta de mim mesmo, ou pelo menos dos meus próprios atos internos, tal distinção não seria possível.

Nenhum conhecimento teórico do eu pode produzir certezas tão íntimas. Portanto, devemos admitir que experimentamos o próprio eu – ainda que apenas ocasionalmente, por exemplo, quando nos esforçamos especificamente para isso. Não é meramente um conceito para nós, mas também uma experiência direta.

A dificuldade na autoconsciência talvez se deva à nossa incapacidade, exceto possivelmente em meditação profunda, de detectar o eu como tal. Normalmente, experimentamos o nosso eu através do seu funcionamento real, isto é, quando estamos envolvidos em atos específicos de cognição, volição ou valoração. Quando o eu não se "expressa" em tais atos, ele é transparente como o espaço é para os nossos olhos, exceto talvez (repito) na meditação. Embora a intuição do eu também seja um ato do eu, parece haver uma necessidade de que o eu primeiro se expresse de outra forma que não através da intuição, antes que a intuição possa detectá-lo!

Hume recusou-se a reconhecer tais manifestações de autoconsciência como dados válidos. Ele se dedicou à introspecção, mas claramente não o suficiente; talvez fosse impaciente demais e tenha chegado a uma conclusão prematura. Generalizou — de sua própria não-experiência do eu em algum(ns) momento(s) para todas as pessoas para sempre. Por essas razões, sua conclusão

---

sua pergunta com base nessas qualidades fenomenológicas, porque a resposta envolve uma experiência completamente diferente. Ele poderá então dizer: "Cor não existe!". Mas isso acontece simplesmente porque *ele* não consegue vê-la. De forma semelhante, para experienciar o eu, é preciso intuí-lo – não se pode percebê-lo, pois ele não possui características fenomenológicas.

negativa não pode ser considerada um fato inegável (como muitos a consideram). É apenas uma teoria, com poucas e inconclusivas evidências a seu favor.

Por minha parte, insisto: existem *dados* experienciais não fenomenais a partir dos quais uma ideia concreta de si mesmo pode ser legitimamente extraída. Esse eu momentâneo pode então ser generalizado e razoavelmente considerado mais permanente, pelo menos durante a vida terrena do indivíduo. Podemos ainda especular que o eu existe antes e depois da morte; mas essa é outra questão, muito mais difícil de estabelecer indutivamente, se é que isso é possível.

Além disso , com base nos referidos dados sutis, bem como com referência às impressões fenomênicas, podemos postular adutivamente um conceito de si mesmo, um eu abstrato. Tal adução é possível mesmo sem referência aos dados intuitivos, mas apenas com base nos dados mais grosseiros que Hume reconhece. A abstração assim iniciada fornece suporte aos dados intuitivos, e estes, por sua vez, servem para confirmar e ampliar ainda mais a abstração.

Assim, concluindo, a postura cética de Hume em relação ao eu deve-se principalmente às suas dificuldades pessoais com a introspecção e com o procedimento indutivo. Ele estabelece padrões teóricos errôneos de observação e de julgamento e, além disso, falha na prática em aderir às suas próprias regras e restrições.

6. Livre-arbítrio

Em seguida, consideremos as opiniões de Hume sobre o livre-arbítrio. Dadas as suas opiniões a respeito do eu e da causalidade, podemos antecipar com relativa facilidade a direção que seu pensamento tomará em relação à vontade humana e à ética.

Como Hume negou a existência de um eu, não se pode esperar que ele acredite na vontade no sentido comum, ou seja, na liberdade da alma individual de querer ou não querer algo, independentemente de influências externas. Portanto, seria de se esperar que ele optasse por algum tipo de determinismo [40]. Embora tenha negado a causalidade, ou nosso conhecimento dela, no plano físico, isso não exclui logicamente a causalidade no plano "mental", de modo que tal determinismo seria coerente para ele.

Ainda assim, ele se esforça para resgatar para os seres humanos algum vestígio de vontade. Em sua visão, não somos meras bolas de borracha que reagem aos eventos de maneiras totalmente previsíveis. Parece que temos certa liberdade para fazer o que nos dá vontade. Nossas ações estão relacionadas ao nosso caráter, desejos e paixões; são esses atributos distintivos que tornam essas ações nossas. Somos, portanto, determinados por impulsos, preferências e emoções – ou melhor, eles *são* 'nós', nós somos a soma total deles. Isso é consistente com sua visão do eu como um agregado de fenômenos mentais passageiros.

É claro que isso não é o que chamaríamos de livre-arbítrio. Trata-se, antes, de escravidão a paixões aleatórias. Hume admite isso quando afirma: “A razão é, e só pode ser, escrava das paixões, e jamais poderá pretender outra função senão a de servi-las e obedecê-las” [41]. Com isso, ele quer dizer que, embora a indução e a dedução nos forneçam informações que podem influenciar nossas ações, elas não podem determiná-las. Segundo ele, somente as paixões podem realmente nos mover; é, em última análise, com elas que nos identificamos e a elas seguimos.

Isso nos revela muito sobre o funcionamento da mente de Hume, e até mesmo sobre o funcionamento da mente de muitas outras pessoas, mas não reflete com precisão toda a gama da natureza humana. Pode se aplicar a algumas pessoas em certos momentos, mas não se aplica a todas as pessoas em todos os momentos. Pois, embora seja verdade que a razão não necessariamente afeta nossas ações, também é verdade que as paixões não precisam afetá-las. Assim como a informação que a razão nos fornece pode influenciar nossas ações, mas também pode ser ignorada, ou seja, não é determinante, o mesmo ocorre com as paixões. Não precisamos

---

[40] A título de esclarecimento: Hume reconhece que o livre-arbítrio não deve ser identificado com mera ocorrência espontânea. O indeterminismo, seja no âmbito físico ou mental, constitui uma espécie de determinismo em relação aos seres humanos. Se as coisas nos acontecem ao acaso, sem qualquer causa, estamos sujeitos a elas tão certamente como se fossem fatores causais deterministas. Ou seja, a sua própria ausência de causas não diminui o seu impacto causal sobre nós.

[41] *Tratado* , Livro II, Parte III, Seção iii.

ser escravos de nossas paixões nem nos identificar com elas; na verdade, somos distintos delas e capazes de transcendê-las.

É verdade que muitas pessoas (talvez até a maioria) desconhecem essa liberdade de vontade e deixam-se dominar pelas paixões. Algumas pessoas, aliás, são igualmente governadas pela razão, ou seja, atormentadas por obrigações familiares, sociais, políticas ou religiosas, e incapazes de resistir a elas. Mas essa passividade ou dependência não é normal nem inevitável; é uma doença da alma curável. As paixões, assim como a razão, só podem realmente 'influenciar' a alma, não 'determiná-la' – a alma ainda possui, em todos os casos, a capacidade e a responsabilidade de escolher entre elas e decidir como agir. Isso fica claro para qualquer pessoa que pratique o autocontrole.

Com esforço, podemos aprender a governar nossas próprias mentes, e, de fato, tal política é a própria sabedoria. Mas essa virtude exigente depende de fazermos uma distinção clara entre causalidade (ou causalidade determinística) e vontade (ou causalidade pessoal), e de compreendermos o que significa "influência".

Diz-se que uma pessoa é influenciada por algo a agir (ou não agir) de determinada maneira se a sua percepção ou concepção desse algo torna mais fácil (ou mais difícil) agir dessa forma. Tal *facilitação* (ou, ao contrário, impedimento) da vontade nunca é determinante: a pessoa permanece livre para não querer seguir a direção da influência (ou se opor a ela); ela ainda pode seguir o caminho oposto. A potencialidade da vontade é aumentada (ou diminuída), mas a pessoa ainda tem a palavra final.

Assim, a influência é um tipo especial de condicionamento da ação voluntária. A ação não é causada (no sentido de causalidade) diretamente pelo evento ou coisa que a influencia – mas sim, nossa *consciência,* em algum grau, desse evento ou coisa (seja ela concreta ou abstrata) nos afeta (aquele que realiza a ação), tornando-a mais ou menos fácil do que seria de outra forma. O pensamento influente nos impulsiona ou nos retarda, mas ainda assim (enquanto tivermos livre-arbítrio) precisamos fazer um esforço para concretizar qualquer coisa.

Uma vez que compreendemos a relação causal chamada influência, podemos nos distanciar de nossas paixões e até mesmo de nossa razão, e considerá-las como mera informação influente, a ser levada em conta na motivação ou na decisão de ações, mas que jamais deve usurpar a soberania da alma, que, em última instância, comanda a vontade e é responsável por suas orientações. Mas Hume não consegue enxergar isso, porque ele próprio ainda está inconsciente demais e envolvido demais em suas paixões. Tendo negado a própria existência de um eu ou pessoa, ele naturalmente concebe a vontade como subserviente às paixões.

Assim, Hume confunde suas opiniões e comportamentos pessoais com verdades gerais sobre a natureza humana. Aqui, novamente, o encontramos fazendo observações imprecisas e generalizando em excesso. Ele nem sempre percebe a natureza hipotética de suas proposições e a necessidade de tentar estabelecê-las com referência a procedimentos indutivos precisos. Como ele já havia concebido a indução de forma equivocada desde o início, incapacitou-se metodologicamente.

Os filósofos não possuem poderes especiais de "discernimento" sobre a verdade, independentes do escrutínio e da correção lógica. Eles pensam como qualquer outra pessoa, por meios indutivos, e podem cometer erros como qualquer outra pessoa, se não forem cuidadosos.

7. A dicotomia ser-dever-ser

As visões e opiniões de David Hume sobre muitos tópicos filosóficos parecem (a meu ver) ser motivadas pelo desejo de se eximir da "moralidade". Essa parece ser, muitas vezes, a força motriz ou o motivo subjacente a toda a sua filosofia cética, para a qual ela manifestamente tende. Ao negar a indução, a causalidade, o eu e um poder efetivo de livre-arbítrio, ele justifica a ideia de que "tudo é permitido" no conhecimento e no comportamento pessoal. Essa tendência geral é confirmada quando consideramos algumas de suas posições a respeito do raciocínio ético.

Hume questiona a possibilidade de derivar enunciados prescritivos, que nos dizem o que devemos ou não fazer, a partir de enunciados descritivos, que nos dizem como as coisas são ou não são. A distinção entre esses dois tipos de enunciado é, em sua opinião, tão radical que um não pode ser reduzido ao outro. Isso significa, efetivamente, que as proposições morais ou éticas não têm base formal na realidade, ou seja, não podem ser consideradas verdadeiras em um sentido absoluto. Não há maneira lógica, em sua visão, de deduzir ou induzir um "dever ser" a partir de um "ser".

De acordo com Hume, as declarações prescritivas são, na melhor das hipóteses, meros conselhos práticos sobre como buscar nossos próprios interesses e os interesses das pessoas que valorizamos (ou, de forma mais ampla, com quem simpatizamos ou nos identificamos). Trata-se de uma espécie de pragmatismo ou utilitarismo, em substituição a noções morais mais profundas de dever ou obrigação. Dessa forma, a ética torna-se essencialmente amoral – uma questão de conveniência, uma mera descrição das maneiras pelas quais podemos melhor buscar nossos valores arbitrários. A implicação é de relativismo e convenção.

Cabe acrescentar que a conclusão de Hume, com uma ética não ética ou relativista, é consistente com sua posição sobre o livre-arbítrio. Pois, se não possuímos realmente livre-arbítrio, mas somos inevitavelmente movidos por nossas paixões, e além disso podemos confiar nelas em vez da razão para nos guiar, então não precisamos de ética. *A ética só faz sentido se tivermos um poder real de escolha e, portanto, formos obrigados a tomar decisões.*

A visão de Hume sobre a lógica ética é uma interessante mistura de verdade e falsidade, razão pela qual muitos concordaram com ele e muitos tiveram dificuldade em refutá-lo. A ética é, naturalmente, um tema vasto e complexo, e não pretendo aqui tratá-lo em detalhes [42]. Gostaria

[42] Note-se que não creio ser tarefa do filósofo da ética prever todas as situações da vida e prescrever o comportamento ideal para cada uma delas. Certamente, o filósofo é chamado a considerar casos gerais complexos e a propor respostas sábias. Mas cada situação é única em alguns aspectos, portanto, a principal tarefa neste campo é ensinar as pessoas a pensar por si mesmas – de maneira sensível, inteligente e lógica – sobre questões éticas. A filosofia ética é, primordialmente, lógica ética e apenas secundariamente aborda certos conteúdos. Não é uma doutrina totalitária. Cada pessoa deve viver a sua própria vida.

apenas de mostrar brevemente como e por que a abordagem de Hume, apesar de sua aparente maestria cética, é, mais uma vez, superficial e limitada.

A questão levantada é primordialmente formal. O que são proposições prescritivas e como se relacionam com as descritivas? A resposta óbvia seria que as prescrições *relacionam fins a meios* . Eu deveria fazer (ou não fazer) isto *se* eu quiser (ou não querer) obter ou alcançar aquilo. A modalidade do "dever" (ou "deveria" ou "preciso") é essencialmente o vínculo em um tipo específico de proposição "se-então", com um desejo ou "valor" como antecedente e uma ação ou "virtude" como consequente.

Tais proposições do tipo "se-então" não são descritivas em si mesmas, mas derivadas dedutivamente de formas descritivas. Quando dizemos "se queremos isso e aquilo, então isto e aquilo é o caminho para obtê-lo", estamos afirmando que "isto e aquilo" é/são *causa(s) de* "isso e aquilo" [43]. Esta última é uma afirmação factual, que pode ser verdadeira ou falsa. Segue-se que a afirmação prescritiva também pode ser julgada como verdadeira ou falsa, ao menos no que diz respeito à correção da conexão implícita entre seu antecedente e consequente.

Vale ressaltar que as prescrições podem ser afirmativas (imperativas) ou negativas (proibições). Além disso, observe que as negações das prescrições, ou seja, não imperativo (isento) e não proibido (permitido), também são modalidades éticas significativas. Mas, por uma questão de brevidade, concentraremos nossa atenção aqui apenas nos imperativos, pois o restante se segue logicamente.

Pela definição de imperativo apresentada acima, vemos que ele é *condicional* . Bom ou mau significa bom ou mau *para* algo ou alguém. O imperativo só é verdadeiro como tal *se* admitirmos que o valor buscado é de fato valioso. Mas como podemos saber se algum de nossos valores é valioso em um sentido absoluto? Essa é a questão de Hume, e é bastante válida. Mas sua conclusão de que os valores são formalmente arbitrários (ou seja, não podem ser deduzidos de fatos concretos) é passível de questionamento.

Nossa tarefa é mostrar que podemos chegar, de alguma forma, a imperativos [44]*categóricos* , ou seja, padrões éticos que possam fundamentar e justificar todos os imperativos condicionais subsequentes. Uma maneira concebível de fazer isso é usar um argumento dilemático: "Quer você queira isto, aquilo ou qualquer outra coisa, a busca por isso ou aquilo seria, em qualquer caso, uma condição prévia".

---

[43] Não vou abordar aqui as diferentes determinações de causalidade. Basta dizer que, obviamente, se A é o único caminho para X, então posso dizer: "Devo fazer A para chegar a X". Mas se existem caminhos alternativos para X – digamos, A, B e C – então só posso dizer: "Devo fazer A ou B ou C para chegar a X" – ou seja, minha prescrição é disjuntiva.

[44] Deve ficar claro que, embora eu use essa expressão intencionalmente, não me refiro a ela da mesma forma que Kant. Trata-se de forma, não de conteúdo. Estou aqui discutindo lógica ética formal, não defendendo um imperativo categórico geral ou particular. Kant considera um imperativo categórico se ele for universal, ou seja, aplicável a todos, a todos os *agentes* . Já em minha visão, um imperativo categórico pode ser bastante singular. O que torna um imperativo categórico, em vez de hipotético, é a sua necessidade para todos *os objetivos* acessíveis àquele agente. Logicamente, isso é mais simétrico. Quais meios são universais nesse sentido, ou seja, universais a todos os objetivos (não necessariamente a todas as pessoas)? Vida, integridade e saúde corporal, alma, cognição, vontade, valoração, integridade e saúde mental – esses são meios de que sempre precisamos para ter sucesso, quaisquer que sejam nossos objetivos particulares.

Algo é de valor absoluto se for necessário para a busca de *quaisquer* valores arbitrários que alguém escolha pessoalmente. Um valor relativo pode ser contornado na busca de outros valores relativos, mas um valor absoluto é pressuposto em toda busca e, portanto, deve ser respeitado incondicionalmente.

Existem valores absolutos? Claramente, sim. Um exemplo óbvio é a própria *vida* : sem vida, não se pode buscar mais nada; portanto, a vida deve ser protegida e valorizada. Outro valor absoluto é *o eu* – se a alma é a fonte de todas as nossas ações, boas ou más, então o bem-estar da alma é um valor absoluto. Para alcançar qualquer objetivo, é necessário possuir os meios fisiológicos e psicológicos que o tornem possível – ou seja, as faculdades físicas e mentais. E, acima de tudo, é preciso estar presente!

Esses são exemplos óbvios. O que eles nos ensinam? Se desejamos compreender, usar e validar proposições éticas, precisamos perceber *o que torna todo esse discurso possível e necessário* . Uma ilustração e prova simples disso é que, se eu disser "não siga nenhuma doutrina ética", estarei proferindo uma doutrina ética e, portanto, cometendo uma autocontradição.

Os princípios éticos não se aplicam a objetos inanimados. Aplicam-se apenas aos seres vivos, pois somente essas entidades têm algo a ganhar ou a perder. Mas aplicá-los a todos os seres vivos não é correto, pois, embora possamos objetivamente afirmar que plantas, insetos e animais inferiores possuem valores, seu funcionamento é automático ou instintivo, e eles não podem compreender ou aplicar a ética voluntariamente.

Somente os seres humanos, e talvez animais superiores como chimpanzés ou golfinhos, podem ter pensamentos éticos e a força de vontade para colocá-los em prática. Esses pensamentos são verbais ou não verbais no caso dos seres humanos, e necessariamente não verbais no caso dos animais superiores. Assim, em última análise, o discurso ético explícito diz respeito apenas aos seres humanos.

Podemos afirmar, desde já, que para se envolverem em um discurso ético, os seres humanos precisam estudar e levar em consideração sua natureza, sua verdadeira identidade. Precisam compreender sua natureza biológica e espiritual, a natureza de seu organismo físico-mental e a natureza de sua alma. Além disso, como a biologia e a espiritualidade se relacionam não apenas ao indivíduo isoladamente, mas a grupos maiores e à sociedade como um todo, a ética precisa ser igualmente abrangente em suas preocupações.

Se esse amplo contexto factual for ignorado na formulação de proposições éticas, inevitavelmente cairemos na arbitrariedade e, mais cedo ou mais tarde, no erro. Em conclusão, podemos desenvolver uma ética que envolva valores absolutos e seja baseada em verdades factuais. A ética claramente não é arbitrária se considerarmos as condições que a originam – ou seja, que somos seres vivos frágeis, com necessidades e limitações naturais, e que somos pessoas, com faculdades de cognição, vontade e valoração.

Se todos os fatos relevantes forem levados em consideração, então, um "dever ser" engloba uma massa de informações sobre o "ser" e, portanto, pode ser considerado um tipo especial de "ser". Ou seja, se devidamente desenvolvida, uma afirmação ética pode ser declarada verdadeira, como qualquer outra afirmação factual. É um fato ético, em contraposição a um fato "alético". É claro que, se não for devidamente induzida e deduzida, uma proposição ética pode ser declarada falsa – mas nem todas as proposições éticas são falsas.

Hume não conseguiu perceber as referidas pré-condições lógicas de qualquer ética e, portanto, ficou preso à ideia superficial de que a ética não pode ser profundamente fundamentada em fatos. Como o escopo de suas considerações era parcial, ele ao menos pôde ver que um "dever ser" começa com uma condição, mas não conseguiu enxergar como ele poderia eventualmente se tornar incondicional. Ele concluiu, portanto, erroneamente que inferir um "dever ser" a partir de um "ser" é um raciocínio falacioso. Isso foi posteriormente chamado, pomposamente, de "falácia naturalista" [45].

[45] Por George Edward Moore, em sua *obra Principia Ethica* (1903). Digo "pomposamente" para enfatizar que, a meu ver, não há nenhuma falácia lógica envolvida. A questão é um problema lógico – mas um problema que pode ser resolvido. Minha rejeição dessa suposta falácia não pretende rejeitar de imediato a tese central de Moore, a saber, a da primazia intelectual do conceito de "bem", isto é, que entendemos tacitamente o termo de alguma forma antes de qualquer teoria tentar defini-lo.

8. Paradoxo da confirmação de Hempel

Carl Gustav Hempel [46]expôs um suposto “paradoxo da confirmação”, que sugeria a impossibilidade de uma lógica indutiva formal totalmente consistente. Esse paradoxo é comumente chamado de “paradoxo do corvo” e pode ser descrito da seguinte forma:

a) A observação de que alguns corvos são pretos (alguns A são B) confirma a hipótese de que todos os corvos são pretos (todos os A são B).

   A última proposição pode ser contraposta a "Todas as coisas que não são pretas não são corvos" (Tudo que não é preto não é A).

b) Em seguida, considere a observação de que algumas maçãs são verdes (alguns C são D). Isso pode ser convertido em algumas coisas verdes são maçãs (alguns D são C).

   Dessa proposição decorre que algumas coisas não pretas não são corvos (alguns não-B não são A), visto que coisas verdes não são pretas e maçãs não são corvos.

   Assim como "Alguns corvos são pretos" (Alguns A são B) confirma a hipótese de que "Todos os corvos são pretos" (Todos os A são B), "Algumas coisas não pretas não são corvos" (Algumas coisas que não são B não são A) confirma a hipótese de que "Todas as coisas não pretas não são corvos" (Todas as coisas que não são B não são A).

   Essa proposição induzida pode, por sua vez, ser contraposta a "Todos os corvos são pretos" (todo A é B), e aqui reside a dificuldade, pois parece que a mera observação de algumas maçãs verdes é suficiente para confirmar a hipótese de que "Todos os corvos são pretos"! Observe bem que, para chegar a esse resultado, nem sequer precisamos observar corvos pretos.

c) Daquilo que foi exposto anteriormente, conclui-se que podemos, igualmente, utilizando o mesmo processo lógico, dado que algumas maçãs são verdes, confirmar a hipótese de que todos os corvos são cor-de-rosa, ou de qualquer outra cor (exceto verde).

d) Isso por si só já é um mistério: como as maçãs podem nos dizer algo sobre os corvos? Intuitivamente, isso deve ser visto como uma *falácia* .

   Além disso, no caso dos corvos pretos, a existência desses animais tem respaldo empírico, como já indicado; portanto, a "inferência" a partir de maçãs verdes para "Todos os corvos são pretos" ainda parece razoável. Mas, no caso dos corvos cor-de-rosa, nunca observamos tais animais; logo, a "inferência" a partir de maçãs verdes para "Todos os corvos são cor-de-rosa" parece bastante injustificável.

---

[46] Alemanha-EUA, 1905-97.

Além disso, sabendo por observação que alguns corvos são pretos, como podemos 'concluir' que todos os corvos são rosa? Mesmo que não afirmemos que todos os corvos são pretos, mas apenas que todos os corvos são rosa, estaríamos, nessas circunstâncias, defendendo proposições contrárias, a saber, a proposição particular de que alguns corvos são pretos e a proposição geral de que todos os corvos são rosa.

Além disso, mesmo que nunca tenhamos observado a cor de nenhum corvo, podemos, de acordo com o processo indutivo acima, concluir simultaneamente muitas afirmações contraditórias, como "Todos os corvos são pretos", "Todos os corvos são rosa", "Todos os corvos são laranja", etc. Isso também é um resultado que contraria o princípio da não contradição.

Além disso, o mesmo pode ser feito não apenas com referência a maçãs verdes, mas também a maçãs de outras cores (exceto pretas ou rosas, etc., conforme o caso), e até mesmo a outras coisas (que não sejam corvos) além de maçãs. Nesse caso, quase tudo é possível no campo do conhecimento, e *podemos, à vontade, afirmar ou negar praticamente qualquer coisa sobre praticamente tudo* !

Este é, portanto, segundo as apresentações tradicionais [47], o paradoxo de Hempel. A partir dessa análise, parece que os processos indutivos de confirmação de hipóteses (como generalizações diretas da experiência ou indiretas a partir de derivados lógicos da experiência) são fundamentalmente falhos. A análise envolvida é bastante *formal* , ou seja, pode ser realizada em termos de símbolos como A, B, C, D – e, portanto, possui força universal.

Conclui-se, portanto, que a indução está fadada a resultar em vários absurdos: aparentes não sequiturs, muitas contradições e, em última análise, implica a arbitrariedade de todo o conhecimento humano. Claramente, Hempel descobriu aqui um sério desafio à lógica indutiva e à lógica em geral.

Como demonstrarei em detalhes a seguir, *a análise acima é imprecisa em alguns aspectos importantes* . Mostrarei que, embora Hempel tenha de fato descoberto um problema formal interessante para os lógicos considerarem e resolverem, esse problema não resulta no que chamaríamos de paradoxo. Ou seja, há lições valiosas a serem aprendidas com o paradoxo de Hempel (como podemos continuar a chamá-lo convencionalmente), mas ele não apresenta à lógica nenhum obstáculo insuperável.

a) A primeira operação descrita acima é o processo indutivo de *generalização , comumente utilizado* . Uma proposição particular (Alguns A são B) é transformada em uma proposição geral (Todos os A são B). O particular sustenta o geral da mesma forma que a evidência positiva confirma uma hipótese. Sua relação lógica é adutiva. 'Alguns' aqui significa 'pelo menos alguns, possivelmente todos e possivelmente apenas alguns' – e, ao generalizar, optamos pela hipótese 'todos' em detrimento da hipótese 'apenas alguns'.

   No entanto, seria um erro considerar que "Alguns A são B" seja, *por si só* , capaz de justificar indutivamente "Todos os A são B". Tal generalização é uma inferência indutivamente permissível, *desde que tenhamos procurado e até agora não encontrado nenhum* A que *não seja* B. Pois, se *tivéssemos* descoberto (por observação direta ou por algum raciocínio) que "Alguns A não são B", certamente não teríamos generalizado.

---

[47] Veja, por exemplo, o artigo na Wikipédia em http://en.wikipedia.org/wiki/Raven_paradox.

Além disso, se *posteriormente* nos deparássemos com um A que não fosse B, teríamos que *particularizar "* Todos os A são B" de volta para "Alguns A são B".

Essa condição *sine qua non* da generalização, ou seja, permanecer atento a instâncias contraditórias e ajustar o julgamento de acordo com elas, não é enfatizada ou sequer mencionada na apresentação anterior, observe bem. No entanto, essa é uma regra conhecida e aceita do pensamento científico pelo menos desde a época de Francis Bacon, que enfatizou a importância da "instância negativa" na indução. Ignorar essa condição certamente levará a contradições mais cedo ou mais tarde.

Em relação à contraposição de "Todo A é B" com "Todo não-B é não-A", trata-se, obviamente, de um ato dedutivo. Mesmo assim, devemos ter em mente que a conclusão "Todo não-B é não-A" só se deve à inferência indutiva prévia de "Todo A é B" a partir de "Algum A é B". Nenhuma observação é necessária para a dedução, mas permanecemos vinculados à necessidade de verificar o ato indutivo anterior, ou seja, de estarmos atentos a eventuais casos de A que não são B.

b) Agora, admitamos que alguns C são D, como acima. Alguns C são D se converte facilmente em Alguns D são C. No entanto, Alguns D são C não implica formalmente que Alguns não-B não-A – alguma inferência silogística está tacitamente envolvida aqui, a qual deve ser explicitada. Claramente, assumimos tacitamente as premissas de que *verde não é preto* e *maçãs não são corvos* , donde: os dois silogismos sucessivos seguintes são construídos:

1ª figura, EIO:

Nenhuma coisa verde é uma coisa preta (Nenhum D é B)

Algumas maçãs são verdes (Algumas C são D)

Portanto, algumas maçãs não são pretas (algumas maçãs da variedade C não são da variedade B).

3ª figura, AII:

Todas as maçãs não são corvos (Todos os C não são A)

Algumas maçãs não são pretas (Algumas maçãs da variedade C não são da variedade B).

Portanto, algumas coisas que não são pretas não são corvos (algumas coisas que não são B não são A).

Daí, por generalização, obtemos: Todas as coisas não pretas não são corvos (Todos os não-B não são A); e então, por contraposição: Todos os corvos são pretos (Todos os A são B). Observe que as premissas que levaram a essa conclusão geral não incluem "Alguns corvos são pretos"; ou seja, essa conclusão não se baseia em nenhuma observação empírica de corvos pretos.

Note também que poderíamos ter obtido o mesmo resultado com as premissas "Nenhum corvo é verde" (Nenhum A é D) e "Nenhuma maçã é preta" (Nenhum C é B). Observe ainda que, embora os silogismos envolvidos sejam processos dedutivos, todas essas premissas tácitas exigem observações e generalizações prévias (ou seja, induções) para serem adotadas.

Além disso, é importante notar que esses silogismos não poderiam ser construídos se as cores dos corvos e das maçãs em questão fossem as mesmas (ambas verdes ou ambas pretas), ou se corvos e maçãs não fossem classes mutuamente exclusivas. Também assumimos aqui que um corvo não pode ter mais de uma cor (por exemplo, ser parcialmente preto e parcialmente verde, ou qualquer outra cor, ou às vezes uma e às vezes a outra); e o mesmo se aplica a uma maçã.

O próximo passo foi generalizar "Alguns não-B não-A" para "Todos os não-B não-A". Mas, novamente, a generalização só é permitida se não tivermos evidências ou inferências de qualquer outra fonte de que "Alguns não-B não-A". Ou seja, em nosso exemplo, devemos estar cientes de que é possível que algumas coisas não-pretas não sejam não-corvos, isto é, sejam corvos, o que significa que ainda podemos encontrar alguns corvos não-pretos (albinos) por aí.

Aqui também, devemos assegurar, de acordo com o princípio crucial da adução de Bacon, que não haja nenhuma observação conflitante que obstrua nosso *ímpeto expansivo* . Isso é ainda mais necessário, visto que aqui a premissa de generalização Alguns não-B são não-A foi obtida indiretamente por dedução a partir de produtos anteriores da indução, enquanto anteriormente nossa premissa Alguns A são B foi (supostamente) observada diretamente.

Note-se ainda que estas duas generalizações têm como condição regulatória que alguns A não sejam B ou alguns não-B não sejam não-A, respectivamente, não sejam verdadeiras – e essas condições são uma só, visto que estas duas proposições são logicamente equivalentes por contraposição. Isto significa que, em qualquer caso, quer raciocinemos diretamente a partir de corvos pretos, quer indiretamente a partir de maçãs verdes, existe a mesma condição implícita para a generalização – que, na nossa experiência ou raciocínio até à data, não tenham surgido corvos que não fossem pretos.

Assim, qualquer que seja a generalização escolhida, a condição de que não existam instâncias conhecidas de A que não sejam B permanece inalterada, e a dependência da verdade de "Todos os A são B" dessa condição também permanece inalterada. Observe também que a mesma condição se mantém antes e depois de tais generalizações. Ou seja, mesmo após esse processo indutivo, se descobrirmos novas evidências em contrário, podemos e, de fato, devemos *nos retratar* .

Como afirmado anteriormente em c) e d): usando o mesmo processo lógico, dado que algumas maçãs são verdes, podemos igualmente confirmar a hipótese de que todos os corvos são cor-de-rosa, e muitas outras hipóteses absurdas que se contradizem [48]. Obviamente, estamos cometendo algum erro e precisamos agir para evitar tais consequências absurdas ou corrigi-las caso ocorram. Explicarei agora a solução para o problema.

A generalização nunca é um processo irreversível. Portanto, se qualquer generalização leva a contradições, somos livres e, de fato, obrigados a particularizar. A questão, naturalmente, permanece: *em que direção precisa e até que ponto devemos retroceder?* Ainda assim, o que isso significa é que não há um "paradoxo" na lógica indutiva como há na lógica dedutiva; quase

[48] Para mostrar que proposições com predicados diferentes estão em conflito, usamos o silogismo. Por exemplo, "Todos os corvos são pretos" e "Todos os corvos são rosa" são incompatíveis, porque, sabendo que "Nenhuma coisa preta é rosa", obtemos, pelo silogismo (1ª figura , EAE): "Nenhum corvo é rosa", o que é contrário a "Todos os corvos são rosa".

tudo (com exceção da própria lógica – especialmente as leis do pensamento sobre as quais ela se baseia) é e sempre será "negociável".

Na dedução, uma contradição é um evento muito mais sério, porque o processo que a antecede é presumivelmente necessário. Mas *na indução, sabemos desde o início que a conexão entre a(s) premissa(s) e a conclusão é condicional – portanto, espera-se que surjam contradições e é precisamente função da lógica indutiva determinar como lidar com elas.*

Lidar com contradições é um ramo da lógica indutiva, chamado ***harmonização*** ou resolução de conflitos. Isso não é algo raro ou excepcional, mas ocorre o tempo todo no desenvolvimento do conhecimento. *Às vezes, os conflitos são resolvidos antes de surgirem, outras vezes depois. Se os vemos se aproximando, os antecipamos; caso contrário, realizamos as retratações possíveis e necessárias.*

A particularização de uma proposição geral é a retratação. Em termos mais amplos, retratação significa a rejeição ou modificação de uma teoria à luz de novas evidências. Assim, por exemplo: até agora, eu só tinha visto corvos pretos e assumia que todos eram pretos; amanhã, posso avistar um corvo branco e mudar minha opinião sobre as possíveis cores dos corvos.

Hempel evidentemente desconhece esse aspecto crucial do raciocínio indutivo, caso contrário não teria considerado paradoxais as contradições que surgem durante o processo indutivo. Contudo, a situação por ele descrita é interessante nesse contexto, por razões que ele (creio eu) não percebeu.

Pois, após a primeira generalização, partindo de "Alguns corvos são pretos (Alguns A são B)", se descobrirmos tardiamente que "Alguns corvos não são pretos (Alguns A não são B)", *simplesmente retornamos à nossa observação inicial* de que "Alguns corvos são pretos (Alguns A são B)". Já após a segunda generalização, partindo de "Algumas coisas não pretas não são corvos (Alguns não-B não-A)", se descobrirmos tardiamente a mesma evidência conflitante, não podemos simplesmente negar que "Todos os corvos são pretos (Todos os A são B)".

Por quê? Porque *isso ainda nos deixaria... com parte da nossa generalização* , a saber, a afirmação de que Alguns corvos são pretos (Alguns A são B). Isto é, esperaríamos que 'Todos os A são B' mais 'Alguns A não são B' levassem à conclusão harmonizadora 'Alguns A são B e alguns A não são B'. O particular negativo não elimina o particular positivo subjacente à generalidade positiva; visto que anteriormente (devido à referida generalização) acreditávamos na generalidade, agora temos um resquício a explicar.

No caso de "Todos os corvos são pretos", tal retratação não é digna de nota, visto que sabemos por experiência que "Alguns corvos são pretos"; mas no caso de "Todos os corvos são rosa", temos um problema sério, pois não há qualquer indício de que "Alguns corvos são rosa"! Em outras palavras, a retratação proposta não é suficiente na situação apresentada por Hempel, isto é, quando "Todos os A são B" é induzido de "Alguns não-B são não-A".

Na minha opinião, este é o cerne do problema revelado pela exploração de Hempel. O problema não é exatamente um paradoxo, uma vez que *a validade da generalização depende formalmente de que tal processo não dê origem a qualquer contradição eventual* .[49]

[49] Um paradoxo é uma tese que se contradiz formalmente ou que leva dedutivamente a proposições contraditórias. A partir de um único paradoxo desse tipo, podemos concluir que a tese em questão é falsa; a lógica em si não é posta em questão, porque a contradição envolvida é meramente condicional. Um paradoxo duplo, por outro lado, representa uma séria ameaça à lógica; aqui, tanto a

O fato de que, a partir da observação de algumas maçãs verdes, podemos generalizar e inferir que todos os corvos são pretos e todos os corvos são rosados, entre muitas outras conclusões conflitantes, é curioso, mas não assustador. Pois, em situações de autocontradição, podemos, por meio da retratação, encontrar maneiras de harmonizar nosso conhecimento novamente. O problema é temporário.

Por outro lado, o que Hempel descobriu aqui é que nem sempre podemos nos retratar simplesmente pela particularização das teses conflitantes. A particularização parece aceitável em alguns casos (por exemplo, com corvos pretos), mas em outros produz resultados inaceitáveis (por exemplo, com corvos cor-de-rosa), porque o resíduo lógico de tal retratação carece de base empírica.

Suponhamos que, usando o método de Hempel, partindo de maçãs verdes, induzimos as generalidades "Todos os corvos são rosa" e "Todos os corvos são laranja". Essas duas conclusões são conflitantes. Digamos que decidamos resolver o conflito negando ambas; isso ainda nos deixa com duas proposições: "Alguns corvos são rosa" e "Alguns corvos são laranja".

Essas duas proposições específicas não são conflitantes – e, vamos assumir, nenhuma delas possui qualquer base empírica, contudo, ambas se "estabeleceram" confortavelmente em nosso conhecimento! Elas foram introduzidas pelas generalizações feitas a partir de maçãs verdes, mas não foram desalojadas quando abandonamos as generalizações correspondentes. Permanecemos com elas, mesmo que os complexos processos que as originaram tenham sido revogados.

É impensável que tais *particularidades* (sejam verdadeiras ou falsas) surjam da observação não relacionada de maçãs verdes (ou qualquer outra coisa). Acredito que este seja o problema significativo descoberto por Hempel. O problema não reside no conflito de generalidades ou entre proposições gerais e particulares, portanto não se trata de paradoxo. O problema tem a ver com o "dano colateral" ao conhecimento, resultante da correção incompleta de erros.

Sugiro a seguinte solução: quando generalizamos de "Alguns A são B" para "Todos os A são B" e, em seguida, descobrimos que "Alguns A não são B", particularizamos "Todos os A são B" de volta para "Alguns A são B". Esse é o procedimento normal, que todos nós praticamos comumente.[50]

Por outro lado, quando obtemos "Todos os A são B" por generalização de "Alguns não-B são não-A" para "Todos os não-B são não-A" (seguido da contraposição deste último), então, quando descobrimos que "Alguns A não são B", não podemos simplesmente particularizar "Todos os A são B" de volta para "Alguns A são B", mas também devemos retrair o intermediário. A premissa da proposição "Todos os A são B" é que "Todos os não-B são não-A", e retorna-se a "Alguns não-B são não-A".

Tendo em vista a última retratação, na verdade não temos mais uma base para afirmar que alguns A são B (isso não pode ser deduzido de que alguns não-B não são A). Seria um erro de indução esquecer a *fonte real* de nossa crença em que todos os A são B. A distinção entre os fundamentos

---

tese *quanto* sua contradição são paradoxais, de modo que a contradição é *incondicional* . Nesse caso, a lógica não pode declarar nenhuma delas como verdadeira ou falsa – mas deve encontrar entre elas um non sequitur (como no paradoxo do barbeiro) ou um termo sem sentido (como no paradoxo do mentiroso). Ou seja, a lógica deve questionar uma ou mais das implicações envolvidas e/ou um ou mais dos termos ou teses envolvidos. O cenário de Hempel não dá origem a um paradoxo duplo/incondicional.

[50] Simbolicamente, A + O = IO.

indutivos "alguns A são B" e "alguns não-B não são A" deve ser mantida em mente, de modo que, no caso de descoberta de evidências contraditórias, ou seja, que alguns A não são B, retornemos *exatamente à nossa posição anterior* em cada caso.

Podemos então formular a seguinte nova lei da lógica indutiva, que pode ser chamada ***de lei da retração proporcional*** : um produto de generalização como "Todos os A são B" não pode ser tratado sem levar em conta sua fonte particular; quando, se alguma vez, for negado por novas evidências, devemos retornar ao mesmo particular inicial e não a *algum outro* particular que estava implícito na generalidade quando parecia verdadeiro, mas que agora não está mais implícito nela, uma vez que não é mais verdadeiro.

Em outras palavras, quando e se nos depararmos com uma contradição do tipo aqui considerado, devemos perceber que isso não apenas desacredita a generalidade previamente induzida, mas, mais profundamente, desacredita o ato indutivo que a originou. Assim, não devemos nos retratar por meio de mera particularização, mas verificar cuidadosamente se o particular remanescente possui alguma base independente e, caso não possua, devemos retroceder o suficiente ao *status quo ante* para garantir que nenhum particular não confirmado permaneça.

Essa parece ser uma instrução perfeitamente razoável: reverter e eliminar todos os vestígios de um ato indutivo que se mostrou ilícito, ou seja, que nos levou a um impasse lógico.

Tudo isso significa que, usando os procedimentos lógicos comuns, jamais nos encontraríamos em uma situação de autocontradição (por exemplo, afirmar paradoxalmente que todos os corvos são pretos e que todos os corvos são rosa). O fato de generalizações poderem gerar resultados incompatíveis é corriqueiro; lidamos diariamente com tais conflitos sem dificuldade. Quando esses conflitos surgem, somos logicamente obrigados a harmonizá-los. Se não conseguirmos encontrar uma maneira específica de resolver o conflito, ele é resolvido de forma genérica, ou seja, todas as generalizações envolvidas são colocadas em dúvida.

Em uma situação onde duas ou mais proposições são colocadas em dúvida por um conflito mútuo, naturalmente daríamos mais crédito àquela que possui alguma base empírica direta (como "Todos os corvos são pretos") do que àquela que surgiu meramente de uma projeção indireta (como "Todos os corvos são rosados"). Não precisamos tratar todas as proposições conflitantes com a mesma desconfiança, mas podemos ser seletivos quanto à sua gênese indutiva.

Com relação às evidências para teses conflitantes – obviamente, se não tivermos dados sobre corvos pretos ou rosados, não saberíamos para qual lado nos retratar, e ambas as generalizações seriam problemáticas. Mas se tivermos observado alguns corvos pretos e nunca tivermos observado nenhum rosado, naturalmente optaríamos pela generalização de que todos os corvos são pretos (todos os A são B). Por outro lado, se tivermos observado tanto corvos pretos quanto corvos rosados, não faríamos nenhuma generalização e simplesmente uniríamos os dois casos particulares.

Com relação aos processos indutivos utilizados, a generalização direta seria naturalmente preferida em relação à generalização indireta prevista por Hempel. Se o conflito em questão puder ser resolvido por meios ordinários, por exemplo, com base em considerações empíricas, não precisamos nos preocupar em retroceder com relação ao processo. Mas, nos casos em que não dispusermos de outros meios de decisão, o processo seria naturalmente o foco da revisão.

Uma possível objeção à lei da retração proporcional seria que, na prática, raramente conseguimos rastrear as fontes exatas de nossas generalizações. Tal ignorância poderia, concebivelmente, ocorrer e causar alguns estragos do tipo descrito por Hempel em nosso conhecimento.

No entanto, também podemos salientar que, *na prática, quase nunca nos encontramos na situação descrita* por Hempel. Com que frequência alguém generaliza a partir de uma proposição como "Alguns não-B são não-A"? A resposta estatística é "provavelmente nunca" – o paradoxo de Hempel é apenas *uma remota possibilidade formal* que os lógicos precisam considerar, mas seu impacto prático é praticamente nulo.

Além disso, é improvável que cheguemos a uma proposição da forma "Alguns não-B são não-A", exceto pelo tipo de raciocínio descrito acima, ou seja, por meio de outros termos como C e D. Não podemos *observar diretamente* que "Alguns não-B são não-A". A observação se relaciona principalmente a fenômenos positivos; pode se referir a fenômenos negativos, mas apenas indiretamente. Isso sugere que, se nos deparássemos com uma situação de paradoxo de Hempel, provavelmente estaríamos cientes de como ela surgiu.

Outra observação que vale a pena fazer é que a solução acima para o problema levantado no paradoxo de Hempel pode ser caracterizada como heurística; trata-se de um trabalho de reparo por tentativa e erro. Mas eu já propus, em meu trabalho " *Lógica Futura", uma abordagem semelhante.*[51] um processo detalhado e sistemático, Tratamento formal da indução, por meio de fatoração e revisão de fórmulas. Acredito que isso esteja livre do problema de Hempel, uma vez que todas as possibilidades formais estão incluídas nas fórmulas fatoriais desenvolvidas.

Com relação às soluções para o paradoxo de Hempel oferecidas por outros lógicos, como as de Goodman e de Quine descritas no artigo da Wikipédia mencionado anteriormente:

> “Nelson Goodman sugeriu adicionar restrições ao nosso raciocínio, como nunca considerar uma instância como suporte para 'Todos os P são Q' se ela também suportasse 'Nenhum P é Q'... Goodman, e posteriormente outro filósofo, [WV] Quine, usaram o termo *predicado projetável* para descrever expressões como *corvo* e *preto* , que *permitem* generalização indutiva; predicados *não projetáveis* são, em contraste, aqueles como *não-preto* e *não-corvo* , que aparentemente não permitem. Quine sugere que é uma questão empírica quais predicados, se houver, são projetáveis; e observa que, em um domínio infinito de objetos, o complemento de um predicado projetável deveria sempre ser não projetável. Isso teria a consequência de que, embora “Todos os corvos são pretos” e “Todas as coisas não-pretas não são corvos” devam ser igualmente suportadas, ambas derivam todo o seu suporte de corvos pretos e não de não-corvos não-pretos.”

Considero essas propostas razoáveis e não incompatíveis com a minha. No entanto, creio que a minha seja um pouco mais precisa ao identificar o problema em questão e sua solução.

A sugestão de Goodman de restringir a indução a partir de uma proposição, caso tal processo produza conclusões conflitantes, é logicamente sólida. A diferença reside no fato de que sua instrução não pode ser obedecida preventivamente, mas apenas *após* descobrirmos que o processo produz conclusões conflitantes. Portanto, não se trata de uma medida preventiva, como ele parece considerar, mas sim de uma correção posterior ao fato. Assim, pode ser considerada praticamente equivalente à lei da retração proporcional que propus anteriormente. A única

---

[51] Publicado pela primeira vez em 1990, alguns anos antes da morte de Hempel. Veja a parte VI.

diferença é que ele parece não ter feito distinção entre o conflito de generalidades e os particulares remanescentes subjacentes.

Quanto aos "predicados não projetáveis", concordo que os termos negativos (complementos) representam um problema geral na indução. Embora a lógica dedutiva não faça distinção entre termos positivos e negativos, a fenomenologia distingue entre a presença de fenômenos positivos e sua ausência. Enquanto podemos observar um fenômeno positivo (como um corvo preto) sem levar em conta sua negação, não podemos mencionar um termo negativo (como não-preto ou não-corvo) antes de pensar e procurar o fenômeno positivo correspondente e não o encontrar.[52]

Assim, um termo verdadeiramente negativo nunca pode ser verdadeiramente empírico. Seu conteúdo nunca é "Eu vi algo", mas sempre "Eu procurei diligentemente por algo e não o encontrei". Uma negativa é "empírica" num sentido menor, mais derivado, do que uma positiva. Ela já envolve uma espécie de generalização, de "não pôde ser encontrado" para "não estava lá para ser encontrado".

Dessa constatação decorre que a generalização a partir de termos negativos, como "Alguns não-B são não-A", só pode ser feita com cautela e ceticismo incomuns. O cenário de Hempel justifica ainda mais essa cautela. Poderíamos até ser tentados, como solução radical, a simplesmente proibir a generalização para um sujeito verdadeiramente negativo. Se qualquer tipo de discurso tiver certas consequências provavelmente ilógicas, os lógicos fariam bem em formular uma lei lógica preventiva desse tipo.

Outra tentação é negar qualquer conteúdo significativo a proposições da forma "Alguns não-B não-A". Tal proposição é formalmente implicada por "Todos os A são B" e compatível com "Alguns A são B", "Nenhum A é B" e "Alguns A não são B" – mas será que ela realmente nos diz alguma coisa? De fato, já que nada pode ser inferido sobre A ou B (como sujeitos) a partir de "Alguns não-B não-A", que informação tal proposição contém? Não seria concebível afirmar tal proposição usando quaisquer dois termos escolhidos aleatoriamente? Esse tipo de dúvida poderia ser usado para justificar ainda mais a proibição da generalização a partir de tais proposições.[53]

Contudo, visto que uma solução menos radical, nomeadamente a lei da retração proporcional acima proposta, é possível, talvez não precisemos ir tão longe. Em vez de proibir preventivamente certos processos duvidosos em todas as circunstâncias, prefiro permiti-los caso funcionem ocasionalmente e preparar o mecanismo corretivo apropriado para quando falharem.

Em resumo, acredito que demonstramos de forma convincente que o chamado paradoxo de Hempel não apresenta nenhuma dificuldade insuperável para a ciência da lógica; ele é apresentado como sendo um pouco mais complexo do que realmente é. Mesmo assim, trata-se de uma contribuição interessante para os lógicos refletirem.

---

52 Veja meu ensaio sobre este tema em *Ruminações* (parte I, capítulo 9).

53 Essas questões ficam mais claras se considerarmos a eventual negação de "Alguns não-B são não-A", ou seja, a forma "Nenhum não-B é não-A", que implica "Todos os não-B são A". Caso a última proposição seja verdadeira, teríamos um termo negativo (não-B) incluído em um positivo (A). Isso poderia ser interpretado como significando que quase todo o mundo (exceto as coisas que são B) se enquadra em A. Para que isso aconteça, A teria que ser um conceito muito amplo. Tal conceito seria excepcional e quase sem sentido. Portanto, podemos dizer que "Alguns não-B são não-A" é quase sempre verdadeiro, e ao mesmo tempo pouco informativo.

9. O paradoxo da previsão de Goodman

Nelson Goodman [54]propôs em 1955 um "enigma da indução" (como ele o denominou [55]) ou " paradoxo da predição" (como outros o caracterizaram) , que parecia demonstrar uma dificuldade formal na generalização. Isso pode ser enunciado da seguinte forma:

> "Goodman… introduziu a cor grue, que se aplica a todas as coisas examinadas antes de um certo tempo *t,* caso sejam verdes, mas também a outras coisas, caso sejam azuis e não tenham sido examinadas antes do tempo *t* . Se examinarmos esmeraldas antes do tempo *t* e descobrirmos que a esmeralda *a* é verde, a esmeralda *b* é verde e assim por diante, cada uma confirmará a hipótese de que todas as esmeraldas são verdes. No entanto, as esmeraldas *a, b, c, ...* etc. também confirmam a hipótese de que todas as esmeraldas são grue. Nesse caso, as esmeraldas *a, b, c, ...* examinadas após o tempo *t* deveriam ser grue **e, portanto, azuis** !" (Ênfase minha)[56]

A importância desse artifício, segundo seus defensores, reside no fato de que, embora verde e "grue" tenham a mesma forma linguística e, portanto, devam estar sujeitos aos mesmos processos lógicos (neste caso, o processo indutivo de generalização), eles são internamente tipos de conceitos bastante diferentes, já que o primeiro implica uma semelhança entre suas instâncias passadas e futuras, enquanto o segundo sugere uma mudança de cor ao longo do tempo, de modo que o resultado é paradoxalmente bastante diferente se generalizarmos com referência a um ou ao outro.

Contudo, como demonstrarei formalmente a seguir, trata-se apenas de um artifício, pois, embora o ato de generalização seja igualmente válido para o verde e para o marrom-acinzentado, não se segue que possamos inferir que todas as esmeraldas são azuis a partir da proposição geral induzida de que todas as esmeraldas são marrons-acinzentadas. Ou seja, a conclusão "e, portanto, azuis" na apresentação acima é uma dedução errônea.

Para expor esse erro simples, o cenário apresentado deve ser reformulado com mais cuidado (os símbolos X, A, B, C são meus):

- Suponhamos que examinemos todas as esmeraldas disponíveis (X) até um certo momento (t) e, ao descobrirmos que todas são verdes (A), normalmente concluímos, por generalização, que todas as esmeraldas são verdes (todas as X são A), embora saibamos [por

---

54 EUA, 1906-98.

55 Ou, de forma mais pretensiosa, "o novo problema da indução".

56 Aqui estou citando: http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Goodman . Em outro lugar, somos informados de que "aplica-se a todas as coisas examinadas antes *,* caso sejam verdes, mas a outras coisas, caso sejam azuis" é a própria formulação de Goodman em sua apresentação original em *Fact, Fiction, and Forecast* (http://en.wikipedia.org/wiki/Grue_%28color%29).

experiência passada com indução em geral] que a próxima esmeralda que encontrarmos, após o tempo t, poderá muito bem ser azul (B) [ou, de fato, de alguma outra cor [57]]!

- Vamos agora, seguindo Goodman, introduzir um novo conceito "grue" (C) a ser definido como a classe que agrupa todas as coisas que foram examinadas antes de um certo tempo t e consideradas verdes (A) e todas as coisas *não* examinadas antes do tempo t que por acaso *são* azuis (B) [ou, na verdade, de alguma outra cor].[58]

- Aplicando essa definição, todos os X (esmeraldas) examinados antes do tempo t que foram considerados A (verdes) também são C (acinzentados); ou seja, por silogismo, podemos inferir que alguns X são C. Quanto aos casos restantes de X, aqueles não examinados até depois do tempo t [se é que serão], *cada um será considerado A (verde) ou B (azul) [ou, de fato, de alguma outra cor]* ; nesse sentido, esses últimos X também são C. Portanto, todos os X são C parece uma conclusão razoável.

- Mas certamente não se segue logicamente do que foi dito anteriormente que quaisquer esmeraldas serão de alguma cor que não seja verde, ou seja, que quaisquer X sejam B [isto é, azuis, ou qualquer outra cor que não seja verde]! Pois, corretamente compreendida, a categoria C *não é* formulada como uma disjunção de A ou B que obriga a concretizar tanto alguns casos de XA quanto alguns casos de XB.

- Se você observar atentamente, verá que C inclui, por um lado, coisas já *conhecidas* como sendo A (esmeraldas verdes já observadas) e, por outro lado, uma paleta de coisas de qualificação ainda *desconhecida* , ou seja, A ou B (azul) [ou até mesmo alguma outra cor]. Esta última é uma disjunção de resultados *concebíveis* , não de resultados *inevitáveis* . Inferir XB como um resultado *real* seria, portanto, uma *falácia* .

- O fato de não sabermos se algum X futuro será A não nos permite inferir, a partir dessa disjunção de possibilidades, que algum X futuro será necessariamente B. Também não sabemos ainda se algum X futuro será B. Podemos muito bem descobrir que a afirmação "Todos os X são A" ("Todas as esmeraldas são verdes") permanece válida para sempre após o tempo t, assim como antes do tempo t (como previsto na generalização ordinária inicial).

- As premissas 'Todo X é C' e 'Todo C é A ou B' de fato levam à conclusão silogística 'Todo X é A ou B'. Mas a disjunção 'A ou B' aqui não pode ser interpretada de forma diferente na premissa maior e na conclusão. Como a disjunção na premissa não é extensional, a disjunção

---

[57] Esta é uma interpolação minha, para tornar a tese de Goodman mais precisa. Pois não há razão para supor a priori que apenas esmeraldas azuis possam eventualmente ser encontradas. Estamos apenas conjecturando a possibilidade de esmeraldas azuis, sem baseá-la em quaisquer observações específicas – portanto, qualquer outra cor é igualmente provável (ou improvável). Não obstante, minha refutação de Goodman funciona igualmente bem sem este comentário adicional.

[58] Note-se que estas últimas coisas são meramente descritas como "não examinadas até o tempo t [ainda, se é que alguma vez o serão]"; isto não deve ser confundido (como alguns comentadores fizeram) com "examinadas depois do tempo t", pois, independentemente de quantas coisas venhamos a examinar, obviamente nunca conseguiremos (ou saberemos que conseguimos) uma enumeração completa de todas essas coisas no universo. Note-se também que o conceito de grue é aqui definido como um predicado geral para qualquer sujeito eventual ("coisas"), e não especificamente para esmeraldas.

na conclusão não pode ser tratada como extensional [59]. Fazer isso seria cometer a falácia dos quatro termos.

Fica, portanto, claro pela nossa exposição que *a introdução do conceito de "grue" não alterou absolutamente nada nas possibilidades indutivas oferecidas pelos dados fornecidos* . A conclusão indutiva correta permanece inalterada pelas artimanhas de Goodman. Tudo o que Goodman conseguiu foi ocultar habilmente seu raciocínio *dedutivo falacioso* (interpretação errônea do tipo de disjunção envolvida); tudo não passa de sofisma.

Na densa fumaça da retórica de Goodman, tenta-se fazer parecer que esmeraldas azuis são tão fáceis de prever quanto as verdes. Mas essa não é, de forma alguma, a conclusão lógica segundo a lógica indutiva. Por quê? Porque, no caso da hipótese de que as esmeraldas observadas no futuro serão verdes, temos dados concretos que a sustentam, ou seja, todas as esmeraldas observadas, tanto no presente quanto no passado, são verdes.

Considerando que, em apoio à hipótese de Goodman de que esmeraldas azuis irão aparecer, não temos até agora nenhuma evidência empírica. Tudo o que podemos dizer é que não é inconcebível que esmeraldas azuis possam um dia ser encontradas, mas isso não implica que alguma vez serão. "Não inconcebível" não justifica uma previsão concreta. Significa apenas "imaginável no contexto atual do conhecimento".

Ou seja, tudo o que temos é um princípio epistemológico geral de manter a mente aberta para todos os resultados possíveis, baseado na experiência passada relacionada a todos os tipos de objetos, de modo que a novidade ocasionalmente surge. Mas essa abertura científica não equivale a uma previsão positiva de mudanças específicas. É apenas um apelo, em nome do realismo, para evitar preconceitos e rigidez.

Uma questão que devemos nos perguntar é se o conceito de "grue" de Goodman é bem formulado.

Um conceito comum de "grue" (ou verde-azulado) seria simplesmente formulado como "verde e/ou azul". Podemos achar valioso introduzir tal conceito, talvez para enfatizar que o verde e o azul são cores próximas, ou que algumas coisas são parcialmente verdes e parcialmente azuis, ou às vezes verdes e às vezes azuis, ou que alguns tons intermediários são difíceis de classificar como claramente verdes ou claramente azuis. Afinal, a linha divisória entre essas cores é bastante arbitrária.

Dado que algumas esmeraldas são verdes, poderíamos deduzir que algumas esmeraldas são cor de areia. Seria igualmente válido induzir, a partir disso, que todas as esmeraldas são verdes ou que todas as esmeraldas são cor de areia. Isso não implicaria nenhuma autocontradição inerente, porque dizer que todas as esmeraldas são cor de areia não implica (nem exclui) que alguma esmeralda seja azul. O fato de todas as esmeraldas serem cor de areia é formalmente compatível com a eventualidade de que todas as esmeraldas sejam verdes. Portanto, não há, de fato, nenhum "paradoxo da predição".

A construção “grue” de Goodman não difere desse conceito comum no que diz respeito a essa implicação lógica. Sua diferença não reside no envolvimento de disjunção (verde ou azul), visto que tal disjunção é bastante corriqueira; por exemplo, o conceito de “colorido” significa (grosso

[59] Ou seja, uma base da disjunção dada é "Algum C *pode ser* B", enquanto a base correspondente da disjunção supostamente inferida é "Algum X *é* B". Mas imaginar que algo acontece não prova que de fato aconteça às vezes. A conclusão não decorre da premissa.

modo) “vermelho, laranja, amarelo, verde, azul, anil ou violeta”. A diferença significativa na construção de Goodman é o envolvimento de condições temporais-epistêmicas. Isso serve ao propósito retórico de obscurecer as questões.

Definir o conceito de "verde" como a classe de todas as coisas examinadas antes do tempo t e consideradas verdes, e todas as coisas *não* examinadas antes de t que por acaso *são* azuis, envolve uma espécie de autocontradição. Se eu ainda não examinei as coisas depois do tempo t, como posso afirmar com certeza que alguma delas é azul? Eu só poderia fazer tal afirmação *ex post facto* , depois de ter examinado algumas das coisas depois do tempo t e constatado que eram azuis.

Alternativamente, isso teria que ser dito *por uma "terceira parte" observando* , que examinou algumas das coisas antes do tempo t e as considerou azuis, e que está observando minha situação antes que eu faça o mesmo. Mas, considerando todos os observadores atuais em conjunto, eles não podem logicamente adotar tal hipótese sobre coisas que por acaso são azuis, embora ainda não tenham sido observadas como tal. Só podemos falar consistentemente sobre coisas que *ainda podem* ser consideradas azuis. Por essa razão, o conceito de "grue" de Goodman não está bem formulado.

Grue é definido principalmente como a união de coisas verdes e coisas azuis; mas não se segue dessa definição que, se algumas coisas (como esmeraldas) são verdes, então outras coisas *semelhantes* (isto é, outras esmeraldas) devam ser azuis. Dizer que um tipo de coisa (esmeraldas) é grue não significa que seus exemplos devam abranger toda a gama de possibilidades incluídas em grue. O conceito de grue permanece legítimo desde que encontremos os predicados que ele reúne (verde, azul) dispersos em vários tipos de coisas (esmeraldas, o mar, etc.).

Assim, todo predicado ordinário envolve alguma incerteza quanto à sua aplicação a sujeitos específicos. Além disso, essa aplicabilidade pode variar com o tempo: de acordo com nosso contexto de conhecimento e de acordo com as mudanças que ocorrem nos objetos observados. Portanto, não há necessidade de envolver tais fatores epistêmicos e temporais na definição de qualquer um dos conceitos que propomos. Tais fatores são inerentes à conceitualização.

A razão pela qual Goodman introduziu tais complicações em sua definição de "grue" foi porque ele queria refutar (ou dar a impressão de que estava refutando) o processo de generalização que comumente usamos para desenvolver nosso conhecimento com base em observações limitadas.

De acordo com a lógica indutiva, observando que alguns X são A, e até agora buscando e não encontrando nenhum X que não seja A, podemos generalizar e dizer que todos os X são A. Isso permanece efetivamente verdadeiro para nós enquanto não tivermos evidências de nenhum X que não seja A. A generalização envolve previsão, ou seja, dizer algo sobre casos de X que ainda não observamos e talvez nunca observemos.

Goodman desejava demonstrar que temos a mesma justificativa para prever um resultado negativo (isto é, não A, por exemplo, B) quanto um resultado positivo (isto é, A) [60]. Ele não percebeu a *justificativa lógica* de nossas generalizações [61]. Não estamos prevendo

---

[60] Para isso, ele precisava construir um conceito que incluísse tanto A quanto não-A, de modo que a generalização pudesse ser formalmente demonstrada como possível em ambos os sentidos. No entanto, como um conceito que inclui contraditórios não é informativo, ele incluiu contrários, ou seja, 'A ou B' (onde B não é A). Isso disfarça ligeiramente o problema, mas na verdade não o altera.

[61] Veja meu livro *"Future Logic"* , capítulo 50.

arbitrariamente que os casos de X que observarmos no futuro serão A em vez de não A. Estamos apenas mantendo *a mesma polaridade* (A), porque é a única polaridade para a qual temos evidências empíricas até o momento. Comparativamente, prever *a polaridade oposta* (não A, neste contexto) seria puramente arbitrário – uma afirmação absurda. Especificamente para X, a primeira previsão tem algum suporte empírico, enquanto a segunda não tem nenhum.

Goodman simplesmente não percebeu essa diferença na justificativa entre os dois cursos, embora seja óbvia para qualquer um que se dê ao trabalho de refletir. Assim, ele deixou de aplicar o princípio indutivo de que uma hipótese confirmada é sempre preferível a uma não confirmada. Além disso, como vimos, em sua ânsia de invalidar o raciocínio indutivo, ele cometeu um dos erros mais elementares do raciocínio dedutivo!

Subjacente ao enigma de Goodman está outra questão importante para a lógica indutiva: até que ponto, em qualquer escala de classificação, as generalizações podem ser legitimamente feitas? Tendo generalizado um determinado predicado para um dado sujeito, por que não generalizar ainda mais para um predicado maior?[62]

Considere um sujeito X e quaisquer dois predicados S e G, relacionados como *espécie e gênero* , ou seja, tais que todo S é G, mas nem todo G é S (isto é, alguns não-S também são G). Aqui, observe bem, S e G são ambos conceitos comuns, como verde e colorido.

- Se todos os casos de X que observamos até agora forem considerados S, e não tivermos encontrado nenhum X que não seja S, podemos inferir indutivamente que todos os X são S. Essa generalização permanece válida enquanto não forem encontrados casos de X que *não* sejam S; mas se algum X-não-S eventualmente aparecer, somos obrigados pela lógica indutiva a revisar nosso julgamento anterior e particularizá-lo para: Alguns X são S e alguns X não são S. Pois a indução procede condicionalmente [63].

- O mesmo raciocínio se aplica a G. [64]Alternativamente, admitindo que todo S é G, podemos inferir *dedutivamente , a partir de "todo X é S", que todo X é G, por silogismo (* 1ª Figura, AAA). Assim, poderíamos postular que, se estivermos justificados em generalizar, para um dado sujeito X, no que diz respeito ao predicado específico S, também estaremos justificados em fazê-lo em um nível ainda mais alto na escala de classificação, no que diz respeito ao predicado mais geral G. Isso é logicamente correto se for devidamente compreendido e aplicado.

- No entanto, seria um erro de julgamento grosseiro [65]inferir, *a* partir de tal generalização válida, que possa haver alguns X que sejam G, mas não S (mesmo que saibamos que existem *coisas) . exceto X* que são G, mas não S). Nesta etapa, o conteúdo real "Todos os X são G"

---

[62] Abordei este tópico (indiretamente, no que diz respeito à lógica ética) em meu *livro Lógica Judaica* , capítulo 13.3.

[63] A adução ou generalização é justificada por *dois* princípios essenciais: (1) a confirmação de uma hipótese por um exemplo positivo e (2) a não rejeição da mesma hipótese por qualquer exemplo negativo, sendo que *ambos* os princípios devem ser igualmente obedecidos para que o processo seja lógico. Existem, naturalmente, muitas outras condições envolvidas – veja meu ensaio “Princípios da Adução” em *Fenomenologia* (capítulo VII.1).

[64] Ou seja, dado que alguns X são G (ou deduzindo isso de que alguns X são S), podemos generalizar para todos os X são G, desde que não haja nenhuma instância negativa conhecida (X-não-G) que a contradiga.

[65] Este é um dos erros que Goodman cometeu ao formular seu "enigma", como vimos. Esse erro é de natureza dedutiva, e não indutiva.

é idêntico (em extensão e implicitamente em intenção) ao "Todos os X são S" do qual foi derivado [66]. A diferença entre as duas afirmações reside apenas na eventual *particularização corretiva* …

- Suponha que amanhã descubramos *um X que, embora ainda seja G, não seja S* (por exemplo, uma esmeralda de cor diferente de verde). Nesse caso, teríamos que particularizar a primeira afirmação (mais específica) para "Alguns X são S e alguns X não são S"; mas a segunda afirmação (mais genérica), "Todos os X são G", permaneceria inalterada.[67]
- Mas, como resultado dessa particularização, "Todos os X são G" adquire *um significado mais vago* , já que G não se refere mais apenas à espécie S de G, mas também a alguma outra espécie (não-S) dele. Assim, embora a regra indutiva seja generalizar o máximo possível na escala, devemos ter em mente que, quanto mais subimos na escala, mais diluímos o significado final de nossa generalização.[68]

Assim, embora em princípio a generalização ao longo da escala seja irrestrita, na prática procedemos relativamente devagar para manter a utilidade noética de nossas ideias e afirmações. Para dar um exemplo formal: a proposição "Todos os X são S" poderia ser usada como premissa menor em um silogismo onde S é o termo médio, enquanto a proposição "Todos os X são G" – mesmo que ainda idêntica em extensão e intensão à anterior – seria inútil nesse mesmo contexto (ou seja, com S como termo médio).

Além disso, considerar "Todos os X são G" como uma generalização mais vantajosa do que "Todos os X são S", no sentido de nos fornecer informações sobre mais coisas pelo mesmo custo em termos de dados dados, sinaliza uma confusão [69]entre generalização para um determinado assunto de um predicado mais restrito para um predicado mais amplo, e generalização de um determinado predicado de um assunto mais restrito para um assunto mais amplo.

Este último caso é a forma verdadeiramente proveitosa de generalização. Suponha que todos os X sejam P, e que Y seja uma superclasse de X (isto é, todos os X são Y, embora nem todos os Y sejam X), então isso consistiria em induzir que todos os Y são P — é claro, a menos que ou até que algum Y que não seja P seja descoberto. As regras de tal generalização são tratadas detalhadamente em minha obra **Future Logic*,* sob o título *Fatorial Induction* (Parte VI).

---

[66] Isso é óbvio se considerarmos que podemos igualmente obter "Todos os X são G": (a) por generalização de "Alguns X são G", que deduzimos de "Alguns X são S", ou (b) por dedução de "Todos os X são S", que generalizamos de "Alguns X são S". Na verdade, pode-se argumentar que essas duas afirmações são ligeiramente diferentes, já que (a) exige que nos certifiquemos de que não existam instâncias de X que não sejam G, enquanto (b) exige que nos certifiquemos de que não existam instâncias de X que não sejam S. Essa diferença, no entanto, fica evidente na etapa subsequente de particularização final.

[67] Note que, se descobrirmos um X que não seja G, ele necessariamente também não será S, visto que todos os S são G. Nesse caso, ambas as proposições gerais teriam, obviamente, que ser particularizadas.

[68] Neste contexto, poderíamos comparar o conceito de “grue” de Goodman ao conceito de “oomph” de Feynman. Este último, definido (em tom de brincadeira) como “uma espécie de tendência ao movimento”, pode parecer útil para “explicar” vários fenômenos, mas é tão vago que não pode prever nada e, portanto, é inútil (p. 19).

[69] Aliás, Goodman foi culpado disso ao formular seu "enigma".

10. A indução da indução

As duas tentativas recentes acima de emular Hume foram feitas por escritores e professores renomados em universidades de prestígio. Observando o tratamento confuso que deram à indução, pode-se questionar o porquê [70]. Na verdade, eles estavam apenas seguindo uma tendência moderna. Depois que David Hume, no século XVIII , com base em uma apreciação muito fragmentada da indução, colocou em dúvida vários aspectos do conhecimento humano, muitos tentaram expandir e intensificar esse ataque cético. Ele foi imensamente influente na filosofia subsequente, a começar por Kant [71].

O mito de que o raciocínio de Hume contra a indução, a causalidade e muitas outras crenças humanas básicas era inatacável persiste até hoje, perpetuado por muitos filósofos e professores que não se esforçam o suficiente para refletir, ou talvez lhes falte a inteligência necessária. Dessa forma, a filosofia é prejudicada geração após geração, sobrecarregada por pessoas que se apegam cegamente ao que lhes foi ensinado e, por sua vez, repetem os mesmos mantras em busca de uma esperteza duvidosa e de uma glória superficial.

a. Minha primeira reação (talvez um tanto emocional) a essa tendência moderna é o seguinte sermão sobre ética profissional para filósofos.

O papel do filósofo ou lógico responsável seria, a princípio, o de dar suporte metodológico à empreitada do conhecimento humano, justificando, ampliando e aprimorando os meios disponíveis. Mas tal papel construtivo exige muita reflexão cuidadosa, muito trabalho árduo, e a maioria das pessoas acha mais fácil destruir do que construir. Muitos consideram o ceticismo moderno, mas eu percebo nele uma resistência ao progresso.

Isso não significa que os escritos de céticos como Hume tenham sido desprovidos de valor para o desenvolvimento da lógica e da filosofia. Pelo contrário, muitas vezes suscitaram mais reflexão e descobertas do que autores mais apologéticos poderiam ter feito. Ao criarem insegurança epistemológica, ainda que falaciosamente, os céticos estimularam contra-argumentos mais imaginativos e profundos do que os que se faziam necessários até então.

---

[70] Estou sendo um pouco sarcástico aqui, para fins de argumentação. Esses homens, é claro, fizeram contribuições significativas. Por exemplo, Carl Hempel foi, em certa época, membro do Círculo de Viena; mais tarde, escreveu um ensaio refutando a teoria da "verificabilidade" do significado (uma teoria predileta desse grupo), apontando que a própria teoria não podia ser "verificada" empiricamente como exigia, e, portanto, devia ser considerada sem significado (ver Yourgrau, p. 166). Quanto a Nelson Goodman, veja, por exemplo, seus valiosos comentários sobre o paradoxo de Hempel.

[71] Embora Kant não seja normalmente considerado um cético, por ter tentado construir um sistema filosófico elaborado, o abismo intransponível entre as coisas em si mesmas e as coisas como elas se apresentam, que ele estabeleceu, é, na verdade, uma espécie de ceticismo, pois nos nega o acesso à realidade e nos limita a meras aparências. Kant, efetivamente, tomou como certa a análise cética do conhecimento de Hume.

Assim, muitos deles merecem o lugar de destaque que ocupam na história, mesmo que não por mérito próprio.

É claro que também seria injusto caracterizá-los *apenas como* céticos. Muitos deles fizeram contribuições consideráveis, ou mesmo significativas, para a compreensão humana em geral e para a filosofia em particular. Possuíam grande inteligência, merecedora de nossa admiração, respeito e gratidão. O mérito deve ser reconhecido.

É claro que não estou defendendo que suas obras sejam descartadas. Todo filósofo – mesmo aquele com muitos erros, mesmo aquele que deliberadamente induz ao erro – é filosoficamente interessante como uma possível expressão da mente humana e historicamente importante para ser preservado e estudado como tal. A história da filosofia é, e sempre foi, parte integrante da atividade filosófica [72]. Isso porque a história da filosofia nos fornece dados brutos sobre o processo filosófico em si.

Contudo, são culpados de terem semeado considerável confusão na mente de muitas pessoas comuns. Sem dúvida, uma mente acrítica é epistemologicamente indesejável; o conhecimento discursivo não pode progredir em um simplório confiante, as perguntas devem ser feitas antes que as respostas sejam propostas. Mas igualmente indesejável é uma mente propensa à dúvida excessiva; isso é uma espécie de doença mental, uma neurose. Uma mente saudável encontra um meio-termo entre esses extremos: busca perguntas inteligentes para fazer, mas também procura encontrar respostas inteligentes para elas.

Um componente importante do método científico de pensamento é buscar falhas ou dificuldades em qualquer teoria proposta sobre qualquer assunto. A crítica é uma virtude cognitiva e é o que faz o pensamento progredir [73]. Portanto, o ponto aqui não é que os céticos estejam nos desestabilizando de forma perversa, mas apenas que seu espírito ao fazê-lo não é científico. Pois, se fosse, eles se esforçariam muito mais para verificar a validade formal e o fundamento empírico de seu próprio pensamento. Eles são rápidos em criticar os outros, mas não aplicam a mesma crítica implacável às suas próprias ideias.

Como já demonstrei inúmeras vezes, ao analisarmos atentamente as ideias e críticas de céticos proeminentes, encontramos falhas bastante óbvias em seu raciocínio e observações. A impressão que fica é que eles estavam tão ansiosos para encontrar falhas no raciocínio comum que não se esforçaram para verificar a validade de seu próprio discurso. Fizeram perguntas, mas não se empenharam o suficiente para respondê-las. Sua curiosidade não foi longe o bastante; rapidamente se tornaram orgulhosos ou preguiçosos, e perderam valiosas novas perspectivas.

Isso levanta a suspeita de que alguns deles tinham motivos destrutivos em mente: queriam *invalidar* o conhecimento humano. Algumas pessoas sentem ressentimento em relação às pessoas, à sociedade, à vida, ao mundo ou a Deus, e querem revidar. Algumas pessoas anseiam pelo absurdo e pelo niilismo, em última análise, porque querem justificar sua liberdade de restrições ou compulsões morais; se a razão se mostrar infundada, argumentam, então tudo é permitido, podemos fazer o que quisermos!

Em outros casos, o motivo era talvez menos doentio, um mero desejo de fama ou mesmo notoriedade. Pois, em vista do sucesso de Hume, o ceticismo tornou-se moda em muitos círculos intelectuais. Muitas pessoas pensam que é prova de inteligência, quando na verdade é evidência

---

[72] Muito mais do que, digamos, a história da biologia, isso faz parte da ciência da biologia.

[73] Veja, por exemplo, os comentários de Feynman sobre o mesmo assunto, na página 27.

de fraqueza intelectual. Muitas pessoas são conformistas e permitem que os elogios a uma pessoa na mídia e assim por diante influenciem seu julgamento sobre ela.[74]

Muitos filósofos e lógicos têm, naturalmente, motivações e objetivos mais saudáveis. Meus próprios escritos, aliás, constituem uma tentativa constante de inaugurar uma nova atitude construtiva.

O conhecimento humano pode, de fato, ser compreendido, validado em princípio e desenvolvido ainda mais, se filósofos e lógicos adotarem uma atitude mais saudável e positiva. Assim como médicos ou engenheiros não são recompensados apenas por diagnosticar problemas, mas por propor soluções, o mesmo deveria valer para filósofos e lógicos. O verdadeiro teste de inteligência e respeitabilidade deveria ser a capacidade construtiva, e não a destrutiva.

b. Após refletir mais a fundo, minha reação à tendência anti-indutiva estabelecida por Hume é mais moderada, como segue.

A lógica dedutiva foi em grande parte descoberta e obra de um homem, Aristóteles (que, naturalmente, teve um grande mestre, Platão). Ela se desenvolveu consideravelmente desde então, graças à contribuição de muitos, mas a obra de seu fundador ainda está muito presente em seus fundamentos. É claro que outras pessoas já praticavam a dedução antes dele, mas Aristóteles trouxe uma enorme dose de autoconsciência e precisão a esse pensamento lógico. Sob sua influência direta, muitas pessoas cometiam menos erros de dedução.

Por outro lado, o que *a história da lógica da indução* deixa claro é que essa disciplina fundamental não surgiu há muito tempo e de uma só vez. Retrospectivamente, podemos afirmar que a indução sempre foi utilizada pelos seres humanos e, em certo sentido, até mesmo por seus ancestrais e parentes animais. Sempre praticamos a indução, com maior ou menor eficácia, sem a necessidade de lógicos e filósofos para descrevê-la e explicá-la.

Aristóteles e seus sucessores, é claro, tinham alguma consciência da indução, mas não o suficiente para desenvolver uma teoria sistemática sobre ela. A teoria da indução surgiu em tempos mais modernos, com (eu diria) Francis Bacon. A obra deste último foi mais importante do que muitos percebem. Depois dele, seja sob sua influência ou independentemente, cientistas físicos como Galileu, Newton e muitos outros até os dias de hoje, usaram e compreenderam a indução com crescente clareza.

Por outro lado, os sucessores filosóficos diretos de Bacon, como Locke, Hume e muitos outros até hoje, nunca conseguiram atualizar completamente a lógica da indução que ele havia iniciado [75]. Em alguns aspectos, eles até regrediram, em vez de progredirem. É realmente surpreendente o quão difundido o ceticismo em relação à indução ainda permanece. Hume parece ter incutido permanentemente sua descrença em muitos pensadores posteriores.

---

[74] O que talvez seja mais surpreendente e irritante é que, uma vez que um filósofo conquista fama suficiente, não importa o quão completa e frequentemente seu trabalho seja desacreditado, as pessoas continuam a admirá-lo. Ele é ensinado em universidades, torna-se tema de documentários elogiosos e assim por diante. Infelizmente, a credulidade das pessoas muitas vezes se relaciona mais às aparências do que à substância. Isso é especialmente verdadeiro na filosofia.

[75] Embora os cientistas demonstrassem enorme engenhosidade no planejamento de experimentos e, de forma mais ampla, na formulação e seleção de teorias em seus respectivos campos, a compreensão e a justificativa da indução por filósofos e especialistas em lógica muitas vezes ficaram muito aquém. Nos tempos modernos, figuras como Karl Popper, naturalmente, trouxeram maior equilíbrio entre a teoria e a prática da indução.

Para dar um exemplo moderno, duzentos anos depois de Hume – A.J. Ayer relata que Bertrand Russell acreditava que as premissas do pensamento científico deviam ser aceitas por fé, e que (nas palavras de Ayer):

> *... não existe outra necessidade além da necessidade lógica, de modo que não existe necessidade causal. A causalidade é apenas uma questão daquilo que Hume originalmente disse que era, ou seja, conjunção constante, e é algo puramente contingente.*[76]

Ayer concorda com ele. Muitos outros filósofos e lógicos também presumem que a indução não possui qualquer base lógica sólida e expressam surpresa por ela sequer funcionar. Não se trata de um preconceito contra o raciocínio indutivo; eles adorariam prová-lo, pois são empiristas por natureza e defensores da ciência moderna. O exemplo de Russell deixa evidente que eles estão sinceramente perplexos.

Tudo isso nos ensina uma lição importante. É que *a formulação de uma teoria da indução* levou tempo, muito mais tempo do que qualquer um imaginaria. E isso é perfeitamente normal e aceitável – a questão não é simples, então não devemos nos surpreender que muitos não tenham conseguido respondê-la satisfatoriamente. Afinal, a indução é um processo de tentativa *e erro* . Ela admite erros e longos períodos de cegueira e incompreensão.

A história da ciência está repleta de situações semelhantes [77]. Certos fatos eram (parece-nos, retrospectivamente) flagrantemente óbvios, contudo os cientistas se esforçaram muito até os perceberem. Muitos fatos permaneceram, por longos períodos, sem explicação. Da mesma forma, na história da lógica, embora Bacon tivesse especificado e enfatizado a importância da instância negativa na indução, Hume simplesmente ignorou essa recomendação em suas formulações sobre indução e causalidade.[78]

Assim, após devida consideração, devemos olhar para Hume e outros céticos semelhantes sem ressentimentos, com compaixão. A descoberta moderna da indução e as tentativas de formular uma descrição teórica e sua justificativa fizeram parte de um processo de aprendizagem. Se muitos encontraram dificuldades e chegaram a conclusões precipitadas e derrotistas, não devem ser culpados. Fizeram o melhor que puderam, ainda que sem muito sucesso. Todos somos falíveis e nenhum de nós é onisciente.

Deixando o passado para trás, agora a tarefa é educar as pessoas, ensinar o princípio da indução e todos os métodos que dele derivam. Basta de negatividade, ceticismo e pessimismo; não vamos perpetuar esses erros do passado. Em vez disso, vamos inaugurar uma nova era de saúde mental e boas intenções.

---

[76] Ver Magee, pp. 313 e 315.

[77] Stephen Jay Gould documenta muitas dessas histórias e nos oferece comentários metodológicos esclarecedores sobre elas, em uma série de ensaios que recomendo fortemente. Veja, por exemplo, seus comentários nas páginas 96 e 97, sobre as “longas lutas para pensar e ver de novas maneiras” e sobre “lançar uma luz de lógica nos recônditos mais tortuosos das antigas prisões conceituais, nas massas mais emaranhadas de observações confusas”.

[78] É um tanto chocante descobrir, após uma análise minuciosa, com que frequência erros de raciocínio e pura ignorância ocorrem na obra de Hume – e, de fato, na obra de muitos outros grandes e pequenos príncipes da filosofia ocidental (e, aliás, oriental). Lembro-me da minha surpresa e decepção semelhantes quando, após concluir *A Lógica da Causalidade* , revisei minha análise dos “métodos de investigação experimental” de J.S. Mill e descobri quantos erros um homem tão culto e inteligente como ele podia cometer.

11. A dicotomia mente-corpo de Descartes

O ceticismo de David Hume devia-se em parte ao dualismo "mente *versus* corpo" que a filosofia de Descartes produziu no pensamento ocidental mais de um século antes. De fato, suas raízes são muito mais profundas, remontando ao pensamento cristão e, ainda antes, ao pensamento grego. Mas, dentro da filosofia moderna, Descartes foi certamente uma fonte de muita confusão (não intencional) e contenda, bem como de esclarecimento (intencional) em um verdadeiro sentido.

René Descartes [79]considerava sua mente a mais cognoscível de suas crenças e buscava inferir um mundo externo, incluindo a matéria, a partir dessa introspecção. Utilizando um raciocínio semelhante ao argumento ontológico de Santo Anselmo, ele primeiro inferiu Deus a partir de sua própria existência mental; e então inferiu o restante do mundo aparente a partir de Deus. Deus, sendo necessariamente um intermediário honesto, seria o garante de que o conhecimento humano poderia se estender ao mundo material externo.

A motivação de Descartes nessa construção tortuosa era primordialmente epistemológica: ele desejava estabelecer a validade, em princípio, da cognição humana. Contudo, essa maneira particular de ver as coisas tornou-se um problema para filósofos posteriores, pois parecia implicar um abismo ontológico radical entre mente e corpo. Poder-se-ia conhecer a mente direta e seguramente, mas o corpo apenas indiretamente e incertamente. Alguns filósofos começaram a duvidar que se pudesse afirmar que mente e corpo tivessem qualquer relação causal. "Sendo tão substancialmente diferentes, como se poderia dizer que um domínio causa mudanças no outro?", argumentavam eles.

Ora, todo esse problema, ou conjunto de problemas, é fruto da imaginação desses filósofos. É uma mistificação, uma complicação fantasiosa. Pode-se afirmar com segurança que não era intenção de Descartes estabelecer uma dicotomia entre mente e corpo; pelo contrário, ele buscava harmonizá-los, primeiro epistemologicamente e depois ontologicamente. Sua apresentação das questões não foi perfeita, mas foi uma tentativa honesta que pode ser aprimorada.

Fenomenologia . O primeiro erro de Descartes foi... *Comecemos,* de forma eficaz, pela distinção óbvia entre mente e corpo, ou entre um domínio mental e um corporal. A distinção mente-corpo não pode ser usada como ponto de partida, pois é apenas uma suposição, uma construção social. Munidos dessa consciência, a aparente dificuldade se resolve facilmente…

Se adotarmos uma abordagem fenomenológica para as questões envolvidas, perceberemos que, para começar, temos uma massa de aparências, algumas das quais podem *parecer*

[79] França, 1596-1650.

essencialmente diferentes de outras. Podemos então, como uma forma hipotética de ordenar os dados, assumir que a diferença aparente é significativa e rotular um conjunto de aparências como "mental" e o outro como "material" (ou "físico").

Isso não é feito arbitrariamente, mas sim para organizar nossas experiências e explicar por que algumas são mais claras do que outras, ou por que algumas se comportam de maneira um pouco mais errática do que outras, ou por que algumas nos parecem mais controláveis do que outras, e assim por diante. Enquanto essa hipótese de diferença substancial cumprir seus propósitos úteis, ela será mantida; mas, caso se mostrasse logicamente ou empiricamente inadequada, seria logo substituída.

Tal comportamento cognitivo está de acordo com o *princípio da indução* , que nos permite, e de fato nos obriga, a confiar nas sugestões da aparência, a menos que ou até que se demonstre especificamente que são ilusórias.

Se Descartes tivesse procededo dessa maneira, de um modo mais fenomenológico, não teria dado precedência *ab initio* à mente sobre a matéria, ou vice-versa, à matéria sobre a mente, mas teria tratado ambos os domínios como aparências de igual status inicial a serem posteriormente resolvidas, e nenhuma dicotomia teria surgido em primeiro lugar. Descartes estava, de fato, tentando proceder de maneira fenomenológica; porém, sua reflexão não começou suficientemente no passado.

Não fosse por essa abordagem natural e *indutiva* , os oponentes de Descartes teriam dificuldade em explicar como conseguem discutir tanto a mente quanto o corpo. Como aqueles que acreditam apenas na mente conhecem ou compreendem as afirmações sobre o corpo? Como aqueles que acreditam apenas no corpo conhecem ou compreendem as afirmações sobre a mente? Obviamente, ambos os grupos partem das *aparências do* corpo e da mente, e é por meio disso que conseguem se comunicar e debater.

O eu . Além disso, falar de uma dicotomia mente-corpo é impreciso e enganoso em outros aspectos. Nossa experiência aparentemente abrange *três* domínios, não dois. Além dos fenômenos físicos que parecemos perceber externamente através dos sentidos, e dos fenômenos mentais que parecemos perceber internamente, que chamamos de memórias e imaginações (estas últimas sendo memórias reorganizadas), acreditamos em um terceiro fator.

Este é o eu – aquilo dentro de nós que percebe e pensa sobre os outros dois domínios. Este eu – com o qual mais nos identificamos, em vez dos fenômenos mentais e físicos que o cercam – também é experienciado. Ele é conhecido não apenas por meios conceituais, mas principalmente por um meio cognitivo direto que chamamos de *intuição* (ou autoconhecimento – isto é, conhecimento de si mesmo pelo próprio eu).

O eu (ou alma ou espírito) pode ser definido como aquilo que é consciente de diversas maneiras, exerce vontade e emite juízos de valor. Tais atos ou funções do eu também são conhecidos pela intuição. A diferença entre os objetos da intuição (isto é, o eu e suas funções) e todos os objetos mentais e materiais da percepção reside no fato de que estes últimos são fenomênicos (possuem aparências fenomênicas como cor, forma, som, tato, cheiro, sabor), enquanto os primeiros são não fenomênicos.

Costumamos agrupar coloquialmente a alma e suas funções (aparências espirituais [80]), os fenômenos mentais (memórias, imaginações – e, por consequência, construções conceituais) e alguns fenômenos corporais (o sistema nervoso, incluindo o cérebro e todas as funções sensoriais e motoras) como “a mente” (ou, prefiro dizer: “a psique”). Mas essa unificação é uma simplificação e não deve ser interpretada literalmente no presente contexto.

De fato, se retornarmos à afirmação de Descartes "Penso, logo existo", encontraremos nela três fatores: "eu" (o eu), "pensar" (fenômenos mentais, supostamente observados pelo eu) e "ser" (a existência inferida). Logicamente, o "ser" inferido é justamente o do eu (e, embora ele não o diga explicitamente, o dos fenômenos mentais do pensamento); mas a implicação tácita de Descartes é que existe um substrato físico para tal existência, isto é, um corpo e, de forma mais ampla, um mundo físico.

De qualquer forma, é assim que o argumento geralmente é entendido, como uma inferência de corpo e matéria a partir do eu e do pensamento (mente). A razão é que apenas essa existência física é considerada existência "verdadeira", enquanto a existência mental e, sobretudo, a espiritual são consideradas meramente "virtuais". Pelo menos, essa é a opinião implícita dos proponentes de uma dicotomia entre mente e corpo que têm uma preferência materialista.

Aqueles com propensões mais mentalistas ou espirituais interpretam a dicotomia como uma refutação da existência de um mundo material. Ou seja, apontam que a premissa de Descartes (“Eu penso”) não implica logicamente nenhuma conclusão além de “Eu e meu pensamento existimos” – de modo que a inferência usual de que corpo e matéria, portanto, existem é uma *falácia* (não se segue). Seu erro, é claro, consiste em aceitar a abordagem de Descartes – enquanto, como já demonstrado acima, o procedimento fenomenológico correto não é exatamente como ele propôs.

Causalidade . Quanto à “lei da causalidade” que alguns críticos propõem, segundo a qual os domínios da mente e do corpo são tão 'substancialmente' diferentes que não podem, de forma alguma, influenciar um ao outro – isso também é fruto de uma imaginação tendenciosa. Em que se baseiam essa suposta lei da causalidade? Se considerarmos os conceitos de causação (causalidade determinística) e volição (causalidade por meio da vontade) [81], não encontramos fundamento para uma 'lei' que determine que as substâncias de causa e efeito devam ser as mesmas. Tal lei poderia, concebivelmente, ser proposta como uma hipótese; mas por que fazê-lo, se tal hipótese gera dificuldades insolúveis?

A causalidade pode ser formalmente definida com referência a termos de substância não especificada. Por exemplo, a forma mais forte de causalidade entre dois itens C e E pode ser definida como “se C, então E; e se não C, então não E”. Tal afirmação formal pode ser aplicada a qualquer par de itens, mesmo que um seja mental e o outro material, ou vice-versa. Não há

---

[80] Uso a palavra "espiritual" num sentido muito simples, significando "pertencente ao espírito". Note-se também que os termos eu, alma e espírito são para mim idênticos – embora algumas pessoas acreditem num eu sem alma ou espírito, nomeadamente os budistas (por um lado, que consideram o eu como "vazio") e os behavioristas (por outro lado, que identificam o eu inteiramente com os fenómenos percetíveis que a maioria das pessoas considera como meros efeitos).

[81] Consulte minhas obras *"A Lógica da Causalidade"* e *"Volição e Conceitos Causais Afins"* para análises detalhadas desses conceitos.

justificativa para recusar a aplicação da definição a casos em que os termos se referem a substâncias diferentes.

No que diz respeito à volição, é importante esclarecer as questões e não generalizar. Podemos (pelo menos numa primeira fase) recorrer às nossas crenças de senso comum para nos orientarmos, novamente com base no princípio da indução mencionado anteriormente.

Isso inclui o fato de que o eu (alma) pode desejar alguns eventos mentais (por exemplo, algumas imaginações) e alguns eventos materiais (por exemplo, alguns movimentos físicos do corpo) [82]. Ele pode fazer isso (como se evidencia introspectivamente) em sua própria mente e corpo – e também indiretamente, em outras mentes e corpos (pelo menos por meio de seus atos físicos, se não, em alguns casos, por meio de seus atos mentais).

Por outro lado, o eu pode ser *influenciado,* em tais atos mentais ou físicos de vontade, por coisas mentais e/ou físicas *das quais tem consciência* , ou pode ser afetado *causalmente* por tais coisas (isto é, elas podem limitar ou ampliar deterministicamente seu poder de agir).

Uma "influência" atua por meio da consciência e aumenta ou diminui a facilidade ou dificuldade de um ato volitivo, mas não o determina; o ato permanece livre, desde que o agente (o eu voluntário) lhe aplique energia (vontade) suficiente. Um "fator causal", por outro lado, atua mesmo que inconscientemente para o eu, e não afeta a volição em si, mas delimita ou amplia seu alcance. Tudo isso é bastante consistente, e nenhuma objeção lógica pode ser levantada contra essa hipótese etiológica.

Assim, na direção do corpo para a mente, acreditamos que os objetos mentais (como sensações e memórias) podem surgir de causas materiais; e que, seja (em alguns casos) pela influência desses objetos quando percebidos, seja (em outros casos) mais diretamente pela causalidade, os atos de vontade do indivíduo e outros aspectos do comportamento podem ser afetados.

Em contrapartida, na direção da mente para o corpo, acreditamos que o eu possui um poder que chamamos de "vontade", capaz de afetar o corpo, seja indiretamente por meio de eventos que produz na mente e que, por sua vez, afetam o corpo causalmente, seja diretamente, produzindo mudanças no corpo. Tais efeitos da vontade podem, por sua vez, afetar outros corpos e mentes.

Certamente, dispomos de muitos dados introspectivos nos quais podemos basear essas crenças. Estes possuem o estatuto fenomenológico de aparências, ou seja, a credibilidade mínima concedida a todas as aparências inicialmente. Somos livres, segundo a lógica indutiva, de usar essa base de dados para construir uma teoria inteligente e consistente sobre o que está acontecendo, desde que não criemos, com isso, problemas insolúveis.

Por outro lado, os críticos dessa visão de senso comum dos eventos devem fornecer evidências e argumentos igualmente ou mais credíveis em apoio à sua afirmação. Eles não devem apenas, como tendem a fazer, simplesmente negar – mas também explicar por quais meios e com base em que fundamentos conseguem discutir o assunto e assumir as posições intelectuais que defendem.

---

[82] Digo "alguns" eventos mentais e físicos para enfatizar que alguns (outros) eventos mentais não são causados pela vontade, mas pelo cérebro (ou qualquer outro meio), e o mesmo se aplica a alguns (outros) eventos corporais. A "mente" e o "corpo" são domínios afetados por diversas causalidades, e não apenas pela vontade ou apenas pela causalidade. Não há domínio reservado a nenhum dos dois.

Materialismo . Agora, existe um problema que alguns consideram especialmente insolúvel. É que a teoria do senso comum de um eu, com consciência e vontade, interagindo com um mundo de matéria, é inconsistente com a *tese exclusivamente materialista* de que não existe nada além de matéria no mundo e que a matéria só pode se mover dentro de uma estrutura determinística.

As pessoas que aderem a esta última tese, que se autodenominam cientistas de forma lisonjeira, estão dispostas a aceitar o indeterminismo até certo ponto, no sentido em que este é compreendido dentro da mecânica quântica ou na teoria do Big Bang – mas rejeitam qualquer possível impacto de uma alma não material sobre os processos materiais. Isso, para elas, implicaria uma violação da universalidade das leis físicas modernas.

Este problema é facilmente resolvido. A solução é simples: todas as chamadas "leis" da física são conhecidas por meios indutivos – por meio de generalizações ou por meio de teorias baseadas em argumentos adutivos. Tais proposições ou ideias gerais são, sem dúvida, baseadas em observações empíricas; mas também *acrescentam informações a* essas observações, e tais acréscimos podem, com o tempo, revelar-se injustificados por observações posteriores. As verdadeiras proposições científicas não são exclusivamente empíricas – elas também dependem do raciocínio.

Sendo assim, é absurdo argumentar que, como essas "leis" não permitem que coisas não físicas tenham qualquer impacto sobre coisas físicas, qualquer sugestão de vontade seja inválida. Isso é simplesmente *um argumento circular – uma petição de princípio* . Elas não provam de forma alguma que entidades espirituais (nosso eu ou alma) não possam afetar (nem mesmo por meio de eventos mentais) eventos físicos; elas *apenas afirmam* que é assim.

Não se trata de uma conclusão deles; é uma premissa. Não é a conclusão de nenhuma prova experimental ou matemática, mas um preconceito (proposto para simplificar o mundo para suas mentes simplistas). É um dogma moderno, tão fechado quanto os dogmas religiosos do passado que a ciência supostamente deveria substituir.

O que fica evidente para qualquer observador lúcido e pensador honesto é que a aparente universalidade de todas essas leis físicas só é possível porque seus defensores *não levam em consideração* os dados introspectivos. Eles ignoram (ou seja, descartam, recusam-se até mesmo a considerar) os dados que não se encaixam em sua visão materialista do mundo, e chamam isso de "ciência".

Mas ciência, em sentido estrito, significa *usar uma metodologia cognitiva rigorosa* : isto é, lógica, indutiva e dedutiva; não se limita a uma tese materialista. Nenhuma reserva dogmática desse tipo é filosoficamente justificada ou justificável.

12. Algumas observações adicionais sobre lógica causal

As notas a seguir têm o objetivo de complementar meus escritos anteriores sobre causalidade.

A falácia do reducionismo. Em minha pesquisa sobre a lógica da causalidade, estabeleci que "uma causa de uma causa de algo não é necessariamente ela própria uma causa desse algo" (veja a lista de silogismos causativos válidos e inválidos para as condições precisas em que isso se aplica e quando não se aplica).

Ocorre-me que este resultado pode ser interpretado como *uma prova formal de que o "reducionismo" nem sempre se aplica* .

Quando tentamos 'reduzir' algo às suas partes constituintes, estamos dizendo que as leis que se aplicam às partes acabam se aplicando ao todo; ou seja, estamos dizendo que o todo nada mais é do que a soma das suas partes. Isso às vezes é verdade, mas nem sempre. É verdade quando o silogismo a seguir é válido e falso quando não é.

Y causa Z, e

X causa Y,

Portanto, X causa Z.

Em alguns casos, digo, embora o todo (Y) possua uma determinada propriedade (Z), isso não implica que a parte (X) possua a mesma propriedade (Z). Nesses casos, pode-se logicamente afirmar que o todo é mais do que as partes. Por exemplo, embora um organismo humano vivo como um todo possua consciência e vontade, isso não implica que qualquer uma de suas partes possua essas mesmas capacidades.[83]

Deve-se acrescentar que essa percepção da lógica causal é válida para todos os modos de causalidade. Ou seja, pode ser igualmente aplicada à causalidade natural, extensional, espacial, temporal ou lógica. Assim, a redução ou irredutibilidade possui tantos sentidos quantos forem os modos de modalidade. Conclui-se que algo pode ser redutível em um sentido, mas irredutível em outro.

Assim, temos, precisamente listadas em minha obra **A Lógica da Causalidade** , as regras formais para resolver imparcialmente debates sobre redução em casos específicos. O reducionismo às vezes é aplicável e às vezes não; e temos uma maneira de saber exatamente quando é e quando não é. Observe bem que o reducionismo é uma falácia, não porque toda redução seja falaciosa, mas porque a redução é falaciosa em alguns casos.

---

[83] Veja também, por exemplo, Gould, p. 283.

Listagens incompletas de causas. Deve-se acrescentar que o esquema acima não é a única forma pela qual a redução ocorre de maneira falaciosa. Às vezes, a redução consiste simplesmente em declarar uma série de coisas como causas parciais ou alternativas de um fenômeno. A possível falácia nesses casos consiste em *uma listagem incompleta de causas parciais ou possíveis (ou seja, contingentes)* . Mesmo que as coisas propostas como causas sejam de fato causas, a lista proposta é incompleta. O efeito de uma listagem muito curta é restringir nossa visão e multiplicar nossos julgamentos causais errôneos. É por isso que devemos chamá-la de falácia: porque nos leva a raciocinar erroneamente.

Por exemplo, a expressão "natureza ou criação" geralmente é entendida como significando que as causas dos fenômenos fisiológicos e psicológicos são genéticas e/ou ambientais [84]. Mas existe uma *terceira* possibilidade ou determinante parcial: a vontade. Vontade significa escolha e esforço pessoal, mudança autogerada; é bastante distinta e até mesmo antitética às causas físicas e mentais. Omiti-la da lista é enviesar o julgamento para longe dela, em direção a formas de explicação biológicas e psicológicas mais deterministas.

Essa lacuna poderia ser generosamente entendida como implícita nas demais, mas na verdade não é. Frequentemente, quando se fala em criação, pensa-se na influência de outras pessoas – por exemplo, pais e professores – no processo de aprendizagem. Isso é, de fato, "criação", embora devamos lembrar que se refere a atos de vontade de outras pessoas, que influenciam a vontade do sujeito. Contudo, pensar apenas nesses termos não dá a devida ênfase à vontade do sujeito – neste caso, a vontade de aprender. Classificar isso também como "criação" seria inadequado. Trata-se, definitivamente, de um terceiro fator, a saber, a escolha e o esforço pessoais. Portanto, devemos sempre falar em "natureza e/ou criação *e/ou vontade* " ao explicar o comportamento humano.

Note-se que a disjunção "genética e/ou ambiente" é ainda pior do que "natureza ou criação", porque a palavra "ambiente" não implica necessariamente qualquer interferência humana, seja a de outros ou a própria. Ela conota os efeitos do clima, da composição dos alimentos, dos agentes causadores de doenças – qualquer coisa, menos a ação humana. A escolha dessa palavra raramente é acidental. Há uma tendência entre muitos cientistas modernos (biólogos, médicos, psicólogos, etc.) de evitar deliberadamente qualquer menção explícita à vontade em suas explicações. Eles acreditam que mencionar a vontade tornaria seu discurso anticientífico e temem perder credibilidade entre seus pares. Assim, mesmo que considerem a vontade um fator relevante, mantêm todas as referências a ela tácitas. Tal comportamento discursivo não é honesto nem inteligente.

Um argumento causal comum. Aliás, falando em lógica causal, quando dizemos que algo (X) é a causa de algo (Y) *em um caso específico* , queremos dizer que, dentre todas as causas possíveis de Y *em geral* , a causa X é a aplicável nesse caso. Por exemplo, para dizer que João morreu de um ataque cardíaco, basta verificar se o coração de João tinha um problema suficientemente grave e se nenhuma outra causa possível de morte ocorreu nesse caso; assim, por demonstração e eliminação, concluímos que João morreu de um ataque cardíaco.

Isso corrobora a afirmação já feita de que a causalidade sempre se relaciona a *tipos* , não a indivíduos. Quando identificamos causas em casos individuais, não estamos identificando o fato

---

[84] Veja, por exemplo, Gould, p. 288.

geral da causalidade, mas sua *aplicação particular* a uma instância específica. Assim, em nosso exemplo, sabemos por estudos científicos gerais que um ser humano pode morrer por diversas causas. Quando um ser humano em particular morre e desejamos saber "a causa da morte", usamos nosso conhecimento geral na forma disjuntiva como premissa maior em uma apódose com uma premissa menor apropriada referente ao caso individual.

O argumento se apresenta da seguinte forma:

> A morte em um ser humano pode ser causada por insuficiência cardíaca, câncer, etc.
>
> No caso de John, encontramos algumas evidências de insuficiência cardíaca, mas nenhuma evidência de qualquer outra possível causa de morte.
>
> Portanto, John (provavelmente) morreu de insuficiência cardíaca.

É claro que esse argumento pode se mostrar errôneo se a lista de causas de morte estiver incompleta ou se outros problemas de saúde de John não tiverem sido identificados. Por essa razão, é prudente qualificar a conclusão como apenas provável, a fim de relembrar as premissas indutivas subjacentes à dedução.

O positivismo pode ser visto como uma tese que vai na direção oposta ao reducionismo, ou como uma resistência à tentação de reduzir. É uma recusa (às vezes arbitrária, às vezes sábia) em aprofundar-se ou buscar causas ou explicações subjacentes.

Um exemplo é o princípio da incerteza de Heisenberg. Alguns filósofos (notadamente Niels Bohr), de forma um tanto arbitrária (como uma concessão ao *espírito da época do século XX*), consideram-no um princípio epistemológico (implicando dúvida em nossa própria capacidade de conhecer, já que nossas antenas de conhecimento têm alcance limitado), quando na verdade não passa de um princípio da física.

A dualidade onda-partícula é frequentemente apresentada como uma refutação empírica da lei da não contradição. Mas essa é uma interpretação injusta dos fatos. A verdade é que um fenômeno físico em curso pode, *em certas circunstâncias* , comportar-se com as propriedades matemáticas de uma partícula e, *em outras,* com as de uma onda. *As circunstâncias envolvidas certamente não são as mesmas* .

Empiricamente, não existe *sobreposição* ou "interconexão" real entre onda e partícula no mesmo aspecto, no mesmo lugar, ao mesmo tempo, na mesma perspectiva do observador. Os dois estados estão claramente separados pelo espaço, tempo ou outras circunstâncias. Portanto, a lei da não contradição nunca é violada. Consequentemente, não surge nenhuma dificuldade epistemológica ou metafísica.

O problema levantado pela dualidade onda-partícula é, na pior das hipóteses, meramente racional: trata-se de uma surpreendente incapacidade de nossos instrumentos *teóricos* , ou seja, da teoria e experimentação da física, bem como da matemática, de prever e explicar completamente tais ocorrências de fenômenos materiais.

Assim, poderíamos dizer, em resposta aos positivistas da incerteza, que o que nos impede de alcançar o conhecimento pleno no nível quântico é um ou todos os seguintes fatores:

- Talvez, como afirmam, o mundo físico seja realmente tão rudimentar que não existam níveis de matéria mais sutis do que aqueles que observamos. Nesse caso, nossas

faculdades cognitivas não são as culpadas; o mundo é assim mesmo. Mas então, como podemos ter certeza disso?

- Talvez o mundo, de fato, possua níveis mais sutis e profundos, mas nossas faculdades sensoriais e instrumentos experimentais sejam inadequados para a tarefa de detectá-los e medi-los. Nesse caso, não é inconcebível que experimentos mais sensíveis sejam desenvolvidos algum dia, que possibilitem a detecção física, direta ou (admitindo certas hipóteses da física) indiretamente.
- Talvez as ferramentas matemáticas atualmente à nossa disposição sejam inadequadas. Nesse caso, não é inconcebível que um dia desenvolvamos uma matemática suficientemente sofisticada para unificar perfeitamente os fenômenos quânticos observados.

Nossas faculdades de percepção e nossa inteligência são, de fato, *limitadas* . Poderíamos, em tese, ter uma faculdade sensorial suficientemente forte para nos permitir diferenciar partículas de ondas, mas infelizmente não a temos. Poderíamos ter encontrado alguma maneira indireta de fazê-lo, mas não o fizemos – pelo menos até agora. Poderíamos ter desenvolvido uma teoria matemática capaz de lidar com os problemas encontrados, mas não o fizemos – pelo menos até agora. Nesse sentido, no máximo, o princípio da incerteza poderia ser visto como uma afirmação epistemológica.

Mas aqueles que pensam assim esquecem que suas faculdades conceituais (embora também não ilimitadas) compensaram essa limitação sensorial e técnica, ainda que apenas o suficiente para perceber a verdade (atualmente aparente) do princípio da incerteza. Portanto, o problema é essencialmente factual, e não epistemológico. Ele não põe em dúvida o conhecimento humano em si, mas é uma expressão dele. Nosso conhecimento é limitado em escopo, mas isso não significa necessariamente que seja falso.

É importante enfatizar, neste contexto, a tendência moderna de inferir um "é" a partir de um "pode ser". Essa falácia é evidente na inferência de Bohr, que parte de uma incerteza (quanto ao que existe em um nível mais profundo da matéria do que aquilo que somos "em princípio" – pelo menos no atual desenvolvimento da física – capazes de observar) para uma certeza de negação (isto é, para a certeza de que não há nada além). A mesma falácia é encontrada na inferência de Goodman sobre o azul (uma cor específica) a partir de "grue" (uma gama de cores possíveis).

A causalidade em 'campos de força' . Alguém que examine as definições e análises de causalidade em meu livro *A Lógica da Causalidade* pode muito bem se perguntar o que tudo isso tem a ver com os 'campos de força', como gravidade, eletricidade e magnetismo (para citar apenas os mais conhecidos), que estão no cerne da teoria da Física moderna. A resposta a essa pergunta já foi proposta em meu *livro Lógica Judaica* , Apêndice 1.3.

Descrevemos *a força em cada ponto de um campo* , ao redor de uma 'partícula' ou 'corpo' central (conjunto de muitas e variadas partículas interagindo), por meio de proposições condicionais. Estas têm, em linhas gerais, a seguinte forma: "outro corpo com tais e tais características (por exemplo, massa, carga elétrica ou qualquer outra característica apropriada) colocado neste ponto daquele campo (ou seja, em uma determinada posição em relação ao corpo central em questão) estará sujeito a uma força de magnitude e direção tais e tais, calculada usando uma determinada

fórmula quantitativa (uma hipótese previamente desenvolvida por lógica indutiva, por exemplo, a lei do inverso do quadrado)". É evidente que esta proposição é *meramente descritiva* : ela não nos diz por que ou como tal força (invisível e remota) ocorre – deixo esta difícil questão para os físicos responderem!

Tais declarações "se-então", que são *proposições condicionais naturais ou extensionais* na lógica formal, são as proposições causais (ou mais especificamente, causativas) subjacentes analisadas em meu trabalho sobre lógica causativa. É importante perceber que as proposições causativas correspondentes a campos de força geralmente se relacionam à *causalidade parcial e contingente* , uma vez que as forças podem se amplificar ou diminuir mutuamente (e, em alguns casos, se anular). Ou seja, a relação de força operante entre dois corpos, calculada por meio da fórmula algébrica pertinente, aplica-se a eles individualmente, desde que não haja outros corpos em sua vizinhança. É evidente que, se mais de uma força estiver envolvida simultaneamente, seu efeito líquido precisa ser calculado antes que possamos prever corretamente o movimento subsequente (se houver) do(s) corpo(s) em questão.

Falando em movimento, o movimento que emerge de campos de força pode ser descrito como movimento que surge do repouso? No meu livro *"Volição e Conceitos Causais Afins"* , capítulo 8.1, sugiro que a geração de movimento a partir do repouso é uma característica distintiva da volição.

À primeira vista, pelo menos [85], os campos de força parecem contradizer minha afirmação. Por exemplo, segure uma pedra acima do chão e deixe-a cair; ou ainda, coloque dois ímãs leves próximos um do outro, em repouso, e ao soltá-los, eles se atrairão ou se repelirão. Nesses casos, ocorre aceleração a partir do repouso. Contudo, isso é claramente diferente do que supomos que a vontade faça. No caso da gravidade ou do magnetismo (ou outros tipos de campos de força), o movimento é pré-programado, ou seja, nas mesmas circunstâncias, terá sempre a mesma magnitude e direção. Já no caso do livre-arbítrio, o mesmo agente pode, nas mesmas circunstâncias, escolher uma magnitude e direção de vontade diferentes. Nesse último sentido, a vontade realmente inicia o movimento a partir do repouso.

Observe também que, nos exemplos acima, a vontade esteve envolvida em levar a pedra ou os ímãs às suas posições iniciais, e eles foram mantidos momentaneamente imóveis ali pela vontade. O movimento nesses objetos é, por assim dizer, artificialmente suspenso; daí o conceito físico de energia 'potencial'. O movimento é a principal configuração do mundo natural (o domínio da causalidade determinística, ou causação), enquanto a imobilidade nele se deve a um equilíbrio temporário de forças opostas. No mundo espiritual (isto é, o domínio da causalidade pessoal, ou vontade), em contraposição, o movimento emerge ocasionalmente e de certa forma voluntariamente de algo essencialmente em repouso.

A tentativa de Hume de enfraquecer o vínculo de causalidade pode ser, em certa medida, fundamentada na doutrina da "harmonia preestabelecida" encontrada na filosofia de Gottfried Leibniz [86]**.** Essa ideia substitui o conceito comum de causalidade por uma espécie de *paralelismo*

---

[85] Os físicos podem eventualmente, ou talvez já tenham, desenvolvido uma visão mais dinâmica do funcionamento dos campos. Algumas teorias parecem sugerir que eles envolvem partículas ou ondas de algum tipo em movimento (por exemplo, grávitons). Mas aqui, vamos considerar os campos pelo seu valor intrínseco, por assim dizer.

[86] Alemanha, 1646-1716.

. Ou seja, segundo essa doutrina, a suposta causa e efeito *simplesmente ocorrem* juntos ou em sequência de forma regular.

Segundo Leibniz, a regularidade observável não se deve a uma relação causal ou conexão entre os dois fenômenos (aqui denominados causa e efeito putativos). Em vez disso, cada um funciona independentemente, de acordo com sua própria natureza, mas eles coincidem (ou foram programados por Deus para) estarem em fase. Isso pode ser ilustrado com referência a dois relógios que sempre marcam a mesma hora, embora seus mecanismos não estejam interligados.

Menciono essa doutrina aqui para refutá-la, pois ela pode conter uma aparência de verdade devido a um mal-entendido comum sobre a natureza da causalidade. Afinal, o que é aquilo que chamamos de natureza das coisas senão o *acaso* de suas diversas características observadas? Mas o conceito de causalidade não se baseia em meras atualidades; ele se fundamenta em conceitos modais, isto é, nos conceitos de possibilidade e necessidade. E, em particular, a causalidade natural se baseia nas modalidades naturais correspondentes. O conceito transcende os dados perceptivos, embora tentemos fundamentá-lo em tais dados.

Ou seja, afirmar que (por exemplo, usando a determinação mais forte de causalidade como exemplo) P é uma "causa completa e necessária" de Q não é meramente afirmar que a presença de P é acompanhada pela presença de Q e que a ausência de P é acompanhada pela ausência de Q. Não – é afirmar que tal conjunto ou sequência de eventos não apenas não varia, mas é invariável. É necessário; isto é, no caso da modalidade natural: é uma necessidade natural. Ou, em outras palavras: sua negação é impossível pela natureza das coisas envolvidas. Se tal afirmação não estiver sendo feita, não podemos realmente dizer que estamos discutindo causalidade.

Isso pode ficar mais claro se analisarmos a análise matricial para a determinação em questão, ou seja, a seguinte tabela simples (extraída do meu livro *A Lógica da Causalidade*):

Matriz de “P é uma causa completa e necessária de Q”.

Unid		Relação
P	**Q**	**mn**
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	1

Nesta tabela macroanalítica, o “1” e o “0” sob os itens P e Q significam, respectivamente, a presença e a ausência desses itens em diferentes combinações. Mas o “1” e o “0” sob a relação “ **mn** ” (que simboliza causalidade completa e necessária) significam, respectivamente, “possível” e “impossível”. Ou seja, neste último caso, a mera não ocorrência contínua da combinação PQ em questão não é suficiente para provar a causalidade declarada; é preciso assumir que tal combinação nunca ocorrerá, porque não pode ocorrer. Tal prova é logicamente possível graças ao princípio da indução, e só é possível por esse meio.

A doutrina de Leibniz aceita efetivamente a causalidade temporal, a causalidade espacial, a causalidade extensional e até mesmo a causalidade lógica, mas rejeita arbitrariamente a causalidade natural. Esses vários modos de modalidade e, consequentemente, de causalidade são todos idênticos em princípio, diferindo apenas na base da generalização (e, se necessário, da particularização) que envolvem. A necessidade temporal ("é sempre") requer a generalização de algum tempo para todos os tempos de alguma existência; a necessidade espacial ("é em todo lugar"), de algum lugar para todos os lugares de algo; a necessidade extensional ("é em todos os casos"), de algumas instâncias para todas as instâncias de algum conceito; a necessidade lógica (seja qual for a expressão utilizada), de alguns contextos para todos os contextos de algum conhecimento.

A única distinção da necessidade natural (independentemente de como seja expressa verbalmente) é a sua exigência de generalização de algumas para todas as circunstâncias que envolvem um determinado evento. Se um tipo de generalização é admitido, não há justificativa técnica para rejeitar qualquer outro; o processo epistemológico e o argumento indutivo são idênticos em todos os casos. Como já explicado, atos individuais de generalização podem revelar-se falsos, mas o processo não pode ser negado em princípio sem autocontradição. Hume comete o mesmo erro, como demonstrado anteriormente.

Cabe acrescentar que Leibniz elaborou essa teoria causal não modal (ou seja, que exclui a necessidade natural) para sustentar sua teoria peculiar das "mônadas", segundo a qual o mundo é povoado por entidades (chamadas mônadas) que existem e funcionam de forma totalmente independente umas das outras. Para explicar como, apesar da alegada independência mútua, podemos observar padrões de comportamento aparentemente coordenados entre as coisas, ele postulou a ideia de harmonia preestabelecida.

Além disso, em sua visão, isso não era mera coincidência, mas uma ordem ilusória deliberadamente programada por Deus. Aparentemente, Leibniz não considerou que os conceitos de independência e programação divina das mônadas exigiam uma compreensão modal da causalidade para sua formulação. Ele estava, na prática, dizendo que os eventos mundanos não se causam mutuamente, mas têm Deus como causa comum; isso ainda é uma admissão de causalidade como tal. Assim, ele estava tacitamente envolvido em apropriação indevida de conceitos ou autocontradição — a menos que consideremos que ele não era como Hume, que negava a causalidade *de jure* (em princípio), mas apenas *de facto* (em um campo limitado).

O problema mais profundo da teoria das mônadas independentes de Leibniz reside na imposição de uma grande construção "puramente racional" sobre a realidade, independentemente da experiência. Este é um exemplo do que Boorstin apropriadamente denominou "o método *a priori alemão* " (p. 237). Encontramos a mesma psicoepistemologia em Kant e Hegel, e em muitos outros (embora não todos) filósofos alemães – uma propensão a construir sistemas intelectuais massivos (baseados em algumas observações e insights tendenciosos, ignorando alegremente dados empíricos contrários e limitações lógicas). Isso não é apenas uma falha do empirismo adequado, mas, de forma mais ampla, uma falha na compreensão das muitas exigências da indução humana objetiva. Esses pensadores – apesar de toda a sua inteligência e valiosas contribuições – deixam-se levar romanticamente por suas concepções arcanas, sem levar em conta suas obscuridades e aspectos antiempíricos. São movidos emocionalmente pela ambição de serem o Grande Gênio que resolveu todos os problemas de uma só vez, e por isso se entusiasmam facilmente com aparentes panaceias.

13. Adenda (2009)

1. No que diz respeito **ao princípio da uniformidade** , discutido no capítulo 2, deve-se notar que a premissa subjacente a esse princípio é a proposição específica de que “algumas coisas (sejam elementos da experiência ou produtos da abstração) têm algumas características em comum”. Isso claramente não é uma generalização, pois não se trata de uma generalidade! É meramente a admissão de que o mundo que enfrentamos parece apresentar alguma repetição, sem qualquer preconceito quanto à extensão dessa repetição.

E quanto a como se sabe que essa proposição em particular é verdadeira, não é tanto pela experiência quanto pela lógica. Pois se tentássemos afirmar que ela é contraditória, isto é, que "nada tem qualquer característica em comum com qualquer outra coisa", seríamos culpados de autocontradição, visto que o uso de qualquer conceito (como "coisa", "tem", "característica", "em comum", etc.) se baseia na suposição de que duas ou mais coisas têm certas características em comum, graças às quais podemos lhes dar um nome comum. E não se pode dizer que as coisas não têm nada em comum além do nome que convencionalmente lhes aplicamos (nominalismo), já que mesmo recorrer a um nome comum implica que as duas ou mais instâncias do nome em questão sejam reconhecidamente "o mesmo" nome, de modo que essa é uma objeção inconsistente.

Assim, o princípio da uniformidade baseia-se numa proposição particular logicamente necessária.

2. Na discussão sobre percepção sensorial no capítulo 4, esqueci-me de mencionar **Thomas Reid** (Escócia, 1710-96). Embora as histórias modernas da filosofia tendam a ignorá-lo ou a passar por cima dele, este contemporâneo e compatriota de David Hume foi, durante a sua vida, mais respeitado do que este último, devido à sua abordagem de senso comum à filosofia. Reid rejeitou a afirmação cética de Hume (e de outros) de que o que o homem percebe são impressões internas, isto é, produtos mentais do processo fisiológico da sensação, e defendeu habilmente a visão realista direta de que o que o homem percebe são causas físicas externas das sensações. Hume estava ciente das críticas de Reid ao seu trabalho, mas permaneceu indiferente aos seus argumentos, embora fossem mais perspicazes e razoáveis do que os seus. Mais tarde, também, Immanuel Kant (um contemporâneo mais jovem de Reid) deu pouca atenção aos argumentos de Reid.

É importante notar que o realismo direto é, por vezes, erroneamente confundido com o realismo ingênuo. Na verdade, não se tratam de conceitos filosóficos idênticos, embora possam, ocasionalmente, sobrepor-se. O realismo ingênuo refere-se essencialmente à visão de mundo do homem comum, que aceita como certas a realidade e a materialidade do mundo aparentemente ao seu redor, sem questionar a veracidade e a substancialidade dessa aparência. O realismo

direto talvez esteja logicamente implícito no realismo ingênuo, mas certamente não retribui essa implicação. O realismo direto é a visão, como já foi dito, de que percebemos o mundo em si e não supostas representações mentais do mundo.

Os oponentes do realismo direto alegam que a defesa dessa filosofia não passa de uma mera afirmação arbitrária ou um argumento circular. Contudo, essa acusação é falsa. A principal justificativa do realismo direto reside na manifesta inconsistência lógica da visão oposta, defendida por Hume, e por John Locke antes dele, e por Kant depois. Impressões, ideias e representações, dissociadas em princípio de objetos externos, levam inevitavelmente à autocontradição – e, portanto, são metodologicamente muito mais falhas. Não se pode afirmar que ideias ou impressões representam (ou seja, dão acesso indireto a) algo além da representação se, antes de tudo, se afirma não ter acesso direto a nada além delas. A partir do momento em que o defensor do realismo direto argumenta seu ponto de vista dessa forma (e de muitas outras), ele não pode mais ser acusado, com precisão, de realismo ingênuo. Seu realismo deve, em vez disso, ser classificado como (relativamente) sutil.

Contudo, a distinção mais importante e precisa entre realismo ingênuo e realismo sutil reside não na autocontradição da antítese do realismo direto, mas sim na referência à fenomenologia. Se o realista direto se contenta em afirmar que a percepção sensorial é a percepção da realidade física (em oposição às suas representações), ele ainda opera em um nível relativamente ingênuo. Sua compreensão só se torna plenamente sutil quando ele entende que o que precede é uma hipótese indutiva (melhor do que qualquer outra) que admite os fenômenos percebidos como meras aparências *ab initio* (isto é, não necessariamente como realidades ou necessariamente ilusões, mas como possivelmente realidades e possivelmente ilusões).

Assim, embora a abordagem de senso comum de Reid ao realismo direto fosse logicamente preferível às absurdas filosofias cognitivas representacionais de Locke, Hume e Kant, talvez não fosse a palavra final sobre o assunto, visto que a fenomenologia ainda não estava muito desenvolvida. Isso não quer dizer que não houvesse fenomenologia na abordagem de Reid, mas apenas que não se tratava de uma fenomenologia completa. Reid, em todo caso, não afirmou ter respondido a todas as questões relativas ao realismo direto e, de fato, até hoje muitos problemas cruciais permanecem sem solução (como expliquei no meu texto principal).

3. Na discussão sobre os meios e fins éticos no capítulo 7, apontei que, por exemplo, a vida e a alma são duas coisas que podem ser logicamente afirmadas como padrões de valor naturais e absolutos, uma vez que são pré-condições de qualquer discurso ético, ou seja, uma vez que o discurso ético só se aplica a seres com vida e, mais especificamente, com alma, isto é, seres com poderes de consciência, vontade e valoração como nós, humanos.

Como sugeri em minha obra **Volição e Conceitos Causais Afins** , o termo "vida", neste contexto, não se refere apenas à vida corporal – embora esse seja, sem dúvida, seu significado principal. O termo também pode ser legitimamente interpretado como referência à vida espiritual, ou seja, à vida da alma. De fato, em última análise, a ética se preocupa com o bem-estar corporal de forma acessória: sua principal preocupação é com o bem-estar da alma.

Uma consequência óbvia dessa extensão de significado é que aqueles que acreditam na vida após a morte (como no judaísmo, cristianismo e islamismo) ou na reencarnação (como no budismo e hinduísmo) podem construir uma ética sem cometer um erro lógico. Ou seja, a ética não está necessariamente limitada a esta vida e a este mundo.

Claramente, se partirmos do pressuposto de que nossa vida continua ou retorna de alguma forma mesmo após a morte do corpo, é logicamente aceitável (embora à primeira vista possa parecer paradoxal) construir uma ética na qual o corpo possa ser deliberadamente colocado em risco ou sacrificado em prol do interesse da alma a longo prazo.

Aqueles que encaram a vida na Terra como uma mera passagem em uma jornada mais longa avaliam, de forma natural e lógica, seus pensamentos, palavras e ações considerando esse contexto mais amplo, e não apenas a mera sobrevivência física. Embora essa sobrevivência seja importante para a ética, ela pode, ocasionalmente, ser suplantada por considerações mais abstratas, abrangentes ou elevadas. Tais ocasiões representam um teste para os verdadeiros valores de cada um.

É claro que tal autossacrifício pode facilmente ser baseado erroneamente em fantasia e ilusão, visto que não conhecemos a vida após a morte, exceto por boatos ou pressuposições. Na maioria das circunstâncias, é sensato presumir que a própria sobrevivência seja a conduta mais benéfica. Mas, em circunstâncias especiais, pode-se julgar que aceitar um mal presente colocaria em risco a vida ou vidas futuras. Por exemplo, algumas pessoas virtuosas preferiram morrer a serem forçadas a matar um inocente.

As pessoas podem, concebivelmente, e por vezes o fazem, arriscar ou dar a própria vida em defesa da família, do seu povo ou nação, da humanidade como um todo, da vida em si, ou a serviço de Deus, porque se percebem não como corpos delimitados e indivíduos independentes, mas como partes de um todo maior – um grupo de pessoas ou de seres vivos, ou a alma coletiva ou fundamental que é Deus. O valor da vida de alguém, nesse caso, é função do valor dessa unidade maior.

Em suma, embora possamos usar o termo "vida" como um padrão conciso e direto para o discurso ético, o termo não deve ser entendido exclusivamente em seu sentido mais simples e material, mas pode logicamente ser ampliado para admitir objetivos mais espirituais, sejam eles deste mundo ou de outro mundo.

Book 2. UMA BREVE CRÍTICA À IRRAZOIDADE DE KANT

Uma breve crítica à irracionalidade de Kant Trata-se de uma breve análise crítica de algumas das ideias e teses epistemológicas e ontológicas mais relevantes da famosa Crítica da Razão Pura de Immanuel Kant.

Isso demonstra que Kant não estava em posição de criticar a razão, pois não compreendia suficientemente o seu funcionamento nem possuía as ferramentas lógicas necessárias para tal tarefa.

A realidade transcendental de Kant, sua dicotomia analítico-sintética, suas visões sobre a experiência e a formação de conceitos, e sobre as formas da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (suas doze categorias), são aqui submetidas a uma rigorosa avaliação lógica e consideradas profundamente falhas – e teorias mais coerentes são propostas em seu lugar.

Nota do autor

O fato de eu escrever este ensaio, focado em algumas das visões ilógicas de Kant, não deve, obviamente, ser interpretado como uma rejeição de tudo o que ele disse. Considero muitas de suas contribuições muito interessantes e instrutivas. Além disso, estou bem ciente de que um sistema filosófico tão amplo e complexo quanto o de Kant não pode ser tratado de forma justa em poucas páginas, especialmente sem que eu me considere especialista na filosofia kantiana. Tudo o que pretendo fazer aqui é esboçar algumas de suas ideias básicas e apresentar meus comentários lógicos em relação a elas. Muitos desses comentários são, creio eu, originais, e é por isso que sinto certa urgência em registrá-los. É claro que seria ótimo se um dia eu tivesse a coragem de assumir a árdua tarefa de escrever um livro extenso e detalhado sobre o pensamento de Kant, mas, por enquanto, esta breve exposição terá que servir.

1. A realidade transcendental de Kant

René Descartes, David Hume e outros filósofos iluministas enriqueceram e empobreceram a filosofia ocidental. Conferiram-lhe maior amplitude e profundidade, mas também introduziram muitos erros de pensamento graves, muitos dos quais persistiram e se agravaram até hoje. Alguns desses erros eram inevitáveis, sendo apenas o afloramento de problemas antigos e profundos; mas muitos outros poderiam ter sido evitados com um pouco mais de esforço.

O mesmo se pode dizer de Immanuel Kant [87]. Mesmo tentando sinceramente corrigir alguns dos danos causados à filosofia por seus predecessores, ele provocou ainda mais e mais profundos estragos desnecessários. Por exemplo, sua teoria da realidade exacerbou consideravelmente (embora ele o negasse) a dicotomia cartesiana mente-corpo. O que na filosofia de Descartes era uma questão não totalmente respondida torna-se, na de Kant, uma instituição. Consideraremos aqui, inicialmente, esse legado filosófico, ou seja, sua famosa dicotomia entre:

- **As coisas tal como aparecem** , ou " **fenômenos** ", que constituem o mundo **imanente** da experiência comum, que (segundo Kant) é ilusão.
- **As coisas em si mesmas** , ou " **númenos** ", que (segundo Kant) constituem um mundo **transcendental** ao qual não temos acesso empírico, que é a realidade.

Segundo Kant, esses dois conjuntos de coisas (ou objetos) são necessariamente diferentes e, portanto, constituem mundos separados. Podemos "conhecer" o mundo da aparência, na medida em que temos acesso a ele por meio de nossos sentidos e do raciocínio ordinário em relação a eles. Mas este não é necessariamente o mundo real, uma vez que é contaminado pela consciência. O mundo da realidade é, por definição, incognoscível, já que os sentidos não têm acesso a ele e, se tivessem, ele deixaria de ser real de forma independente. Portanto, não temos conhecimento verdadeiro e não podemos tê-lo.

Kant seguiu Hume ao acreditar que o "conhecimento" do homem é necessariamente limitado e distorcido, porque (ou seja, simplesmente pelo fato de) ser mediado pelos sentidos. Percebemos apenas o que os sentidos nos apresentam, mas não temos conhecimento de como as coisas realmente são além das impressões que nos transmitem. Kant tentou mitigar ou superar tais conclusões negativas reivindicando algum conhecimento por outros meios, ou seja, por meios radicalmente não empíricos.

Segundo ele, nossa percepção e compreensão do mundo resultam da filtragem ou moldagem de nossas impressões sensoriais por meio de intuições *a priori (de espaço e tempo) e conceitos a*

---

[87] Alemanha, 1724-1804. *A Crítica da Razão Pura de Kant* (1781; 2ª ed . 1787) pode ser lida na internet em http://philosophy.eserver.org/kant/critique-of-pure-reason.txt . Para uma breve exposição da obra, veja http://en.wikipedia.org/wiki/Critique_of_pure_reason (embora seja importante notar que existem divergências entre os comentadores).

priori (como a causalidade). Tais "formas puras de sensibilidade e de compreensão" nos impõem uma certa visão básica do mundo, independentemente (ou seja, sem levar em conta ou recorrer a) qualquer conteúdo sensorial. Elas são pré-condições estruturais, respectivamente, de qualquer percepção e de qualquer compreensão conceitual, que, portanto, *determinam , em certa medida* , nossos pensamentos sem qualquer referência à experiência, o que significa efetivamente " *subjetivamente* " (em um sentido do termo, ou seja, pelo menos não objetivamente).

Kant se referiu a essa abordagem invertida do conhecimento humano (que inverte a suposição empirista tradicional de que todas as ideias devem derivar da experiência) como sua "revolução copernicana" [88]. Mas, é claro, ao tentar tal solução para a dificuldade que Hume lhe apresentara, Kant apenas confirmou ainda mais o problema.

Mas, a meu ver, tudo o que foi dito acima se baseia em *afirmações arbitrárias e mal-entendidos* .

Todas essas afirmações de Kant são premissas, e não conclusões. Se perguntarmos por qual metodologia validada Kant justificou essas crenças, será difícil dar uma resposta convincente. Visto que Kant (como Hume) essencialmente abandonou as complexidades da lógica indutiva, ou talvez nunca as tenha conhecido ou compreendido, os argumentos que ele apresenta só podem constituir uma mera formalidade em torno do que é simplesmente um modo intuitivo-declarativo de filosofar [89]. Tal abordagem autoritária (ele nos *diz* qual é a verdade, de um ponto de vista privilegiado) está fadada a levar a erros e inconsistências.

Talvez a melhor maneira de responder a essas ideias não seja focar tanto em sua gênese complexa e duvidosa a partir de premissas questionáveis, mas sim concentrar-se em identificar e avaliar o produto final. Seria insensato rejeitar todo o pensamento de Kant por completo devido às suas imperfeições, pois ele também contém muitas ideias e perspectivas novas e interessantes, que enriquecem a filosofia. Contudo, seu pensamento também é repleto de lacunas e contradições; e estas certamente podem e devem ser destacadas.

Domínios . Deve-se notar que, embora Kant, concordando com Hume, tenha negado oficialmente que possuíssemos qualquer faculdade de conhecimento transcendental, a ideia de realidade transcendental permaneceu central em sua filosofia.

Ou seja, embora não defendesse oficialmente uma faculdade humana com acesso ao domínio noumenal, o simples fato de que tal ideia estava sendo considerada e discutida (como algo que poderia concebivelmente existir) conferia-lhe uma espécie de legitimidade. Dessa forma, Kant podia ter o seu bolo transcendental (*de jure*) e o seu bolo transcendental (*de facto*). É claro que conceber algo não implica estritamente que esse algo exista. Mas colocar essa ideia de possível existência no centro do discurso significa, de fato, uma crença efetiva nela e uma

---

[88] Chamar aquilo de revolução foi apropriado. Chamar aquilo de copernicano, já não tenho tanta certeza, pois os benefícios e as desvantagens não eram comparáveis. Esse desejo de imitar Copérnico e encontrar alguma fórmula engenhosa que "virasse tudo" e surpreendesse e impressionasse a todos é pura vaidade. Filósofos e lógicos devem aprender a superar isso dentro de si mesmos e contentar-se com o desenvolvimento ou a evolução em vez da revolução. Kant, apesar de toda a sua amplitude e genialidade, tinha uma mente insuficientemente disciplinada pela lógica e facilmente levada por fantasias vagas.

[89] Usando a palavra 'intuitivo' aqui em seu sentido mais pejorativo.

aprovação dessa ideia. A ideia é usada indiretamente e de forma velada, infiltrando-se gradualmente [90].

Além disso, como Kant considera o mundo das aparências como coextensivo ao mundo comumente acreditado e estudado pela ciência natural (ou seja, o mundo material), ele precisa de um mundo transcendental para justificar e explicar crenças menos materialistas como Deus, almas, mente, consciência, livre-arbítrio, ética, estética e similares (ou seja, espiritualidade). Pois, embora reconheça superficialmente as limitações aparentemente científicas de Hume sobre o conhecimento, o objetivo e a ambição filosófica de Kant é ir além dessas limitações e revigorar as preocupações da filosofia que elas aparentemente invalidaram [91]. Assim, em última análise, embora tenha o cuidado de não declará-lo explicitamente, Kant implicitamente defende uma realidade transcendental (ou seja, de outro mundo).

No entanto, a filosofia de Kant é claramente, em sua essência, uma forma de ceticismo. Pois, embora ele (diferentemente de céticos mais radicais) não negue explicitamente, mas sim assuma tacitamente (e às vezes explicitamente também) que existem coisas em si mesmas por trás das aparências, ele ainda nega nossa capacidade de acessá-las por meio de nossas faculdades de conhecimento empírico (notadamente nossos órgãos dos sentidos e cérebros) e, assim, nos condena para sempre ao mundo limitado e virtual das aparências.

Segue-se, paradoxalmente, que aquilo que passaremos a chamar de realidade (isto é, realidade *transcendental*) é necessariamente algo imaginário para nós, visto que não temos uma forma empírica ou extraordinária de conhecê-la; e o mundo das aparências que conhecemos deve ser chamado de ilusório (já que é, em princípio, *diferente* dessa realidade). É claro que todo esse cenário é apresentado como verdadeiro, ou seja, como realidade, o que nos coloca diante de uma profunda contradição.

Cabe observar que esse infeliz dilema é consequência da rejeição da lógica indutiva por Hume. Se a indução é questionada, o pensamento hipotético torna-se uma forma inaceitável de comportamento cognitivo humano, pois em uma lógica puramente dedutiva (se é que tal coisa seria concebível), uma tese deve ser verdadeira ou falsa – não se admitem graus de verdade. Uma mera hipótese, uma tese que não possui nenhuma evidência especial a seu favor além do significado de seus termos (se houver), é, nesse contexto, necessariamente errada.[92]

---

[90] Por exemplo, quando Kant fala de uma “dedução transcendental”, ele está, na verdade, reivindicando para si uma espécie de “conhecimento transcendental”. Ele pode disfarçar isso como “dedução”, mas é a parte “transcendental” que importa. Leia os seus lábios.

[91] É interessante notar a semelhança (não fortuita) entre Kant e Wittgenstein nesse aspecto. Este último invalida a linguagem ordinária e considera que as coisas que realmente importam e são interessantes para a filosofia são, portanto, inatingíveis; mas, ao mesmo tempo, mantém um interesse nostálgico por essas coisas distantes. Claro, tudo isso não passava de uma postura pretensiosa, já que Wittgenstein nos comunica tudo isso por meio da linguagem ordinária (de que outra forma ele poderia nos apresentar sua tese?), o que significa que suas ações são inconsistentes com seus pensamentos, o que significa que estes últimos devem ser considerados falsos (já que as primeiras são inevitáveis).

[92] As pessoas que pensam assim esquecem que a ciência não é certeza, mas disciplina em meio à incerteza (ver Feynman, pp. 15-28). A ciência progride pela imaginação – que é, necessariamente, a princípio e, em certo sentido, para sempre, um tanto hipotética. Uma tese é hipotética mesmo que seja "apenas concebível"; isto é, mesmo que sua credibilidade esteja no limite inferior da verdade, desde que não tenha sido refutada pela experiência ou pela lógica. Tal tese ainda possui algum status e valor epistemológico, mesmo que não seja comparável em certeza a teses com mais evidências que as sustentem. No outro extremo desse espectro de verdades, temos as verdades autoevidentes, ou seja, dados empíricos puros ou contradições de afirmações autocontraditórias.

Se a mera formulação de hipóteses é ilegítima, com muito mais o é *a especulação* (seja ela metafísica ou de qualquer outra natureza). Pois uma tese especulativa não é apenas hipotética, mas, além disso, não conseguimos imaginar como ela poderia ser empiricamente comprovada ou refutada. Ou seja, ela não só não foi verificada ou refutada, como, em princípio, não é nem verificável nem refutável. Nesse contexto, a possibilidade de que um dia possamos encontrar uma maneira de testar nossa especulação não é admitida como argumento, visto que apenas certezas em um sentido ou outro são consideradas válidas.

É preciso ressaltar que a dicotomia declarada entre coisas-em-si e coisas-como-aparentes, seja qual for a forma como Kant chegou a ela, é entendida por ele como implicando *dois domínios antitéticos* . Eles são apresentados como essencialmente sem relação entre si, ou pelo menos sem relação demonstrável; portanto, a discrepância entre eles é inevitável (epistemologicamente, se não ontologicamente). Como são independentes ou de relação desconhecida, são necessariamente, em parte ou no todo, contraditórios.

Para refutar Kant, devemos primeiro perguntar *como ele próprio sabe o suficiente* sobre esse domínio transcendental para saber que ele não tem relação com o domínio do conhecimento ordinário, é diferente dele e o contradiz? Se ele nega aos humanos qualquer meio de conhecimento dessa "verdadeira realidade", então ele se contradiz no próprio ato de discutir o assunto, já que fazê-lo, mesmo hipoteticamente, é reivindicar algum tipo de meio para conhecê-la.

Vale ressaltar que Kant também, em alguns contextos, considera que o domínio fenomênico é de alguma forma *causado pelo* domínio noumênico. Mas ele teria dificuldade em explicar como chegou a conhecer tal causalidade, dado seu sistema de crenças (sobre o conhecimento empírico e sobre o conhecimento da causalidade). Com esse raciocínio ilógico, Kant nos imputa uma ignorância inextricável (da qual ele, é claro, aparentemente está de alguma forma isento, pelo menos em certa medida).

Evidentemente, Kant funcionava simultaneamente em dois planos. Como qualquer homem comum na prática, ele se considerava em contato com a realidade externa e capaz de saber, até certo ponto, se suas ideias correspondiam ou não a ela, se eram causadas por ela ou não. Por outro lado, como filósofo influenciado pelo argumento de Hume de que conhecemos apenas nossas impressões e não os fatos externos que acreditamos tê-las causado, ele era intelectualmente forçado a rejeitar toda essa crença de senso comum. Todo o seu sistema filosófico é uma tentativa de satisfazer ambas as tendências; mas ele não era uma pessoa suficientemente lógica para encontrar uma solução consistente.

Como, então, podemos nos perguntar, chegamos de fato à distinção entre realidade e aparência? Que resposta podemos propor em vez da de Kant? Precisamos explicar como esses conceitos são compreensíveis tanto para Kant quanto para nós, pois sua capacidade de falar sobre essas coisas e nossa capacidade de compreendê-lo devem ser levadas em consideração e explicadas satisfatoriamente.

A verdade é que chegamos a esses conceitos *em relação uns aos outros* . A realidade é para nós uma caracterização *da* maioria das aparências, *exceto* aquelas poucas que classificamos como ilusórias devido aos problemas empíricos ou lógicos intratáveis que suscitam. Assim, a aparência é a *característica comum* da realidade e da ilusão, em vez de ser igual à ilusão e oposta à realidade. Por outro lado, a aparência é um aspecto de uma realidade maior, ou seja, o fato de que esta última é (pelo menos em parte) cognoscível através da consciência.

Portanto, os dois conceitos estão, de fato, relacionados – cada um dando origem ao outro, seja por uma via epistemológica ou ontológica. As coisas em si são conhecidas por uma acumulação de aparências; percebemos gradualmente *aspectos, partes ou características das* próprias coisas e (por meio de comparações, contrastes e outros atos lógicos) formamos conceitos plausíveis delas. O conceito de "coisas em si" não surge espontaneamente em nossas mentes do nada, como uma espécie de relato indireto de um mundo além do nosso; ele surge primeiro como uma caracterização da maioria dos elementos do nosso mundo.

Portanto, na prática, a realidade emerge como *uma mera subcategoria da* aparência, e não como uma categoria fenomenológica *oposta à* da aparência. Os dois conceitos são harmoniosos, não dissonantes. A realidade, por vezes, opõe-se legitimamente à ilusão (aparências ilusórias), mas nunca à aparência em si (*enquanto* aparência), observe bem. Todas as aparências, sejam reais ou ilusórias, são partes (por mais desiguais que sejam em status) do mesmo mundo. E quaisquer *realidades não aparentes* que possam eventualmente existir (como podemos supor ou especular por extrapolação) são logicamente também parte desse mesmo mundo.

É assim que esses conceitos básicos podem ser reconciliados logicamente. Kant não conseguiu perceber isso.

A noção de uma misteriosa "outra realidade" por trás (ou acima, abaixo ou além) da realidade ordinária é uma construção posterior, de xamãs, místicos religiosos e filósofos. Pode haver alguma verdade nela, eventualmente, mas não pode substituir o conceito básico de aparência real em oposição à aparência ilusória. Podemos eventualmente estabelecer um conceito de "verdadeira realidade" ou "realidade última" em contraposição à realidade ordinária, por meio de alguma percepção mística convincente ou ao final de um longo processo indutivo, mas isso ampliaria ou aprofundaria, em vez de anular, a realidade aparentemente ordinária.

Se denominarmos este domínio presumido, normalmente oculto, como Kant o fez, como 'domínio noumenal', uma coisa é certa: ele não consiste em 'outro conjunto de fenômenos', existindo de alguma forma à parte da multiplicidade de fenômenos da experiência ordinária. O 'nômeno' pode, portanto, ser seguramente considerado *unitário e não fenomenal* . Com base nessa percepção, talvez possamos equipará-lo ao Uno fundamental do monismo filosófico, ou ao "fundamento original do ser" ou "mente original" do budismo, ou ainda ao Deus do monoteísmo.

Nossas faculdades . Afirmar que as coisas não são constitucionalmente como parecem é afirmar que nossas faculdades de cognição (sejam elas quais forem [93]) fazem com que as coisas pareçam diferentes do que realmente são. Ao opor realidade e aparência, Kant afirma, na prática, que *o próprio fato de possuirmos faculdades* de percepção e entendimento as invalida. Ele parte do princípio de que tais faculdades do conhecimento *necessariamente* distorcem – simplesmente por serem faculdades, ou seja, estruturas de algum tipo através das quais o conhecimento precisa ser adquirido.

[93] As faculdades cognitivas são os aparatos fisiológicos e psicológicos que tornam possível a consciência de coisas além de si mesmo, e talvez também de si mesmo. Não precisamos defini-las com muita precisão para discuti-las, embora possamos afirmar que incluem (pelo menos, de forma mais óbvia) os órgãos dos sentidos e o cérebro.

É claro que Kant não ataca nossas faculdades de forma tão frontal. Na verdade, ele afirma defendê-las, ampliar seus poderes. Mas, ao atribuir- *lhes* a capacidade de interpretar impressões sensoriais, ele limita severamente *nossa* capacidade de cognição e, assim, cria um *abismo intransponível* entre nós e o mundo ao nosso redor. Logicamente, decorre de sua doutrina que nossas faculdades são incapazes de nos colocar em contato com a verdadeira realidade, podendo apenas nos fornecer uma aparência de realidade.

Mas essa afirmação implícita dele não foi comprovada, nem dedutiva nem indutivamente. Ela se baseia na análise de Hume sobre o assunto; porém, se a examinarmos, encontraremos muitos erros factuais e de raciocínio. Além disso, ao afirmar saber do que nossas faculdades são ou não capazes, Kant está – dentro da estrutura de seu próprio sistema filosófico – engajado em conhecimento transcendental. Pois, se só podemos conhecer os *produtos cognitivos de* nossas faculdades, então não apenas a realidade externa é incognoscível, *mas também nossas faculdades* . Sob seu regime, conhecer nosso intermediário As faculdades seriam, em princípio, tão impossíveis quanto conhecer o que existe além delas [94].

A dúvida fundamental de Kant e o vasto sistema filosófico que ele construiu em torno dela são, em última análise, meras afirmações arbitrárias que surgem de uma completa confusão pessoal. Por mais inteligente e bem-intencionado que ele possa ter sido, essa é a verdade absoluta. Tudo parece crível para algumas pessoas apenas porque elas simplesmente não refletiram suficientemente sobre as implicações envolvidas – ou seja, porque ainda estão tão confusas quanto ele estava.

Para dar uma analogia física à visão de Kant sobre nossas faculdades, seria como dizer que o simples fato de a água passar por um cano prova que o que sai na outra extremidade não é água, ou é água suja. Ou ainda, seria como dizer que a informação processada por um computador é necessariamente misturada por ele (ou seja, às vezes você envia um 1 e ele retorna espontaneamente um 0, ou vice-versa). Alguns sistemas físicos de fato afetam significativamente as coisas que processam, mas isso não significa que todos o façam.

O mesmo se aplica aos nossos mecanismos sensoriais e ao nosso cérebro. É perfeitamente concebível que nossas faculdades transmitam informações sem distorcê-las. Um filtro não funciona necessariamente de forma incorreta. Para afirmar que ele sempre funciona incorretamente, seria necessário demonstrar esse fato especificamente. Não podemos simplesmente afirmar isso, ou generalizar algumas disfunções para outras não semelhantes. Não podemos simplesmente presumir que tudo o que se interpõe entre nós e o mundo necessariamente bloqueia ou distorce a visão; algumas telas são efetivamente transparentes.

Além disso, não podemos presumir que nossas faculdades distorcem *sem incorrer em autocontradição* , pois presumivelmente estamos usando essas mesmas faculdades para afirmar isso. *Portanto* , alguma não distorção deve ser logicamente admitida. Este argumento é um *golpe de misericórdia* contra qualquer ideia de disfunção constitucional das faculdades do conhecimento humano. Se Kant contra-argumenta que sua própria afirmação é a única exceção à regra, ele é logicamente obrigado a fornecer alguma prova convincente que, especificamente por alguma razão plausível, isente as faculdades *que ele* usa para fazer a afirmação. O ônus da prova recai sobre ele, se deseja se eximir de seu ceticismo em relação às nossas faculdades.

---

[94] Preste atenção a este pensamento reflexivo, que muitos comentadores de Kant deixaram passar.

Além disso, ao contrário do que Kant sugere, não filtramos, moldamos, formatamos ou afetamos nossa experiência do mundo por meio de "formas" como espaço e tempo ou causalidade. Em vez disso, projetamos *mentalmente "sobreposições"* (isto é, modelos transparentes) no campo da aparência, dividindo-o mentalmente em partes e em entidades distintas, de tamanhos diferentes e distâncias variadas entre si, assumindo os contornos e a profundidade das coisas, comparando e contrastando suas medidas, observando mentalmente as sequências de eventos, suas presenças e ausências, suas frequências.

É com base nessas observações e raciocínios primários que procedemos à conceitualização e tiramos muitas conclusões sobre o mundo. Embora influenciado pelo objeto, nada disso afeta o objeto.

Por exemplo, quando incluímos todos os humanos na classe de "humanos", não estamos de forma alguma alterando os objetos que chamamos de humanos, mas apenas afetando (ou expressando) nossa percepção (ou melhor, concepção) desses objetos, o que implica que eles possuem certas características comuns e distintas que justificam sua classificação sob uma mesma categoria. De qualquer forma, essa classificação é *mera hipótese indutiva* , pois não se descarta a possibilidade de que, algum dia, uma classificação diferente nos pareça mais apropriada. A história da biologia, por exemplo, está repleta de exemplos de mudanças de classificação desse tipo.

Mais profundamente, os sentidos não *atuam como mediadores* entre nós e o mundo aparentemente além deles (e, portanto, não ocultam o mundo da nossa visão). Primeiramente, experimentamos o mundo externo *diretamente* . Os sentidos desempenham um papel no desencadeamento dessa experiência e na sua memorização, mas não a impedem nem a obscurecem. *Esta é a única hipótese autoconsistente* com relação à percepção do externo . Afirmar a hipótese oposta (isto é, que não percebemos a matéria, mas apenas meras imagens ou outros efeitos mentais da matéria) é autocontraditório; portanto, a veracidade da nossa hipótese é autoevidente, logicamente incontestável.

É importante que a filosofia finalmente amadureça e aceite ser disciplinada tanto pela lógica indutiva quanto pela dedutiva [95]. Os filósofos devem compreender, aceitar e internalizar o fato de que *qualquer* teoria que produza uma contradição deve ser abandonada e substituída por uma teoria alternativa, ou pelo menos modificada até se tornar consistente. Se avaliarmos a teoria do conhecimento de Kant com esse princípio indubitável e inescapável em mente, somos logicamente forçados a rejeitá-la. Toda filosofia é *uma hipótese indutiva* , que deve conquistar e manter nosso respeito da mesma forma que as teses propostas em outros campos.

Se persistirmos, como Kant, em seguir *a hipótese de Hume* de que não experimentamos o mundo em si, mas sim impressões ou ideias que podem ou não refletir o mundo, jamais nos daremos a oportunidade de investigar *a hipótese alternativa* de que, de fato, experimentamos o mundo em si. A hipótese cética de Hume não é consistente. A hipótese alternativa é, sem dúvida, difícil de desenvolver, mas ao menos é consistente. Se permanecermos eternamente paralisados pela perspectiva de Hume sobre as coisas, jamais nos esforçaremos para imaginar e testar maneiras de desenvolver a teoria da percepção direta.

---

[95] Isso seria uma verdadeira “revolução copernicana” – ou melhor, uma evolução! Libertar a filosofia da repetição dos mesmos erros. Olhar além das nossas mentalidades.

Nossas operações cognitivas são, em princípio, transparentes; elas não afetam diretamente os objetos que observamos nem modificam sua aparência para nós. Pelo menos, não *se tivermos o cuidado de* não nos deixarmos levar por nossas ideias sem a devida atenção aos detalhes e à lógica. Se observarmos e raciocinarmos de forma vaga e imprecisa (ou pior, perversa), certamente podemos esperar que ocorram distorções. Isso constitui mau uso, uso impróprio, de nossas faculdades.

Os seres humanos são, sem dúvida, *falíveis* . Para começar, somos em grande parte ignorantes, simplesmente devido à imensidão do mundo ao nosso redor. Além disso, muitas vezes percebemos (ou, mais precisamente, concebemos) as coisas de forma errônea, como descobrimos posteriormente. Muitas de nossas ideias e teorias se mostraram equivocadas, embora tenhamos aderido a elas por muito tempo. E, claro, sob a influência de tais crenças falsas, somos diariamente enganados em nossas percepções e concepções, no sentido de que podemos (a) deixar de perceber certas coisas presentes porque não as esperamos ali, ou (b) perceber coisas ausentes ou percebê-las incorretamente, confundindo nossa imaginação ou expectativas com observações; ou (c) interpretar erroneamente o que percebemos ou não percebemos.

Mas os efeitos negativos que nossas crenças adquiridas podem ter sobre nossas percepções e concepções subsequentes não devem ser considerados como cegueira ou distorção devido às nossas faculdades cognitivas. É verdade que não somos infalíveis; mas isso não implica que sejamos *totalmente* falíveis. Os problemas nesses casos são simplesmente informações insuficientes e, mais vergonhosamente, práticas lógicas imperfeitas, como ignorar detalhes, tirar conclusões precipitadas e assim por diante. A prova de que as faculdades não são as culpadas é que *é por meio dessas mesmas faculdades que ocasionalmente descobrimos e corrigimos os erros em questão* .

Nossas concepções e, de forma mais ampla, nossas teorias podem, naturalmente, afetar as coisas *indiretamente, ex post facto, influenciando nossas ações* em relação aos objetos em questão. Por exemplo, se algumas pessoas classificam membros de outra raça como sub-humanos, esse pensamento as levará a praticar atos racistas, prejudicando e talvez matando aqueles que odeiam. Mas essa destruição do objeto por atos baseados em pensamentos errôneos não deve ser confundida com a distorção cognitiva, como sugere Kant. Ela ocorre, repito, depois do fato.

Indução . O ataque às nossas faculdades por Hume, Kant e muitos outros filósofos deve-se fundamentalmente à falha em levar em consideração e compreender o raciocínio indutivo. Ao contrário da crença de Hume, como demonstrei em outro lugar, não existe um "problema da indução". Hume simplesmente cometeu erros graves de indução e dedução ao apresentar esse problema e outros problemas relacionados. Quanto a Kant, ele simplesmente aceitou a visão de Hume como certa, sem qualquer análise verdadeiramente crítica.

O princípio da indução valida o conhecimento humano, simplesmente exigindo daqueles que negam o conhecimento que façam mais do que apenas afirmar sua alegação cética – ou seja, que forneçam uma hipótese relevante, consistente e suficientemente empírica em apoio à sua postura teórica. Se não o fizerem, podemos razoavelmente continuar a confiar em nossos sentidos e em nossa razão. Se examinarmos suas dúvidas de perto, descobriremos que são hipóteses (ou mesmo especulações) que se referem, de forma precisa ou imprecisa, a algumas dificuldades

reais ou imaginárias nas suposições tradicionais, mas que, elas próprias, não estão isentas de fragilidades iguais ou maiores.

O princípio da indução afirma que *o que aparece pode ser tomado como realidade, a menos que tenhamos alguma experiência ou razão que sugira que estamos imersos em uma ilusão* . A aparência é a realidade, exceto quando provado o contrário. O ceticismo absoluto é logicamente impossível; os céticos devem provar seu ponto de vista especificamente. Esse princípio fundamenta as leis do pensamento de Aristóteles e as une em uma fórmula metodológica única e muito poderosa.

Não podemos sustentar a hipótese contrária de que o próprio fato da aparência seja prova de ilusão – pois tal afirmação seria autonegativa. Se toda aparência é ilusória, então a ilusoriedade da aparência também é ilusória. Segue-se que pelo menos alguma aparência é real – *e precisa ser admitida como* real. Para afirmar que algo, qualquer coisa, é ilusório, é necessário apresentar evidências ou argumentos *específicos* nesse sentido. A ilusão não pode deixar de ser excepcional; não pode ser tomada como regra. Pois a ilusão é, por definição, a negação da realidade; portanto, para afirmar uma ilusão, alguma realidade deve primeiro ser reconhecida. Não há como escapar dessa lógica, embora os sofistas continuem a ignorá-la.

Por "aparência", referimo-nos à característica comum tanto das "realidades" quanto das "ilusões" – ou seja, é o que essas duas caracterizações contraditórias de qualquer "coisa" têm em comum. Todos os três termos implicam, quando os usamos, tanto a existência quanto o fato de ser um conteúdo da consciência. Assim, uma aparência é algo, seja real ou ilusório, *do qual temos consciência* . Ela *existe* , pelo menos nessa medida, ou seja, como um objeto da consciência, embora não necessariamente além da consciência. Se existe *apenas* na consciência, é ilusória; se existe *tanto* na consciência quanto fora dela, é real.

Note-se que o conceito de aparência é neutro em relação à questão de saber se o conteúdo atual da consciência é "objetivo" ou "subjetivo". A aparência é um nível de consideração que ocorre antes que essa questão seja ou precise ser resolvida. Assim, a aparência "não é objetiva nem subjetiva" – ou, mais precisamente e de forma menos paradoxal, deixa essa questão em aberto por enquanto.

Consideramos que muitas coisas também existem sem que tenhamos conhecimento delas; ou seja, acreditamos em coisas que são *reais, embora não aparentes* . Fazemos isso com base no fato de que as coisas em nossa experiência não aparecem todas ao mesmo tempo, mas algumas aparecem em um momento, outras em outro; além disso, algumas coisas desaparecem e depois podem reaparecer. Ademais, pessoas aparentemente diferentes têm experiências diferentes. Assim, por extrapolação, por meio de uma hipótese indutiva convincente que visa *integrar todos esses dados* , reconhecemos uma realidade que transcende a aparência.

Contudo, essa suposição só pode ser discutida de forma consistente com muita cautela. Não podemos afirmar conhecer algo fora da consciência, pois, no momento em que fazemos tal afirmação, o incluímos na consciência. Podemos, porém, afirmar conhecer *algo* conceitualmente e indiretamente, sem implicar que temos plena consciência disso, no sentido que a experiência direta confere. Podemos afirmar, de forma consistente, conhecimento hipotético, sem implicar finalidade categórica. Ou seja, em uma estrutura indutiva, existem *graus* entre conhecimento e ignorância.

O ponto que quero destacar aqui é que, ao criticar a ideia kantiana de uma realidade “transcendental” ou “noumenal”, não estou, como muitos filósofos antes de mim, negando a ele

ou a nós o direito à especulação metafísica (ou mesmo a algum tipo de consciência transcendental direta). Não é a concepção (ou mesmo a percepção ou apercepção) de uma realidade além daquela que experimentamos ordinariamente que estou contestando. Nesse caso, o que há de errado com a visão de Kant? Simplesmente isto: ele contrapõe o suposto domínio transcendental *ao* domínio ordinário, tanto epistemologicamente quanto ontologicamente.

Ele sustenta que tal realidade, tecnicamente, não pode *ser* conhecida, mas dá a entender que a conhece o suficiente para afirmá-la de alguma forma. Considera-a radicalmente diferente e, de fato, oposta à aparência, embora considere que nossas faculdades sensoriais só têm acesso à aparência. São essas contradições internas, que conferem à teoria de Kant seu característico sabor paradoxal (e, portanto, "profundidade", na avaliação de alguns ingênuos), que precisam ser enfatizadas e questionadas.

Seria logicamente aceitável afirmar que, por mais que saibamos, jamais seremos oniscientes; ou seja, que sempre há mais para saber. Seria até mesmo aceitável dizer que existem coisas que jamais conheceremos, que não podemos "conhecer" a não ser de forma altamente especulativa. Tudo isso é consistente, se formulado em termos de probabilidade indutiva, isto é, como uma projeção hipotética do dado para o ainda desconhecido ou para o amplamente incognoscível. Mas não pode ser proposto como Kant o fez, como uma verdade categórica, conhecida por meios totalmente "dedutivos".

Para dar um exemplo concreto: podemos imaginar que o nosso universo, o universo material dos físicos e astrônomos [96], seja uma mera partícula de poeira num universo material muito maior, repleto de zilhões de outras partículas de poeira semelhantes. A ciência pode chegar a essa conclusão por algum motivo (algo semelhante já é sugerido na Teoria das Cordas, com suas muitas novas dimensões). Ou podemos conceber isso como uma possibilidade eternamente especulativa, argumentando que nossos telescópios e outros instrumentos de observação, necessariamente, não podem nos levar além do universo de 13,7 bilhões de anos que nos é aparente.

Tais afirmações finais são muito diferentes da afirmação de Kant sobre uma realidade transcendental. Não por causa de quaisquer sugestões místicas que sua teoria possa conter – pois também poderíamos formular especulações consistentes nesse sentido. Mas simplesmente porque o universo maior que propõem é apresentado como *uma extensão adicional* do universo aparentemente menor, e não como sua antítese. Nessa perspectiva não kantiana, a experiência permanece a base fundamental de todo o conhecimento, por mais indutivamente remota e especulativa que se torne. Mesmo que tal especulação seja, em última análise, em grande parte inverificável e infalsificável, ela é, pelo menos, mantida o mais consistente possível com toda a experiência.

Na perspectiva kantiana, por outro lado, a experiência é depreciada e, em última instância, anulada. Primeiro, a experiência é efetivamente descartada por completo, por ser incapaz, *por si só,* de nos informar sobre qualquer aspecto da realidade; devemos recorrer a "formas de sensibilidade e entendimento" não empíricas para obter qualquer conhecimento a partir dela . Ou seja, no conhecimento ordinário, a experiência é praticamente inexistente, antes que a razão entre em cena e lhe dê forma criativa. Segundo, no que diz respeito ao conhecimento da

[96] Embora a ciência atual estime que o universo tenha 13,7 bilhões de anos-luz de diâmetro, ela não exclui categoricamente a existência de algo além; como Feynman coloca: "mas ele simplesmente continua, com sua borda tão desconhecida quanto o fundo do mar sem fundo" (p. 10).

realidade *última* , a experiência (e, de fato, a razão) é desprovida de qualquer valor epistemológico ou significado ontológico. Isto é, a experiência (e, de fato, a razão) é enganosa *em princípio* , ou seja, necessariamente errada.

É esse "idealismo" transcendental radical (isto é, antirrealismo) que distingue a filosofia de Kant e a torna logicamente insustentável. Muitos observadores e comentadores não percebem essa antinomia fundamental em Kant, porque seu discurso é muito intrincado e abrangente, repleto de *aproximações aparentemente razoáveis* da condição humana. Muitos outros pensadores, é claro, percebem as confusões que a filosofia de Kant semeou.

2. A dicotomia analítico-sintético

A dicotomia de Kant entre o mundo aparente para nós e um mundo além, incognoscível e mais real, baseia-se e é sustentada por sua **peculiar teoria da lógica** . Refiro-me especialmente à sua dicotomia analítico-sintética.

Segundo sua visão, uma proposição como "todos os solteiros são homens não casados" é analítica, o que significa que sua veracidade pode ser comprovada simplesmente examinando os termos ou conceitos envolvidos [97]. Assim, "analítico" refere-se ao conhecimento puramente racional, que não precisa recorrer à experiência. Isso implica que todas as proposições analíticas são "a priori". Além disso, todas elas são (logicamente) "necessárias", visto que sua verdade não está aberta a debate. Negá-las seria cometer uma antinomia [98].

Assim, uma proposição como "todos os solteiros são homens não casados" é, ao mesmo tempo, ***analítica, a priori e necessária*** (e, portanto, universal, certa e fixa). Em contraste, uma proposição como "todos os solteiros são felizes" é ***sintética, a posteriori e contingente.*** (e, portanto, particular, incerto e variável) – porque não podemos determinar apenas por meios racionais se é verdadeiro ou falso, mas devemos investigar a questão empiricamente, sem qualquer certeza de sucesso [99].

(Os exemplos acima, referentes ao tema dos solteiros, são os mais comumente usados atualmente pelos comentadores. Os exemplos favoritos de Kant eram, respectivamente, "todos os corpos são extensos" e "todos os corpos são pesados". Estes serão ignorados aqui por ora, pois envolvem complicações irrelevantes para as questões em pauta. Serão considerados mais adiante.)

---

[97] Kant também consideraria a frase negativa "solteiros não são homens casados" como analítica, uma vez que é dedutível (por obversão) de "solteiros são homens não casados".

[98] Isso soa impressionante; mas, refletindo sobre o assunto, percebemos que as afirmações analíticas são meras tautologias, apenas repetem a mesma coisa com outras palavras. Portanto, não contêm muita informação, se é que contêm alguma (pelo menos essa é a conclusão a que os comentadores costumam chegar, mas veja mais adiante). Por essa razão, a dicotomia analítico-sintético guarda certa analogia com a dicotomia transcendental-imanente. As afirmações analíticas de Kant parecem existir em um plano ideal divorciado dos planos sintéticos, assim como a realidade transcendental se distingue das aparências imanentes do cotidiano.

[99] Kant especulou sobre a possibilidade de proposições que seriam simultaneamente *sintéticas e necessárias.* Hume havia negado anteriormente tal possibilidade, por exemplo, em sua rejeição da conexão necessária em relações causais. Em minha visão, isso se refere simplesmente ao que é propriamente denominado "lei natural" ou *necessidade natural* (em oposição à necessidade lógica). Como demonstro em minha obra **Future Logic** , tais proposições podem, de fato, ser validadas por indução; a necessidade natural é cognoscível por generalização a partir da atualidade.

Ora, essa teoria lógica de Kant é simplesmente um disparate. É uma construção muito superficial e ilógica. Como demonstraremos, as proposições analíticas são um nome impróprio; elas não têm nada a ver com análise – e não são puramente a priori nem logicamente necessárias.

Significado . Quando dizemos que um solteiro é um homem não casado, não estamos analisando alguma verdade predeterminada, nem fazendo uma declaração totalmente arbitrária (como alguns comentaristas posteriores argumentaram). Neste caso específico, estamos introduzindo voluntariamente, por uma questão de economia, uma nova palavra, "solteiro", para substituir a expressão "homem não casado" usada até então. Trata-se, à primeira vista, de uma equiparação de palavras, uma "definição" da palavra solteiro pelas palavras homem não casado, uma mera tautologia.

Mas, em um nível mais profundo, o que estamos fazendo? Estamos *transferindo deliberadamente o significado das palavras* "homem solteiro" para a palavra recém-cunhada "solteiro". Esse "significado" implícito não é mais uma definição verbal, mas, em última análise, nos remete a algo fora do ciclo das palavras – à experiência (e às abstrações dela derivadas). O significado de uma palavra é o que pretendemos *com* ela, ou seja, a experiência (e, de forma mais ampla, a abstração) que a palavra foi inventada por nós para representar em nossos pensamentos verbais. A intenção de uma palavra é aquilo para o qual a designamos *para direcionar nossa atenção* .

A palavra serve como um recurso mnemônico ou lembrete de algo que, em última análise, não possui palavras. Assim, quando dizemos: "solteiros são homens não casados", não estamos simplesmente manipulando símbolos sem significado. As palavras "homens não casados" devem, em primeiro lugar, significar algo para nós em conjunto – devem nos remeter a algum significado *que transcenda as palavras* . A definição de "solteiros" como "homens não casados" é, então, simplesmente uma transmissão, uma passagem de significado, ou seja, um redirecionamento da intenção. A frase definidora chama nossa atenção para certos objetos ou conteúdos da consciência; e, em seguida, a palavra definida é atribuída exatamente aos mesmos objetos ou conteúdos da consciência.

Quando procuramos uma palavra desconhecida em um dicionário, não estamos simplesmente buscando palavras equivalentes. Esperamos que a definição do dicionário nos direcione (aproximadamente, se não precisamente) para o significado da palavra. As palavras na definição são meios para esse fim; não são o fim em si mesmas. São meros condutores.

O processo envolvido aqui é muito semelhante ao que ocorre na tradução de um idioma para outro. Por exemplo, a proposição "un célibataire ≡ a bachelor" significa equivalência entre a palavra em francês e a palavra em inglês. Essa equivalência não é meramente verbal, mas semântica; ou seja, não apenas as palavras são equiparadas, mas também seus significados. Dados os significados, tal equivalência é, portanto, uma afirmação de fato objetivo. Não se pode equiparar qualquer palavra de um idioma a qualquer palavra de outro, e muitas vezes essas equivalências precisam ser cuidadosamente qualificadas porque não existem palavras idênticas.

Conclui-se, portanto, que embora nossa escolha da palavra "solteiro" como substituto para "homem não casado" seja convencional e mais ou menos arbitrária, ainda que muitas vezes

prefiramos recorrer à etimologia ao cunhar novas palavras [100], a proposição ainda depende, em última análise, de dados empíricos para seu significado. Em nosso exemplo, o significado depende de nossa existência em uma sociedade onde homens e mulheres podem celebrar um contrato chamado casamento, com certos direitos e obrigações para cada um. Um homem não casado é, então, um homem que não firmou tal contrato. E "solteiro" é, portanto, a abreviação de "homem não casado".

O significado da palavra solteiro, portanto, certamente *não é A expressão* "homem solteiro", como alguns lógicos erroneamente pensam, não significa necessariamente que a palavra "solteiro" ou a expressão "homem solteiro" seja *a verdade aparente* para a qual ambas apontam. Elas são intercambiáveis porque voluntariamente lhes atribuímos um significado factual comum (totalmente real ou em parte imaginado). Nem sempre precisamos de palavras para compreender significados; porém, as palavras facilitam processos de pensamento e comunicação mais complexos, de modo que essas transferências de significado geralmente são úteis. Embora aumentem o número de palavras em nossa língua, o uso de fórmulas verbais mais curtas nos permite pensamentos mais longos.

Claramente, tudo isso implica conteúdo empírico específico e, geralmente, também algum conteúdo abstrato (derivado de outras experiências, mas que recebeu algum processamento racional). Não é algo tão dissociado da experiência quanto Kant faz parecer. Se eu lhe disser "todos os solteiros são homens não casados" – você diria "o quêêêêêê?". Este seria um exemplo de uma definição independente da experiência, ou seja, desprovida de qualquer significado (além dos significados da estrutura da frase e das palavras "todos" e "são", que mantive deliberadamente para enfatizar meu ponto [101]). "Todos os solteiros são homens não casados" obviamente não é uma definição tão fantasiosa.

> Cabe aqui uma pequena digressão sobre *polissemia , ou seja, multiplicidade de significados.*
>
> Diz-se que duas (ou mais) palavras diferentes são **sinônimas** se tiverem o mesmo significado. As palavras diferem em som e/ou grafia, mas significam a mesma coisa. No entanto, devemos distinguir entre sinônimos *exatos* e sinônimos *aproximados* , pois, embora a sinonímia teoricamente se refira a significados idênticos, na prática ela se aplica a palavras com significados semelhantes. Pois é evidente que palavras diferentes não têm significados iguais ou diferentes – mas podem *se sobrepor* em vários graus, ou seja, suas intenções podem convergir *em diferentes níveis* . Alguns pares podem ser exatamente sinônimos; mas, frequentemente, são apenas mais ou menos sinônimos. Da mesma forma, aliás, *antônimos* (palavras com significados opostos) podem ter significados estritamente incompatíveis ou (dentro de limites razoáveis) significados mais ou menos conflitantes.

---

[100] Observe bem: o que é convencional aqui é simplesmente quais *sons linguísticos* (e suas letras escritas correspondentes) selecionamos para a tarefa em questão. É uma liberdade de escolha muito superficial.

[101] Se eu tivesse dito: "shbam lkitzerlo abcumskil shworgers lik", você ficaria ainda mais confuso. Os lógicos que reivindicam línguas artificiais, ou construções puramente simbólicas, são estúpidos ou desonestos, porque esquecem ou ocultam o fato de que precisam de uma linguagem existente (inglês comum, ou qualquer outra) para comunicar o que querem dizer com elas, tanto entre si quanto conosco. Ignorar esse "pequeno detalhe" é um crime intelectual.

Inversamente, uma única palavra – isto é, uma só em som e/ou grafia – pode ter dois (ou mais) significados. Observe que as palavras podem soar da mesma forma e serem escritas de maneira diferente, ou podem soar diferentes e ser escritas da mesma forma, ou podem soar e parecer idênticas. Em qualquer um desses casos, embora a palavra em questão seja materialmente uma só, ela é efetivamente equivalente a duas palavras, já que possui mais de um significado ou intenção. Essas duas palavras – duas em significado, embora não na aparência verbal – são ditas **homônimas** . Sua semelhança superficial não deve ser tomada ao pé da letra, seja ela acidental, incidental ou deliberada. Observe, no entanto, que a palavra pode ter significados *mais ou menos divergentes* – ou seja, suas várias interpretações podem ser semanticamente muito próximas ou muito distantes.

Assim, tanto a sinonímia quanto a homonímia podem ser consideradas polissemias. Às vezes, esse significado múltiplo está oculto em uma sinonímia; outras vezes, em uma homonímia. Mas, em qualquer caso, alguma confusão pode surgir. Por essa razão, é sempre prudente ter em mente a diferença entre a aparência externa das palavras (palavras como sons ou imagens materiais) e seu sentido interno (seu significado pretendido, o que elas realmente significam durante seu uso atual). Sons ou imagens que não têm significado algum não podem ser propriamente chamados de palavras – se não simbolizam nada, não são símbolos; inversamente, se simbolizam algo, isso não significa que não simbolizem mais nada. A linguagem nem sempre é tão simples e direta.

Vale a pena acrescentar algumas palavras sobre os termos *ambiguidade* e *equivocação* . Esses dois termos podem ser considerados equivalentes – ou contrastados. O termo "ambíguo" é razoavelmente inequívoco – significa uma incerteza de algum tipo, uma dificuldade em decidir sobre a interpretação correta a ser feita ou a conclusão a ser tirada. Portanto, sugere uma homonímia. A etimologia de ambiguidade, "ambas as ações", confirma isso: [uma palavra com] duas intenções. A palavra "equivocação" é mais ambígua. Na prática, é frequentemente usada como sinônimo de ambiguidade. Essa equivalência é sugerida pela etimologia de equivocação, que é "mesma fala" – ou seja, mesma palavra [embora com significado diferente]. Mas os termos também podem ser distinguidos, se entendermos a equivocação como significando: mesma [significado, mas fala diferente]. Nesse sentido, equivocação é equivalente à sinonímia.

Deve-se também dizer que a ambiguidade e a equivocação muitas vezes ocorrem propositalmente, como uma mentira deliberada, uma tentativa de manipular palavras ou significados para enganar a si mesmo ou a outrem. Mas, é claro, elas não precisam ter essas implicações – muitas vezes ocorrem em nosso discurso como meras expressões de desatenção, ignorância ou estupidez. Em todo caso, é evidente que tais confusões de palavras e significados podem causar estragos no raciocínio. Por exemplo, um silogismo cujo termo médio é ambíguo pode levar a uma conclusão falsa. Ou, da mesma forma, se o termo menor ou maior tiver um sentido diferente na conclusão do que nas premissas, temos uma inferência ilícita. Isso é comumente chamado de falácia da equivocação.

Cabe acrescentar, sem entrar aqui em uma teoria completa da definição, que o exemplo de “solteiros” (comumente usado no presente contexto) representa apenas um tipo de ato definidor. Nesse caso, partimos de uma descrição definidora, a saber, “homens não casados”, e então simplesmente atribuímos um nome à coisa em questão (chamo isso de definição dedutiva).

Contudo, em muitos, senão na maioria dos casos, procedemos na direção oposta, *de forma mais indutiva* .

Começamos com a vaga noção de que existe algo ali que devemos nomear e estudar. Damos um nome a essa coisa vaga. Esse nome é, efetivamente, tudo o que a "define" para nós por enquanto; serve como uma forma de lidar com o fenômeno, ou como a caixa de memória onde coletaremos e armazenaremos informações sobre ele. Em seguida, estudamos a questão, empiricamente e racionalmente, descrevendo-a de várias maneiras.

Gradualmente, selecionamos um aspecto do fenômeno em estudo como sua definição. Este pode ser um predicado categórico ou condicional, ou uma conjunção de predicados, de qualquer tipo. Por exemplo: (todos e somente) X são Y, ou Xs fazem Y sob as condições Z. Podemos posteriormente decidir que essa escolha foi inadequada por algum motivo (por exemplo, a definição proposta pode não ser universal ou incondicional, ou não exclusiva), e escolher outra parte da descrição da coisa como sua definição.[102]

Se examinarmos esse processo mais de perto, descobriremos que ele funciona essencialmente *por analogia* . A importância da analogia no conhecimento humano não pode ser subestimada, e ainda assim raramente é mencionada. Quando classificamos duas ou mais coisas sob um conceito ou nome comum, ou as relacionamos teoricamente, estamos inferindo que elas são análogas em algum(ns) aspecto(s). Novas ideias e teorias são formuladas por meio de analogias sucessivas; elas não podem ser inventadas *do nada* , sem remodelar algum material experiencial preexistente (e geralmente parcialmente racional). No caso da definição indutiva, uma vaga semelhança entre certos fenômenos serve como força motriz de nossa pesquisa.

Com esse ato alternativo de “definição” em mente, podemos perceber a inadequação da teoria de Kant [103]. Ele se concentrou apenas em um processo de definição, que superficialmente parecia “analítico”, e ignorou o processo mais significativo descrito anteriormente, que é claramente indutivo, ou seja, manifestamente “sintético” [104].

---

[102] Por exemplo, tínhamos uma palavra para "homens" (isto é, seres humanos) muito antes de sermos capazes de defini-los. Aristóteles propôs o conceito de "animais racionais" no final da história da humanidade, e a biologia moderna propôs suas próprias definições muito tempo depois. As pessoas, até então, e também hoje, ainda são bastante capazes de usar e entender a palavra "humanidade", com base em semelhanças percebidas, apesar das diferenças também percebidas, mesmo que não tivessem uma definição verbal para ela, ou sequer pensassem em defini-la.

[103] E de certas teorias relacionadas de alguns de seus sucessores, notadamente os “positivistas lógicos” do século XX · É interessante notar a reflexão de um cientista proeminente a esse respeito: “a extrema precisão da definição muitas vezes não vale a pena e… na maioria das vezes não é possível” (Feynman, p. 20). A razão pela qual “muitas vezes não vale a pena” é porque uma definição fixa congelaria nosso conhecimento em uma posição prematura: o conhecimento precisa de espaço e tempo para se desenvolver.

[104] É importante ressaltar que, quando temos uma palavra vaga e ainda não definida desse tipo, não se pode dizer que estamos nos referindo aos seus objetos. Isso visa evitar confusão com a distinção posterior (após Frege) entre sentido e referência. Na prática, **a palavra desenvolvida indutivamente é vaga *tanto* em sua referência (ainda não conhecemos todos os seus objetos) quanto em seu sentido (ainda não temos certeza de qual parte de sua descrição final se tornará a parte definidora)** . Tudo o que temos a obter é uma vaga noção de algum tipo de semelhança entre certas coisas encontradas até o momento. É importante manter essa observação em mente.

Verdade . Segue-se dessa análise – e aqui uso o termo “análise” em um sentido mais respeitável – que a proposição “todos os solteiros são homens não casados” é, na verdade, em sua essência, tão sintética, a posteriori e contingente quanto a proposição “todos os solteiros são felizes”. Para afirmar que “todos os solteiros são homens não casados” *é verdade* , devemos acreditar que *existe* algo que antes chamávamos de homens não casados. Mesmo que a palavra solteiro seja arbitrariamente equiparada às palavras anteriores, o significado subjacente ainda é necessário para lhe conferir significado. Se (e somente se) o objeto pretendido parecer existir, é razoável chamar tal proposição de verdadeira.

Nesta etapa, precisamos nos perguntar: e quanto aos termos imaginários? Por exemplo, em que sentido a afirmação “unicórnios são cavalos com um chifre na testa” se baseia empiricamente? Aqui, a relação entre o termo definido e o termo que o define é a mesma de antes, mas este último se refere a algo imaginário. No entanto, essa imaginação nada mais é do que uma reorganização de experiências anteriores. Já vimos cavalos e já vimos chifres, e reunimos essas memórias de uma certa maneira em nossa mente (assim como acontece com as memórias não visuais, é claro). Se não tivéssemos experiências físicas ou mentais (ou abstrações delas) às quais nos referir, teríamos muita dificuldade em atribuir qualquer significado à palavra unicórnio. Nossas mentes permaneceriam em branco, sem ter para onde ir.

A palavra, portanto, tem significado para nós, mesmo que não afirmemos que seja verdadeira, ou seja, não afirmamos que se refira a unicórnios físicos reais, observem bem. Assim, podemos dizer que a definição de unicórnios é superficialmente "verdadeira" no que diz respeito à sua equivalência entre dois conjuntos de palavras, visto que cabe inteiramente a nós inventar a palavra que escolhermos como equivalente à expressão "cavalos com chifre". Mas a proposição é decididamente *falsa* em sua totalidade, já que cavalos com chifre não existem (pelo menos até onde sabemos) fora da nossa imaginação. Se um dia tal animal for encontrado na natureza, ou produzido artificialmente, a proposição poderá então se tornar verdadeira. Portanto, aqui novamente, temos uma proposição claramente sintética, a posteriori e contingente.

A palavra "unicórnio" refere-se a um fenômeno imaginário relativamente concreto. Existem, é claro, imaginações mais abstratas. A palavra "solteiro" seria uma imaginação abstrata em uma sociedade onde todos os homens fossem, de fato, casados. No entanto, quando examinamos mais atentamente os termos "homens" e "casados", ainda encontramos alguns traços de fenômenos visuais e sensoriais [105]. Esses traços vêm à mente e conferem algum significado concreto à abstração. O mesmo pode ser dito de um termo abstrato como "nômeno"; ele não é totalmente desprovido de conteúdo empírico [106].

Deve-se acrescentar que os traços empíricos subjacentes a conceitos abstratos podem ser intuitivos (no meu sentido do termo – isto é, não fenomenais), bem como ou além de perceptivos (isto é, fenomenais, num sentido mental ou físico). Por exemplo, o conceito de "campo de força" é essencialmente uma construção que se refere a eventos físicos experimentados, como os

---

[105] Por exemplo, o casamento envolve uma certa cerimônia pública, um acordo físico (verbal ou oral), uma troca de presentes e assim por diante. Essas imagens e sons vêm à mente, em certa medida, sempre que evocamos o conceito, dando-lhe uma base concreta. No entanto, isso não significa que *apenas* essas memórias óbvias estejam envolvidas, observe bem.

[106] Se examinarmos cuidadosamente como, na prática, representamos esse conceito, descobriremos que projetamos algumas imagens vagas, rotulando-as como externas, superiores, posteriores ou além da realidade ordinária, ou seja, como 'transcendentais'. Em outras palavras, o 'nômeno' depende de um certo grau de imaginação geométrica para ser inteligível.

movimentos de certos corpos em relação uns aos outros, e podemos usar imagens com setas para simbolizá-lo visualmente. Mas não pode ser totalmente *compreendido* sem nos referirmos à nossa própria experiência interna de "força" volitiva (a nossa vontade), à nossa percepção mental de esforço e às nossas várias sensações corporais quando empurramos ou puxamos coisas ou somos empurrados por elas.[107]

Todas as proposições relacionadas a abstrações significativas, sejam elas simples ou complexas, físicas, mentais ou espirituais, são, portanto, também sintéticas, a posteriori e contingentes.

Uma afirmação verdadeira é necessariamente significativa – mas o mesmo se aplica a uma afirmação falsa. Observe bem: uma afirmação falsa ainda é significativa; é precisamente por ser significativa que pode ser caracterizada como falsa. Nesses casos, as várias palavras que a compõem são significativas *individualmente* , mas sua *combinação* em uma determinada frase (estrutura) é contrária aos fatos. Se uma afirmação é totalmente desprovida de sentido, ela não é nem verdadeira nem falsa, porque não nos diz absolutamente nada.

Por exemplo: “o rei da França de hoje é monarquista” é falso porque não há um rei atual na França (já que é uma república), embora todas as palavras envolvidas nessa frase sejam significativas e sua estrutura seja gramatical e logicamente adequada, e embora a predicação do monarquismo ao suposto rei faça sentido em abstração (embora não seja inevitável, já que um potencial rei republicano também é concebível). A verdade envolvida poderia ser expressa transformando a afirmação categórica em uma condicional, dizendo “se a França tivesse um rei hoje, ele provavelmente seria monarquista”.

> Como escrevo para leitores modernos, devo observar aqui, de passagem, que o lógico moderno Gottlob Frege teria considerado uma frase como "o rei da França de hoje é um monarquista" como contendo um termo vazio, um termo *com sentido, mas sem referência* , ou seja, com um significado descritivo (uma intensão ou conotação), mas sem um objeto real ao qual o significado se aplique (uma extensão ou denotação). Mas, a meu ver, é impreciso apresentar o caso em questão dessa maneira.
>
> O 'sentido' é (apenas) parte da descrição, e a 'referência' também é (apenas) parte da descrição. Pois, observe bem, *não podemos indicar ou visualizar um objeto específico sem a consciência de alguns de seus elementos descritivos* ; e em qualquer abordagem, nunca recordamos, imaginamos ou apontamos para mais do que parte do todo. Por exemplo, quer imaginemos um rei no poder na França atual, quer nos lembremos ou vejamos uma pessoa real com essas características, o conteúdo mental é quase o mesmo.
>
> Se estivermos atentos ao que realmente nos vem à mente quando evocamos as coisas definidas ou suas definições, veremos que não há diferença essencial entre os dois eventos mentais; de qualquer forma, pensamos em *alguns casos e em alguns de seus personagens* para direcionar nossa atenção para onde desejamos. Sejam reais ou imaginários, não há personagens sem casos e nem casos sem personagens. A diferença entre sentido e referência é, portanto, no máximo uma questão de ênfase; muitas vezes, o conteúdo mental é idêntico em ambos os casos.

---

[107] Em alguns casos, nossas avaliações pessoais, como gostar ou não gostar, ou desejar ou averter, são usadas como correntes empíricas subjacentes na compreensão de conceitos mais abstratos. Por exemplo, os conceitos de valor de belo e feio (estética), bom e mau (ética) não seriam totalmente inteligíveis sem essas noções subjetivas.

> A doutrina de Frege sobre sentido versus referência, uma das premissas básicas da lógica moderna, é, portanto, equivocada, pois não leva suficientemente em consideração nossos processos reais de pensamento. Não é de admirar que tenha levado ao paradoxo de Russell, que intrigou Frege. A alternativa correta é compreender que o significado pode ser real ou ilusório, e deve ser um ou outro, e que mesmo o ilusório se baseia, em certa medida, em alguma realidade (já que sequer aparece). Com essa compreensão, percebe-se que não se pode simplesmente juntar palavras de qualquer maneira, como bem entendermos.[108]

No que diz respeito a abstrações "puramente formais", como os símbolos X ou Y usados em lógica ou matemática para variáveis, embora sejam o mais próximo que conhecemos de construções analíticas, a priori e necessárias, é evidente que *mesmo elas* dependem de alguma experiência, pois se não pudéssemos instanciá-las com algum(ns) exemplo(s), seriam completamente sem sentido para nós. A lógica lida com afirmações, ou pelo menos com intenções não verbais. Se nada é dito explicitamente ou intencionado implicitamente, nenhum juízo precisa ou pode ser feito.

É absurdo como alguns lógicos formais ou matemáticos ignoram a evolução histórica de seus constructos abstratos e o que é necessário para torná-los inteligíveis para cada novo ser humano em cada nova geração. É importante que essas pessoas tenham em mente a distinção entre o nível verbal do pensamento e as intenções e processos volitivos subjacentes envolvidos. É importante que se concentrem nos processos mais profundos (e em suas respectivas gêneses) e não se prendam, de forma obtusa, a questões superficiais.[109]

Por exemplo, a forma “S é P” (sujeito é predicado) é uma convenção, no sentido de que a ordem A importância dos símbolos ou palavras “S”, “is”, “P” não é tão grande; o que importa são seus significados. Poderíamos (em inglês, e sem dúvida em outras línguas) organizá-los de forma diferente, como “P is S” ou “PS is”, ou algo do gênero. Essas mudanças de posição são encontradas na poesia e especialmente no inglês antigo (por exemplo, “blessed are the meek”). Adotamos “S is P” como a ordem padrão, para não termos que ficar explicando qual o papel de cada palavra [110]. Essas regras formais são práticas, e não teoricamente significativas ou meramente (como alguns modernos argumentam) arbitrárias.

Em suma, é duvidoso que *quaisquer* proposições possam ser caracterizadas como analíticas, a priori e necessárias no sentido preciso que Kant pretendia. Todo o conhecimento humano precisa ter e tem alguma base empírica, ainda que indireta. Caso contrário, não é conhecimento verdadeiro, nem mesmo falso, mas meros ruídos ou rabiscos sem sentido. É “idealista” no pior sentido do termo, isto é, divorciado de toda e qualquer realidade. Certamente, quase todo conhecimento é processado racionalmente até certo ponto, mas *é impossível separar completamente os elementos puramente racionais dos elementos puramente empíricos,* como Kant tenta.

---

[108] Veja meu livro *"Future Logic"* , capítulo 45, sobre este tópico.

[109] Essa observação corresponde à distinção entre gramática “superficial” e gramática “profunda” feita por Noam Chomsky. A superfície pode mudar, mas a essência permanece a mesma.

[110] Da mesma forma, a ordem de antecedente e consequente é convencional; ou seja, poderia ser, e na prática muitas vezes é, invertida (embora a intenção subjacente permaneça a mesma).

Formas *a priori* . Agora, consideremos um exemplo concreto de Kant: “todos os corpos são extensos”. A razão pela qual o deixei para o final é porque envolve questões mais complexas.

O que é evidente e certo é que não seríamos capazes de formular tal proposição se não tivéssemos experiência de um mundo com corpos estendidos no espaço, ou pelo menos de um mundo imaginário desse tipo. Pois poderíamos muito bem ter nascido em um mundo onde experimentamos apenas uma coisa, a saber, apenas a luz (ou mesmo, apenas a escuridão ou um ponto adimensional); ainda assim estaríamos conscientes nesse contexto, mas não teríamos experiência ou imaginação de corpos extensos. Conclui-se, portanto, que essa proposição de Kant é, na verdade, bastante sintética, a posteriori e contingente.

Aqui abordamos a teoria kantiana das “formas” (impostas) de sensibilidade e entendimento, segundo a qual nossas faculdades cognitivas fornecem certos fatores não empíricos do conhecimento (notadamente espaço e tempo, e causalidade, entre outros). Esses componentes do conhecimento são, segundo ele, *tanto a priori quanto sintéticos* – isto é, são puramente “racionais”, no sentido de “conhecidos independentemente de qualquer experiência”, e ainda assim nos fornecem, *de alguma forma,* informações verdadeiras sobre o mundo, o mundo imanente.

Na verdade, não podemos prever racionalmente a experiência sem recorrer a ela. O espaço (em pelo menos duas dimensões) e o tempo, assim como a causalidade (ou seja, a causação, neste contexto) e muitas outras abstrações, que Kant considera categorizações impostas à experiência por nós, baseiam-se em alguma experiência e nunca apenas na razão. A razão não pode funcionar sem alguma experiência.

Pois (repito) poderíamos muito bem ter existido e experimentado um mundo unitário sem formas, tamanhos ou distâncias, sem movimentos ou outras mudanças, e sem concatenação de eventos (e, com mais razão ainda, sem a negação de tais coisas e eventos) – e então nunca teríamos sido capazes de compreender tais conceitos.

Portanto, essas categorias não são formatos mentais que de alguma forma influenciam e estruturam a experiência *antes* mesmo de tomarmos consciência dela. Elas são, antes, *inerentes à experiência e dela derivam* . São maneiras pelas quais ordenamos mentalmente a experiência *a posteriori* , ou seja, depois de já a termos vivenciado (e a ordenamos dessa forma para pensarmos sobre ela e lidarmos com ela de maneira mais eficiente na prática). São a posteriori, não a priori.

Além disso, espaço, tempo e causalidade não se aplicam apenas às experiências sensoriais. Aplicam-se também às experiências mentais. É verdade que corpos aparentemente materiais se estendem visivelmente no 'espaço', sofrem mudanças visíveis no 'tempo' e frequentemente ocorrem em conjunções visíveis, ou seja, com 'causalidade'. Mas essas propriedades visuais não se restringem ao domínio aparentemente material. Elas também se aplicam ao domínio mental. As imagens que imaginamos (seja acordados ou em sonhos) também são evidentemente extensas e mutáveis, às vezes conjuntas e às vezes não.

Devemos também ter em mente que os espaços, tempos e cadeias causais aparentemente 'externos' e 'internos' podem ou não ser os mesmos ou interativos. Conclui-se que, se a motivação de Kant ao propor essas formas era diferenciar a experiência sensorial da experiência imaginária, ele falhou – porque não há diferença em seu uso em nenhum dos domínios. Conclui-se também que essas formas não podem ser usadas para explicar como ou por que as experiências 'físicas'

se transformam em experiências 'mentais' – porque, se esse fosse o propósito de tais formas, por que elas também seriam usadas para experiências mentais?

Assim, a afirmação de que "os corpos são extensos" não pode ser proposta como uma definição completa de corpos aparentemente materiais, em contraposição a imagens mentais, com referência *apenas à experiência visual da extensão* . Pode ser suficiente para matemáticos, mas não para filósofos com inclinação fenomenológica. Para definir tais corpos, *também* precisamos nos referir às sensações táteis, especialmente à experiência que temos da resistência à pressão por parte de corpos aparentemente materiais. Imagens mentais desses corpos não possuem esse aspecto tátil, porque (a meu ver) somos incapazes de imaginar concretamente o toque.[111]

Outro ponto que vale a pena destacar aqui, em refutação a Kant, é o próprio fato de ele se comunicar conosco por meio de seus escritos. Quando ele diz: "os corpos são extensos", ele pressupõe que essas palavras significam algo para nós, e além disso, o mesmo que significam para ele. Ele afirma que esse algo é puramente racional (isto é, "analítico"); mas, como indicado acima, tal afirmação é logicamente insustentável, porque as palavras devem, em última análise (se não diretamente), referir-se pelo menos a uma experiência imaginada, caso não se refiram a uma experiência física. Palavras sem *qualquer* experiência subjacente são desprovidas de significado, isto é, de conteúdo.

Tanto ele quanto nós precisamos recorrer a experiências comuns para entender as palavras e compartilhá-las. Se essas experiências são do mundo físico ou meramente mental, não faz diferença, desde que tenhamos um domínio em comum. Se ele estivesse (como logicamente se pode supor) fundamentalmente isolado de nós, tanto física quanto mentalmente, no sentido de que "corpos", "ser" e "extender" fossem termos puramente racionais, ele não poderia se comunicar conosco sobre essa questão. Não teríamos um terreno comum, nenhum canal de comunicação.[112]

Conclusão . As dicotomias analítico/sintético e a priori/a posteriori contêm alguns traços de verdade, no sentido de que o conhecimento humano é formado tanto pela razão quanto pela experiência. Ele contém componentes dedutivos e indutivos. Mas esses componentes não podem ser facilmente separados; eles estão muito interligados, muito interdependentes. Alguma separação parcial é, certamente, possível, mas não uma separação completa como a que Kant tenta. Nada é puramente dedutivo ou puramente indutivo.

Até mesmo as leis do pensamento, o princípio da indução e várias outras generalidades da lógica formal dependem da experiência para o seu significado e para a nossa compreensão delas. Antes de podermos dizer "A é A", ou considerar uma afirmação paradoxal, ou diferenciar entre verdade e falsidade, ou fazer uma inferência silogística, ou entender o significado de qualquer uma das afirmações anteriores, precisamos ter algumas experiências [113]. Nossas faculdades cognitivas

---

[111] Presumivelmente, Kant acrescentaria a substância (no sentido de subsistência) como um atributo essencial dos corpos. Mas deixo essa questão complexa de fora da presente discussão, visto que a trato em outros contextos (notadamente, com referência às doutrinas budistas).

[112] Claro, eu poderia argumentar que Kant é mera invenção da minha imaginação. Essa é a hipótese solipsista, que não é fácil de refutar dedutivamente, mas que pode ser considerada pouco convincente, dado o grau e a riqueza do poder imaginativo que pressupõe.

[113] Sempre me divirto e me surpreendo com lógicos ou matemáticos que pensam poder manipular símbolos "puros" independentemente de toda experiência. Deveriam parar e considerar, para começar, a própria experiência com esses símbolos e com as ações que realizam pessoalmente com eles. Estão

não podem funcionar sem conteúdo, assim como nossas mãos não podem manipular nada se estiverem vazias.

A lógica proposta por Kant *não corresponde à lógica do discurso humano real* ; é uma mera invenção incoerente sua. Ele pode tê-la chamado pretensiosamente de crítica da razão pura, mas eu a chamaria de crítica impura, desprovida de razão. Se ele descreve a razão erroneamente, está logicamente fadado a chegar a absurdos como o abismo intransponível entre as coisas-em-si e as coisas-como-elas-aparentam. Mas tais dificuldades não são culpa da razão; são culpa da sua própria falta *de* razão.

Contudo, Kant teve uma enorme influência na lógica moderna. A busca, por muitos lógicos modernos, de "sistemas formais" que se desenvolvem livremente, independentemente da experiência, pode ser considerada uma empreitada inspirada por Kant.

Os positivistas lógicos [114]eram, em sua maioria, lógicos alemães, que trabalhavam sob as premissas kantianas. Não é, portanto, surpreendente que a maioria deles (com a notável exceção de Kurt Gödel, que era seu nêmesis por dentro [115]) aderisse a uma filosofia paradoxalmente composta tanto de racionalismo extremo quanto de empirismo extremo; isto é, uma filosofia que defendia a razão separada da experiência e o empirismo separado da lógica, "e jamais os dois se encontrarão" [116].

escrevendo em papel (ou em um computador), não é? Estão esperando que outras pessoas leiam o que escrevem (e concordem com eles), não é? Tudo isso também é experiência e não pode ser descartado como irrelevante.

[114] Incluindo aqui (para fins de argumentação) membros do Círculo de Viena e figuras como David Hilbert, Ernst Mach e Ludwig Wittgenstein.

[115] Devo aqui agradecer a Yourgrau pela análise da obra de Gödel, que (em parte devido ao seu formato semi-biográfico) alterou consideravelmente minha opinião sobre a importância de Gödel na história da lógica. Meus poucos comentários anteriores sobre esse lógico, em meu livro * *Future Logic* *, podem ter parecido depreciativos, pois eu o considerava essencialmente um aliado do formalista Hilbert. O livro de Yourgrau me ensinou que Gödel era conscientemente crítico; ou seja, que ele não apenas se deparou com seus teoremas antiformalistas por acaso, mas os buscou propositalmente por princípio. Agora vejo que ele foi de fato um grande lógico, pois derrotou definitivamente os proponentes modernos de uma lógica puramente dedutiva em seus próprios termos.

[116] Para ser mais preciso, eles buscavam aderir à lógica, que essencialmente entendiam como lógica *dedutiva* , e ignoravam em grande parte a lógica *indutiva* , que é precisamente a ferramenta através da qual a razão assimila a experiência. Os chamados sistemas formais são criações artificiais, pois simplificam arbitrariamente a complexidade da lógica (isto é, do discurso humano), tentando reduzi-la a um número gerenciável de axiomas e regras a partir dos quais todos os teoremas podem ser provados. Essa abordagem abstrata e mecânica da lógica pode parecer interessante para algumas pessoas, mas, na verdade, é apenas estreita e rígida em sua mentalidade. Ela bloqueia prematuramente a pesquisa sobre todos os múltiplos aspectos e dimensões do nosso discurso lógico natural, apenas para satisfazer uma inclinação por ordem e finalidade.

3. Teoria do conhecimento

Desde o início, Kant definiu erroneamente os componentes do conhecimento humano como " **representações** ". Isso lhe pareceu óbvio, considerando as filosofias de Locke e Hume que o precederam, com sua crença em "impressões" sensoriais e "ideias" derivadas, que poderiam ou não ter sido causadas por objetos materiais externos ao sujeito e, em princípio, corresponder a eles (ou seja *, re-apresentá-los, apresentá-los novamente*). Para Locke, a resposta a essa questão era sim, enquanto para Hume era não. Kant estava tentando reviver o "sim" de Locke após o "não" de Hume, construindo um sistema de justificação mais complexo.

Kant considerava as representações como sendo de dois tipos: intuições [117]e conceitos; as primeiras são representações "imediatas" e os segundos, "mediatas". As representações podiam ser "puras", isto é, inteiramente *a priori* , de origem pré-empírica; ou "empíricas", isto é, a posteriori, dependentes da experiência. **As intuições puras** são aquelas que dão forma a todas as outras percepções. Estas são as " **formas da sensibilidade** ", ou seja, as intuições de espaço e de tempo, que transformam nossas sensações desordenadas em percepções reais. **Os conceitos puros** são aqueles que, similarmente, dão forma básica ao conhecimento conceitual. São as " **formas do entendimento** ", ou seja, as doze "categorias" listadas por Kant com base na lógica aristotélica.

É claro que não devemos aceitar tudo isso como verdade absoluta, mas sim considerá-lo uma hipótese indutiva, uma mera teoria proposta por Kant. Para ele, porém, essa era a única maneira concebível de salvar o conhecimento humano da dúvida lógica que Hume havia instilado. O raciocínio de Kant era que, como o conhecimento não podia ser baseado com segurança apenas em fundamentos empíricos, era necessário fundamentá-lo em algum tipo de necessidade constitucional. Em vez da visão tradicional de que espaço, tempo e categorias como substância e causalidade são abstrações da experiência, ele propôs uma teoria do *condicionamento estrutural* . Observe bem, isso não era um apelo a ideias básicas inatas, mas sim uma espécie de *determinismo cognitivo* .

Seguindo a filosofia aristotélica e anterior, Kant distinguiu entre matéria (aqui, sugiro, entendendo-se o conteúdo fenomênico tal como nos aparece, seja ele julgado material ou mental) e forma (entendendo-se os aspectos abstratos do conhecimento, a ordenação das aparências pela razão). A primeira é conhecida (direta ou indiretamente) pela sensação, a segunda pela lógica. O estudo dos aspectos sensoriais do conhecimento foi chamado por Kant de "Estética" [118], e o dos aspectos lógicos, de "Lógica".

---

[117] Atualmente, a palavra "discernimento" talvez seja preferível neste contexto a "intuição", que tem uma conotação muito mais subjetiva. Eu uso o termo "intuição" preferencialmente apenas no contexto do autoconhecimento. No entanto, algumas pessoas ainda o utilizam em um sentido kantiano.

[118] O sentido moderno desse termo é, naturalmente, o estudo (das impressões e conceitos de) beleza ou feiura.

Kant qualificou suas teorias nesses campos como “Transcendentais”, ostensivamente porque acreditava em intuições e conceitos puros/a priori, como já mencionado. No entanto, o uso dessa qualificação também visava sugerir que suas teorias eram justificáveis, por assim dizer, “de cima” ou “de fora”, e, portanto, superiores às de qualquer outra pessoa e além da capacidade de crítica de qualquer outra pessoa .

A visão de conhecimento de Kant possui certa credibilidade, pois, naturalmente, contém muitas verdades. O problema é que também contém muitos equívocos e ênfases errôneas, que levam a grandes dificuldades e inconsistências. Em alguns aspectos, a compreensão de Kant sobre o conhecimento humano era fiel à tradição; mas em muitas questões, embora frequentemente adotasse terminologia tradicional, suas interpretações eram bastante bizarras. A novidade, é claro, não é um pecado, mas em alguns casos baseia-se na insensatez.

Na verdade, o conhecimento não se baseia apenas na experiência, mas também na lógica ou na razão. Se o conhecimento se limitasse à experiência, seria tudo o que ele conteria. Precisamos de um ingrediente adicional para transformar a experiência em discurso conceitual; e esse ingrediente não é um suposto processamento por faculdades semelhantes às de máquinas, mas simplesmente a aplicação *voluntária* , pelo sujeito, de todas as leis da lógica (quer estas sejam percebidas *ad hoc* por meio de insights pessoais, quer sejam conhecidas através de um amplo e profundo estudo teórico [119]).

Ser empirista é bom, se entendermos por isso que todo conhecimento deve estar ancorado na experiência. Mas ser *apenas empirista* (como Hume ambicionava ser) é ruim, porque essa postura ignora o elemento racional que transforma a experiência em conhecimento conceitual. De fato, ser apenas empirista é impossível – essa impossibilidade só se torna aparente ao ocultar a própria dívida para com a racionalidade.

A racionalidade é necessária até mesmo para defender uma filosofia de puro empirismo, o que significa que tal filosofia não é inerentemente puramente empírica. É preciso admitir algum racionalismo para poder discursar e levar em conta a influência da lógica. Inversamente, ser *apenas racionalista* também é ruim e impossível, pois implica ignorar a experiência ou esconder a própria dívida para com ela. Sem experiência, não haveria conteúdo sobre o qual raciocinar.

Assim, *o empirismo e o racionalismo não deveriam ser colocados em oposição, mas sim aliados e harmonizados* . Kant compreendeu essa necessidade e construiu seu sistema tendo-a em mente. Suas intenções eram louváveis. O problema é que ele negou a contribuição *conjunta* da experiência e da razão em *certos* itens do conhecimento. Somente as chamadas intuições e conceitos empíricos eram, cada um, em parte empíricos e em parte racionais. As chamadas intuições puras (de espaço e tempo) e os conceitos puros (das doze categorias) deveriam ser *puramente "racionais"* , desprovidos de qualquer dependência da experiência. Eram formas de sensibilidade e compreensão conhecidas antes de qualquer conteúdo, em virtude de possuirmos faculdades cognitivas.[120]

---

[119] É claro que essa teoria se baseia nas percepções lógicas pessoais de muitas pessoas, não devemos esquecer. Não existe teoria com validade "transcendental", acima do esforço, da experiência e do julgamento humanos. Nem mesmo a lógica faz tal afirmação.

[120] Estritamente falando, não devemos aceitar o rótulo de "racionalidade" em referência às formas a priori de Kant. A razão pressupõe e implica volição, e as formas a priori de Kant... As formas são imposições mecânicas que nos são impostas. Os dois conceitos são, na verdade, antitéticos.

Essas intuições e conceitos básicos *não eram formas extraídas do conteúdo* , abstrações isoladas da experiência, como Aristóteles havia sugerido. Em vez disso, de acordo com a "revolução copernicana" de Kant, eles *davam forma ao conteúdo* ; moldavam a experiência de maneira independente, de formas humanamente sensíveis e compreensíveis (sem nenhuma garantia óbvia de precisão). Na minha opinião, a teoria de Kant não era desprovida de inteligência – os humanos de fato acrescentam algo à experiência, e devemos estar bem cientes disso; mas ele concebeu erroneamente exatamente como isso poderia ocorrer, visto que sua teoria gerou dificuldades e contradições possíveis e reais [121].

Podemos e devemos, em minha opinião, reafirmar que as intuições básicas (de espaço e tempo) e os conceitos (das doze categorias) são fundamentados tanto *empiricamente quanto logicamente* , e não puramente racionais como Kant propôs. O elemento ausente na visão exclusivamente empirista de Hume sobre o conhecimento humano é o *trabalho lógico volitivo* que ordena e organiza a experiência – não se trata de uma imposição *mecânica cega* sobre a experiência, como Kant implica. Espaço, tempo, causalidade e outros conceitos básicos não nos são impostos, mas sim convicções adquiridas pela aplicação pessoal da intuição lógica à experiência.

Percepção e concepção . Permitam-me aqui propor uma teoria alternativa sobre o que a cognição conceitual "acrescenta" à cognição perceptual, para que não surjam mal-entendidos a partir da minha afirmação anterior, e para que os "grãos de verdade" na teoria de Kant sejam destacados e, ao mesmo tempo, a "casca da falsidade" seja separada dela.

Na filosofia idealista de Platão, a forma é totalmente separável do conteúdo (matéria ou substância), ontologicamente e não meramente epistemologicamente. Na refutação mais pragmática de Aristóteles, forma e conteúdo são ontologicamente inseparáveis, embora epistemologicamente distinguíveis. Kant, nesse aspecto, estava claramente mais próximo de Platão, embora distinto em outros. Meu ponto de vista se aproxima mais do de Aristóteles, embora não seja idêntico a ele.

Na minha opinião, *toda percepção é imediata* , não apenas a percepção do espaço e do tempo; e, de fato, espaço e tempo estão longe de ser itens puramente perceptivos do conhecimento humano. Além disso, *toda concepção é mediata* ; e não se pode dizer que qualquer uma das categorias listadas por Kant sejam conceitos inteiramente a priori. *Nenhum percepto ou conceito é inteiramente puramente racional ou a priori* ; todos os itens de conhecimento dependem de alguns dados empíricos, de algum contato com algum aspecto da realidade. As divisões do conhecimento propostas por Kant só podem resultar na separação do sujeito do objeto, ou dos seres humanos da realidade, levando, assim, a paradoxos intratáveis.

Atos racionais, como afirmação e negação, medição, comparação e contraste, dependem, de fato, da intervenção humana. As coisas simplesmente são (sejam elas quais forem, sejam elas o que forem) – elas nunca existem de forma negativa ou primordial em relação a outras.

---

[121] Notavelmente, surge a questão: como Kant obteria conhecimento de seu sistema de conhecimento se sua mente realmente funcionasse da maneira que seu sistema afirma? Como ele teria *uma visão geral* do espaço e do tempo, da causalidade e de outras categorias, se não pudesse se referir a elas além de sua própria mente? Ele nega aos humanos o acesso à realidade última, mas reivindica para si mesmo esse mesmo acesso no ato de fazê-lo. São essas falhas do pensamento reflexivo que tornam a filosofia de Kant incrível.

Semelhanças e diferenças qualitativas e quantitativas não existem se não forem percebidas ou concebidas *por um sujeito* ; elas permanecem latentes se não forem transformadas em objetos da *consciência de alguém* . Contudo, ao mesmo tempo, elas são objetivas e não subjetivas, no sentido de que, sejam potenciais ou reais, ainda são "propriedades" do objeto.

Sem um sujeito consciente, a potencial semelhança ou diferença dos objetos jamais seria "revelada". Mas o sujeito não se limita a fantasiar sobre tais propriedades abstratas; ele se refere a observações dos objetos em questão. Os atos racionais apenas atualizam uma potencialidade que já "pertence" ao objeto, não criando algo aleatoriamente. Mais precisamente, tais características abstratas são fenômenos mentais concretos produzidos pelo sujeito em sua mente, *com referência a* observações de certos objetos, sob diversas condições do sujeito (por exemplo, posição no espaço e no tempo durante a observação) e/ou dos objetos (por exemplo, colocar uma régua sobre eles, observá-los com um relógio na mão ou realizar outros experimentos com eles).

Assim, podemos afirmar com precisão que as abstrações se relacionam com o objeto, dizem respeito ao objeto – pois o objeto as causa em nós, e essa causalidade por parte do objeto conta como uma propriedade objetiva do objeto. Embora tais propriedades abstratas dos objetos não possam se manifestar se ninguém estiver consciente delas, isso não significa que sejam meros frutos da imaginação, pois a consciência envolvida está primariamente voltada para os objetos em questão. A existência potencial das abstrações na mente do sujeito pode ser considerada parte da "natureza" geral dos objetos. A natureza de um objeto não é apenas o que está inscrito nele, mas todo o seu lugar no universo, ou seja, suas possibilidades de relação e ação sobre outras coisas.

Uma ' **propriedade** ' não precisa ser inerente *ao* objeto; pois podemos também considerar como 'propriedade' de um objeto qualquer coisa (seja física ou mental) que exista *em algum outro* objeto (incluindo um sujeito), desde que essa coisa seja de alguma forma causada ou influenciada pelo primeiro objeto. O termo propriedade pode e deve, portanto, ser entendido de forma ainda mais ampla, com referência a *qualquer coisa que se relacione de alguma forma com* (por exemplo, seja um efeito de) o objeto em questão, e não apenas a coisas que parecem residir dentro dele [122].

Uma vez compreendido isso, muitas das dificuldades encontradas na epistemologia e na ontologia desaparecem. Preste muita atenção a este comentário, pois ele é de importância fundamental para a filosofia. Quaisquer que sejam as causas ou influências que os objetos que

---

[122] No meu livro **Future Logic** , capítulo 45, demonstro que o paradoxo de Russell se deve a uma "permutação" excessivamente precipitada. Como a permutação às vezes leva a paradoxos, ela nem sempre pode ser realizada. Disso podemos inferir que uma propriedade de algo não reside necessariamente nesse algo. Em alguns casos, então, a relação entre duas coisas deve ser vista como uma ponte abstrata entre elas, ou seja, como algo que existe fora de ambas. Um outro exemplo importante de proposição impermutável é a forma "X é potencialmente Y" (sobre isso, veja o capítulo 67 da mesma obra). Quanto à forma " **X tem Y** ", que geralmente associamos a uma propriedade, observe que ela nem sempre implica que Y reside em X. Em alguns casos, por exemplo, no caso de "algumas rosas têm cor rosa", o predicado (cor rosa) é considerado parte do objeto (essas rosas). Mas em outros casos, não pretendemos tal implicação; Por exemplo, "João tem uma esposa" não significa que a esposa está em João, mas indica uma relação complexa, em grande parte abstrata e até convencional, entre duas entidades separadas. *Disso decorre que a forma "X é Y" também possui um duplo significado* , observe bem. Assim, "algumas rosas são cor-de-rosa" sugere que o predicado "cor-de-rosa" está nas rosas, mas "João é casado" não significa que a qualidade de ser casado reside em João.

percebemos ou concebemos exercem ***sobre nós,*** elas podem ser consideradas propriedades ***deles*** . O simples fato de a propriedade residir concretamente fora dos objetos em questão não a torna, por si só, menos propriedade deles. O fato de o efeito causado pelos objetos estar em nós, os sujeitos, não torna esse efeito menos deles.

- No caso da ***percepção*** , alguns aspectos concretos (fenomenológicos) de um objeto são *diretamente* reconhecidos pelo sujeito. No caso de um objeto físico, a percepção é (podemos legitimamente hipotetizar) *tão direta quanto* no caso de um objeto mental; isto é, não ocorre por meio de impressões sensoriais ou ideias (essa não é a função das sensações e ideias): ou seja, não se trata da percepção de um objeto mental "causado por" ou "representando" o objeto físico, mas da percepção do *próprio objeto físico* , observe bem. É devido a essa natureza direta da percepção que podemos testar nossas concepções (e dizer se elas "correspondem" suficientemente aos objetos em questão).
- No caso da ***concepção*** , porém, a cognição é *indireta* . Ou seja, o que cognizamos é um fenômeno *mental concreto (chamado de abstração) produzido por* algum fenômeno físico e/ou mental concreto sob escrutínio perceptivo. Como o fenômeno mental concreto assim produzido está *causalmente relacionado aos* fenômenos físicos e/ou mentais concretos em consideração, ele é considerado uma propriedade externa a estes. Tal propriedade *externa* a um objeto em outro objeto (aqui, a mente de um sujeito, no caso de percepções físicas, ou outra parte da mesma mente, no caso de percepções mentais) é chamada de "abstrata" para distingui-la das propriedades "concretas" percebidas *nele* .

A 'propriedade' em consideração aqui é **abstrata** , pois consiste em uma relação causal (uma causa ou influência), mais um termo, a saber, os objetos percebidos (a causa ou influência), e não deve ser confundida com o outro termo, a saber, o fenômeno mental do qual ela consiste concretamente (o efeito concreto dos objetos na mente do sujeito). Assim, dizemos de forma um tanto convencional que o que é cognoscível na concepção não é (inteira e exclusivamente) fenomênico, mas está relacionado a aspectos perceptivos dos objetos em questão; é algo que diz respeito a eles ou a eles relacionado, algo que é conhecido indiretamente.

Note bem que, embora uma propriedade abstrata não exista estritamente nos objetos em questão, ela ainda é (se bem formulada de acordo com a lógica) um fato *objetivo* , visto que o efeito concreto que os objetos causam na mente de qualquer sujeito de fato existe ali e "pertence" conjuntamente aos objetos e ao sujeito. Observe também que, embora o abstrato resida na mente do sujeito, ele *não é subjetivo* ; não é algo injetado ou projetado sobre os objetos pelo sujeito (ou pela consciência emanada do sujeito), nem algo que existe na mente do sujeito em desapego dos objetos (embora possa ser este último, se a lógica não tiver sido aplicada corretamente).

Em outras palavras, se e enquanto nosso conhecimento for baseado na observação dos objetos em questão e for processado pela lógica indutiva e dedutiva da melhor maneira possível, podemos confiar nele. Embora esse conhecimento esteja em nós, ele pode, nessas condições razoáveis, ser considerado uma propriedade deles. Nesse sentido, o conhecimento, embora esteja em nós e seja processado por nós, é bastante objetivo.

Somente por meio dessa harmoniosa fusão entre razão e experiência podemos esperar evitar o transcendentalismo ou o idealismo. A tentativa de Kant de reconciliar razão e experiência não enfatizou suficientemente a interdependência entre elas; ele as manteve muito distantes. Uma abstração não é nem fenomênica nem noumenal. Não é exatamente perceptível, mas também não está fora deste mundo. Não pode ser reduzida apenas a percepções, mas também não pode

ser totalmente dissociada delas. E assim por diante – essa é a linha de pensamento mais sutil necessária.

4. Experiência, espaço e tempo

Entre os erros fundamentais de Kant estava sua suposição de que os dados empíricos são inicialmente desprovidos de unidade. sendo uma massa confusa de inúmeras sensações, e que precisa ser unificada por algum meio racional *antes de poder constituir um objeto de percepção* .

Com base nisso – e no uso de muitas afirmações arbitrárias e argumentos lamentavelmente circulares [123]– ele defendeu a primazia de suas "formas de sensibilidade" a priori (intuições puras de espaço e tempo), ou seja, que tal "conhecimento" de espaço e tempo é anterior (senão precedente) a qualquer experiência à qual sejam aplicáveis e que elas organizem e expliquem.

Com que base Kant poderia afirmar saber que os dados brutos não são unitários e precisam de unificação, se ele nega a possibilidade de acesso a dados brutos sem categorias a priori? Como ele saberia sobre os dados brutos e sobre as formas a priori, sem antes consultá-los? Como ele explicaria e justificaria sua afirmação? Tal afirmação de sua parte é (se não claramente autocontraditória) necessariamente arbitrária; constitui uma primeira premissa oculta de seu sistema filosófico que ele trata como axiomática sem razão válida. Não há nada de óbvio ou absoluto nessa sua suposição. Trata-se de uma complicação e mistificação desnecessárias da teoria do conhecimento. Não envolve nenhum conhecimento transcendental de qualquer tipo, apenas afirmações.

À primeira vista, a suposição de Kant de que as sensações precisam ser integradas antes que a percepção se torne possível pode parecer razoável. Se a percepção for como comumente descrita, ou seja, a percepção *de produtos mentais das* sensações, isto é, se o que percebemos são supostas "representações" em vez das supostas causas externas das sensações, então, de fato, seria de se esperar algum mecanismo para fundir as inúmeras impressões sensoriais (dos vários órgãos dos sentidos e das muitas partes de cada órgão sensorial). Na filosofia antiga, isso era chamado de "senso comum"; em neurologia, essa tarefa seria atribuída ao cérebro.

Contudo, essa explicação do papel da sensação está longe de ser uma *teoria conclusiva* . De fato, como argumento repetidamente aqui e em outros lugares, trata-se de uma teoria internamente inconsistente e, portanto, insustentável. Mas mesmo ignorando o paradoxo que ela acarreta, basta considerar os fatos empíricos envolvidos. Não podemos sequer supor, de forma plausível, que as sensações sejam numerosas e complexas o suficiente para produzir imagens, sons e outros fenômenos *tão ricos quanto* aqueles que encontramos na percepção de objetos físicos.

---

[123] Não entrarei em detalhes aqui para evitar transformar este ensaio em mais um livro volumoso. Algumas respostas aos argumentos de Kant são apresentadas mais adiante nesta seção, quando apresento uma tese alternativa.

Quando, em minhas caminhadas diárias, observo o céu azul, as montanhas, o lago, a vegetação, os transeuntes e os patos coloridos, não penso por um instante que esteja vendo imagens de tais coisas grandiosas e múltiplas em minha mente, mas ingenuamente considero que vejo as *próprias coisas* . Optar pela hipótese das imagens significaria que estou produzindo ou reproduzindo em minha mente uma enorme quantidade de dados; basta pensar na quantidade de informação envolvida em tal experiência. Por que supor que estou vivenciando um universo paralelo em minha mente, quando posso *igualmente* supor que estou vendo o próprio universo? Há uma hipótese difícil em ambos os casos, então por que não optar pela suposição mais simples e óbvia?

Se a filosofia precisa de uma "revolução copernicana", essa admissão do *realismo perceptivo* (em contraposição ao idealismo perceptivo predominante) é essencial. Sem dúvida. É uma revolução muito mais radical do que a proposta por Kant, e muito mais convincente.

Essa suposição natural do homem comum parece muito mais razoável do que a proposta por filósofos e cientistas. Ela compara as características qualitativas e quantitativas daquilo que chamamos de fenômenos mentais e daquilo que chamamos de fenômenos físicos. O contraste em clareza e complexidade é evidente demais e suficiente para sugerir a percepção *direta* de objetos externos. É verdade que alguns sonhos que temos são muito nítidos; alguns tão nítidos que parecem "visões". Mas a grande maioria das visualizações e dos sonhos são bastante vagas ou aproximadas. As sensações jamais seriam suficientes para reproduzir a realidade que percebemos rotineiramente.

De fato, alguns cientistas expressaram surpresa com a simplicidade das mensagens sensoriais (processos eletroquímicos no sistema nervoso), em comparação com a complexidade do conteúdo da consciência que elas supostamente produzem. Isso sugere que ***O processo de sensação tem pouca ou nenhuma relação com a percepção em si, mas sim com a memorização*** . Através da percepção, julgamos independentemente a correção e a confiabilidade de nossas memorizações simultâneas. Sem essa distinção, teríamos dificuldade em explicar como avaliamos memórias individuais e as julgamos certas ou erradas; todas as memórias seriam incertas, impossíveis de avaliar.

A memorização é o que torna a imaginação possível. A imaginação só é possível depois e como consequência da memorização, através de um rearranjo de memórias de experiências ou de abstrações derivadas dessas memórias. Os fenômenos mentais são – é muito mais razoável supor – meros reflexos fracos e imperfeitos de fenômenos físicos. A imaginação, a recombinação intencional de memórias, não afeta o que percebemos, mas apenas o que lembramos. Teses imaginadas, isto é, hipóteses, podem ser testadas porque podemos nos referir à percepção independentemente da memória; se não tivéssemos percepção direta do externo, mas apenas memórias aparentes, seria inútil recombiná-las, pois jamais poderíamos testá-las.

A memória de uma experiência não é idêntica à experiência em si. A experiência é primária, um dado adquirido; a memória é secundária, uma construção a partir de sensações. Memórias aparentes de objetos externos não poderiam ser propriamente chamadas de memórias até que fossem validadas por meio da percepção direta e independente desses objetos. Até então, elas têm o status lógico de meras "impressões ou ideias" (para usar a terminologia de Hume) – ou seja, são apenas itens mentais, não validados por si mesmos e, portanto, incapazes de validar outros. Este é, naturalmente, o "grão de verdade" na teoria de Hume, que lhe confere certo poder

de convicção. Mas a “casca de falsidade” nela reside na deliberada omissão de Hume em levar em consideração a percepção direta, o que resulta em autocontradição.

As memórias podem ser "boas" ou "ruins", ou seja, representações precisas ou imprecisas de certas experiências. Com o tempo, as memórias podem se deteriorar (ou se perder); também podemos treinar nossa memória para melhorá-la. Julgamos as memórias com base nas experiências que elas afirmam representar ou corresponder, usando técnicas *adutivas* – o que significa que as consideramos coletivamente como algo hipotético. Instintivamente, [124]geralmente conseguimos distinguir entre uma memória e uma imaginação, mas às vezes confundimos a imaginação com a memória. É por isso que precisamos da adução baseada na experiência real: para julgar objetivamente a diferença.

Mentalistas e subjetivistas expressam incredulidade quanto à possibilidade de consciência direta de objetos, afirmando, em vez disso, que os processos cognitivos necessariamente produzem miragens. É impensável, em sua visão, que percebamos diretamente fenômenos *físicos* , mas perfeitamente concebível que percebamos diretamente fenômenos *mentais* . Pergunto: por que esse preconceito? Certamente, o último é *tão surpreendente e inexplicável* quanto o primeiro. Em ambos os casos, a consciência de uma coisa por meio de outra é algo que pode ser descrito como milagroso, na falta de uma palavra melhor – seja qual for a substância presumida de seus objetos ou a distância em relação ao sujeito. Se perdermos esse senso de admiração e considerarmos a consciência apenas mais um “fenômeno” rotineiro, estaremos ignorando algo muito, muito surpreendente.

Aqueles que preferem a percepção interna à externa não têm argumentos que sustentem sua tese. A própria distinção entre interno e externo depende da pressuposição de que podemos distinguir um do outro, *ainda que apenas na aparência* . Segue-se que, em um nível fenomenológico, interno e externo – isto é, mental e físico – estão no mesmo plano, igualmente capazes de representar o verdadeiro estado das coisas. Não há fundamento *a priori* ou *ab initio* para um preconceito, seja ele qual for; a questão só pode ser resolvida em um contexto mais amplo, com o auxílio da lógica indutiva.

A verdade **fenomenológica** do conhecimento humano é exatamente o oposto da visão de Kant: primeiro experimentamos os dados brutos e só depois processamos mentalmente a informação obtida. A experiência bruta é *a experiência da totalidade do aqui e agora, dentro do alcance imediato da consciência* . É essencialmente pura de interferência racional, embora a razão se apresse a tentar organizá-la quase que imediatamente após sua ocorrência. Assim, a experiência é inicialmente unitária e somente em uma segunda fase é que ela se expande *racionalmente* em uma aparente multiplicidade, com variações no espaço, no tempo e nas circunstâncias.

> Esta é uma verdade evidente para qualquer pessoa que tenha praticado meditação até o estágio de contemplação. **A pessoa está constantemente no aqui e agora, mesmo que a paisagem ao seu redor mude continuamente em vários aspectos** [125]. Nessa postura cognitiva, observa-se sem qualquer comentário (verbal ou não verbal). E, de fato, mesmo

---

124 Ou seja, por meio de introspecção ou intuição, talvez "sentindo" as diferentes maneiras pelas quais elas são armazenadas no cérebro.

125 Essa perspectiva talvez explique o *koan zen* “Bodhidharma não veio à China” (Dogen, p. 152). Significa: a China veio a Bodhidharma. Ou seja, o fluxo de aparições associado a ir, estar e viajar pela China, *incluindo* as aparições do corpo de Bodhidharma em meio a esses locais geográficos, estava presente diante dele (ou ao seu redor) – mas ele nunca se moveu, nunca foi a lugar nenhum (além de onde sua alma sempre esteve).

> que surjam pensamentos, eles são vistos apenas como parte da paisagem. O não-aqui e/ou o não-agora são projeções mentais no aqui e agora; aqui e agora, lembramos ou imaginamos coisas além do aqui e agora.
>
> O eu, *na verdade,* reside sempre no aqui e agora, mesmo que sua atenção seja geralmente fortemente atraída para algum outro lugar e/ou algum outro tempo. Parece haver uma força natural (de intensidade variável) que nos afasta do aqui e agora, talvez por razões biológicas de sobrevivência. Contudo, por meio de um esforço contrário de quietude e silêncio, podemos voluntariamente trazer nossa consciência de volta para o aqui e agora; e com muito treino, isso pode se tornar um hábito.
>
> A psicologia budista, a meu ver, explicou bem o que nos atrai do 'aqui e agora' para o 'lá e/ou então' [126]. É a atração e repulsão do desejo (e da aversão). Apegamo-nos (ou nos afastamos) de algum conteúdo passageiro do aqui e agora em constante desdobramento, e ficamos absorvidos por ele. Nossa atenção fica presa a ele por um tempo, alimentada por e alimentando memórias e fantasias. Para evitar esse mal, é necessário praticar o desapego.

O conteúdo da experiência bruta é essencialmente um campo contínuo, não apenas em qualquer dado momento, mas também de momento para momento. A divisão da experiência em momentos já é um ato racional; a própria experiência é una ao longo do tempo. Mais precisamente, a experiência é apenas do presente, e qualquer consideração sobre o passado (memória) ou o futuro (antecipação) é racional, e não experiencial. Estamos sempre no presente, cuja aparência mutável faz parte do presente. Impressões mentais de memória ou antecipação podem pairar sobre aparências que parecem mais presentes, mas devem ser consideradas fenomenologicamente como também presentes, e separadas dele apenas pela reflexão racional.

De maneira semelhante, a divisão imaginária dos campos visuais e outros campos fenomênicos em partes distintas – e, num plano posterior e mais abstrato, a distinção entre o todo e as partes do espaço em si – é uma atividade racional que surge *após* a experiência concreta. Tais atos racionais pressupõem fenômenos sobre os quais agir e, portanto, devem estar ligeiramente defasados em relação às experiências às quais são aplicados. Contudo, eles não dependem necessariamente da memória, porque o que experimentamos como "o presente" não é um instante, mas um momento no tempo – ou seja, o presente tem uma extensão temporal, não é um mero ponto no tempo.

Assim, somos nós que fragmentamos mentalmente a experiência e a reunimos por meio de diversos atos racionais. Esses atos ocorrem no presente, como todas as coisas e eventos existentes. Antes de podermos localizar 'partes' da experiência em diferentes locais no espaço ou no tempo, ou classificá-las de qualquer forma, precisamos diferenciá-las umas das outras. Por exemplo, podemos optar por considerar manchas visíveis de cores como coisas distintas; a partir daí, podemos considerar esses itens como espacial ou temporalmente separados, ou esta

---

[126] Que poderíamos identificar com *nirvana* e *samsara* , respectivamente (embora eu não pretenda ter experimentado o nirvana conscientemente). Muitos exemplos úteis são sugeridos por mestres zen nesse contexto, como: o eu imóvel e vazio, experimentando coisas e eventos passageiros, é comparado ao *centro de uma roda* ; a imaginação se relaciona com outros objetos da experiência como *nuvens no céu* , flutuando em primeiro plano sem realmente afetar o fundo. Observe que o aqui e agora não é uma extensão estreita: como não tem limites, é potencialmente e, portanto, em última análise, o " *vasto vazio* " de todo o espaço e tempo (para usar uma expressão de Bodhidharma em Dogen, p. 138).

cor e aquela como sendo a mesma ou pelo menos semelhantes (iguais em certa medida, mas diferindo na tonalidade, digamos).

Fica claro, a partir dessa análise, que localizar coisas no espaço e no tempo é um ato de raciocínio relativamente complexo. Antes de podermos, de fato, atribuir dimensões espaciais e temporais às coisas (posições, formas e tamanhos), precisamos realizar inúmeros atos mais simples de dividir e discriminar, equiparar e diferenciar, comparar e contrastar, isolar e reagrupar. Observe que todos esses atos envolvem afirmação e alguns envolvem negação; constituem julgamentos racionais baseados na experiência. Mas observe também que nenhum desses julgamentos precisa envolver palavras, embora frequentemente o façam porque isso os facilita (especialmente quando são numerosos e complexos).

Kant consideraria todos esses atos racionais como caracterizações involuntárias a priori da experiência, mas eles claramente não o são. São essencialmente atos voluntários de conceitualização, de vários graus de complexidade. Normalmente, tais atos são tão profundamente habituais que se tornam quase automáticos. Mas, na verdade, não se pode afirmar que sejam automáticos, porque: (a) muitas vezes, por preguiça, simplesmente os deixamos de fazer, e (b) se optarmos por realizá-los, precisamos fazer um esforço consciente para que isso aconteça.

Em geral, os atos conceituais mais simples tendem a ser realizados sem pensar, enquanto os mais complexos exigem maior esforço intelectual. Sem dúvida, Kant foi parcialmente induzido ao erro por essa observação comum, passando a considerar o espaço e o tempo como "intuitivos" em vez de concebidos. Ao contrário do que Kant sugere, nenhuma concepção é necessária *para experienciar* dados brutos. Os conceitos são ferramentas cognitivas posteriores, utilizadas para organizar os dados *já* experienciados, de modo a extrair inferências e construir teorias em busca de mais informações. Portanto, estão longe de ser blocos de construção a priori do conhecimento humano; são, na verdade, a posteriori.

Kant propôs sua teoria das formas da sensibilidade (espaço e tempo), bem como das formas do entendimento (as categorias de causalidade, etc.), a fim de explicar e, de certa forma, justificar nosso aparente conhecimento de um mundo material além dos nossos sentidos, ou seja, numa tentativa de atenuar a dicotomia mente-corpo de Descartes e os problemas de Hume com a indução [127]. Na verdade, por mais nobres que fossem suas motivações, suas propostas agravaram e perpetuaram essas dificuldades filosóficas.

Kant sugeriu, *simplesmente por não conseguir conceber melhor explicação e justificação para o conhecimento externo* , que a razão molda a experiência de acordo com essas formas. Segundo essa visão, as formas da sensibilidade atuam sobre a experiência recebida como uma espécie de compartimento, e, portanto, de camisa de força. Mas sua suposição de limitação forçada implicava naturalmente uma distorção da experiência por nossas faculdades, pois aquilo que é limitado de alguma forma é necessariamente deformado – ou seja, torna-se diferente do que seria de outra maneira.

Na visão de Kant, se as formas não estruturassem os dados brutos fornecidos pelos sentidos, a experiência seria totalmente impossível. Assim, ele pretensiosamente afirmava saber e nos dizer " *o que* torna a experiência possível". Mas sua teoria certamente não esclarece muito esse

[127] Um dos motivos de Kant ao formular sua doutrina do espaço e do tempo parece ter sido o de diferenciar os dois domínios fenomênicos, o físico e o mental. Mas isso não é verdadeiramente possível, porque esses conceitos têm instâncias em ambos os domínios igualmente.

mistério, e é duvidoso que alguém pudesse responder a tal pergunta com detalhes suficientes. De qualquer forma, é falso que precisemos saber em detalhes como a experiência surge antes de podermos confiar nela.

A possibilidade da experiência é dada pelo simples fato de que ela existe, ou seja, que a temos. A experiência é um dado empírico. Não há necessidade lógica de qualquer outra prova de que ela seja possível! Quanto à confiabilidade da experiência, isso não é algo que possa ser provado por meios dedutivos como ponto de partida. No entanto, é algo que pode ser razoavelmente assumido inicialmente e, em última análise, comprovado de forma confiável por meio da lógica indutiva.

O argumento a favor da experiência seria o seguinte: a experiência (seja por percepção interna ou externa, ou por intuição) é *tudo o que temos* em termos de conteúdo concreto da consciência. *Não há nada mais a que recorrer* – pois as abstrações não existem sem experiências prévias, ou seja, são evidentemente *derivadas racionais* da experiência.

Nosso conhecimento abstrato é simplesmente uma tentativa de relatar e lembrar, de forma relativamente breve, o que encontramos na experiência até o momento e de tentar antecipar o que poderá surgir posteriormente. Tal conhecimento é, em sua maior parte, provisório – ou seja, pode estar certo ou errado – e a maneira como determinamos sua validade em cada caso se dá com base tanto na experiência quanto na lógica.

Se a experiência for considerada fenomenologicamente, como mera aparência, esse ponto de partida é bastante suficiente, pois, na verdade, *não pressupõe nada além de si mesma* . Uma vez que tenhamos experimentado algo, sabemos *o* que experimentamos e (desde que nos lembremos e permaneçamos lúcidos e honestos a respeito) não seremos enganados por construções abstratas fantasiosas.

Naturalmente, é necessário distinguir entre diferentes tipos de experiência: experiências imediatas (sejam elas materiais, mentais ou espirituais) e seus derivados, como memórias, imaginações e antecipações (todas mentais). Essa distinção é parcialmente evidente desde o início, em relação ao caráter e à intensidade das experiências, e parcialmente resulta de uma ordenação posterior de acordo com a lógica indutiva.

Não existe um reino racional flutuando no ar, acima, abaixo, antes, atrás ou além do reino da experiência. O reino racional é uma extensão do reino da experiência. A razão ajuda os humanos a dar sentido ao mundo da experiência, *depois do fato* . Ela não pode, por si só, afetar, modificar ou distorcer a experiência, porque a experiência (isto é, o nosso vivenciar) invariavelmente a precede.

A razão precisa de algo sobre o qual agir antes de poder agir; ela não pode produzir experiência e não tem poder para afetar o que já se apresentou a nós. O raciocínio sempre ocorre *em relação a* algum conteúdo de consciência dado, em resposta a alguma experiência presente ou ocorrida. O raciocínio não pode existir *à parte de* algum objeto de consciência sobre o qual raciocinar. Isso é verdade em todos os níveis e em todas as áreas do raciocínio.

Note bem que a consciência em si não possui atributos fenomênicos. Ela é a *relação transparente* entre nós (os sujeitos da consciência) e nossas percepções ou conceitos (os objetos concretos ou abstratos, ou o conteúdo da consciência).

Partindo desse fundamento fenomenológico e das consequentes percepções lógicas dedutivas e indutivas, em consonância com as leis do pensamento, podemos gradualmente construir um

corpo de conhecimento razoavelmente fiel à experiência. A razão é uma ferramenta eficaz para o conhecimento, se utilizada com a devida consideração pela experiência e pela lógica.

Kant, ao contrário, acreditava que o espaço e o tempo não podem ser encontrados ou apreendidos a partir da experiência, podendo, portanto, ser explicados apenas como imposições de faculdades especializadas que integram as sensações em percepções. Segundo ele, não podemos experimentar absolutamente nada até *que as sensações tenham sido artificialmente ordenadas no espaço e no tempo por essas faculdades. As "formas da sensibilidade" dão forma ao sensível* à força ; e tal ordenação é, portanto, puramente intuitiva (no sentido kantiano do termo) e não empírica, a priori e não a posteriori.

A implicação de tal ponto de vista é que nossas noções de espaço e tempo são dadas e fixas, para todos e para sempre. *No entanto, a história documentada do pensamento humano sobre espaço e tempo mostra que nossas noções sobre eles são incertas, variadas e mutáveis.* Ainda hoje, existem dúvidas e divergências de opinião sobre esses assuntos, e continuamos a esperar que nossa compreensão deles evolua ainda mais.

Este fato histórico é prova suficiente de que a teoria de Kant, segundo a qual espaço e tempo não são percepções ou conceitos empíricos, mas formas de alguma forma impostas pela nossa faculdade da sensibilidade, está errada. Pois, repetindo, se a visão de Kant estivesse correta, não haveria mudança ao longo da história da humanidade em nossas ideias sobre espaço e tempo. Teríamos coletivamente uma visão definida, comum e estática deles. Nossas faculdades não seriam capazes de se adaptar a dados em constante mudança e gerar novas teorias sobre espaço e tempo.

A verdade é que nossas ideias nessa área evoluíram muito ao longo da história, e também mudam à medida que crescemos e nos tornamos mais instruídos individualmente.

Os geômetras e filósofos gregos desenvolveram certas concepções de espaço e tempo. Zenão encontrou algumas dificuldades nelas. Nos tempos modernos, Descartes inventou a geometria analítica. Newton e Leibniz desenvolveram o cálculo diferencial e integral. A visão determinista-subjetivista de Kant foi, em si, uma etapa no desenvolvimento histórico dessas noções. Muitos outros filósofos, desde então, contribuíram com suas opiniões sobre os temas do espaço e do tempo, notadamente Husserl.[128]

Entre os físicos recentes, Einstein propôs ideias revolucionárias que vincularam o tempo ao espaço e adotaram a geometria não euclidiana para relacioná-los. Gödel mostrou que a teoria deixou algumas questões sem resposta [129]. Hawking e outros influenciaram profundamente nossas perspectivas, principalmente no que diz respeito aos buracos negros e ao Big Bang. E, claro, a teoria das cordas, com suas dimensões adicionais, sem dúvida complica ainda mais as coisas.

Tudo isso demonstra que o espaço e o tempo são percepções e conceitos *desenvolvidos indutivamente* . Observe que não apenas os conceitos, mas também sua base perceptiva varia ao

---

[128] Devemos também ter em mente que já houve reflexões sobre esses temas no Oriente. Veja, por exemplo, o ensaio "O Tempo Sendo" (pp. 69-76) do mestre zen japonês Dogen, do século XIII · Kapleau, que inclui parte desse ensaio em seu livro, considera que suas ideias, "realizadas... introspectivamente... através do zazen", são "paralelas... em um grau notável" às crenças científicas modernas (pp. 307-311). Não sei se concordo totalmente com isso, pois acho difícil de entender completamente. Mas, de qualquer forma, é interessante e instigante.

[129] Veja o livro instrutivo e interessante de Yourgrau sobre este tema.

longo do tempo: por exemplo, a descoberta da constância da velocidade da luz medida (através dos experimentos de Michelson-Morley) mudou drasticamente (graças à teoria da relatividade de Einstein) nossa visão de espaço e tempo. Se essas percepções e conceitos fossem constitucionais ou estruturais, como Kant sugere, seriam estáticos e independentes de toda experiência.

Esta simples observação histórica demonstra inequivocamente a imprecisão da visão mecanicista de Kant sobre nosso conhecimento do espaço e do tempo. A visão de Kant é corretamente denominada "Idealismo" (embora não no sentido das Formas ou Ideias transcendentais de Platão), porque efetivamente separa nossas percepções e conceitos de espaço e tempo da experiência. Sua teoria implica que eles são invenções de nossas faculdades, ou seja, em última análise, equivalentes a criações da imaginação, sem qualquer relevância ou dependência real de dados empíricos.

Na minha visão, espaço e tempo são *em parte percepções* diretamente dadas pela experiência *e em parte conceitos* que construímos a partir da experiência usando a lógica (notadamente, as leis do pensamento). Com relação ao espaço: suas duas primeiras dimensões são fatos empíricos evidentes pela percepção, enquanto sua terceira dimensão requer trabalho lógico adicional para ser projetada e, portanto, é mais conceitual. Quanto ao tempo: não percebemos nada como tal; ele é inteiramente conceitual, embora baseado na percepção da mudança. Vivenciamos fenômenos em fluxo e postulamos o tempo para tornar essa mudança mais razoável.

Mais precisamente, em relação ao espaço, toda experiência *visual* envolve extensão espacial, pelo menos no sentido de ter duas dimensões (embora a caracterização do espaço em termos de dimensões seja um desenvolvimento posterior e mais conceitual). O que chamamos de terceira dimensão (novamente, mais tarde, em um nível ainda mais conceitual) é o resultado de uma tentativa racional de dar sentido a certas contradições aparentes nas duas primeiras dimensões. Por exemplo, o fato de uma coisa parecer (com o tempo) mover-se para trás ou para a frente de outra, ou os efeitos da perspectiva (proximidade e ângulo do observador). Para resolver tais dificuldades no nível perceptual, ou interpretar o que vemos, introduzimos a terceira dimensão, por meio de uma hipótese indutiva bem-sucedida.[130]

A localização dos fenômenos auditivos no espaço é uma questão à parte. Os fenômenos auditivos são, obviamente, percebidos, mas sua localização no espaço é sempre uma hipótese indutiva, às vezes correta e às vezes incorreta. De forma semelhante, a localização precisa das sensações táteis em nosso corpo e das sensações gustativas em nossa boca depende de um mapeamento *imaginário* do espaço, *após* o espaço físico já ter sido percebido e compreendido visualmente. Assim, o fenômeno do espaço é primordialmente visual e envolve apenas secundariamente as outras modalidades fenomenológicas.

Além disso, parece haver *duas* extensões do espaço, uma mental e outra física. Estas podem sobrepor-se de forma transparente, no sentido de que parecemos capazes de projetar alguns fenômenos mentais (alucinações) no espaço exterior lado a lado com fenômenos físicos.

---

[130] Note-se que poderíamos, em tese, adotar uma hipótese alternativa, mais positivista, e considerar que as coisas realmente desaparecem quando ficam atrás de outras e que realmente mudam de tamanho e forma à medida que mudam de distância e direção em relação a nós (ou nós em relação a elas). Essa possível interpretação de perspectivas não é a preferida porque é muito mais difícil para o indivíduo manejá-la na prática e, mais importante, devido às *contradições irreconciliáveis* que implica entre as experiências de diferentes indivíduos.

Ademais, parece evidente que os fenômenos mentais não podem existir se não tivermos primeiro entrado em contato perceptivo com os fenômenos físicos; isto é, os fenômenos mentais dependem de memórias de fenômenos físicos, que manipulamos (numa segunda etapa) pelo poder da imaginação, conforme desejarmos. Assim, a extensão mental é, em certo sentido, *um produto da* extensão física. Não obstante, os dois espaços existem, e seria um erro falar de um e ignorar o outro.

Se considerarmos *a medição* de extensões (comparando formas, comprimentos de linhas, áreas de superfícies, volumes de corpos), ela é possível em ambos os espaços. Tal medição baseia-se no uso de algo concreto (como uma régua física ou imaginária) como escala intermediária, para comparar um comprimento com todos os outros. No entanto, a medição mental do espaço interno ou externo (esta última por meio de uma espécie de alucinação) é necessariamente aproximada (embora algumas pessoas sejam melhores do que outras em tais estimativas). A medição física é consideravelmente mais precisa, e encontramos muitas maneiras de realizá-la.

A ciência matemática da geometria busca explicar e antecipar diversas regularidades aparentes na existência espacial. Contudo, essa ciência apresenta uma grande dificuldade inerente, visto que suas unidades básicas de consideração, a saber, pontos, linhas e superfícies, não são dadas empiricamente, seja no espaço mental ou físico, mas requerem *suposições negativas puramente verbais* para serem adequadamente definidas. Não podemos, de fato, ver um ponto sem qualquer extensão, ou uma linha ou superfície desprovida de espessura adicional [131]. Precisamos especificar, por meio de negação verbal, o que pretendemos dizer a respeito delas . Assim, os pontos, linhas e superfícies tratados pela teoria geométrica são, clara e definitivamente, conceitos; eles idealizam percepções, mas não são percepções. São, na melhor das hipóteses, abstrações de concretos aproximados; não são objetos puramente empíricos.

Todos os fatores acima mencionados referentes ao espaço servem para nos lembrar que o que chamamos de "espaço" possui muitos aspectos e envolve diversas considerações. Existe espaço no sentido puramente *perceptivo* , tal como se manifesta em todas as experiências visuais. A experiência visual sem extensão é inconcebível, ao contrário do que Kant sugeriu. Não poderíamos ver apenas um ponto adimensional; e mesmo sob luz uniforme (ou escuridão total), ainda assim veríamos um espaço (ou vazio) extenso. Portanto, a extensão (em duas dimensões, repetindo) é inerente à experiência e não precisa ser imposta a ela, como Kant sugeriu.

Além disso, há um desenvolvimento subsequente do *conceito* de espaço, primeiro em relação a uma terceira dimensão, depois em correlação com outras modalidades fenomênicas (som, tato, paladar) e, em seguida, utilizando considerações mais abstratas. Por estas últimas, quero dizer: dar um nome ao espaço, desenvolver uma teoria do espaço, a noção de dimensões, evoluir uma geometria do espaço, primeiro euclidiana e depois não euclidiana, e assim por diante. Em um estágio avançado, percebemos a relatividade das medidas espaciais e temporais e desenvolvemos uma teoria da relatividade, depois uma teoria que liga espaço e tempo. E a conceitualização do espaço continua indefinidamente, pois ainda existem muitos mistérios por resolver.

De forma semelhante, a palavra tempo refere-se a muitos níveis de consideração, desde a pura percepção do movimento no espaço e mudanças qualitativas (visuais ou de outra natureza) até

---

[131] Percebemos apenas aproximações grosseiras dessas unidades geométricas: por exemplo, pontos alongados em vez de pontos propriamente ditos, e assim por diante. Veja minha discussão sobre isso nos capítulos 8.2 e 8.3 *de Fenomenologia* .

conceitos muito abstratos e teorias complexas. O tempo em si não é percebido, mas em grande parte concebido em referência a experiências de movimento e mutação. O tempo é um conceito, e não uma percepção (ao contrário das duas primeiras dimensões do espaço). De fato, a parte mais perceptível da mudança é aquela que é evidente *agora* (no presente); a mudança que ocorre no passado e, principalmente, no futuro, requer meios conceituais ainda mais complexos para ser compreendida (notadamente, o recurso à memória e à imaginação). Proposições precisam ser formuladas e justificadas.

O que nos é dado pela experiência é movimento e mudança; mas, como estes nos parecem implicar contradições, inventamos o conceito de tempo para, de certa forma, resolver essas contradições. Dizemos: embora esta coisa ou momento difira de seu predecessor ou sucessor em minha experiência, não há contradição porque eles estão em posições diferentes em uma dimensão "temporal". Assim, inventamos o tempo, em certa medida por analogia ao espaço, embora tal analogia tenha suas dificuldades, já que apresenta o tempo como estático em vez de dinâmico e não distingue claramente entre presente, passado e futuro.

Notamos também que aparentemente existem um tempo interno e um externo. Ou seja, os eventos mentais exigem um conceito harmonizador de tempo, assim como os eventos físicos [132]; e como esses dois conjuntos de eventos parecem ocorrer em domínios separados, podemos efetivamente falar de dois fluxos temporais. Ou, eventualmente, talvez, de um único fluxo temporal para explicar ambos os conjuntos de eventos. Aqui, novamente, surge a questão da medição, usando um relógio físico ou um metrônomo mental (isto é, usando certos movimentos ou mudanças padrão para comparação com outros).

E aqui, novamente, o conceito torna-se cada vez mais abstrato e complexo, à medida que buscamos compreendê-lo melhor, construir teorias em torno dele e relacioná-lo a outras coisas (como o espaço, na teoria da relatividade). Certamente, o conceito de tempo é repleto de dificuldades, que não preciso abordar aqui, pois são amplamente conhecidas. Por exemplo, quão estendido no tempo está o presente? Para onde foram as instâncias passadas do presente e de onde virão as instâncias futuras do presente? Esperamos que, com o tempo, superemos mais dessas dificuldades epistemológicas e ontológicas, e outras que ainda não percebemos. Contudo, o conceito de tempo é muito útil, então continuamos a usá-lo mesmo assim.[133]

O que deve ser enfatizado aqui é que nossos conceitos de espaço e tempo são construídos indutivamente a partir de diversas percepções. Indutivamente significa usar generalização e particularização, lógica adutiva (confirmação, rejeição de teorias). Esses conceitos não são, como Kant implica, anteriores e não formam as percepções de alguma forma. Não devemos confundir a formação de conceitos a partir de percepções com a ideia kantiana de que as percepções são formadas a partir de sensações. Pois é essa confusão que confere à teoria de Kant uma verossimilhança que ela não merece.

Por exemplo, a teoria do espaço de Kant parece justificada pela nossa crença comum de que os nossos olhos subdividem a luz proveniente de um objeto físico, produzindo sensações visuais que são remontadas no cérebro para nos dar uma imagem completa, que é o que supostamente

---

[132] Preste muita atenção nisto: não é apenas o tempo físico que nos apresenta dificuldades, mas também o tempo mental. Portanto, não se pode argumentar que as dificuldades sejam especificamente físicas ou especificamente mentais.

[133] Veja também minhas discussões sobre questões relacionadas ao espaço e ao tempo nos capítulos 2.4 e 6.1-6.3 *de Fenomenologia* .

vemos. Mas este cenário leva a dificuldades lógicas, como discutido noutro ponto. Devemos, portanto, assumir, pelo contrário, que percebemos o próprio objeto físico, ou pelo menos a luz física que dele emana, e não uma imagem mental dele armazenada no cérebro. Nesse caso, a consistência interna da teoria de Kant torna-se demasiado frágil e a teoria cai por terra.

Além disso, não devemos nos impressionar demais com o fato de as ideias de Kant sobre espaço e tempo terem inspirado novas linhas de pensamento na filosofia e na ciência subsequentes. O exemplo mais notório é o de Einstein, que reconheceu certa dívida para com Kant nesse domínio. Um ponto de vista não totalmente preciso (como o subjetivismo inovador de Kant em relação ao espaço e ao tempo) ainda pode levar a visões corretas (como a relatividade mais objetivista de Einstein, que relaciona as observações aos observadores). Noções fantasiosas podem gerar boas ideias.

5. As “categorias” de Kant

Kant propôs uma lista de doze “categorias” correspondentes às “formas do entendimento” que ele considerava os fundamentos do nosso conhecimento conceitual. Aristóteles já havia proposto, muito antes, uma lista de dez “categorias” que permaneceu essencialmente incontestada até Kant. Kant não modificou a lista de Aristóteles, mas a substituiu por outra.

As categorias de Aristóteles eram conceitos que ele afirmava serem os mais elevados possíveis numa classificação de todas as coisas, ou seja, a *summa genera* da existência. Na verdade, ele as concebeu e apresentou como todos os tipos de coisas que seriam sujeitos ou predicados de proposições (com as quais ele se referia aqui a proposições categóricas da forma predicativa mais simples, 'X é Y'). Era uma continuação natural da lógica formal de Aristóteles perguntar que conteúdos se poderia esperar nas proposições em estudo. Embora este projeto de pesquisa fosse essencialmente justificável e interessante, Aristóteles cometeu muitos erros metodológicos em sua execução.

A lista de categorias de Aristóteles incluía: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, ação, paixão, posição e estado. Aristóteles desenvolveu essa lista empiricamente, ou seja, considerando inúmeras proposições e observando o que o sujeito e o predicado abordavam. Não se tratava de uma divisão e organização sistemáticas derivadas de considerações teóricas, mas sim de uma coleção aleatória de itens díspares baseada na observação.

Em resumo, substância refere-se a sujeitos como Sócrates (uma substância particular ou primária) ou o Homem (uma substância universal ou secundária). As outras categorias referem-se a possíveis predicados. Estes podem ser quantitativos (ex.: é grande), qualitativos (ex.: é vermelho) ou relacionais (ex.: é mais barulhento que fulano), podem indicar lugar ou tempo (ex.: ontem, no mercado), podem descrever alguma ação do sujeito (ex.: ele martela o prego), ou a posição resultante dele (ex.: ele está exausto), ou alguma paixão do sujeito (ex.: a página foi levada pelo vento), ou o estado resultante dele (ex.: está perdida).

Note que um particular não pode ser predicado de um sujeito universal, mas um universal pode ser predicado de um sujeito particular (por exemplo, Homem pode ser predicado de Sócrates) – portanto, substância também é um predicado. Observe também que outras categorias podem ser sujeitos se as considerarmos como substâncias, "em si mesmas" (por exemplo, tamanho grande, vermelhidão, martelar, etc.).

Agora, algumas dessas categorias me parecem *artificiais* , ou seja, não tenho certeza se podem ser usadas como predicados sem forçar a barra. Veja, por exemplo, a categoria de “relação”. Na verdade, toda proposição é relacional. A cópula “é” na proposição “X é Y” é, observe bem, uma relação específica entre os termos X e [134]Y.

[134] A incompreensão desse fato simples levou a muita confusão na lógica moderna. Assim, a análise arbitrária de Frege de 'X é Y' em dois componentes: [X] e [é Y] – em vez de três componentes:

Uma proposição como 'X é maior que Y' poderia ser chamada mais especificamente *de comparativa* . Com relação ao tamanho (neste caso), eu não consideraria "maior que Y" como um predicado. Podemos formalmente permutar tal proposição, isto é, encaixá-la no formato básico "X é Y", dizendo "X é [algo maior que Y]". Mas observe que, nesse caso, o novo predicado não é "maior que Y", mas sim " *algo* maior que Y" – e esse novo predicado *não é uma "relação",* mas sim uma "substância"!

É mais preciso considerar "é maior que" como *o aspecto relacional da* proposição (isto é, como a "cópula", num sentido expandido que não se limita a "é"), e X e Y como seus termos (que são chamados de sujeito e objeto nesses contextos relacionais). Além disso, tal cópula comparativa pode se referir a algumas das outras categorias (no sentido de que "maior" se refere à quantidade, "mais vermelho" à qualidade, "mais distante" ao lugar, "posterior" ao tempo, etc.).

Novamente, consideremos “lugar” e “tempo”. Eles não são predicados diretamente, mas são *termos* (os objetos, Y) de proposições *relacionais distintas* : 'X está *neste* lugar e está *naquele* momento'. Nesses casos, a cópula (relação) envolvida não é propriamente 'está', mas 'está em' ou 'está no momento'. Quanto ao tempo, ele pode ser vinculado à cópula por meio de seu *tempo verbal* , como em 'X era, é ou será Y', indicando predicação no passado, presente ou futuro. No caso de previsão, ou seja, predicação futura, surgem complicações – quanto a se o evento projetado é inevitável, se depende tanto da vontade humana quanto de eventos naturais, ou se depende apenas da vontade humana.

Agora, consideremos “ação” e “paixão”. Temos certa justificativa para distingui-las, pois isso nos permite converter uma na outra; por exemplo, 'X canta Y' em 'Y é cantado por X', ou vice-versa. Além disso, suas propriedades formais geralmente são pouco diferentes, mas é preciso ter muito cuidado no raciocínio silogístico para garantir que o suposto termo médio seja de fato o mesmo em ambas as premissas. Ademais, cada cópula desse tipo possui suas próprias regras de inferência; por exemplo, proposições causativas ('X causa Y', 'Y é causado por X', e similares) constituem, por si só, todo um campo da lógica e não podem ser tratadas como meros casos de ação ou paixão.

Por outro lado, é difícil entender por que “posição” e “estado”, apresentados como os resultados finais de alguma “ação” ou “paixão”, respectivamente, se distinguem entre si e de outras categorias como quantidade ou qualidade. Suas propriedades formais são certamente as mesmas, e a única maneira de distingui-los é por meio de *outra* proposição – uma que afirme: “este predicado surgiu após aquela ação ou paixão”. Portanto, na verdade, posição e estado não têm justificativa intrínseca como categorias distintas, sendo, na melhor das hipóteses, subcategorias de outras categorias.

Em um nível mais profundo, a distinção entre “ação” e “paixão” (e seus resultados finais) não é tão amplamente aplicável quanto pode parecer à primeira vista. Se considerarmos as questões etiológicas, elas se referem especificamente a contextos volitivos, ou seja, à ação no sentido de mudança pela vontade própria e à paixão no sentido de mudança contra a vontade própria. Por exemplo, esmagar é uma ação e ser esmagado é uma paixão. Nesse sentido mais restrito, até mesmo um evento estático que envolve contenção da força de vontade, como um homem simplesmente sentado (em vez de fazer qualquer outra coisa), é uma ação.

[X], [é] e [Y] – levou ao Paradoxo de Russell (veja meu *livro Lógica Futura* , capítulo 45). Vemos aqui que a teoria inadequada das categorias de Aristóteles foi parcialmente responsável por essa confusão.

Nessa perspectiva, todas as chamadas ações de coisas desprovidas de vontade, ou seja, que funcionam exclusivamente sob determinismo, ou mesmo espontaneidade, como pedras, máquinas ou partículas subatômicas, são, na verdade, paixões em sentido amplo. Isso significa que os termos ação e paixão, como aparentemente usados inicialmente, são confusos e equívocos.

Assim, as categorias propostas por Aristóteles não estão todas no mesmo nível de abstração, e muitas delas apresentam significados ambíguos. Algumas não são claramente mutuamente exclusivas, embora devessem ser, e algumas deveriam incluir outras, mas não o fazem. Há muitas ambiguidades e questões sem resposta nesta lista. Além disso, como podemos ter certeza de que a lista proposta é *abrangente* ? Por que não deixá-la em aberto, permitindo novas descobertas e insights?

Mais importante ainda, a lista de Aristóteles é falha desde a sua concepção, porque pressupõe que todas as proposições (ou, mais precisamente, todas as proposições categóricas e, por extensão, os antecedentes e consequentes de proposições hipotéticas com aparência categórica) são 'predicativas' (ou seja, verdadeiramente 'X é Y') em sua forma. Mas, embora todas (ou talvez a maioria) das proposições possam ser reformuladas na forma de predicações por meio de permutações criteriosas (como no exemplo acima), isso não significa que seu significado completo seja conservado em tal operação lógica.

As formas não predicativas não devem ser descartadas ou ignoradas pelos lógicos; elas são interessantes e importantes por si só. A permutação é um artifício que consideramos conveniente em algumas situações, mas não deve ser superestimada. Devido à pressuposição errônea de que "é" é a única cópula fundamentalmente significativa, Aristóteles impediu que os lógicos posteriores estudassem seriamente proposições categóricas que não fossem a forma classificatória padrão.

Além disso, Aristóteles naturalmente buscou essa ideia tentando forçar todos *os termos* ao formato sujeito-predicado correspondente em sua doutrina das categorias. Para isso, ele teve que fundir artificialmente parte da cópula com o objeto em muitos casos. Para piorar a situação, ele declarou, com excesso de confiança, que a busca por categorias havia se encerrado no número redondo de dez. Mesmo que suas categorias individualmente merecessem ser formuladas, ele não tinha o direito de considerá-las, em conjunto, exaustivas e, assim, interromper arbitrariamente pesquisas futuras.

Foi somente nos tempos modernos que esse esquema aristotélico começou a ser questionado. Kant foi o primeiro (ou um dos primeiros) a questioná-lo, embora o que ele ofereceu em troca também não tenha sido totalmente satisfatório.

Os pontos importantes a serem observados aqui são os seguintes: a busca de Aristóteles pelos gêneros supremos, uma lista de conceitos que inclui todos os outros conceitos, não é ilegítima *em si mesma* ; tampouco seu método empírico para atingir esse objetivo deve ser fundamentalmente criticado. Seus pecados metodológicos foram, antes, assumir erroneamente que todas as proposições eram totalmente redutíveis à forma "X é Y" e interromper artificialmente sua busca empírica em dez categorias. Esses dois erros o levaram a tentar forçar todas as coisas a se encaixarem em seu esquema, transformando-o de um empreendimento científico em um dogma.

A lição a aprender é a seguinte: devemos, de fato, estar atentos a todos os níveis de conceitualização, e devemos fazê-lo de maneira aberta e imparcial, em vez de aplicarmos algum

preconceito racional. Os lógicos devem buscar *todas as formas de proposição existentes* , em vez de presumir que existe apenas uma forma significativa e procurar todos os seus possíveis sujeitos e predicados (como fez Aristóteles). Devemos investigar a lógica de cada forma (incluindo a variedade de conteúdos que ela pode conter). Jamais devemos presumir que nossa lista de formas esteja completa, mas sim permanecer abertos a novas descobertas e invenções.

Kant abandonou acertadamente a lista de Aristóteles, tendo em vista a forma desordenada como foi compilada e a falta de um "princípio orientador" (além de sua missão declarada de esgotar todo o conteúdo da predicação). Na verdade, como veremos, a lista proposta por Kant, embora em muitos aspectos representasse uma melhoria em relação à de Aristóteles, sofria de imperfeições semelhantes em outros aspectos. Era menos desordenada, mas também menos empírica. Era concebida de forma mais sistemática, mas também forçava as coisas a se encaixarem em um esquema arbitrário preestabelecido.

Segue abaixo **a lista de Kant** com doze "categorias", compostas por quatro grupos (chamados "momentos") de três categorias cada [135], com alguns comentários explicativos e críticos de minha autoria:

- **Qualidade = realidade, negação, limitação** . Eu me referiria a este grupo como Polaridade, e aos seus dois primeiros membros como, respectivamente, presença e ausência (de alguma coisa, entidade, personagem ou evento específico); estes são contraditórios, é claro. Usar a palavra "realidade" aqui não seria preciso, já que estamos, na verdade, em um nível fenomenológico de consideração. Quanto à limitação, esta poderia ser definida como "X está presente até Y e ausente além de Y" (onde X é alguma coisa e Y é algum ponto no espaço e no tempo). Assim, a limitação é efetivamente um composto de presença e ausência; e envolve uma noção de espaço e/ou tempo, subdividindo um todo em partes. As categorias de Qualidade desempenham um papel nas de inerência e subsistência.
- **Quantidade = unidade, pluralidade, totalidade** . Quantidade, aqui, significa Número (ou Escopo). Unidade refere-se a *este* único, isto é, a uma única coisa indicada; pluralidade refere-se a um número *não especificado* de unidades, isto é, muitas, mais de uma coisa; e totalidade a *todas* as coisas de um determinado grupo. Observe que totalidade (todos) pode ser considerada um caso especial de pluralidade (um número não especificado) ou o contrário de pluralidade (se esta última for lida como " *apenas* alguns"). Totalidade também pressupõe que já tenhamos delimitado algum grupo de coisas. Assim, as categorias de Quantidade devem estar relacionadas à categoria de comunidade, se entendermos esta última como referente à classificação (veja abaixo).
- **Modalidade = existência, possibilidade, necessidade** . Modalidade é um nome apropriado, mas existência aqui deveria ser mais precisamente chamada de atualidade; significa este fato indicado, aqui e agora ou lá e então (uma posição precisa no espaço e no tempo é especificada). Possibilidade pode significar algumas condições ou *apenas* algumas condições; esta última é chamada de contingência, a primeira inclui a necessidade como uma alternativa à contingência. Necessidade refere-se a algo que ocorre sob todas as condições. Comparando modalidade com quantidade, vemos que as três modalidades são casos especiais das três quantidades, aplicáveis especificamente a

[135] Na verdade, duas das três categorias do último grupo não têm nome, mas são subdivididas em duas subcategorias cada.

números *de condições* . Modalidade também está intimamente relacionada com Causalidade.

- **Relação = inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade** . Suponho que Kant tinha em mente aqui proposições categóricas, condicionais e disjuntivas; assim, por Relação ele entendia a Cópula das proposições categóricas, ou mais amplamente as Formas das proposições condicionais (se-então) ou disjuntivas (ou-ou). Observe que suas três categorias são definidas por meio de cinco subcategorias, quebrando um pouco a simetria desejada. O primeiro par de relações baseia-se nas noções formais de sujeito e predicado; portanto, geralmente é interpretado como referente a 'substância e acidente', isto é, às *entidades e suas propriedades* . O segundo par é interpretado como 'causa e efeito'; mas observe que, embora *a causalidade* (o tipo de causalidade aqui aparentemente pretendido) seja um composto de proposições condicionais, não se segue que essas formas sejam equivalentes; além disso, a vontade e a espontaneidade natural não parecem ter encontrado lugar nesse esquema. Com relação à última categoria, 'comunidade', mais detalhes serão apresentados adiante.

Diversos comentários adicionais são pertinentes.

a. Em suma, Kant parece ter tentado aqui listar as pressuposições ou implicações ontológicas aparentemente subjacentes às várias características lógicas já conhecidas das proposições (ou "julgamentos", em sua terminologia). Ou seja, partindo de nossas formas conhecidas de discurso, ele infere uma lista correspondente do que elas parecem intencionar, presumir ou implicar *no objeto aparente* . Ele interpreta conscientemente as características lógicas para revelar seus significados ontológicos.

É surpreendente, portanto, que, após elaborar essa lista, ele subverta seu momento ontológico, transformando-a numa espécie de reformatação mental de entradas de dados. A transição parece arbitrária, sem lógica intrínseca. Refiro-me aqui à interpretação de Kant dessas doze categorias como as "formas do entendimento", ou seja, como "conceitos puros (a priori, não empíricos)" nos quais se baseia nosso conhecimento. Isso requer explicação.

Kant caracterizou (com sua típica grandiosidade) a transição mencionada acima, das características das proposições aos fatos da realidade, como " **dedução metafísica** ". É importante determo-nos nessa expressão, pois ela nos revela muito sobre seu pensamento. Kant toma aqui as diversas distinções lógicas desenvolvidas por Aristóteles como seus dados e " *deduz* " delas os fatos da realidade correspondentes (referidos pelo adjetivo "metafísico").[136]

Isso é, obviamente, uma inversão de perspectiva. Kant talvez consiga fazer isso, porque tem a obra de Aristóteles como base. Mas Aristóteles teve que seguir o caminho oposto e derivar a lógica da realidade; ele não tinha pressupostos doutrinários. Ou seja, na verdade, não há dedução envolvida na relação entre a lógica formal e a realidade, mas sim uma *indução* . E eu diria que mesmo Kant e nós, que viemos depois de Aristóteles, precisamos da indução para entender tudo isso; não podemos fazê-lo apenas por meios dedutivos.

[136] Isso é comparável ao " *cogito ergo sum"* de Descartes (deduzir "Eu sou" a partir de "Eu penso") ou ao argumento ontológico de Santo Anselmo (deduzir a existência de Deus a partir da própria ideia Dele). Kant, sem dúvida, tinha esses exemplos em mente quando concebeu essa dedução do lógico para o ontológico.

Assim, Kant pensava essencialmente como um estudante passivo e convencional, enquanto Aristóteles tinha que proceder como um pesquisador criativo e original. Portanto, não é surpreendente que Kant tenha concebido uma epistemologia inversa, na qual o efeito se torna a causa e vice-versa. Ou seja, era de se esperar que Kant apresentasse as categorias lógicas como determinantes das categorias metafísicas, e não o contrário. Ele estava apenas descrevendo seu próprio processo de pensamento, de natureza dedutiva; mas essa não era uma descrição universalmente aplicável, visto que ignorava os processos de pensamento mais indutivos que Aristóteles havia utilizado antes dele.[137]

b. Devemos também observar, naturalmente, que, embora a lista de Kant seja *à primeira vista* mais interessante e satisfatória intelectualmente do que a de Aristóteles, ela **não é uma lista das mesmas coisas** . Apesar de algumas semelhanças na terminologia (a saber, o uso das palavras "categorias", "qualidade", "quantidade", "relação", "substância"), essa lista obviamente se refere a algo essencialmente diferente. Poderíamos dizer (forçando um pouco a interpretação) que a lista de Aristóteles se referia, em termos kantianos, apenas às subdivisões chamadas inerência (sujeitos) e subsistência (predicados).

A lista de Aristóteles tinha como objetivo esclarecer o possíveis *conteúdos das proposições* , ou seja, os tipos de coisas que podemos... E *pense nisso* . A lista de Kant, por outro lado, tinha como objetivo ser uma coleção das possíveis *propriedades lógicas das proposições* , ou seja, as várias *características formais de nossos pensamentos* . [138]Esses vários fatores não eram desconhecidos para Aristóteles – na verdade, foi ele quem originalmente descobriu e discutiu a maioria deles. Assim, Kant não estava descobrindo novas ideias, mas simplesmente chamando a atenção, de uma nova maneira, para certas ideias já existentes.

Assim, enquanto Aristóteles havia compilado uma lista de categorias *de conteúdo* , Kant propôs uma lista de categorias *de forma* [139]. Kant (sabiamente, creio eu) considerou esta última lista mais digna de estudo filosófico; sua doutrina era inovadora apenas na ênfase que dava às características formais já conhecidas.

Poderíamos também dizer que, enquanto Aristóteles procurava identificar *o que* pensamos, Kant procurava identificar *como* pensamos sobre isso. Ou seja, enquanto a lista de Aristóteles pode ser considerada informação *ontológica* , a lista de Kant tem um significado mais *epistemológico* (embora ele tenha avaliado mal exatamente qual era esse significado).

Além disso, enquanto as categorias de Aristóteles são posses adquiridas (embora quase inevitavelmente adquiridas, em virtude de sua ubiquidade), as de Kant são *forças supostamente* inatas em nós. Enquanto Aristóteles elaborou sua lista como uma observação empirista de fenômenos objetivos, Kant a elaborou como uma previsão racionalista de fenômenos subjetivos; ou seja, ele efetivamente afirmou que suas categorias eram *instintos* que, de alguma forma,

---

[137] A teoria das categorias de Kant envolve outras complicações, como a "dedução transcendental", os "esquemas" e outras noções e argumentos intrincados concebidos para justificar sua revolução copernicana. Mas não examinarei esses detalhes aqui, além de dizer que se tratavam de tentativas de racionalizar propostas irracionais, e não de justificativas plausíveis.

[138] Digo "os" vários conteúdos ou características aqui porque tanto Aristóteles quanto Kant consideravam suas listas completas; mas não quero insinuar que concordo com eles (ou seja, preferiria omitir a palavra "os").

[139] Alguns autores (nomeadamente, Lesniewski e Carnap) já notaram essa diferença, chamando as categorias de Aristóteles de semânticas e as de Kant de sintáticas.

controlam nossos pensamentos, fora do nosso controle, e alegou saber disso por meios puramente "dedutivos".

c. Observe atentamente as inter-relações mencionadas acima entre as três categorias sob cada título, e aquelas entre os títulos. As inter-relações em cada grupo claramente **não são simétricas em todos os aspectos** . O problema com a construção de sistemas é que ela quase inevitavelmente envolve simplificações excessivas; a diversidade natural envolvida é obscurecida e a precisão é sacrificada. A tentativa de Kant de forçar sua lista em um esquema numericamente simétrico é um exemplo disso.

(i) Consideremos primeiro as polaridades. Na lógica de Aristóteles, existem duas polaridades mutuamente exclusivas e exaustivas: a positiva e a negativa. A limitação não consta dessa lista. Kant parece ter introduzido essa terceira categoria em prol da simetria.

Se considerarmos sua proposta, parece referir-se a uma quantificação do predicado. Quando dizemos que X é Y, queremos dizer que X é Y em algum aspecto, sem excluir que possa ser diferente de Y em outros aspectos. Por exemplo, "Rosas são vermelhas" não exclui que essas mesmas rosas tenham folhas verdes ou sejam molhadas, macias, etc. Uma predicação não exclui outras. Por outro lado, quando dizemos que X não é Y, queremos dizer que X não é Y em nenhum aspecto. Por essa razão, afirmação e negação são mutuamente exclusivas e exaustivas.

Inserir uma limitação aqui sugere que existe uma terceira possibilidade, a saber, X é parcialmente Y e parcialmente não Y. Essa possibilidade de fato existe, mas já está tacitamente contemplada pela proposição X é Y, como acabamos de explicar. Inserir uma limitação parece implicar que X é Y significa que X é inteiramente Y – o que nunca é verdade para nada, exceto talvez X é X (desde que "é" seja entendido aqui como "igual a"). Além disso, se inserirmos uma limitação, a lógica exige que insiramos seu oposto, o infinito; e se o fizermos, devemos considerar o infinito tanto no lado positivo quanto no negativo. Mas, claramente, tudo isso não tem mais nada a ver com as polaridades da predicação ordinária. É apenas uma tentativa de analogia que saiu do controle.

Se insistíssemos em ter uma tríade, eu sugeriria como terceira categoria a de *problematização* , que poderia ser caracterizada como limitação da certeza. Isso nos permitiria referir-nos a proposições problemáticas, aquelas que envolvem uma incerteza quanto a se X é Y ou não Y, ou uma classificação de probabilidade que favorece uma em detrimento da outra. Quando a presença e a ausência são predicadas sem qualificação, a certeza está tacitamente implícita; isso é apropriado para um sistema dedutivo de lógica. Mas quando consideramos questões indutivas, precisamos do conceito intermediário de problematização (implicando graus intermediários entre verdade e falsidade, ou conhecimento delas), em contraposição à verdade ou falsidade estabelecida (conhecida). Sem tal ferramenta, nosso discurso ficaria estagnado.

Contudo, pode-se questionar se este é o lugar apropriado para mencionar certeza e problematicidade. Afinal, elas são modalidades lógicas ou epistêmicas (*de dicta*); portanto, deveriam ser incluídas sob o título de modalidade. Nesse caso, o título de polaridade deveria ter apenas duas categorias. Por outro lado, se considerarmos o título de modalidade como essencialmente relacionado aos modos *de re* da modalidade (os modos espacial, temporal, natural e extensional), então seria razoável incluir problematicidade aqui. Em qualquer caso, a categoria de limitação de Kant deveria ser abandonada. Ela tem mais a ver com quantidade (âmbito de aplicação) do que com qualidade (isto é, polaridade).

(ii) Consideremos agora as quantidades e as modalidades. São conjuntos muito análogos – não por acaso, mas porque quantidade é um modo de modalidade! Quantidade refere-se à modalidade extensional. Alternativamente, quantidade é usada para definir os outros modos de modalidades. Portanto, o título "modalidade" na lista de Kant deve ser entendido como referente ao modo natural de modalidade e, eventualmente, também aos modos espacial e temporal; isto é, aos modos *de re restantes* . Contudo, fica claro, pelas referências de Kant neste contexto a proposições assertóricas, problemáticas e apodíticas, que ele tem em mente a modalidade *de dicta* .

Ao adotar essa posição, Kant é de certa forma influenciado por Aristóteles, que em sua obra sobre lógica modal geralmente se refere às modalidades *de dicta* . No entanto, em sua obra sobre ontologia, Aristóteles examina *as modalidades de re* em grande detalhe. Kant aparentemente não leva em consideração esses importantes modos de modalidade aqui. Se essa for de fato a intenção de Kant, então ele está claramente em erro. Esse erro explicaria por que Kant essencialmente seguiu a negação da necessidade natural de Hume. Quando Kant fala de proposições necessárias versus contingentes no contexto da dicotomia analítico-sintética, ele aparentemente está se referindo às modalidades *de dicta* . Pelo menos, principalmente; mas talvez, não exclusivamente. Parece que ele não tinha uma noção distinta das modalidades *de re* .

Outra crítica à lista de quantidades e modalidades de Kant reside em sua unilateralidade. Unidade, pluralidade e totalidade são o lado positivo dos juízos: este, alguma pluralidade (indefinida) de e todo X é Y. Mas há os juízos correspondentes: este X não é Y, algum X não é Y e nenhum X é Y. De maneira semelhante, atualidade, possibilidade e necessidade são as modalidades positivas. Mas existem modalidades negativas paralelas, a saber: atualidade, possibilidade e necessidade de negação. É, sem dúvida, legítimo considerar os casos negativos como aplicações especiais dos positivos, visto que a polaridade está ligada à cópula e não à quantidade ou modalidade.

Contudo, também é verdade que algumas pessoas (notavelmente, Hume) não percebem a conexão lógica entre impossibilidade e necessidade, e procuram apelar para a primeira enquanto negam a segunda. Além disso, precisamos mencionar que a possibilidade (a negação da impossibilidade) e a impossibilidade-não (a negação da necessidade) podem ser combinadas, resultando na categoria modal da contingência. O mesmo se aplica à quantidade. Portanto, é justificável considerar as listas de quantidades e modalidades de Kant como sendo compostas por três pares de categorias cada. Isso destrói um pouco a simetria, mas, afinal, seu título de relações compreende três conjuntos de duas categorias, então não é um grande problema.

Mais um comentário sobre a simetria: pode-se argumentar que as polaridades positiva e negativa ("qualidades") estão incluídas na categoria quantitativa da unidade e na categoria modal da atualidade. Em outras palavras, o conjunto de categorias chamado polaridade poderia ser visto como redundante; ou, alternativamente, as categorias de quantidade e modalidade negativas poderiam ser vistas como aplicações das polaridades às quantidades e modalidades. Em ambos os casos, a simetria que Kant buscava é novamente quebrada. Tudo isso visa apontar a artificialidade de sua lista.

(iii) Com relação ao título das relações, agora. Não é de todo óbvio que esta lista esteja completa. Kant é influenciado por Aristóteles ao pensar que a forma predicativa "X é Y" é suficiente para expressar todas as relações categóricas. Aristóteles construiu sua lista de

categorias ignorando importantes diferenças formais (porque seu principal objetivo era desenvolver sua teoria silogística), e Kant segue seu exemplo ao assumir um bestiário muito limitado.

Por exemplo, exatamente em que posição da lista de Kant deveria estar *o posicionamento em* Como classificar *espaço e tempo* ? Aristóteles trata lugar e tempo como predicados; talvez Kant também pense assim (embora "está em" e "está no" sejam, a meu ver, cópulas relacionais). Novamente, onde se menciona o processo de *comparação* em Kant? Em lugar nenhum, embora proposições comparativas como "X é mais Z do que Y" sejam cruciais para distinguir e classificar [140]. Outro conjunto de proposições categóricas cruciais para o conhecimento humano é o que trata da *mudança* de vários tipos. Refiro-me a formas como "X se torna Y" (alteração), "X se transforma em Y" (mudança radical) e "X evolui para Y" (evolução). Tais proposições não são redutíveis a proposições predicativas, ou pelo menos não diretamente. Novamente, Kant não classifica a vontade e a espontaneidade natural neste contexto [141].

Claramente, as proposições categóricas constituem, na verdade, uma ampla classe (ou gênero) de muitos tipos diferentes de proposições. A forma predicativa "X é Y" é apenas uma espécie de proposição categórica. De fato, existem muitas outras, e seria difícil listá-las todas. Kant segue Aristóteles ao tratar a classe como essencialmente homogênea; mas não podemos realmente reduzir todas as outras formas categóricas a esta forma categórica mais simples sem perdas significativas de significado.

Kant comete o mesmo erro em relação às proposições hipotéticas. Ele não percebe que cada um dos modos de modalidade *de dicta* e *de re* possui seu próprio conjunto de formas hipotéticas. Ele considera as hipóteses como proposições puramente do tipo "se-então" (lógicas), mas algumas são distintamente diferentes em intenção: "nos casos em que – então" (extensional), "quando – então" (natural), "em momentos em que – então" (temporal) ou "em lugares onde – lá" (espacial). Esses diferentes modos não podem ser reduzidos uns aos outros, mas devem ser tratados separadamente se quisermos refletir verdadeiramente o pensamento humano. A cada um corresponde um modo ou tipo de causalidade.

Além disso, a aparente interpretação ontológica de Kant da disjunção como "comunidade" me parece forçada. Alguns comentadores explicam isso como "reciprocidade entre agente e paciente", mas não consigo ver a relação disso com o juízo disjuntivo. Eu preferiria ver nisso o fundamento lógico para *a classificação* (no sentido de que uma classe é uma coleção disjuntiva de membros). Alternativamente, a disjunção é muito usada no pensamento *indutivo* , para listar teorias ou direções alternativas. Kant interpretou a disjunção da maneira que o fez simplesmente porque não conseguia pensar em outra interpretação.

d. Como demonstramos, os erros de enumeração de Kant baseavam-se principalmente nos erros de classificação de Aristóteles. Além disso, ao insistir em um número fixo de doze categorias, Kant cometia o mesmo erro que Aristóteles cometera ao insistir em exatamente dez categorias. Ele exacerbou essa dificuldade artificial com seu esquema de quatro grupos de três. Ele se colocou em uma situação sem saída, dificultando qualquer desenvolvimento posterior de sua lista, tanto por si mesmo quanto por outros. Teria sido mais sábio da parte dele declarar esse

---

[140] Note que "mais", "menos" e "tanto quanto" são essencialmente relacionais e quantitativos, e não fazem parte do predicado.

[141] Como já mencionei, a relação de 'causalidade' aqui parece se referir mais especificamente à causalidade, tendo em vista sua referência implícita a proposições condicionais.

tópico permanentemente aberto, permitindo que a humanidade inventasse ou descobrisse novas relações.

Pois, se considerarmos o que Kant estava tentando fazer ao elaborar essa lista de categorias, fica claro que ele deixou de fora um *quinto* tópico, a saber: **Processos lógicos** , compostos por **argumentos dedutivos** , **argumentos indutivos** e (se insistirmos em uma terceira categoria por uma questão de simetria [142]) **falácias** , isto é, argumentos arbitrários ou irracionais.

Admitindo que a lista de categorias de Kant tenha sido uma tentativa, ainda que grosseira, de resumir as ferramentas mais básicas da lógica, sua lista é claramente muito curta. Ele deu atenção a várias *categorias estáticas. características* do juízo (polaridades, quantidades e modalidades), mas simplesmente ignorou a importantíssima *dinâmica* do juízo, através da qual justificamos, correta ou incorretamente, nossas crenças ou inferimos novas crenças a partir delas. Refiro-me aqui a processos como o silogismo, a generalização e a falácia do acidente, para dar alguns exemplos óbvios.

Assim, Kant deveria ter listado *quinze* categorias em vez de doze. Observe, contudo, que dedução e indução não são exatamente mutuamente exclusivas, embora ambas se refiram a argumentos válidos em oposição aos processos lógicos inválidos rotulados como falaciosos. A indução pode ser vista como a essência do método humano de conhecimento; e, nesse caso, a dedução deve ser vista como uma das ferramentas no amplo leque de processos indutivos. Alternativamente, a dedução poderia ser vista como a essência da lógica; e, nesse caso, o que distingue a indução dela é que o raciocínio indutivo produz duas ou mais conclusões alternativas, enquanto o raciocínio dedutivo produz apenas uma conclusão. Portanto, essas categorias estão intimamente relacionadas entre si.

Cabe acrescentar que, ao afirmar que a indução e a dedução são todos os meios de conhecimento disponíveis à humanidade, não pretendo excluir de antemão formas mais místicas de conhecimento, como a profecia ou a iluminação meditativa. Tampouco pretendo incluí-las, mas apenas manter a mente aberta. O ponto aqui é que, como a indução abrange todas as experiências possíveis, bem como o uso da lógica, então, se alguém tiver tais experiências místicas, elas serão aceitas como dados novos e adicionais a serem considerados e assimilados da melhor forma possível pela lógica. Não há conflito, em princípio, entre o método empírico-racional e as experiências extraordinárias.

Note-se também que a indução e a dedução são *os próprios meios* pelos quais validamos argumentos falaciosos e invalidamos outros argumentos falaciosos. Não há circularidade em afirmar isso, se tivermos em mente que essas duas metodologias se baseiam tanto nas leis do pensamento quanto na experiência.

A ciência da lógica como um todo, que busca listar e justificar todos os argumentos nesses dois ramos, não é validada por um sistema axiomático de qualquer tipo (o *mais geométrico*), mas construída a partir de experiências sucessivas e insights lógicos (ou seja, instâncias particulares das leis do pensamento). Buscar outras justificativas além dessas é deixar de questionar de onde

---

[142] Penso que é sensato incluir as falácias como a terceira categoria sob este título, porque as pessoas não só raciocinam corretamente, através da indução e da dedução, como também, muito frequentemente, de forma incorreta. Tais processos lógicos errôneos, ou paralogismos, são por vezes perversões intencionais do pensamento, sem dúvida; mas, muitas vezes, são expressões de ignorância da lógica. Sob o título de falácias, eu incluiria qualquer falha na aplicação de qualquer uma das leis da lógica indutiva ou dedutiva.

elas, por sua vez, viriam, ad infinitum. E não se pode rejeitar a lógica por causa dessa infinitude implícita, pois isso significaria considerar essa rejeição da infinitude como um princípio supremo que não necessita de justificativa – o que é autocontraditório. Assim, a lógica está solidamente fundamentada e não teme a refutação.

6. Raciocinações

A lógica formal (incluindo seus ramos dedutivo e indutivo) analisa e valida todos os tipos de componentes e processos do conhecimento humano (ou ato de conhecer). Ao observá-la em sua totalidade, pode-se ter a impressão de uma coleção estática de métodos e meios. Mas isso é apenas, obviamente, o produto final, e não podemos afirmar que realmente entendemos a lógica até que tenhamos capturado ***os muitos atos racionais unitários subjacentes a cada pensamento*** .

Isso se refere aos menores blocos de construção do pensamento dinâmico, que podemos chamar de raciocínios. Na lógica formal, geralmente pensamos em termos, proposições e argumentos como unidades de pensamento. Mas, na verdade, essas unidades estão longe de ser primárias; elas são, em sua maioria, construções complexas, que podemos chamar de cogitações, formadas por vários raciocínios simultâneos e sucessivos.

Os raciocínios e as cogitações são, naturalmente, todos sujeitos a julgamento (para usar o termo de Kant), na medida em que a sua verdade está aberta à dúvida ou à discussão em vários graus (o que não significa que sejam necessariamente ou mesmo geralmente falsas), ao contrário da experiência pura, que deve ser tomada como dada (ou seja, verdadeira em princípio).

Suspeito e sugiro que, quando Kant formulou sua teoria das "formas puras", as formas da sensibilidade e as formas do entendimento, ele estava tentando identificar os atos racionais que subjazem ao que, superficialmente, a maioria de nós percebe como pensamento. Sua distinção entre "lógica transcendental… que explica as origens do nosso conhecimento, bem como sua relação com os objetos" e "lógica geral… que abstrai das condições sob as quais nosso conhecimento é adquirido e de qualquer relação que esse conhecimento tenha com os objetos" parece apontar nessa direção [143].

O programa de Kant era muito interessante e louvável, embora ele tenha errado ao se concentrar diretamente em conceitos relativamente complexos como espaço e tempo (que ele classificou como intuições) e substância e causalidade (que ele classificou como conceitos mais simples), em vez de se concentrar nos conceitos mais primitivos. atos racionais que dão origem a esses conceitos. Estes últimos são, sem dúvida, próximos do básico; mas, como podem (como deixaremos claro adiante) ser reduzidos a conjuntos dos primeiros, não são tão básicos quanto Kant os insinuou.

Desejamos, contudo, implementar a boa ideia de Kant em sua essência e buscar os verdadeiros elementos ou princípios irredutíveis da razão. O que são essas "raciocinações"? São, antes de tudo, atos da razão ou atos racionais, a partir dos quais (em diversas combinações, em diversas circunstâncias) todos os outros são gradualmente construídos. Dizer que são *atos* significa dizer

[143] Aqui estou citando o artigo da Wikipédia mencionado anteriormente, sem necessariamente concordar totalmente com essa terminologia ou com essas definições.

que são *atos da vontade* , atos volitivos, esforços voluntários *do sujeito* do conhecimento racional, isto é, da alma, daquele que pensa.

Note bem, não me refiro, como Kant, a mecanismos ou determinantes estruturais que, de alguma maneira misteriosa e incontrolável, formam o pensamento a partir de impressões sensoriais (primeiro percepções ordenadas no espaço e no tempo, depois conceitos ordenados por categorias); e assim nos apresentam, aceitemos ou não, um produto final de duvidosa validade ou certeza lógica. A teoria do conhecimento de Kant nos transforma em marionetes ignorantes, estúpidas e passivas, sem qualquer controle sobre nosso destino noético. É, como já mencionado, uma posição autocontraditória.

O que estou dizendo é que o sujeito (isto é, você ou eu) é *um agente ativo* no processo de raciocínio. Não é por acaso que a razão e a vontade ocorrem nas mesmas entidades biológicas – elas naturalmente caminham juntas; são faculdades interdependentes. Elas ocorrem nos indivíduos humanos em proporção uma à outra, porque são essenciais ao funcionamento uma da outra [144].

Os elementos da razão não são "átomos" cognitivos; não são noções, ideias, conceitos e muito menos proposições ou argumentos. Não são entidades, mas os meios pelos quais produzimos tais entidades; são *eventos cognitivos* . E não ocorrem simplesmente sem a nossa participação: são *pensados por nós* – são ações *que* somos chamados a realizar para avançar em nosso conhecimento do mundo por meio da razão.

'Concepção' refere-se ao ato de conceber, ou seja, à cognição de relações abstratas (notadamente as de semelhança ou diferença). Este conceito é formado por analogia e contraste com o de 'percepção', que é a cognição de fenômenos concretos (e com o de 'intuição', que diz respeito a concretos não fenomênicos). Os abstratos relacionam os concretos entre si, mas não são objetos fenomênicos ou concretos em si mesmos.

A percepção conceitual (que, em sentido amplo, inclui percepções lógicas de compatibilidade ou incompatibilidade) é algo verdadeiramente misterioso (um "ver" sem olhos, cujos objetos são invisíveis). É a capacidade humana miraculosa de compreender, nosso ato distintivo de inteligência.

Antes que qualquer verbalização em termos de substantivos comuns seja possível ou significativa, algum tipo de concepção é necessário. Por essa razão, qualquer tentativa de negar a validade do conhecimento conceitual em si é absurda. Ele próprio é conceitual, portanto não pode logicamente negar a concepção em si. Assim, a concepção em si (embora não necessariamente toda concepção) é necessariamente válida.

Enquanto Kant nos falou sobre o que considerava condições da percepção, eu gostaria aqui de enfatizar as condições da concepção. Estas incluem um Sujeito inteligente, com poder de vontade, capaz de construir conceitos a partir de percepções. A razão é impossível sem vontade. A vontade é necessária para questionar, ponderar, intencionar, pesquisar, verificar resultados, avaliar hipóteses logicamente, mudar de opinião e assim por diante. Estas não são funções que qualquer entidade mecânica possa realizar, mas apenas alguém com livre-arbítrio.

---

[144] Os animais superiores podem muito bem ter também algumas faculdades racionais e volitivas (mais limitadas ou simplesmente diferentes); se as tiverem, ou na medida em que as tiverem (pois acredito que sim), essas faculdades são igualmente proporcionais entre si.

É verdade que o esforço envolvido em nossos atos de raciocínio mais simples nem sempre é aparente. Ou seja, grande parte do nosso raciocínio ocorre subconscientemente, aliás (para todos os efeitos práticos) inconscientemente. Isso pode parecer confirmar a posição essencialmente mecanicista de Kant. O cérebro aparentemente alimenta continuamente nossas mentes com pensamentos de todos os tipos, quer queiramos ou não. E se algum esforço está envolvido, é o esforço necessário para interromper o pensamento – uma tarefa nada fácil. Esses pensamentos são "nossos" em algum sentido significativo? Somos apenas observadores passivos deles ou agentes inteligentes que os produzem?

Contudo, ainda podemos afirmar e insistir que o pensamento é essencialmente volitivo, apontando como os atos racionais elementares tendem a ser simples, fáceis e rápidos, e como podem se tornar reflexos e habituais, quase invisíveis para nós. A consciência nem sempre implica autoconsciência ou consciência de todos os aspectos de uma situação. Só nos tornamos conscientes de nossos atos racionais quando eles atingem um certo nível de complexidade, dificuldade e incômodo, ou seja, quando um esforço de pensamento incomum e mais consciente é exigido de nós. É, portanto, bastante razoável afirmar que nenhum pensamento é possível sem alguma "presença de espírito" (mais precisamente: "presença de espírito"), por menor (ou subliminar) que seja [145].

Essa afirmação torna-se ainda mais crível quando consideramos quais atos específicos poderiam ser listados sob o título de raciocínio. Certamente não todas as formas puras de Kant, embora algumas delas possam se encaixar na definição. Duas abordagens são possíveis para responder à nossa pergunta: (a) podemos observar proativamente os atos racionais por meio dos quais construímos gradualmente nossos termos, proposições e argumentos, mesmo enquanto os praticamos, ou (b) podemos analisar retroativamente a gênese de nossos pensamentos nos componentes mais simples aos quais eles são redutíveis.

Contudo, à medida que avançamos, torna-se óbvio que não podemos dicotomizar todo o pensamento em simples e complexo, ou em raciocínio e seus produtos. Torna-se óbvio que existem, na verdade, muitas gradações entre os atos racionais mais simples e irredutíveis e os produtos estáticos mais complexos destes. Quando propus pela primeira vez um conceito de raciocínio, há alguns anos, tinha em mente certos atos racionais muito simples; mas a lista analítica abaixo (embora incompleta) mostra que o conceito precisa ser expandido um pouco.

Alguns atos racionais são primitivos (elementares, irredutíveis), mas outros (igualmente importantes) são compostos por dois ou mais atos racionais mais simples. Mais precisamente: atos racionais compostos não são meramente a simultaneidade ou sucessão de dois atos primitivos, mas uma combinação de atos de tal forma que o segundo ato realizado depende dos resultados do primeiro. É difícil rotular tal ato como primário, visto que inclui outro ato primitivo; mas, por outro lado, é difícil rotulá-lo como secundário, visto que adiciona algo novo ao precedente. O termo "raciocínio", portanto, não deve ser interpretado de forma rígida, abrangendo desde atos racionais simples até os mais complexos.

Além disso, não proponho aqui uma lista precisa e abrangente de raciocínios, mas apenas sugestões de alguns candidatos possíveis para a tarefa, a título de ilustração. Não precisamos de

---

[145] Em minha obra **Volição e Conceitos Causais Afins** , discuto vários atos volitivos ditos *involuntários* , sempre postulando um nível mínimo de consciência para eles, visto que são considerados atos volitivos, e toda vontade é livre-arbítrio. "Involuntário", nesses contextos, não significa literalmente "não volitivo", mas sim, de forma mais branda, *quase* volitivo.

uma lista fixa, podendo nos engajar em um projeto de pesquisa contínuo, utilizando a experimentação e o aprendizado por tentativa e erro como método. A resposta à nossa questão não reside em uma doutrina dogmática e rígida, mas sim em uma abordagem heurística e flexível. Não queremos cair na armadilha de Aristóteles e Kant, que propõe um número finito de unidades específicas ou um esquema artificialmente simétrico. Podemos propor candidatos com cautela, tentativa e de forma reversível; podemos prosseguir com incerteza e mudar de ideia. Não precisamos reivindicar onisciência em uma questão tão delicada e crucial.

Segue-se, portanto, um breve levantamento, não exaustivo, de como adquirimos conhecimento, com referência a alguns dos atos racionais ou raciocínios mais importantes:

- A observação da presença de algo e sua consequente *afirmação* . Este é claramente um ato simples e primário da razão, um reconhecimento da experiência em conformidade com a lei da identidade.
- A observação da ausência de algo e sua consequente *negação* . Esse ato não é exatamente primário, pois primeiro precisamos pensar em alguma presença buscada e procurá-la (em todos os lugares) sem encontrá-la (até agora). Trata-se, portanto, de uma atividade indutiva (e, consequentemente, passível de revisão posterior), e não de um simples ato, e refere-se à segunda e à terceira leis do pensamento, bem como à primeira.
- A observação é essencialmente um ato passivo, embora se possa observar os resultados de intervenções mais ativas (quer dirigidas ao objeto quer ao sujeito), denominadas *experiências* . Estas, sejam físicas ou mentais, são também atos racionais.
- Mentalmente (ou, mais precisamente, espiritualmente) *intencionamos* coisas e *apontamos fisicamente* para elas. Esses atos racionais servem para nos dizer (e uns aos outros, eventualmente [146]) a que nos referimos durante atos racionais subsequentes.
- *Distinguir* e isolar uma coisa no campo da experiência de outras, ou subdividir uma coisa em duas ou mais coisas. Isso é feito por projeção mental e envolve o desenho imaginário de limites, de modo que alguns aspectos do todo sejam considerados como uma coisa, enquanto outros aspectos sejam considerados como outra(s) coisa(s).
- Fazer *comparações e contrastes* de medida ou grau. Isso envolve a observação de semelhanças e diferenças entre coisas no mesmo campo de experiência ou em campos diferentes. A comparação é positiva e, portanto, mais direta; o contraste é negativo e, portanto, requer mais processamento.
- Com base nas atividades anteriores, *abstraímos* aspectos das coisas a partir de outras coisas e, em seguida, *agrupamos* as coisas semelhantes e separamos as coisas diferentes. Observe que a negação é um aspecto importante da abstração.
- A abstração é um aspecto crucial da formação ou conceitualização de conceitos. Ela nos permite classificar , agrupando coisas distintas e semelhantes, e então desenvolver hierarquias e ordens de classes. Observe que a classificação envolve tanto integração

[146] Note que, enquanto o "apontar" *de alguém* é uma intenção que conhecemos intuitivamente, o "apontar" *de outra pessoa* é compreendido, em última análise, por meios indutivos, ou seja, formulando hipóteses sobre o que poderia ser intencionado e eliminando hipóteses errôneas, com referência à persistência ou repetição desse apontar em um contexto em constante mudança.

quanto diferenciação; incluir algumas coisas em uma classe implica excluir outras dela [147].

- Após agruparmos inicialmente alguns itens em uma classe, podemos adicionar mais casos ou remover algumas instâncias. Esses são os processos intencionais de *inclusão* e *exclusão* . Tais mudanças na subsunção baseiam-se, a princípio, em semelhanças e diferenças aparentes entre as instâncias novas e antigas.
- Eventualmente, podem ser feitos esforços para *definir explicitamente* as características comuns e distintivas entre os itens classificados em conjunto. Às vezes, a definição é imediata e fixa; mas, geralmente, é gradual, provisória e adaptativa. Uma definição pode, a princípio, ser vaga e, posteriormente, tornar-se mais precisa.
- *Nomear* algo específico ou um conceito que se construiu (como acima) também é um ato racional. Essa verbalização nem sempre é necessária, mas geralmente é útil.
- A medição, naturalmente, depende de números, especialmente à medida que se torna mais precisa. Isso depende da *contagem* , começando com um e depois dois ou mais sucessivamente. Observe que a unidade é formada pela distinção (como detalhado acima); algum agrupamento pode ser necessário; números maiores que um dependem da repetição da adição de um.
- A medição também envolve a *comparação e o contraste de números* (iguais ou desiguais, ou seja, maiores ou menores). Os números referem-se a entidades (por exemplo, pessoas ou porções comensuráveis de uma linha) ou a qualidades (por exemplo, graus de uma cor ou velocidade de movimento). Os números envolvidos podem ser iguais, ou considerados aproximadamente iguais; ou podem ser diferentes, ou suficientemente diferentes para constituir uma negação.
- Os números também possibilitam *a estatística* , a partir da qual desenvolvemos conceitos de frequência como todos, alguns, nenhum, poucos, a maioria, por meio dos quais definimos a quantidade e outros tipos de modalidade de proposições.
- *Propor* (ou seja, formular uma proposição) categoricamente e, em seguida, condicionalmente ou disjuntivamente, são obviamente atos racionais complexos, uma vez que dependem da realização prévia de muitos dos atos mais simples mencionados anteriormente (ou seja, uma proposição envolve muitos conceitos).
- As proposições são inicialmente singulares e atuais, e, portanto, por implicação, particulares e possíveis. Tentamos *generalizá-* las o máximo possível e temos que *particularizá-* las tanto quanto necessário. Esses são atos racionais cruciais, que dependem das leis do pensamento, do princípio da indução e de conceitos numéricos.

---

[147] As únicas classes que incluem tudo são termos como “coisa”, no sentido de existente ou real. Seus contraditórios (não-coisa, etc.) são necessariamente *meras ficções verbais* , ou seja, classes essencialmente vazias, nas quais depositamos criações da nossa imaginação que não podemos incluir. Com base nisso, temos um termo mais amplo, “coisa”, que inclui tanto coisas quanto não-coisas no sentido anterior. O valor de um termo tão amplo reside no fato de que ele nos permite nomear coisas sobre as quais ainda não temos certeza. Ou seja, ele possui valor indutivo como uma espécie de ponto de parada temporário.

- *Fazer perguntas e buscar respostas* são atos racionais que nos ajudam a avançar em nossas conceitualizações e formulações de proposições. Em resposta, fazemos sugestões ou especulações, que então devemos testar antes de podermos adotá-las ou rejeitá-las.
- *Teorizar* envolve não apenas a formulação de conceitos e proposições, mas também a inter-relação entre eles e com a experiência por meio de diversos argumentos. As teorias podem consistir em uma única proposição ou em grandes e complexas conjunções de proposições. O que mais distingue a teorização da mera proposição, contudo, é a *invenção de novos termos* , ou seja, o uso da imaginação.
- Frequentemente, passamos de uma abstração para outra por meio de *analogias (aproximadas ou precisas)* , usando uma conjunção de características para construir outra. Isso envolve *imaginação* , o poder de reorganizar dados mentais à vontade.
- Um aspecto importante da teorização é a busca por causas, seja no sentido epistêmico de razões (tentativas de explicação, premissas ou elementos de evidência), seja nos sentidos mais ontológicos de causativos, agentes volitivos ou influências de vários tipos. Pois o conhecimento das causas em qualquer um desses muitos sentidos é a principal fonte de nossa *compreensão.*
- As teorias estão sempre em fluxo, sendo construídas, modificadas ou desmanteladas. Se se encaixarem na totalidade da experiência e das considerações lógicas, podem ser adotadas; caso contrário, são rejeitadas ou, pelo menos, adaptadas. Este é o processo indutivo de *adução* , que envolve regras complexas de comparação e contraste entre hipóteses concorrentes.
- *A argumentação* , partindo de premissas para conclusões, utilizando processos lógicos indutivos e dedutivos, como a adução ou o silogismo, serve para justificar e esclarecer. Os argumentos são atos racionais ainda mais complexos, dependentes de conceitos e proposições previamente formulados.
- Os argumentos, e de fato os vários atos racionais que os precedem e os sucedem, referem-se *às leis do pensamento e ao princípio da indução* . Isso significa reconhecer as aparências, procurar contradições entre elas, buscar soluções para problemas, julgar a verdade e a falsidade, estimar probabilidades.
- *A lógica* pode ser exercida ad hoc, sem o uso de conhecimento teórico da lógica, ou pode ser aplicada com referência à teoria da lógica previamente desenvolvida ou estudada. Toda percepção ou ato lógico é, naturalmente, um ato racional. Um movimento de pensamento não disciplinado pela lógica é irracional.

A lista acima mostra muitos dos principais atos racionais envolvidos no raciocínio cotidiano. É evidente que os atos aqui listados estão profundamente envolvidos na formação de conceitos, proposições e argumentos de todos os tipos. Também é evidente que existem movimentos de pensamento tanto indutivos quanto dedutivos na maioria desses atos.

Note-se que alguns raciocínios são tratamentos pré-conceituais e pré-verbais de dados experienciais. Eles são direcionados especificamente a particularidades percebidas, e não a universais concebidos. Tal raciocínio prepara o terreno para um pensamento posterior — um pensamento de natureza mais conceitual. Este último também é composto de raciocínios; por exemplo, nomear é um ato racional distinto, um dos muitos componentes do pensamento verbal.

Se analisarmos atentamente nossos atos racionais, descobriremos que todos eles são *inteligentes. Respostas à forma como as coisas nos aparecem* . Através delas, usamos experiências dadas para formar conceitos de complexidade variável (por exemplo, a causalidade não pode ser compreendida ou conhecida em um caso específico sem antes apreender e usar afirmação, negação, classificação, estatística e condicionamento).

Essas construções não são necessariamente verdadeiras em um dado caso, porque quanto mais complexas se tornam, mais envolvem pressupostos indutivos (por exemplo, assumir alguma negação por generalização). No entanto, as mais simples são bastante confiáveis devido aos limites restritos de seus pressupostos.

Algumas formas de raciocínio envolvem percepção direta, ou seja, referem-se a evidências fornecidas apenas pela experiência (por exemplo, afirmar, com base na observação da presença). Outras, no entanto, são mais indiretas, envolvendo algum raciocínio (por exemplo, negar, com base na não observação da presença). Assim, em geral, o raciocínio apela *tanto à* experiência quanto à lógica, e não apenas a uma ou outra.

Fica claro, a partir da nossa lista, que os raciocínios são necessariamente volitivos em algum nível, em consonância consciente com as leis do pensamento. Podemos realizá-los ou abster-nos de os realizar. Podemos realizá-los de forma conscienciosa e correta; ou podemos improvisar e errar. Mantemos a capacidade de pensar irracionalmente, isto é, de usar indevidamente nossas faculdades de julgamento. Atos puramente mecânicos (como os que Kant concebeu para nós) não podem produzir juízos válidos, pois a validade é um juízo de valor que pressupõe liberdade de ação e de escolha. Máquinas ou computadores podem, naturalmente, ser programados para fazer o que desejamos, mas, nesses casos, ainda são os nossos juízos que são avaliados, e não os deles.

Como os raciocínios, e consequentemente todos os processos de pensamento, são atos do Sujeito, e o Sujeito é uma entidade não fenomênica conhecida apenas pela intuição, *eles não podem ser facilmente apontados em termos fenomênicos* . Podemos perceber seus produtos fenomênicos em nós, mas os próprios atos produtivos só podem ser apercebidos, isto é, conhecidos introspectivamente por cada um de nós. Por essa razão, é bastante difícil defini-los publicamente. Podemos dizer que ocorrem, mas não podemos descrevê-los em termos de algo mais concretamente manifesto do que nosso autoconhecimento. Sem dúvida, é por isso que muitos lógicos tendem a ignorar esse importante campo da lógica. O raciocínio é muito insubstancial e psicológico para o seu gosto. Eles preferem se concentrar em objetos de estudo mais sólidos e verbais.

Nada deste material é muito novo em meus próprios trabalhos, ou em geral. O que se enfatiza aqui é a necessidade de estarmos atentos a todos os pequenos atos racionais que subjazem aos movimentos de pensamento mais amplos e comumente estudados. Muito trabalho poderia ser feito por futuros lógicos para expandir esta lista e descrever os atos envolvidos com mais precisão, mas nos contentaremos com a presente ilustração. Um estudo mais sistemático idealmente envolveria percorrer toda a lógica formal em detalhes e observar os raciocínios exatos que subjazem a cada item. Este campo da lógica poderia ser chamado de lógica descritiva ou generativa (em oposição à lógica formal) [148].

[148] Ou talvez psicoepistemologia (tomando emprestado o termo que Ayn Rand cunhou para outro propósito).

A lógica é geralmente apresentada às pessoas como um cardápio, e um cardápio, é claro, não substitui o ato de cozinhar e comer. A apresentação tradicional, um tanto estática, é inevitável, já que a lógica é uma ferramenta educacional verbal; mas devemos tentar manter em mente e, de alguma forma, destacar os aspectos mais dinâmicos, se quisermos oferecer uma visão verdadeira da lógica. Ou seja, como a lógica é "preparada" pelos lógicos e como é "absorvida" por aqueles que a estudam.

Conclusões . Alguns dos itens que listamos são comparáveis às categorias de Kant. Por exemplo, a primeira e a segunda raciocinações, a saber, afirmação e negação, correspondem obviamente às duas primeiras categorias de Kant. As raciocinações referentes a números estão relacionadas à categoria de quantidade de Kant. A raciocinação de propor (que, observe-se bem, depende de outros atos) pode ser assimilada às categorias de relação de Kant. No entanto, as duas abordagens são claramente diferentes. As categorias de Kant, em geral, não são constituintes tão básicos do conhecimento humano quanto as raciocinações.

Existe uma complexa escala de gradação e interação de dependências mútuas entre a maioria dos nossos conceitos básicos. Alguns podem certamente ser considerados como resultados diretos de atos primários de raciocínio. Mas outros são produtos complexos de muitos e variados raciocínios. Seria uma simplificação grosseira agrupar todos os conceitos básicos como “categorias” iguais, quanto mais atribuir-lhes poderes especiais de controle sobre o nosso pensamento, como Kant tentou. Não há fundamento para considerar as nossas faculdades cognitivas como entidades semelhantes a máquinas que – usando alguma “lógica” arbitrária, possivelmente insana, própria ou programada nelas pela natureza – poderiam muito bem distorcer as nossas experiências.

Espaço e tempo são, assim como substância e causalidade, *conceitos bastante básicos* , que formamos de maneiras muito comuns por meio de abstrações da experiência. É porque constatamos que os fenômenos que experimentamos (sejam eles aparentemente físicos ou mentais) são extensos, mutáveis, aparentemente constantes em meio a outras mudanças, e regularmente unidos e separados, que formamos tais conceitos. Não vamos inverter a ordem dos fatos. Esses conceitos não *nos dizem* o que pensar do nada – nós *os construímos* de acordo com a maneira como as coisas nos parecem na experiência e na lógica. Eles são nossas ferramentas; nós não somos seus brinquedos.

Além disso, a concepção possui muitos níveis ou graus. No nível mais básico ou conceitual, ela é produzida por atos racionais não verbais, por exemplo, simplesmente perceber que duas coisas são distintamente semelhantes em algum aspecto e classificá-las mentalmente com base nisso. Uma mensuração mais precisa da semelhança pode ser buscada. Pode-se decidir que os itens não apenas merecem ser agrupados, mas também nomeados. Uma vez que o conceito é nomeado, ele pode se tornar objeto de discussões detalhadas. Em um estágio avançado, ele pode ser cada vez mais estudado e teorias complexas sobre ele podem ser formuladas.

Assim, não devemos confundir os usos simples dos *conceitos abstratos* de espaço e tempo em atos particulares de raciocínio com as grandes *abstrações intelectuais* e debates de físicos e filósofos sobre eles. O mesmo se aplica a muitas das categorias. Uma pessoa comum pode identificar corretamente uma relação causal sem ser capaz de discorrer sobre os fundamentos ontológicos e epistemológicos da causalidade. Se não mantivermos essa distinção de nível

conceitual em mente, corremos o risco de nos confundirmos quanto à ordem das coisas no conhecimento. Kant tendia a obscurecê-la.

Para concluir o presente ensaio, embora Kant tenha sido um filósofo extremamente impressionante e influente na tradição ocidental moderna, sua descrição e crítica da razão estão longe de ser confiáveis e não devem ser levadas tão a sério. Ele claramente não estava em posição de criticar a razão, pois evidentemente não compreendia suficientemente seu funcionamento nem possuía as ferramentas lógicas necessárias para tal tarefa, carecendo especialmente de conhecimento da lógica do paradoxo e da indução.

7. Como surgem os números

Se prestarmos atenção aos *atos racionais que fundamentam a matemática* [149], notaremos as seguintes intenções ou movimentos mentais:

Primeiramente, há o ***isolamento mental*** de algo de seu contexto experiencial imediato, com a intenção de focar "nisto *e não* no resto". Uma parte da experiência presente é focada, delimitada mentalmente e considerada virtualmente à parte das outras partes da experiência presente. Isso possibilita a formação do conceito matemático de ' **um** ' (simbolizado por um ' **1** '), que é a unidade elementar na base de todas as atividades racionais subsequentes de computação ou cálculo.

Em segundo lugar, há a ***conjunção mental*** de uma seleção de duas (ou mais) dessas unidades, pretendendo "isto *e* aquilo (ou aqueles)". As unidades em questão podem estar todas presentes na experiência atual, ou algumas ou todas elas podem ter que ser trazidas à mente pela memória. Esta é a base do conceito matemático de 'adição' (simbolizado por um ' + '), que dá origem a compostos de unidades, isto é, números naturais maiores que 'um' (a saber, 'dois', 'três', etc.).

Em terceiro lugar, há a ***identificação mental*** de duas (ou mais) dessas unidades selecionadas, pretendendo ou declarando que elas são 'efetivamente iguais', 'numericamente equivalentes', 'quantitativamente iguais' (isso sendo simbolizado pelo sinal ' = '). Equivalência ou igualdade entre dois itens significa que qualquer um dos itens pode, na prática, ser *substituído* pelo outro em relação ao valor numérico ou à quantidade, mesmo que simbolicamente eles possam ser constituídos de maneira diferente (por exemplo, como dois uns e um dois) [150].

Assim, surge primeiro a ideia de “1”.

A partir disso, construímos a série dos números naturais, dois, três, etc., por uma sucessão de adições e equações, cada uma das quais depende da anterior, ad infinitum: 1=1; 2=1+1; 3=2+1; 4=3+1; … etc. Esta construção gradual e infinita é consagrada e relembrada no processo de *contagem* : 1, (+1=) 2, (+1=) 3, (…) 4, (…) 5, 6, 7, … etc.

Essas definições nos permitem elaborar inferências ou demonstrações aritméticas simples, por meio de várias substituições apropriadas. Por exemplo: 2 + 2 = 4 é derivado de 2 + 2 = 2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4. Os parênteses '( )' são usados aqui para indicar nossa mudança de foco mental nos números envolvidos.

Agora podemos inventar uma quarta operação matemática útil, a saber, *a subtração* . Esta formaliza a ideia de ***exclusão mental*** de uma ou mais unidades de um conjunto de unidades em

---

149 Veja também meus comentários anteriores sobre este tópico, em *Fenomenologia* (II.4 e VIII) e em *Ruminações* (9.10).

150 E claro, mesmo assim, as coisas que podemos ter em mente por trás dos números, por exemplo, comparar maçãs com laranjas, podem ser diferentes em vários aspectos.

consideração. Assim, por exemplo: tendo duas coisas, removendo uma, resta uma; isso é simbolizado (usando o sinal de menos, escrito "-") como 2 - 1 = 1. Da mesma forma: 3 - 1 = 2; 4 - 1 = 3; e assim por diante (compare com a série de adições e suas derivadas).

Uma aplicação específica dessa ideia de remoção mental nos leva ao conceito de ' **zero** ' (símbolo '0'). "Considerando apenas um elemento, se o removermos, o que nos resta?" A resposta que damos a essa pergunta é "zero", conceito que interpretamos como a ***negação*** de todos os outros conceitos numéricos. Ou seja, com esse 'número', entendemos a ausência de qualquer unidade ou conjunto de unidades (e posteriormente até mesmo de frações de unidades, etc.); é assim que definimos o zero.

Da mesma forma, as operações de 'multiplicação' e depois de 'divisão' podem ser introduzidas, e a matemática como a conhecemos pode ser construída gradualmente.

Tudo isso é bastante simples e direto, e geralmente bem conhecido. Partindo dessa premissa óbvia, nossa próxima pergunta deve ser: “a matemática é, então, algo 'subjetivo' ou 'objetivo'?” Ou seja, qual é o *estatuto ontológico* dos números?

Historicamente, a matemática sem dúvida deriva das experiências e necessidades materiais dos seres humanos. Podemos facilmente imaginar como atividades econômicas necessárias, como *isolar* uma vaca de um rebanho [151], *reunir* o gado em um curral ou *trocar* uma vaca por algumas ovelhas, com o tempo (à medida que a vida se tornava mais complexa), dariam origem às ideias mais abstratas da matemática descritas acima.

A experiência bruta é evidentemente não numérica. É simplesmente um todo, sem partes. A própria natureza é contínua. Somos nós, que a experimentamos, que mentalmente dividimos o todo em partes, as quais mentalmente reagrupamos de diversas maneiras [152]. Não nos envolvemos, contudo, em tais atos de forma aleatória e arbitrária, mas (mais ou menos) inteligente e racional.

Sem os humanos (ou seres com capacidades cognitivas e volitivas semelhantes), *não haveria números* , já que a unidade de todas as coisas jamais seria questionada. São os humanos que discriminam os vários aspectos do todo multifacetado e, assim, distinguem os individuais em meio a uma multiplicidade, e assim por diante.

Mas essa construção numérica não é inteiramente objetiva nem inteiramente subjetiva. Ou seja, ela não é dada pela experiência como dados brutos, mas *ainda depende da experiência* para sua formação. Assim, a matemática não é uma mera convenção, mas uma organização mental de dados de acordo com suas características observáveis.

Ou seja: sem os humanos (ou seres semelhantes), eventos como "um mais um é igual a dois" não ocorreriam no mundo; contudo, os humanos não podem dizer "um mais um é igual a três" sem contradizer sua experiência. Portanto, a matemática é um produto da experiência e da compreensão dos seres humanos, e não uma fantasia descabida deles.

Argumento que a apresentação da teoria dos números acima descrita é um relato preciso de como os números surgem na mente dos indivíduos e como surgiram ao longo da história da humanidade. Não se trata de uma descrição matemática ou psicológica dos eventos, mas sim de

---

[151] Para comê-lo, dá-lo de presente ou trocá-lo.

[152] Quando digo mentalmente, quero dizer projetando divisões e agrupamentos; ou seja, usando a imaginação ou até mesmo alucinações.

uma explicação epistemológica. Esta última é mais fundamental e integra conceitos numéricos e não numéricos na teoria do conhecimento em geral.

Algumas observações sobre a "matemática moderna". Digo isso, claro, tendo em mente a "lógica matemática". Nos tempos modernos, a partir do século XIX houve tentativas de simplificar logicamente a aritmética, explicá-la melhor e inseri-la no contexto mais amplo do nosso conhecimento. Trata-se, naturalmente, de um empreendimento louvável, mas algumas pressuposições errôneas foram feitas durante esse processo e algumas inferências injustificáveis foram extraídas de alguns dos resultados obtidos.

Podemos mencionar aqui, como um exemplo importante, o trabalho de **Gottlob Frege** [153]. Seu objetivo era explicitar todas as etapas lógicas envolvidas no desenvolvimento da aritmética. Mas, ao perseguir esse objetivo louvável, ele acreditava estar se dedicando a atos puramente formais e dedutivos, sem perceber o quanto dependia, na verdade, da experiência e da intuição conceitual.

Isso fica evidente, por exemplo, na maneira como ele desenvolveu os números cardinais, definindo-os por referência às disjunções dos elementos de um conjunto (se não me engano). Um conjunto com uma disjunção teria dois elementos, um com duas disjunções teria três elementos, e assim por diante. Ora, isso é genial e parece reduzir o desenvolvimento numérico a uma série de afirmações puramente lógicas, baseando-se apenas em conceitos abstratos como identidade e diferença, conjuntos e elementos, e disjunção (ou seja, negação da conjunção).

Mas podemos fazer muitas perguntas. Primeiro, essa forma de apresentar as coisas corresponde à maneira como os humanos realmente concebem os números, individualmente e coletivamente ao longo da história? A resposta, a meu ver, é não. O sistema de Frege pode ser interessante para lógicos e matemáticos como uma ordenação abstrata ex post facto do conhecimento matemático adquirido até então, e como uma forma de desenvolver novo conhecimento matemático, mas é essencialmente uma construção artificial e recente.

Trata-se mais de um jogo abstrato do que de uma descrição de como o conhecimento humano dos números se manifesta na prática. Não se pode afirmar que tal construção desacredite e substitua radicalmente as noções aritméticas que a precedem. Isso seria cometer a falácia genética, ou seja, esquecer a dívida que temos com o que veio antes na mente humana. É somente porque já assimilamos os números que agora somos capazes de manipulá-los da maneira como Frege o faz.

Em segundo lugar, para compreender plenamente isso e concordar com essa ideia, considere quando, onde e como surgem os conceitos que Frege utiliza em seu sistema. É um equívoco pensar que ele opera em um plano inteiramente abstrato e mecânico, sem recorrer à experiência ou ao raciocínio indutivo. Em algum momento ele reflete sobre como adquirimos conhecimento de identidade e diferença, conjuntos e membros, e disjunção (ou seja, negação da conjunção), em situações específicas e em geral?

Se refletirmos sobre essas questões com um pouco mais de profundidade do que Frege jamais fez, perceberemos rapidamente que esses conceitos não são tão simples e primários. Identidade e diferença envolvem os atos cognitivos de comparação e contraste, que dependem da experiência e de sua subdivisão. Isso, de fato, ocorre antes mesmo de o número um (1) ser

[153] Alemanha, 1848-1925. Embora Frege não tenha extraído conclusões filosóficas mais amplas de seus resultados, seu contemporâneo Bertrand Russell o fez.

apreendido, como mencionado anteriormente; mas o ponto aqui é que não é tão instantâneo e mecânico quanto Frege imagina.

Os conceitos de conjuntos e membros, e até mesmo o de negação, são efetivamente tomados por ele como primários, quando na verdade exigem muito estudo e reflexão para serem compreendidos e utilizados. É verdade que as crianças geralmente os assimilam o suficiente para usá-los, mas isso apenas demonstra a inteligência inata da espécie humana. Na verdade, se quisermos "formalizar" o pensamento humano da maneira como Frege tenta, precisamos primeiro esclarecer em detalhes a gênese de tais abstrações.

Por que, por exemplo, usar a disjunção, se a conjunção a precede no conhecimento? Só entendemos a disjunção pela negação da conjunção. Portanto, explicar os números por meio da conjunção, como proposto acima, é o caminho mais natural – e é assim que os seres humanos reais procedem. Não pretendo ser matemático, mas acredito que posso afirmar com segurança que um sistema matemático baseado em números naturais, desenvolvido pela conjunção sucessiva de unidades, é tão bom quanto, senão melhor, do que o mecanismo de Frege.

Dessas reflexões não se depreende que a matemática seja algo psicológico, ou seja, que precisemos estudar psicologia para chegar à matemática, ou algo do gênero. O que isso significa é que, se você estudar "lógica matemática" sem questionar e responder às questões epistemológicas mais profundas, tudo o que terá será uma construção abstrata.

Você não deve, portanto, vangloriar-se de ter eliminado ou substituído a epistemologia; tudo o que fez foi ignorá-la. Você exibiu sua habilidade na manipulação de símbolos, mas não demonstrou discernimento sobre como realmente funcionou ao fazê-lo. Suas "provas" são, então, apenas processos superficiais, que não levam em consideração todas as premissas implícitas.

Isso não significa que a chamada lógica matemática não seja objetiva, ou seja, que esteja necessariamente dissociada da realidade de alguma forma significativa. O que se pretende dizer é que tais estudos ocorrem em um ambiente isolado, sem a devida consideração do mundo em sua totalidade.

8. Lógica geométrica

Vale a pena investigar brevemente o raciocínio com proposições que poderíamos chamar de 'geométricas' [154], que comparam as posições relativas no espaço de dois itens geométricos (pontos, linhas, superfícies ou volumes) X e Y. Isso se refere principalmente ao seguinte conjunto de formas, que são comumente usadas no discurso:

' **X está *em* Y** ', ' **X está *fora de* Y** ' ou ' **X está *parcialmente dentro e parcialmente fora de* Y** '.

Essas formas estão implícitas nos diagramas de Euler, que são frequentemente usados por lógicos para esclarecer e resolver questões silogísticas. Por exemplo, o silogismo 'X é Y e Y é Z, portanto X é Z' é lido como 'X está em Y e Y está em Z, portanto X está em Z'. Nesses casos, a predicação é interpretada como subsunção, ou pertencimento a uma classe, e a analogia geométrica torna-se óbvia.

Características dedutivas . No que diz respeito às suas *oposições lógicas* , as três formas mencionadas são evidentemente contrárias entre si. A forma 'em' pretende significar 'totalmente dentro'; a forma 'fora de', 'totalmente fora'; e a forma 'parcialmente dentro ou fora' pretende abranger os casos intermediários. Segue-se que, se usarmos a forma indefinida 'X está (pelo menos) parcialmente em Y', queremos dizer a disjunção 'X está totalmente em Y ou apenas parcialmente em Y'; e o mesmo se aplica a 'X está (pelo menos) parcialmente fora de Y'.

Assim, ' *não* (totalmente) dentro' aqui significaria 'ou apenas parcialmente dentro ou totalmente fora de'; ' *não* (totalmente) fora de' significaria 'apenas parcialmente fora de ou totalmente dentro'; e ' *não* parcialmente dentro e *não* parcialmente fora de' seria entendido como 'ou totalmente dentro ou totalmente fora de'. Dessas oposições, podemos deduzir as formas negativas 'X não está fora de Y' e 'X não está parcialmente dentro e não parcialmente fora de Y' da forma positiva 'X está dentro de Y'; e similarmente nos outros casos.

Note que tais proposições não podem ser 'permutadas' à vontade. Ou seja, só porque verbalizamos a relação em questão com duas ou mais palavras como 'está em' ou 'está fora de', não se segue que possamos separar livremente essas palavras umas das outras, tratando uma como a cópula efetiva e as demais como parte do predicado. Por exemplo, tratar 'X está em {Y}' como logicamente equivalente em todos os aspectos a 'X está em {Y}' – pois fazê-lo pode levar a erros de raciocínio [155].

---

[154] A ideia de desenvolver este tema surgiu após um debate com Plamen Gradinarov em um de seus sites na internet sobre lógica indiana.

[155] Veja meu trabalho *Future Logic* , capítulo 45. Observe que às vezes permutamos verbalmente proposições geométricas. Por exemplo, "a minhoca foi para o subsolo" funde as palavras "sob" e "o solo" como se formassem um predicado, embora a relação espacial de "sob" esteja formalmente mais

No que diz respeito ao *silogismo* envolvendo essas seis formas (as três afirmativas e as três negativas), bastaria recorrer aos métodos e descobertas aristotélicas – ou seja, considerar todos os modos possíveis dentro de três (ou quatro) figuras e determinar quais são válidos e quais não são. Não me deterei em fazer isso aqui sistematicamente, mas deixo essa tarefa como exercício para o leitor.

Basta aqui dar apenas alguns exemplos. O exemplo dado anteriormente, ou seja, 'X está em Y e Y está em Z, portanto X está em Z', é o caso mais óbvio, sugerindo um círculo X, dentro de um círculo maior (ou igual) Y, dentro de um círculo maior (ou igual) Z. Um exemplo mais interessante seria o seguinte:

> Y está inteiramente em Z (premissa maior),
>
> e X está apenas parcialmente em Y (premissa menor);
>
> Portanto, X está totalmente contido em Z ou apenas parcialmente contido em Z (conclusão válida).

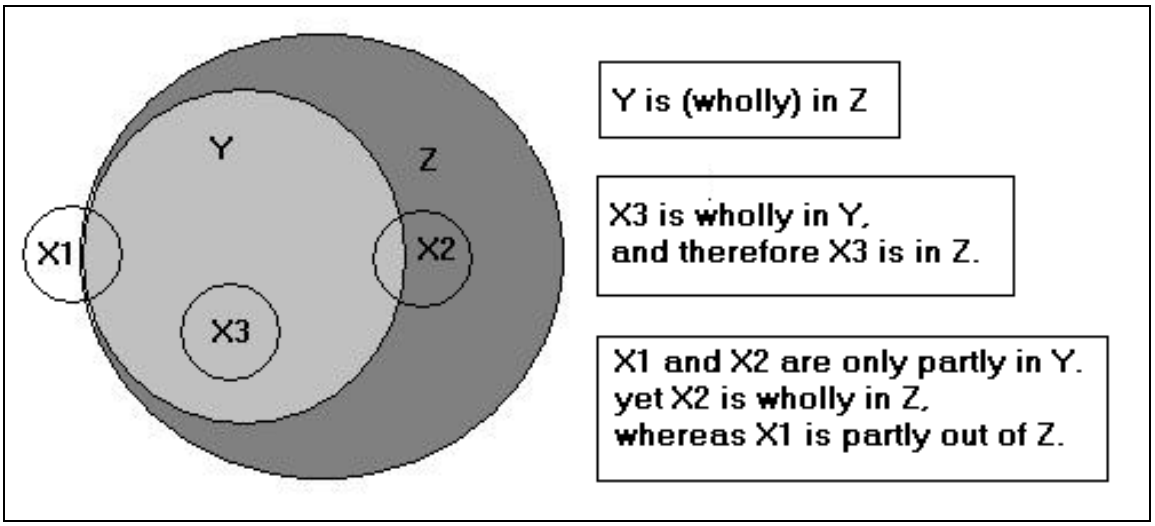


Figura 1. Um silogismo com proposições geométricas.

Esses argumentos podem ser ilustrados como no diagrama acima (onde X3 representa o termo menor do primeiro silogismo, enquanto X2 e X1 representam os dois valores concebíveis do termo menor no segundo silogismo). Observe que, embora um diagrama de Euler tradicionalmente apresente os domínios de interseção como círculos, não devemos interpretar

---

precisamente ligada à cópula "foi". Isso fica mais óbvio se contrastarmos "a minhoca está acima do solo" – se as expressões "sob" e "acima" estivessem de fato inextricavelmente ligadas à palavra "solo", não perceberíamos que são duas relações que a mesma minhoca poderia ter com o mesmo solo. Ou, de fato, poderíamos esquecer a terceira relação possível, a saber, "parcialmente acima, parcialmente abaixo" do solo. Em qualquer caso, perderíamos o raciocínio silogístico específico das proposições geométricas – por exemplo: as premissas "X está {em Y} e Y está {em Z}" não levariam a nenhuma conclusão, já que lhes falta um termo médio comum (isto é, "Y" não é logicamente idêntico a "em Y").

isso literalmente – *eles podem ter qualquer forma ou mesmo estar fisicamente dispersos* , desde que a(s) interseção(ões) relevante(s) se aplique(m).[156]

A descrição aqui apresentada das proposições e argumentos geométricos não abrange, naturalmente, todo o campo da lógica geométrica. Outras formas comumente usadas podem ser mencionadas, muitas das quais são compostas envolvendo as formas acima. Podemos, por exemplo, mencionar as formas 'X está próximo de Y' ou 'X está longe de Y' (ambas implicando que X está fora de Y). Um caso especial de adjacência seria: 'X é contíguo a Y' (significando que as fronteiras de X e Y estão em contato em algum(ns) ponto(s) de suas fronteiras). Tais proposições podem, naturalmente, aparecer em combinação com outras em silogismos de forma mista.

Proposições comparativas, como 'X é maior que Y', 'X é menor que Y', 'X tem o mesmo tamanho que Y', etc., também devem ser classificadas como formas geométricas. O mesmo se aplica a proposições que indicam sequência, como 'X vem antes de Y', 'X vem depois de Y', 'X é simultâneo a Y', etc. Outras formas comuns: 'ao lado de', 'acima de', 'abaixo de', 'a leste de', 'a oeste de', etc., indicam direções relativas. O ponto aqui é que todo o campo da geometria (como um ramo da matemática e, eventualmente, da física [157]) tem um paralelo na lógica formal, que se concentra no *aspecto especificamente discursivo* do pensamento geométrico – e isso pode ser chamado de lógica geométrica.

Aspectos indutivos . Quando a conclusão de um argumento é incerta, no sentido de que temos uma disjunção de duas (ou mais) conclusões categóricas possíveis como nossa inferência formal válida (como no segundo exemplo de silogismo geométrico, ilustrado acima), o silogismo ainda é bastante *informativo* , visto que, embora haja de fato mais de um resultado concebível, muitas outras teses são formalmente excluídas (por exemplo, a conclusão 'X está inteiramente em Z' [como mostrado para X3] é excluída das premissas 'X está apenas parcialmente em Y e Y está inteiramente em Z'), ou seja, torna-se logicamente inconcebível.

Outro ponto importante a ser considerado em relação a essas conclusões alternativas é que elas podem não ter o mesmo *grau de probabilidade* . Se a situação em nosso segundo exemplo acima

---

[156] Com relação à metodologia, é importante ressaltar que questões lógicas não podem ser resolvidas de forma confiável apenas com exemplos concretos (como alguns lógicos amadores costumam fazer). Premissas específicas podem *parecer* levar a uma conclusão categórica, porque essa "conclusão" se mostra verdadeira naquele caso particular (independentemente do processo de raciocínio), embora, na verdade – quando consideramos a questão de forma mais formal – possam existir duas ou mais conclusões possíveis. Por exemplo, "a caixa está no caminhão e o caminhão está na garagem, portanto a caixa está na garagem" pode parecer superficialmente correta (porque em alguns casos isso acontece) – mas, na verdade, a conclusão correta é "a caixa está pelo menos parcialmente na garagem, mas pode estar parcialmente fora" (pois a caixa pode ser muito mais comprida que o caminhão). Por outro lado, é claro, um único caso concreto pode, ocasionalmente, ser suficiente para invalidar uma forma proposta.

[157] A geometria lida com abstrações matemáticas que nem sempre possuem uma expressão material óbvia. Por exemplo, quando dizemos "o planeta Terra está no Sistema Solar", não queremos dizer que o Sistema Solar tenha um limite físico visível. Consideramos, em vez disso, seu limite como sendo a extensão da atração gravitacional do Sol e dos planetas e outros corpos próximos a ele (em oposição à atração de outros corpos que possam existir na mesma galáxia) – além da qual um corpo se deslocaria sem impedimentos. Esse limite efetivo pode, naturalmente, variar conforme as condições mudam.

for exatamente como descrita em nosso diagrama de Euler (embora, repetindo, esta ilustração seja apenas uma possível interpretação visual), então o resultado rotulado como X2 pareceria mais provável do que o rotulado como X1. Claramente, existem muito mais lugares ao redor da circunferência de Y onde X2 poderia estar; em comparação, X1 tem um alcance muito limitado. Nesse caso, poderíamos dizer que a conclusão das premissas "X está apenas parcialmente em Y e Y está inteiramente em Z" é mais provavelmente "X (ou seja, X2) está inteiramente em Z" e menos provavelmente "X (ou seja, X1) está apenas parcialmente em Z".

Observe bem este último comentário, pois ele se relaciona com a interface entre dedução e indução. Uma maneira de definir a distinção entre esses dois tipos de inferência é considerar conclusões únicas como dedutivas e múltiplas conclusões possíveis (especialmente quando suas probabilidades relativas foram calculadas) como argumentos indutivos; nessa perspectiva, a dedução é o caso limite da indução, quando a probabilidade de uma determinada conclusão é de cem por cento. Alternativamente, poderíamos considerar tais conclusões formais disjuntivas para alguns silogismos como sendo tão 'dedutivas' quanto as conclusões categóricas; mas, nesse caso, a expressão 'dedutivo' simplesmente corresponde ao que entendemos por 'inferência'.

Esses dois pontos de vista podem ser reconciliados se entendermos a diferença entre focar na proposição disjuntiva inferida como um todo, que é forçadamente 'deduzida', e focar nos disjuntos individuais que a compõem, os quais podem eventualmente ser 'induzidos' de várias maneiras, de acordo com suas probabilidades relativas (que, observe bem, exigem argumentação adicional para serem estabelecidas).

Quando as disjunções são ordenadas por suas respectivas probabilidades, significa que a disjunção mais provável é nossa primeira escolha como conclusão. Se essa escolha se mostrar refutada por outras considerações (isto é, por experiência posterior ou outras inferências conceituais mais confiáveis), optamos pela segunda disjunção mais provável. Se esta também for eliminada, passamos para a terceira, e assim por diante, até (se é que isso acontece) restar apenas uma opção. Este é, naturalmente, o processo de *adução* – onde, diante de mais de uma solução para um problema, optamos pela solução mais plausível, mas podemos ser gradualmente levados (pelas evidências concretas ou por questões abstratas) a preferir soluções inicialmente menos óbvias.[158]

Mas observe também que, em alguns casos, até mesmo a opção menos provável pode eventualmente se revelar (empiricamente ou de outra forma) inadequada! Nesse caso, teríamos

---

[158] Para dar um exemplo tradicional específico: suponha que eu veja algo que se assemelhe a fenômenos que no passado rotulei como "fumaça". Não posso imediatamente chamá-lo de fumaça sem correr o risco de errar. Antes de aplicar o mesmo rótulo à minha nova experiência visual, preciso garantir diligentemente que ela se encaixe nas condições de aplicabilidade previamente estabelecidas (ou posso ter que adaptar essas condições). Assim, eu gostaria de cheirar e descobrir se o que acabei de ver não apenas parece fumaça, mas também cheira a fumaça. Se eu não puder ter certeza de que o cheiro veio da mesma fonte que a visão, posso ter que testar a questão mais a fundo, procurando por um fogo subjacente. Melhor ainda (já que a fumaça nem sempre é acompanhada por chamas visíveis ou calor palpável), posso analisar quimicamente o fenômeno. Se for composto de H_2O , por exemplo, eu concluiria que não é fumaça, mas névoa. Se, por outro lado, a composição química for consistente com a composição previamente estabelecida para a fumaça, posso finalmente concluir, com razoável probabilidade, que o que vi era fumaça (a menos que alguma objeção adicional seja apresentada). Este é o processo de adução na observação, classificação e nomeação: eliminar gradualmente interpretações alternativas de uma observação inicial por meio de observações e argumentos adicionais; restringir as possibilidades até que possamos atingir uma certeza razoável.

que refazer todo o nosso raciocínio para descobrir exatamente qual suposição feita anteriormente precisa ser *revisada* para que possamos recuperar uma situação lógica. Pois é logicamente inaceitável que *todas* as inferências alternativas válidas a partir de premissas verdadeiras sejam consideradas falsas. Se a consequência de um antecedente é certamente falsa, o antecedente não pode ser inteiramente verdadeiro, mas deve conter algum erro.

Note-se aqui que, tendo em vista a possibilidade de premissas errôneas na dedução (independentemente de as conclusões serem, em última análise, verdadeiras ou falsas), a dedução é muito mais provisória do que parece à primeira vista. Nesse sentido, a dedução deve ser vista como uma ferramenta no conjunto de ferramentas da indução (juntamente com a observação, a generalização e a particularização, a adução e assim por diante). Mesmo os resultados das aplicações diretas das leis do pensamento são, em última análise, indutivos, no sentido de que os dados empíricos ou conceituais aos quais as leis são aplicadas são produtos da indução prévia.[159]

Como a dedução é impossível sem alguma informação inicial a partir da qual outras informações possam ser deduzidas, todo conhecimento é, em última análise, indutivo. Todo conhecimento requer algum tipo de entrada experiencial (seja sensorial, mental ou intuitiva) de alguma fonte para se formar. A lógica dedutiva é simplesmente a ordenação desse conhecimento com referência às leis do pensamento (identidade, não contradição e exclusão do meio). [160]Esses comentários não têm, de forma alguma, a intenção de desvalorizar a dedução. Podemos apontar, inversamente, que a indução além da simples observação é impossível sem alguma dedução, e que, no momento em que começamos a analisar e sintetizar dados puramente empíricos, estamos envolvidos em atos dedutivos.

Nossas interpretações ou explicações de dados fornecidos podem ser chamadas de conclusões indutivas ou dedutivas, dependendo da ênfase que damos a elas. Se quisermos destacar a fragilidade do resultado, chamamos de indutiva; se quisermos enfatizar o rigor do nosso raciocínio, chamamos de dedutiva. Uma conclusão meramente "mais provável" ainda é dedutiva, no sentido de que é a melhor hipótese possível no contexto do conhecimento disponível. Isso significa: dadas as premissas disponíveis, podemos de fato deduzir essa conclusão; mas se nos fossem (ou viessem posteriormente) apresentadas premissas adicionais (ou modificadas), outra conclusão poderia ser deduzida.

---

[159] Refiro-me aqui a argumentos que revelam uma autocontradição em alguma ideia ou tese; por exemplo: é autocontraditório dizer que “todo o conhecimento é falso”. A questão aqui é que, neste último exemplo, dependemos da compreensão do que se entende por “todo”, por “conhecimento”, por “é” e por “falso” antes de percebermos que afirmar isso é, em si, uma afirmação (sobre um item de conhecimento que é verdadeiro) e, portanto, autocontraditória. De fato, até mesmo o conceito de autocontradição precisa ser compreendido. Conclui-se que nenhum ato de raciocínio, por mais primário que seja, é dedutivamente uma ilha em si mesmo; há sempre algum elemento de indução subjacente.

[160] Considerando essa reflexão, é fácil perceber a insensatez da “dicotomia analítico/sintético” de Kant; e, da mesma forma, do trabalho de lógicos que assumem a existência de “sistemas lógicos puramente dedutivos”. Tais filósofos e lógicos não se detêm para questionar como eles... Conseguiram obter seu conhecimento aparentemente do nada. Há uma falha de autocrítica da parte deles; presumem que suas percepções sejam primárias irredutíveis, como se lhes tivesse sido concedido um privilégio epistemológico.

9. Adendos (2009-10)

1. Sobre a indução no capítulo 1. Deve-se notar que a indução do conteúdo das proposições e **a indução das relações formais** entre elas (oposições, edições, silogismos, etc.) estão sujeitas a regras distintas.

Para induzir uma proposição de qualquer forma com *conteúdo específico* , isto é, uma proposição "material" (assim chamada em contraste com proposições formais, sejam elas referentes a concretos ou abstratos da matéria, da mente ou do espírito), é necessário ter *alguma evidência empírica* de que a relação em questão ocorre em pelo menos alguns casos. (Isso é, em última análise, verdade, considerando o conhecimento como um todo: embora, é claro, algumas de nossas proposições particulares sejam obtidas de outras proposições por dedução, a informação da qual as deduzimos deve, em última instância, estar fundamentada na experiência.) Assim, por exemplo, uma proposição como "alguns cisnes são brancos" requer que observemos de fato alguns "cisnes brancos". Normalmente (isto é, geralmente, ignorando intermediários dedutivos) não aceitaríamos a proposição de que "alguns cisnes são verdes [como papagaios]" sem termos testemunhado o fato. A partir de tais particularidades empíricas, todo o nosso conhecimento geral é, em última análise, derivado, seja por generalização e particularização, seja por raciocínio adutivo (ou por dedução a partir de proposições gerais assim derivadas).

Essa metodologia não se aplica a *formais Princípios* . O ponto de partida da lógica formal é a suposição de que a relação entre quaisquer duas formas de proposição é de simples compatibilidade – *a menos que* elas e/ou suas negações sejam demonstradas como incompatíveis de alguma forma. Ao contrário do que afirmam alguns lógicos modernos, não podemos " *provar "* compatibilidade". Podemos mostrar exemplos – mas a compatibilidade nos exemplos é, na verdade, simplesmente assumida, porque nenhuma *incompatibilidade* é encontrada/provada (mesmo que apenas por raciocínio lógico). Devemos ter cuidado, neste contexto, para não colocar a carroça na frente dos bois. Nossa atitude de exigir provas está correta, e nosso método de apresentar exemplos também está correto – *em termos de conteúdo* . Mas, em *termos de forma , estamos errados.* – ou seja, na lógica formal – o procedimento é o inverso: devemos provar as implicações em vez das não implicações.

Por exemplo, no caso da doutrina das oposições, procedemos da seguinte maneira: existem (de acordo com as leis do pensamento) apenas sete oposições possíveis: contraditória, contrária, subcontrária, implicante, subalternante, subalternada e desconectada. Segue-se que, quando não podemos provar nada a respeito da oposição entre duas formas proposicionais P e Q, devemos assumir que elas são desconectadas. Simplesmente porque: *não há outra possibilidade de serem* ! [161]Sempre procedemos *por eliminação de alternativas não comprovadas* . Exigimos prova para

[161] Da mesma forma, se não pudermos provar que P e não-Q não podem ser ambos verdadeiros e ambos falsos, então não podemos assumir que P e Q sejam implicantes. Se não pudermos provar

as relações rígidas, não para as flexíveis. Estas últimas decorrem automaticamente, em virtude de não termos provado as primeiras. É assim que os lógicos sempre procedem. Buscar compatibilidades é redundante , porque não há como fazê-lo sem circularidade ou infinitude. Imagine todas as formas proposicionais do mundo, agora ou em qualquer outro momento: não precisamos mostrar que todas são compatíveis antes de usá-las. Elas são consideradas compatíveis até que, e somente se, forem compatíveis. Conseguimos mostrar-lhes o contrário.

2. Ampliando a conclusão do capítulo 2. Kant definiu um **analítico. A proposição é definida** como aquela cujo predicado está "contido" (isto é, imediatamente dado e manifesto) no sujeito. Isso significa que o conceito de sujeito é impensável para nós sem o conceito de predicado, de modo que podemos facilmente extrair mentalmente este último do primeiro, tanto a priori (isto é, sem recorrer à experiência) quanto necessariamente (isto é, com absoluta certeza). Minha argumentação é que não existe tal processo mental como o analítico de Kant. Kant, e de fato muitas pessoas, acreditam que podem extrair certos predicados de certos sujeitos sem recorrer à experiência e com absoluta certeza; mas isso é um erro de sua parte devido à introspecção e reflexão insuficientes. Tal extração ocorre, sim, mas não é uma dedução a priori ou logicamente necessária: depende da experiência e pode resultar do processamento errôneo de informações. Não nos diz como o predicado em questão *foi originalmente conhecido* , mas é apenas uma recordação ex post facto de uma opinião ou decisão já formada. Assim, o próprio conceito de análise proposto por Kant está errado — e *todas* as proposições devem ser consideradas essencialmente sintéticas no sentido que ele atribui ao termo. Observe bem que até mesmo as quatro leis do pensamento e a lógica formal delas derivada são sintéticas.

Subjacente à crença errônea nas proposições analíticas kantianas está a crença kantiana no conhecimento **a priori** . Minha argumentação, aqui novamente, é que nenhum conhecimento humano é puramente a priori – todo conhecimento humano é, em vários graus, a posteriori. Como já argumentei, mesmo as três leis do pensamento de Aristóteles e o princípio da indução dependem de alguma experiência para serem concebidos, compreendidos e acreditados. Eles não podem existir no vácuo, como um pensamento completamente desprovido de conteúdo. São o mais próximo que podemos chegar do pensamento a priori – mas não podem ser concebivelmente 100% a priori. Assim, a ideia kantiana de a priori é também mera invenção de sua imaginação. Podemos usar o termo para nos referirmos ao envolvimento de atos racionais (em contraste com a experiência pura) na formação de juízos – mas não podemos concluir, a partir desse uso, que existam juízos que sejam inteiramente racionais (isto é, desprovidos de qualquer conteúdo experiencial).

Dessas considerações decorre que a busca de Kant por proposições "sintéticas a priori" é uma pista falsa. Todas as proposições são sintéticas — mesmo aquelas que lhe pareciam analíticas. E nenhuma proposição é puramente a priori — todas são, em certa medida, a posteriori, ou seja,

---

que P e não-Q não podem ser ambos verdadeiros, então não podemos assumir que P seja subalternante de Q. Se não pudermos provar que P e não-Q não podem ser ambos falsos, então não podemos assumir que P seja subalternado por Q. Se não pudermos provar que P e Q não podem ser ambos verdadeiros e ambos falsos, então não podemos assumir que sejam contraditórios. Se não pudermos provar que P e Q não podem ser ambos verdadeiros, então não podemos assumir que sejam contrários. Se não pudermos provar que P e Q não podem ser ambos falsos, então não podemos assumir que sejam subcontrários. Se nenhuma dessas relações subjacentes puder ser provada, as duas proposições devem ser consideradas desconectadas.

dependentes da experiência em algum momento. Em outras palavras, todas as proposições são sintéticas a posteriori (sejam elas logicamente necessárias ou logicamente contingentes).

3. No que diz respeito aos capítulos sobre categorias, raciocínio e números, é necessário abordar alguns pontos adicionais em relação aos **conceitos quantitativos mais abstratos utilizados na lógica** , a saber: todos, nenhum, alguns, alguns não, e similares. Como esses conceitos podem ser definidos de forma a evitar a circularidade?

Penso que devemos considerar "todos" (ou "cada") como um raciocínio muito primitivo, um sentido de inclusão plena do conjunto de unidades em consideração. Inclusão sugere pertencimento (estar "em" um grupo) e conjunção ("e") com outros; o grupo está "cheio" quando nenhuma outra unidade é admitida nele. Inicialmente, o conceito de "todos" refere-se a conjuntos finitos; mas, posteriormente, devemos estendê-lo a conjuntos não finitos ou (mais precisamente) conjuntos abertos, isto é, conjuntos cujos itens ainda não foram identificados. Em seguida, na ordem das coisas, vem o equivalente negativo desse conceito, a saber, "nenhum", que significa "nenhum de todos", ou seja, "nenhum", sendo a expressão de negação "não" outra noção/conceito muito primitivo.

A partir desses dois conceitos universais, podemos, por conjunção, derivar o particular definido "alguns e alguns não", que pode ser definido como "nem todos nem nenhum". Os três conceitos "todos", "nenhum" e "nem todos nem nenhum" são vistos como contrários, ou seja, mutuamente exclusivos (apenas um deles pode ser verdadeiro) e, juntos, exaustivos (não mais do que dois deles podem ser falsos). Agora, podemos definir o particular indefinido "alguns" como a quantidade comum em "todos" e em "nem todos nem nenhum", e "alguns não" como a quantidade comum em "nenhum" e em "nem todos nem nenhum". Alternativamente, podemos dizer que "alguns" significa "não nenhum", ou seja (de forma mais positiva) um ou mais até todos, e "alguns não" significa "não todos", ou seja (novamente de forma mais positiva) menos do que todos ou mesmo nenhum.

Outros conceitos abstratos de quantidade, como muitos, poucos, mais, menos, a maioria e mínimo, podem ser esclarecidos de maneira semelhante e não circular, comparando tamanhos ou proporções de subconjuntos. Isso é tudo sobre quantidade.

Com relação à modalidade, não precisamos proceder da mesma forma, visto que as categorias de modalidade são definidas com referência às categorias de quantidade já desenvolvidas. Ou seja, enquanto para a quantidade parece melhor começar com "tudo" para evitar circularidade, para a modalidade não precisamos começar com a necessidade (significando: sob todas as condições), mas podemos igualmente começar com a possibilidade (significando: sob algumas condições), ou como preferirmos, sem correr o risco de circularidade.

4. Mencionei as geometrias euclidiana e não euclidiana no capítulo 4. Com relação aos **axiomas da geometria** , gostaria de acrescentar o seguinte. Esses axiomas são induzidos – ou seja, *parecem* verdadeiros (em um dado momento histórico, para certas pessoas), e nós 'generalizamos' a partir dessa aparência que eles de fato *são* verdadeiros. Essa generalização de 'parece ser' para 'é' ocorre não apenas na geometria, mas em todos os campos. Ela é sempre realizada, como toda generalização, com uma ressalva tácita ou explícita. Pensamos: isto é

assim, até que uma aparência ou percepção contrária surja; se isso acontecer, então, naturalmente, revisaremos essa generalização e talvez decidamos particularizá-la.

Isso deveria ser óbvio; mas é preciso relembrar, porque certos comentaristas tendem a dramatizar a transição da geometria euclidiana para a não euclidiana como uma espécie de antinomia, ou seja, como algo contrário à razão. Não, a razão aceita tudo isso com naturalidade.

Book 3. EM DEFESA DAS LEIS DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

Em Defesa das Leis do Pensamento de Aristóteles , o livro aborda, de um ponto de vista fenomenológico, inúmeras objeções e concepções errôneas modernas e budistas a respeito dos princípios básicos da lógica aristotélica.

Muitas pessoas parecem estar atacando as Leis do Pensamento de Aristóteles atualmente, algumas vindas do Ocidente e outras do Oriente. É importante revisar e refutar essas ideias à medida que surgem.

1. Os lógicos precisam fazer uma introspecção.

A tarefa dos lógicos pode ser descrita como uma tentativa de compreender se, como e em que medida o conhecimento alegado pode ser relacionado a algo que denominamos "realidade". Esse esforço é chamado de "lógica", especialmente quando focado nas formas do discurso. Em um sentido mais amplo, em associação com a "fenomenologia" (o estudo das aparências em si), torna-se "epistemologia" (a teoria do conhecimento) e/ou "ontologia" (a teoria do ser).

A lógica é, em primeiro lugar, uma ciência *descritiva* , uma observação detalhada de como pensamos e adquirimos conhecimento (ou, sendo mais cautelosos, nossa opinião). Em segundo lugar, a lógica é uma disciplina *prescritiva* – tendo observado cuidadosamente como pensamos, tornamo-nos capazes de julgar nossos processos de pensamento com mais clareza e decidir quais são credíveis e quais não são. Em terceiro lugar, essas descobertas descritivas e prescritivas precisam ser coletadas e sistematizadas.[162]

A primeira questão a ser esclarecida é o que entendemos por " ***pensamento*** ". O pensamento não é, como alguns acreditam, um "fluxo de consciência". É, antes, um fluxo de *conteúdo da* consciência. A "consciência" é o que nos relaciona aos objetos quando os percebemos. A consciência em si é sempre a mesma, independentemente do que esteja relacionada. São os "conteúdos" da consciência que mudam com o tempo. São tudo aquilo que aparece diante de nós e do qual temos algum grau de consciência. Isso inclui percepções "sensoriais" aparentemente externas, as percepções aparentemente internas da nossa "mente e ouvido", nossas intuições sobre o eu e suas funções – e os produtos conceituais de tudo isso.

Numa perspectiva mais psicológica, o pensamento consiste em intenções não verbais e atos racionais, ideias e discursos verbais, reminiscências, antecipações, fantasias, planos, cálculos, julgamentos, decisões, explicações, acusações, justificativas, e assim por diante. Estes podem ser qualificados como úteis ou inúteis; positivos, negativos ou neutros (isto é, a favor ou contra algo ou alguém, ou indiferentes); agradáveis, desagradáveis ou sem carga emocional; e assim por diante.

O ser humano tende a refletir sobre sua experiência, em graus variados. Raramente nos contentamos em observar passivamente os detalhes da experiência, mas geralmente buscamos ativamente generalidades a respeito deles. Por quê? Porque pensar em termos de generalidades parece cognitivamente mais econômico e eficiente. Os pensamentos podem, naturalmente, estar focados tanto em detalhes quanto em generalidades.

---

[162] O termo "lógica" com "l" minúsculo pode ser coloquialmente aplicado a qualquer tipo de *discurso* , seja ele "lógico" ou "ilógico", ou seja, lógica válida ou inválida. Quando desejamos nos referir à ciência da lógica, isto é, a modos rigorosos de pensamento, podemos escrever "Lógica" com "L" maiúsculo. No entanto, usar sempre a letra maiúscula torna-se cansativo para escritores e leitores, então geralmente optamos por usar a palavra "lógica" mesmo quando queremos dizer "Lógica". O contexto deve deixar claro qual é a nossa intenção.

A maior parte do pensamento é particular, no sentido de que se preocupa com *indivíduos específicos* . Esses pensamentos dizem respeito a mim, a você ou a alguma(s) outra(s) pessoa(s), ou a algum(ns) outro(s) objeto(s) individual(is) em discussão. Alguns pensamentos, contudo, são discursos em busca de princípios. Esses últimos pensamentos são compostos de afirmações aplicáveis a todas as coisas *de um determinado tipo* e/ou afirmações que negam tal generalidade. Podem incluir proposições sobre indivíduos, mas apenas incidentalmente, na medida em que estas fornecem base adutiva (isto é, evidência) para princípios ou exemplos ilustrativos.

Todos os pensamentos gerais são baseados indutivamente em, e implicam dedutivamente em, alguns pensamentos particulares. A maioria dos pensamentos particulares envolve alguns pensamentos gerais (por exemplo, um silogismo singular precisa de uma premissa geral para produzir uma conclusão válida) e geralmente ocasionam alguns pensamentos gerais. Da mesma forma, pensamentos sobre um indivíduo podem envolver generalização e particularização, por exemplo, em relação à aparência ou aos padrões de comportamento desse indivíduo. Observe também que a negação de um particular é uma generalidade.

Os atos de pensamento mais elementares podem ser chamados de *raciocínios* . Isso se refere a atos racionais primários como afirmar e negar, comparar e contrastar, equiparar e diferenciar, isolar e reunir, conjuntar e separar, estimar medidas ou graus relativos, e assim por diante. Os pensamentos e processos de pensamento mais complexos que estudamos na lógica formal – como proposições predicativas e outras; silogismos e outras inferências dedutivas; generalização, adução e outros argumentos indutivos – são construídos a partir de inúmeros desses raciocínios. Estes últimos poderiam ser chamados de *cogitações* , para distingui-los.

Os pensamentos podem surgir sem o uso de palavras (ou seja, antes do uso de símbolos significativos de qualquer tipo) ou antes mesmo do uso delas.

O pensamento é frequentemente (mais frequentemente do que as pessoas imaginam) não verbal, ou mais precisamente, pré-verbal. Nesse pensamento não verbal, as ideias são expressas por meras intenções (que são atos de vontade do sujeito). Além disso, o pensamento verbal raramente é exclusivamente verbal; geralmente há, em segundo plano, alguma projeção visual e/ou auditiva (diretamente da memória ou após manipulação pela imaginação), bem como alguns fenômenos emocionais e sensoriais relacionados, todos os quais fazem parte do pensamento como um todo.

Poderíamos chamar o pensamento verbal *de discurso* , porque, uma vez que expressamos um pensamento em palavras, ele adquire um caráter mais fluido [163]. Muitas vezes, um pensamento se completa bem antes de ser verbalizado; ele é finalmente expresso em palavras apenas para torná-lo mais acessível ao público. No entanto, muitas vezes a verbalização é necessária para um pensamento eficaz; as palavras, nesses casos, tornam o pensamento mais controlado, eficiente e preciso. Mas também é verdade que, se usadas em excesso, as palavras podem sobrecarregar, obscurecer e confundir o pensamento.

---

[163] Embora, por analogia, às vezes falemos de um discurso subjacente ou implícito, isto é, de implicações não declaradas do discurso explícito e de outros atos perceptíveis. A "cadeia" aqui referida pode ser uma série de imagens e sons na mente, uma série de gestos simbólicos ou uma série de sinais em papel ou algum outro meio.

Quando o discurso visa à descoberta de princípios, pode ser chamado de *intelecção* (ou pensamento intelectual) [164]. Este último termo refere-se idealmente a investigações filosóficas e científicas fundamentadas; mas também pode ser aplicado a discursos pseudorracionais, como astrologia ou alquimia, na medida em que tais discursos servem ao propósito de compreender a vida ou o mundo através de generalidades para as pessoas envolvidas. Ou seja: a intelecção não é necessariamente correta; uma teoria política ou ética é intelectual, mas pode estar longe da verdade.

Independentemente de como se manifeste, o pensamento discursivo pode ser racional ou irracional, conforme se baseie na lógica e a apele, ou se a contrarie deliberadamente. A natureza da lógica, [165]naturalmente, não é imediatamente aparente aos pensadores lógicos, mas deve ser descoberta e estudada. Não obstante, podemos refletir a posteriori sobre essa distinção.

Um pensamento, ou parte dele, ou um aspecto dele, que afirma algo, isto é, que declara que algo é, em certa medida, verdadeiro ou falso, bom ou ruim, belo ou feio, pode ser caracterizado como um *juízo* . Alguns pensamentos, ou partes ou aspectos de pensamentos, não são juízos nesse sentido. Todo raciocínio, e sobretudo toda cogitação, é juízo de alguma forma.

Gradualmente, percebemos que a atividade lógica sempre envolve certos juízos fundamentais chamados de três "leis do pensamento" e o "princípio da indução" a ela relacionado. O termo "julgamento" sempre pretende sugerir uma espécie de "julgamento de valor". Mas, é claro, nesse contexto, ele não tem o mesmo significado que em ética ou estética. Relaciona-se aos valores de "verdade ou falsidade", não (pelo menos não diretamente) aos de "bom ou mau" ou de "belo ou feio". Tais juízos de valor factuais têm sido chamados de "aléticos" [166].

O lógico, portanto, tem duas tarefas, ambas constituindo uma empreitada ampla, interminável e sem fim definido:

- Uma delas é essencialmente *observacional* – observar os processos de pensamento reais (os próprios e os de outras pessoas) e discernir os atos racionais que eles envolvem e, em seguida, as formas que assumem [167].
- A outra é mais *conceitual* – avaliar logicamente a eficácia cognitiva de tais pensamentos, ou seja, determinar o quão adequados eles são para o conhecimento da realidade, inserindo-os em um contexto mais amplo, isto é, em um sistema coerente de fenomenologia, epistemologia e ontologia.

Este é um ponto muito importante, que gostaria de enfatizar aqui: os futuros lógicos devem aprender a fazer um grande esforço de *introspecção* , literalmente 'olhar para dentro'. A lógica não é uma disciplina meramente analítica – é principalmente sintética, um produto da

---

[164] A intelectão se contrapõe ao discurso não intelectual, como falar sobre o almoço ou sobre o relacionamento com os vizinhos. A linha divisória nem sempre é óbvia, é claro.

[165] Aqui, entende-se 'lógica' em seu sentido absoluto, e não em referência a inclinações e padrões de pensamento individuais ou culturais.

[166] O termo 'alético' é aqui usado, observe bem, com a conotação essencial de fato neutro (em oposição a, por exemplo, verdades éticas ou estéticas). Com essa distinção em mente, o fundamento da lógica poderia ser caracterizado como uma 'axiologia'. Este último termo (cunhado no início do século XX) é usado principalmente em relação a juízos éticos, mas pode ser igualmente aplicado ao estudo das leis do pensamento em geral. Outro termo para esse estudo é 'metalógico'.

[167] Observar as formas que os pensamentos assumem implica abstrair as 'formas' dos 'conteúdos' de inúmeros pensamentos. Por exemplo, 'Todos os X são Y' é uma forma, enquanto 'Todos os seres vivos têm genes' é um conteúdo.

observação do próprio pensamento. Os pensamentos de outras pessoas, expressos em seu discurso oral e escrito, e sugeridos por seu comportamento em ação, também são fontes importantes de informação lógica, é claro.

Para ser um lógico eficaz, é preciso, antes de tudo, aprender a 'meditação', ou seja, a observação paciente, atenta, precisa e presente dos próprios processos de pensamento. Depois disso, naturalmente, deve-se observar as formas de pensar de outras pessoas. Um dos benefícios desse hábito é tornar-se mais 'autoconsciente', no sentido de ser capaz de direcionar o olhar ***de forma reflexiva*** para o próprio discurso e considerar se ele se encaixa ou não em suas próprias teorias sobre o discurso.

Com muita frequência, os lógicos (e, de modo geral, os filósofos) deixam de exercer um julgamento crítico sobre as suas próprias ideias. Estão tão ansiosos por dar a sua opinião (e ganhar importância) e, ao mesmo tempo, tão receosos de reconhecer os seus próprios erros (e, assim, perder a sua importância pessoal), que evitam compulsivamente o pensamento reflexivo. Desta forma, aliás, perdem oportunidades importantes para promover, de forma altruísta, o campo de estudo que escolheram.

Muitos lógicos se dedicaram energicamente à tarefa da conceitualização sem, previamente, dedicar tempo suficiente à tarefa da observação. Por essa razão, desenvolveram sistemas de lógica que pouco têm a ver com o pensamento humano. Notavelmente: sistemas que são inteiramente dedutivos e ignoram completamente a natureza amplamente indutiva do pensamento humano. Ou ainda: sistemas simbólicos baseados em um mínimo de formas simples, que desconsideram completamente a imensa riqueza das formas de pensamento humano. Eu preferiria caracterizar esse tipo de "sistema lógico" como jogos pseudo-intelectuais ou demonstrações de vaidade.

Muitos lógicos [168]desenvolveram seus sistemas com base em observações muito superficiais, feitas incidentalmente no passado – observações de escopo limitado, feitas de forma relativamente inconsciente. Consequentemente, suas ideias tenderam a ser grosseiramente especulativas – e eles frequentemente erraram, estabelecendo limites artificiais ao pensamento ou tirando conclusões excessivamente céticas. Tal lógica se torna um exercício de cegos guiando cegos.

Um erro muito comum tem sido a omissão em testar as próprias teorias – ou seja, não levar em consideração como essas teorias surgiram em suas mentes e como essa gênese percebida pode afetar a avaliação das teorias. Eles se precipitam na tarefa relativamente fácil de construir teorias sem primeiro coletar dados suficientes e sem, posteriormente, verificá-las reflexivamente.

Seus métodos indutivos são deficientes. Suas observações são vagas e insuficientes. Generalizam cedo demais e de forma abrangente demais, e falham em particularizar quando se deparam posteriormente com novos dados conflitantes. Formulam teorias sem os devidos mecanismos de controle e equilíbrio, e não conseguem harmonizar todas as teses conflitantes.

Diante de tal comportamento pouco profissional por parte de muitos lógicos, tanto do passado quanto do presente, fica claro que os aspirantes a lógicos devem aprender meditação desde cedo, a fim de adquirir a consciência e o domínio necessários sobre seus próprios processos de pensamento. À medida que se progride nessa meditação e, naturalmente, no conhecimento e na

[168] Estou disposto a citar aqui algumas figuras importantes; alguns exemplos são mencionados em outras partes deste volume e em outras obras.

compreensão da teoria da lógica, chega-se ao nível em que se está sempre muito consciente dos processos de pensamento envolvidos em qualquer discurso (seja o próprio ou o de outras pessoas).

2. A primazia das leis do pensamento

As leis do pensamento de Aristóteles não podem ser compreendidas com alguns clichês, mas exigem muito estudo para serem desvendadas. ***As leis do pensamento*** podem ser resumidamente expressas como [169]:

1. ***Uma coisa é o que é*** (a lei da identidade).
2. ***Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo*** (lei da não contradição).
3. ***Uma coisa não pode ser nem não ser*** (lei do terceiro excluído).

Esses três princípios implicam que tudo o que existe, é algo – seja lá o que for. Não é algo diferente do que é. Não é absolutamente nada. Não é simplesmente qualquer coisa. Se algo existe, possui certas características. Não se pode dizer que possui características diferentes dessas, ou nenhuma característica, ou que possui e não possui características simultaneamente.

Uma coisa é o que é, quer saibamos o que é ou não, quer gostemos dela ou não. Não são as nossas crenças ou preferências que definem o que uma coisa é. Ela é o que é independentemente delas. As nossas crenças podem estar erradas, e muitas vezes estão. Como sabemos disso? Através de crenças posteriores, baseadas em informações e/ou argumentos melhores.

Contudo, uma coisa pode apresentar características conflitantes em diferentes partes ou aspectos de sua essência. Notavelmente, uma coisa pode mudar ao longo do tempo. Contanto que essas diferenças sejam separadas em relação a lugar, tempo ou outras relações com outras coisas, como uma relação causal, a contradição não é impossível. Mas se nos referirmos exatamente à mesma coisa, no mesmo lugar e tempo, e idêntica em todos os outros aspectos, a contradição é logicamente inaceitável – é indicativa de um erro de pensamento.

Além disso, podemos não ter ideia ou certeza de quais são algumas (na verdade, muitas ou a maioria) das características de uma coisa. Essas situações problemáticas são indicativas de nossa ignorância e não devem ser interpretadas como se a coisa em questão necessariamente não possuísse as características desconhecidas, ou não as tivesse nem lhes faltasse certas características, ou ainda as tivesse e não as tivesse.

Todas essas percepções lógicas são evidentes em nossos pensamentos cotidianos e no pensamento científico. Se analisarmos nosso discurso com clareza e honestidade, veremos que nossa convicção em cada caso depende desses critérios. Ocasionalmente, as pessoas tentam

[169] Essas são, obviamente, afirmações simples, que precisam ser elaboradas. Observe que, quando falo de uma "coisa" aqui, quero incluir não apenas termos (percepções e conceitos, ou os objetos aos quais se referem), mas também proposições (que relacionam percepções e/ou conceitos).

fazer afirmações contrárias a esses critérios; mas, após uma análise mais aprofundada, sempre se pode demonstrar convincentemente que estão erradas.

Esses princípios lógicos gerais, e alguns outros (notadamente o princípio da indução, para citar um), nos ajudam a regular nosso pensamento, garantindo que ele se mantenha o mais próximo possível da realidade e que não nos percamos cognitivamente em um labirinto complexo de absurdos fantasiosos.

Elas não nos obrigam a ser sinceros, nem garantem o sucesso de nossos esforços em busca do conhecimento, mas nos fornecem padrões cruciais pelos quais podemos avaliar nosso progresso a todo momento. (Mais será dito sobre esses princípios neste volume, além do que já foi dito anteriormente.)

Se os papéis epistemológicos e ontológicos cruciais das três leis do pensamento de Aristóteles no conhecimento humano não forem buscados e cuidadosamente estudados, há pouca esperança de que essas pequenas joias da compreensão humana sejam valorizadas. É preciso uma vida inteira de reflexão sobre questões lógicas e filosóficas para perceber plenamente seu impacto e importância.

Fico perplexo com pessoas que pensam poder demonstrar que a razão é irracional. Apoiando-se em sofistas pós-modernos da moda, como Wittgenstein ou Heidegger, ou em outros mais antigos, como Nagarjuna, argumentam com convicção que os fundamentos da racionalidade são arbitrários, circulares ou de regressão infinita. Não percebem que seus antecessores intelectuais, na verdade, ou ignoravam a lógica ou eram intencionalmente ilógicos.

Muitos críticos das leis do pensamento simplesmente não as compreendem; não é de admirar, portanto, que sejam críticos. Eles têm visões muito limitadas e superficiais sobre as leis do pensamento; não as estudaram com amplitude ou profundidade. Por exemplo, para algumas pessoas, criadas sob a lógica simbólica "moderna", as leis do pensamento são simplesmente X=X, ~(X+~X) e ~(~X+~~X). Diante de afirmações tão simplistas e superficiais, não é de admirar que as leis lhes pareçam arbitrárias e descartáveis.

As leis não são um preconceito sobre o mundo, como alguns críticos tentam sugerir. A lei da identidade não nos diz respeito a uma identidade específica, mas apenas nos alerta para como e o que as coisas são, ou mesmo aparentam ser. A lei da não contradição não favorece a tese de que algo é X, nem a tese de que não é X; ela nos permite, por vezes, enfrentar dilemas, proibindo-nos apenas de nos apegarmos às contradições implícitas como definitivas. A lei do terceiro excluído não nega a possibilidade da incerteza, mas apenas nos impele a continuar buscando soluções para os problemas.

Se nada fosse conhecido, ou sequer cognoscível, como alguns afirmam, isso não constituiria uma boa razão para descartar as leis do pensamento – pois essas leis não fazem afirmações sobre o conteúdo específico do mundo da matéria, da mente ou do espírito. Elas não fazem nenhuma exigência *a priori* a respeito desta ou daquela tese. Servem apenas para regular nossa relação cognitiva com o mundo, seja ele como for ou como nos pareça. Mostram-nos como evitar e eliminar erros de raciocínio.

Essas leis podem, para começar, nos ensinar que afirmar que "nada é conhecido ou cognoscível" é uma contradição em si mesma e, portanto, ilógico e insustentável.

Tal alegação, sobre a inexistência ou impossibilidade do conhecimento como tal, deve ser admitida como uma alegação de conhecimento (sendo tal admissão uma exigência da lei da

identidade). Portanto, é impensável que qualquer sujeito possa alcançar tal suposto conhecimento de sua ignorância total (pois tal obtenção seria contrária à lei da não contradição). Não poderíamos sequer adotar uma postura negativa de negar tanto o conhecimento quanto o conhecimento da ignorância (numa tentativa de contornar a lei do terceiro excluído), pois isso também é uma afirmação, uma reivindicação de fato estabelecido, uma reivindicação de conhecimento.

Todas essas observações racionais não estão abertas a debate.

O antagonismo às leis do pensamento é uma prova segura e incontestável de que alguém está errando em seu raciocínio. Como tal antagonismo poderia ser *sistematicamente* justificado sem recorrer a essas mesmas leis? Não se poderia alegar generalização ou dedução a partir da experiência, pois isso invocaria a lei da generalização ou o princípio da adução, que se baseiam nas próprias leis do pensamento. Não se poderia alegar chegar a algum tipo de conclusão silogística ou dedutiva, pela mesma razão. Tal antagonismo só pode se basear em afirmações arbitrárias, sem qualquer suporte racional concebível.

Argumentos como este, em defesa das leis do pensamento, são considerados pelos seus oponentes como "circulares" ou "infinitamente regressivos" – isto é, arbitrários. Mas apontar a falácia da circularidade ou da regressão infinita é apelar para a necessidade de fundamentar as próprias crenças na experiência ou no raciocínio – que é precisamente a mensagem das leis do pensamento. Portanto, aqueles que nos acusam de circularidade ou infinitude estão fazendo pior do que serem circulares ou infinitos: estão apelando para aquilo que procuram combater; estão sendo autocontraditórios, além de arbitrários!

É a nossa faculdade de raciocínio lógico ou racionalidade que nos ensina a desconfiar de proposições arbitrárias, às quais, por vezes, se atribui uma ilusão de prova através de argumentos circulares ou infinitos. Não se pode negar essa mesma faculdade de raciocínio lógico alegando que ela só pode ser provada por argumentos circulares ou infinitos. Isso a voltaria contra si mesma, usando-a para justificar a sua própria negação. Constituiria outra falácia – a do “roubo de conceito”.

A proposição “se P, então P” não é circular nem infinita – ela é verdadeira para todas as proposições. Tal proposição não “prova” a verdade de P, mas apenas reconhece P como uma afirmação que pode se revelar verdadeira ou falsa. Se alguém propõe “se P, então P” como uma prova de P, está, obviamente, incorrendo em circularidade ou regressão infinita; mas, fora isso, não há pecado lógico em afirmá-la. Por outro lado, a proposição paradoxal “se P, então não P” implica que P é falsa. Afirmar P como verdadeira nesse caso *é* um pecado lógico, pois P é definitivamente implicada como *falsa* .

As leis do pensamento não são circulares nem infinitas – são simplesmente consistentes entre si. São seus oponentes que incorrem em falácia – na incapacidade de pensar reflexivamente e de perceber as implicações do que dizem sobre o que dizem. Negar *todas* as alegações de conhecimento é negar também *essa* mesma alegação – é ser autoinconsistente. É preciso, logicamente, olhar para trás e verificar se se é autoconsistente; isso não é circularidade, mas sim reflexão sábia.

As leis do pensamento não se baseiam em nenhum argumento específico, mas na própria base de todos os processos de raciocínio. Este não é um ponto de partida arbitrário; é uma percepção baseada na observação de todos os atos de raciocínio, uma admissão daquilo que evidentemente nos convence a todos. Essas leis não podem ser desconsideradas ou descartadas, simplesmente

por serem tão universais. O fato de essas leis não conduzirem a nenhum paradoxo aumenta a força de sua convicção; mas isso também é apenas uma aplicação de sua universalidade. Elas sintetizam aquilo que naturalmente consideramos convincente na prática, desde que não estejamos tentando, desonestamente, fingir o contrário na teoria.

As leis do pensamento podem ser vistas como leis específicas da natureza: elas expressam a natureza do pensamento racional, ou seja, do discurso lógico. Por lógica, entende-se aqui simplesmente uma massa de experiências – a saber, todos os 'eventos que têm a forma expressa pelas leis do pensamento'. Isto é, a lógica se refere às ocorrências concretas subjacentes às abstrações que denominamos 'leis do pensamento'. Trata-se de um dado primário para o qual nenhuma outra razão é necessária. Não é arbitrário, pois é a fonte de toda convicção. Pedir uma razão adicional é pedir uma fonte de convicção que não seja a única fonte natural de convicção! É exigir o impossível, sem razão e contra toda razão. É estúpido e injusto.

Ao examinarmos os motivos dos críticos das leis do pensamento, frequentemente encontramos um anseio imaturo e irracional por absolutos. Buscam um atalho para a onisciência, uma fórmula mágica de algum tipo, e consideram as leis do pensamento obstáculos a essa ilusão, abandonando-as em busca da verdade por meios menos restritivos.

Nosso conhecimento comum é muito prosaico: progride passo a passo; avança meticulosamente por tentativa e erro; raramente é totalmente seguro e certamente nunca é completo e definitivo. Essa relatividade do conhecimento comum incomoda e desagrada algumas pessoas. Para elas, tais esforços indutivos são inúteis – o conhecimento que não é onisciente não é bom o suficiente; é tão ruim quanto nenhum conhecimento. Assim, elas rejeitam a razão. Essa é uma atitude doentia, uma falha do 'realismo'.

Sejamos francos: nosso conhecimento como um todo não é definitivo até que tudo sobre tudo seja conhecido. E como, por qual sinal, saberíamos que sabemos tudo? Pergunte-se isso. Não existe tal sinal concebível. Nosso conhecimento é necessariamente contextual; depende de quanta experiência acumulamos e de quão bem processamos os dados. Não há fim para isso.

Ainda assim, em qualquer etapa do processo, um conjunto de conhecimentos pode ser considerado *superior* a outro, tendo em conta a experiência e o raciocínio acumulados até então. *Ser melhor não significa necessariamente ser o melhor, mas ainda assim é melhor do que ser pior ou igual.* Essa é uma postura realista e uma fonte de segurança e satisfação suficientes.

Uma abordagem fenomenológica para o problema do conhecimento é necessária para evitar visões errôneas. Ela começa com a mera *aparência* , seja de fenômenos aparentemente materiais ou mentais (corpos e ideias), seja de intuições espirituais (do eu e suas cognições, volições e valorações) [170]. O conteúdo da consciência de alguém é, *ab initio* , aparências; esta é uma caracterização neutra daquilo de que temos consciência, os dados brutos e o ponto de partida do conhecimento. Nossa primeira tarefa cognitiva é reconhecer essas aparências, tão aparentes e

[170] Note bem que não considero a percepção em si como o ponto de partida do conhecimento, como alguns fazem. Percepção é um conceito relacional – é a percepção de algo por alguém. Antes de nos tornarmos conscientes de nossa capacidade perceptiva, precisamos exercitá-la – ou seja, percebemos algo (além do próprio ato de perceber). A base empírica do nosso conceito de percepção é a nossa experiência comum de conteúdo fenomenológico sensorial e mental. Quando você e eu éramos crianças, percebíamos esses fenômenos – somente mais tarde, quando crescemos, formamos um conceito de percepção. Portanto, a percepção em si não pode ser considerada primária na ordem das coisas.

exatamente como se apresentam, observando-as friamente, sem interferência ou comentário, antes de qualquer outra reflexão.

É igualmente ingênuo assumir como dados primários a matéria, a mente ou o espírito; o que certamente se observa na experiência é a aparência dessas coisas. Muito trabalho lógico é necessário antes que possamos, *ad terminatio* , estabelecer com razoável certeza o status final dessas aparências como matéria, mente ou espírito. Podemos, de fato, começar assumindo que todas essas aparências são reais; mas em alguns casos específicos, devido à descoberta de contradições entre as aparências ou a insuficiências em nossas teorias sobre elas, teremos que admitir que estávamos errados e que certas aparências são ilusórias.

Existe uma ordem no desenvolvimento do conhecimento que deve ser respeitada. Tudo o que está além das aparências é "teoria" – o que não significa que seja necessariamente falsa, apenas que deve ser considerada com mais criticidade. A teoria envolve a faculdade racional de uma forma ou de outra. O que é teoria precisa ser organizado, mantido consistente e tornado o mais completo possível. É aqui que as leis do pensamento se tornam essenciais. Mas essas leis não fazem milagres; elas apenas podem nos ajudar (com o auxílio de nossa inteligência e capacidade imaginativa) a formular e selecionar a melhor teoria no contexto atual do conhecimento.[171]

O conhecimento humano é, portanto, essencialmente indutivo e probabilístico, dependendo do alcance e da qualidade da experiência, e, em seguida, de generalizações e particularizações sucessivas, ou de hipóteses mais amplas e concorrentes que exigem confirmação ou refutação comparativa contínua. As leis do pensamento estão envolvidas em todas as etapas desse processo, regulando nossos julgamentos para minimizar as chances de erro.

---

[171] Observe bem: as leis do pensamento não podem, por si só, dizer imediatamente se o que você aparentemente percebeu é verdadeiro ou falso – mas podem dizer que você deve prestar atenção ao que percebeu (sua configuração, as modalidades fenomênicas, ou seja, as imagens, os sons etc., os tempos e lugares aparentes e assim por diante). O mesmo se aplica aos dados introspectivos da intuição. A questão da verdade e da falsidade de qualquer item individual da experiência só pode ser resolvida progressivamente, por meio da consideração holística de todos os outros itens experienciais, bem como por considerações lógicas (incluindo consistência e completude). Este é o processo indutivo.

3. O estatuto ontológico das leis

A discussão sobre as leis do pensamento inevitavelmente chega à seguinte questão: são leis ontológicas ou epistemológicas, ou ambas? E, se ambas, em que ordem? Além disso, qual é o seu estatuto ontológico – ou seja, onde elas "residem", por assim dizer? Estão "lá fora", de alguma forma, ou apenas "em nossas mentes"?

À medida que meu pensamento sobre o assunto evoluiu ao longo dos anos [172], estou agora convencido de que o termo tradicional "leis do pensamento" é preciso, visto que essas afirmações são, primordialmente, *imperativos* para nós, humanos, sobre como pensar a realidade, ou seja, como garantir que tratemos cognitivamente os dados da aparência corretamente, para que nossas ideias permaneçam expressões razoavelmente críveis da realidade e não degenerem em delírios.

Por quê? Porque a Natureza só pode postular; e, portanto, 'negar' depende do Homem. Ou seja, o processo mundial é sempre positivo; a negação envolve uma relação particular entre um ser consciente e essa apresentação. Para que a negação ocorra, um ser consciente precisa projetar e buscar algo positivo e não encontrá-lo; caso contrário, tudo o que ocorre é positivo.

Assim, quando enunciamos as leis da não contradição e do terceiro excluído, formalmente como “X e não X não podem ser ambos verdadeiros” e “X e não X não podem ser ambos falsos”, queremos dizer que tais *afirmações* (isto é, 'ambos verdadeiros' ou 'ambos falsos') não podem ser razoavelmente feitas no discurso. Queremos dizer que 'X e não-X', respectivamente 'não-X e não-não-X', não podem ser corretamente considerados como conhecidos ou mesmo como razoavelmente opinados.

Conjunções de contraditórios (positivos ou negativos) estão, portanto, *fora dos limites do discurso logicamente aceitável* . Essas duas leis do pensamento, juntas e inseparavelmente, *definem efetivamente* o que naturalmente entendemos por negação. Observe bem: "meios" entre contraditórios são tão impensáveis quanto a coexistência de contraditórios.

Note-se que a lei da identidade também está tacitamente envolvida nessa definição de negação, uma vez que, antes de podermos compreender o ato lógico de negar, devemos apreender o fato da presença positiva. Portanto, não são apenas a segunda e a terceira leis que definem a negação, mas, a rigor, também a primeira.

Tal definição, obviamente, não é arbitrária nem hipotética. Se alguém propusesse alguma outra definição de negação (por exemplo, usando apenas a lei da não contradição, ou alguma outra afirmação completamente diferente), isso só produziria uma ambiguidade – a definição natural com referência às três leis do pensamento ainda seria necessária e implícita em todo discurso, por mais que fosse deliberadamente suprimida.

---

172 Veja especialmente minhas *Ruminações* , capítulo 9 (“Sobre a Negação”).

Disso decorre, *por extrapolação* do pensamento logicamente legítimo para a realidade além do pensamento, que essas leis do pensamento (ou, identicamente, da lógica – sendo 'lógica' o 'discurso' de um pensador) são também necessariamente leis da realidade.

As palavras são símbolos, e os símbolos podem ser manipulados para fazer o que se deseja, porque, por si só, não estão sujeitos às leis do pensamento. Ou seja, acrobacias mentais como colocar o símbolo X ao lado do símbolo não-X são de fato possíveis, mas isso não significa que as coisas que os símbolos simbolizam possam ser igualmente combinadas.

Rotular uma ilusão observada ou uma fantasia deliberada como "real" não a torna de fato real. Podemos facilmente *imaginar verbalmente* uma "realidade" com não-identidade, contradições e inclusões do meio-termo, mas não podemos *realmente evocá* -la.

Quanto ao estatuto das próprias leis do pensamento: sendo produtos da razão, sua existência depende da de um sujeito consciente – aliás, racional. Todos os atos particulares de raciocínio – como negação, abstração, mensuração, classificação, predicação, generalização, etc. – dependem, para sua existência, de algum sujeito racional (por exemplo, um ser humano).

Remova todos esses sujeitos do universo, e somente coisas ou eventos *particulares positivos* permanecerão. Sem um ato de negação, nenhuma mistura ou intermediário entre contraditórios ocorre no pensamento; muito menos podem ocorrer fora do pensamento. Da mesma forma, com relação à abstração e outros atos do sujeito racional.

Conceitos como semelhança, diferença, uniformidade, variedade, continuidade, mudança, harmonia, contradição e princípios como as leis do pensamento, sendo todos resultados de tais atos racionais, dependem igualmente, para sua existência, da presença de um ou mais sujeitos devidamente conscientes.

Poderíamos dizer que esses conceitos e princípios são inerentes ao mundo como uma potencialidade; mas sem o envolvimento de tal sujeito, essa potencialidade jamais poderá ser concretizada.

Esses conceitos e princípios dependem, *para sua existência,* da presença de sujeitos conscientes que os formulem – mas sua *verdade ou falsidade* não é função desses sujeitos. Sua ocorrência é dependente, mas a precisão de seu conteúdo quando ocorre é uma questão diferente. Não é subjetiva e relativa, mas, ao contrário, objetiva e absoluta.

É importante não tirar conclusões errôneas da referida dependência existencial e não pensar que ela implica algum tipo de relativismo e subjetivismo (nos sentidos mais pejorativos desses termos) no que diz respeito a questões de verdade e falsidade.

Não: a "razoabilidade" de nossos conceitos e princípios básicos é a garantia de sua verdade. Sugerir algum outro padrão de julgamento, ou a equivalência de todos os padrões de julgamento, é afirmar tacitamente que esse(s) outro(s) padrão(ões) seja(m) de alguma forma "razoável(eis)". Há uma contradição envolvida nessa atitude. Claro, você é livre para propor e aceitar contradições, mas terá que arcar com as consequências cognitivas e de outras naturezas. Quanto a mim, prefiro me manter firme e confiar no que é evidentemente razoável.

4. Lógica difusa

Em alguns casos, X e não-X são considerados não contraditórios, porque o termo ou proposição X é muito *vago* . Se a que coisas X se refere precisamente não estiver claro, ou se os limites exatos de alguma coisa individual rotulada como X forem incertos, então obviamente o mesmo pode ser dito para o complemento negativo 'não-X' (veja o diagrama adiante). Nesses casos, os termos ou proposições envolvidos são simplesmente problemáticos.[173]

É fácil perceber como tal constatação pode levar a uma crítica geral do ato racional humano de nomear e a uma filosofia do Nominalismo. Pois, se observarmos nossos conceitos com atenção, devemos admitir que eles estão sempre em processo – nunca estão totalmente formados, nunca finalizados. Nosso conhecimento ordinário é predominantemente *conceitual* , tendendo à concepção precisa, mas nunca a alcançando por completo. Assim, o significado das palavras (ou mesmo das intenções não verbais) está em fluxo – está em constante transformação, em vez de estar em processo de ser.

Esta não é uma crítica meramente epistemológica, mas sim uma crítica com significado ontológico. O que se afirma aqui é que as coisas, os objetos da nossa consciência (sejam elas objetivas ou subjetivas), são difíceis, senão impossíveis, de definir e delimitar com precisão. Isso se aplica tanto a indivíduos concretos quanto a classes abstratas. Aplica-se à matéria (por exemplo, onde termina o corpo de um homem: se eu inspiro ou expiro ar, ou engulo ou cuspo água, em que momento a matéria que entra ou sai se torna ou deixa de fazer parte do 'meu corpo'?), e aplica-se à mente e à alma (quem sabe onde estão seus respectivos limites?).

Em última análise, percebemos que tudo é um continuum, e as divisões que presumimos entre as coisas ou classes são interposições racionais e intelectuais. Não conseguimos sequer *imaginar* uma linha tênue, uma separação desprovida de espessura; então, como podemos afirmar que conseguimos separar *mentalmente* uma coisa da outra com precisão? Muito mais no reino físico, tal divisão é impossível, visto que tudo é composto de campos contínuos e infinitos.

Outra abordagem crítica consiste em afirmar que toda a nossa experiência (e, consequentemente, todo o nosso conhecimento conceitual) é ilusória, da mesma forma que um sonho é ilusório (em comparação com a experiência da vigília). No mundo dos sonhos, X e não-X aparentemente

---

[173] Note também que, em alguns casos, nos deparamos com uma gama de coisas, ou diferentes graus de algo, e erroneamente chamamos os extremos de X e não-X – quando, na verdade, se X é usado para um extremo, então não-X deve se referir a todos os outros graus; e vice-versa, se não-X é usado para um extremo, então X deve se referir a todos os outros graus; caso contrário, ficaríamos com alguns referentes intermediários sem nome (ou seja, nem X nem não-X). Acontece também que X e não-X são sobrepostos em nosso pensamento, de modo que X e não-X parecem compatíveis. Esses são simplesmente erros comuns de formação de conceitos; eles não justificam nenhuma negação das leis do pensamento.

podem coexistir sem infringir a lei da não-contradição. As distinções desaparecem; os opostos se fundem.

Mas esta é apenas uma crítica superficial ao nosso conhecimento comum. Pois o que se diz coexistir aqui é 'a aparência de X' e 'a aparência de não-X' – e não 'X' e 'não-X' em si. Temos símbolos, ou substitutos, ou efeitos, em vez dos próprios objetos. Portanto, isso não coloca a lei em dúvida, mas sim um ponto de vista que, por sua própria terminologia (referência à ilusão), confirma a adesão, em princípio, a essa lei.

Essas reflexões nos levam à ideia de lógica difusa, em oposição à lógica definida. A diferença é ilustrada no diagrama a seguir:

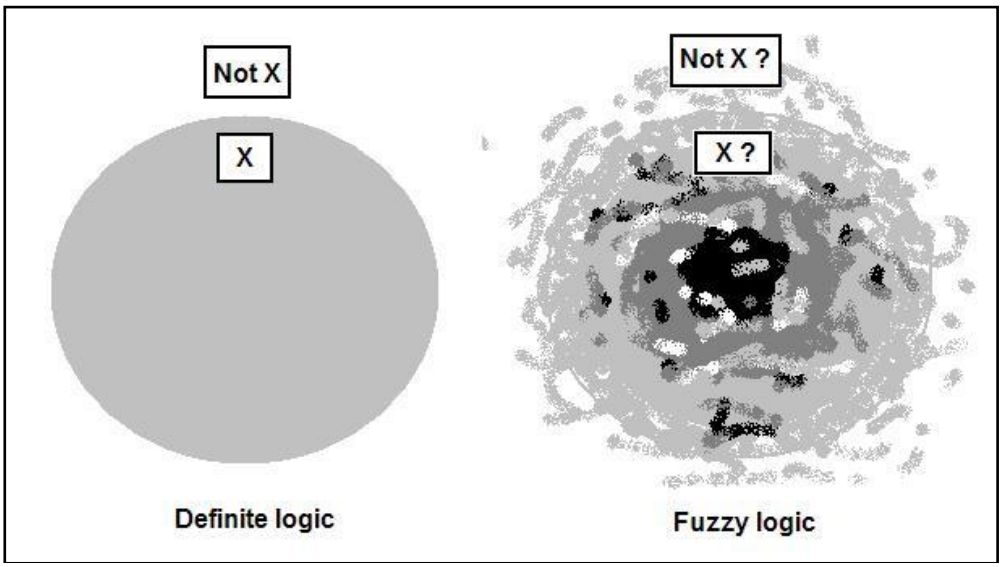


Figura 2. Terminologia definida e indefinida.

As três leis do pensamento de Aristóteles visam um modelo de "lógica definida" – nesse modelo, os termos e teses são, em princípio, *claramente* definíveis e cognoscíveis; ou, pelo menos, essa é a suposição na maioria dos casos, embora em uma minoria de casos possa haver alguma medida de vagueza e dúvida temporárias. Mas esse ideal raramente é alcançado na prática, e devemos nos referir a um modelo de "lógica difusa" – no qual a suposição, na maioria dos casos, é que os limites são cronicamente imprecisos e difíceis de estabelecer com certeza, embora as exceções a essa regra devam ser reconhecidas por uma questão de consistência.

Normalmente, nossa razão funciona de maneira autoconfiante, de convicção em convicção, imperturbável pelas mudanças em nossas "convicções absolutas" que, de fato, ocorrem ao longo do tempo. Em outras palavras, enfatizamos o que (pensamos que) sabemos e minimizamos o que consideramos ainda desconhecido ou os erros que cometemos no passado. Essa é a abordagem da lógica definida, uma abordagem essencialmente "dedutiva". A ideia da lógica difusa é que, ao contrário, devemos reconhecer desde o início nossas limitações cognitivas e o fluxo contínuo do conhecimento, optando mais rigorosamente por uma abordagem "indutiva".

Segundo essa perspectiva, a perfeição lógica pressuposta por Aristóteles é em grande parte mítica. Nossos conceitos, proposições e argumentos são, na prática, geralmente exploratórios,

provisórios, aproximados, abertos em relação aos referentes, sujeitos a mudanças, de pertinência e verdade incertas, e assim por diante. Nossa faculdade racional funciona por tentativa e erro, constantemente experimentando diferentes interpretações que possam se ajustar a uma realidade momentaneamente vislumbrada, percebendo então uma aparente incompatibilidade e experimentando uma interpretação mais ajustada, e assim por diante, indefinidamente.

As coisas raramente são exatamente como as imaginamos, e ainda assim, nossa concepção delas não está totalmente errada. Portanto, poderíamos dizer que não é correto afirmar que os referentes de X se encaixam exatamente no que entendemos por 'X'; e também não é correto dizer que eles não se encaixam totalmente. Assim, poderíamos dizer que certas coisas são X e não X, e nem X nem não X – sem realmente pretender insinuar qualquer contradição, mas apenas como um lembrete de que estamos navegando em águas turbulentas.

Essa postura lógica não constitui, na verdade, uma negação das leis do pensamento. Elas continuam a nos ajudar a dar sentido às coisas. Sua precisão nos ajuda a discernir a vagueza e a incerteza que de fato enfrentamos na prática. Elas nos fornecem um ideal ontológico e epistemológico ao qual podemos tender, mesmo que jamais possamos esperar alcançá-lo de forma plena e permanente.

Diante das dificuldades mencionadas, alguns lógicos e filósofos são tentados a abandonar todo o conhecimento racional, e mais especificamente as leis do pensamento. Contudo – e este é o ponto que estou tentando destacar aqui – isso seria um erro trágico. O erro reside em pensar que nós, humanos, podemos navegar no mar de fenômenos e intuições sem a estrela-guia das leis do pensamento. Mesmo que, em casos particulares, essas leis sejam muitas vezes difíceis de *aplicar* de forma decisiva, elas nos ajudam a dar o nosso melhor para compreender o mundo das aparências que enfrentamos.

Temos que nos apegar à lógica. Ela nos proporciona um mínimo de firmeza em meio às areias movediças da experiência e da concepção. Mesmo que seja apenas um ideal, uma norma teórica, sua importância é crucial. Sem lógica, não temos como organizar as impressões mutáveis e lidar com os desafios práticos da nossa existência. Não é essa a própria definição de loucura, de insanidade?

Contudo, apegar-se à lógica não deve ser interpretado como rigidez convencional, medo, mente fechada ou outros excessos de "racionalismo". Apegar-se à lógica não exclui a consciência esclarecida, o fluir com a corrente da vida, a fé e outras atitudes libertadoras. A lógica é uma ferramenta, não um fim em si mesma. Abandonar uma ferramenta útil é estúpido; mas também é estúpido não saber quando largar a ferramenta.

Há uma fase na vida do espírito em que os "ses" e "mas" lógicos se tornam irrelevantes, ou até mesmo perturbadores, e é sábio simplesmente ser.

5. Deturpação de Aristóteles

As três leis do pensamento de Aristóteles são frequentemente deturpadas, a serviço de alguma doutrina. Muitas vezes, hoje em dia, o motivo é o desejo de defender antinomias budistas; algumas décadas atrás, o motivo poderia ter sido defender contradições marxistas; antes disso, talvez contradições hegelianas. Geralmente, a leitura proposta de Aristóteles é injusta para com ele, uma deturpação de suas intenções evidentes.

Durante o final da Idade Média na Europa, a autoridade da filosofia aristotélica era inigualável. Isso se devia ao fato de que, antes desse período, muitas das obras de Aristóteles (384-322 a.C.) haviam se perdido para a Europa cristã; quando foram redescobertas, a superioridade do conhecimento que continham era tamanha que sua influência se tornou imensa [174]. Contudo, em consequência dessa crença avassaladora em tudo o que era aristotélico, os cientistas do Renascimento e posteriores frequentemente tiveram que lutar arduamente para superar o que se tornara um viés acadêmico.

Paradoxalmente, pode-se argumentar que a influência de Aristóteles na mentalidade cristã europeia foi um dos fatores que levaram ao Renascimento intelectual; contudo, assim como os estudantes precisam se rebelar contra os professores até certo ponto para inovar e progredir, uma reação antiaristotélica também era necessária. Muitos historiadores, portanto, consideram o aristotelismo o ímpeto do Renascimento e, consequentemente, da ciência moderna.

Note-se, além disso, que o próprio Aristóteles não era um ideólogo rígido; sua abordagem era aberta e adaptativa, o que hoje chamamos de "científica". Embora muitas de suas opiniões sobre o materialismo [175]tenham se revelado falsas, elas eram bastante razoáveis para seu período histórico – e para a Idade Média. Se ele ainda estivesse vivo na era moderna, sem dúvida teria ajustado seus pontos de vista.

A oposição ao aristotelismo abrangia as ciências específicas, questões mais filosóficas e aspectos lógicos, sem uma ordem específica. No que diz respeito à sua obra lógica, a maior ênfase que Francis Bacon deu à indução representou, de fato, um avanço significativo; enquanto que as tentativas, no final do século XIX [e] início do século XX, [de] substituir a lógica formal de Aristóteles por abordagens dedutivas mais sistemáticas parecem (pelo menos para mim)

---

[174] A redescoberta ocorreu principalmente por meio da tradução para o latim (a partir do árabe, às vezes via hebraico) de textos clássicos gregos presentes nas bibliotecas da Espanha muçulmana. Entre eles, obras de Aristóteles sobre física, metafísica e ética. O pensamento de Aristóteles também chegou ao Ocidente indiretamente por meio de comentadores como Avicena (Pérsia, século XI) e Averróis (Espanha muçulmana, século XII). Sua influência atingiu o ápice talvez com os escritos de Tomás de Aquino (Itália, século XIII).

[175] Por exemplo, suas visões cosmológicas, que levaram ao modelo ptolomaico que Copérnico e Galileu tiveram que superar.

bastante pretensiosas. As tentativas, recentes, de menosprezar ou eliminar as leis do pensamento de Aristóteles enquadram-se na mesma categoria (novamente, na minha opinião).

Em muitos casos, as críticas ao pensamento de Aristóteles eram e são, sem dúvida, justificadas. Mas, em muitos outros casos, os críticos estavam e estão apenas (suspeito eu) buscando um atalho para a notoriedade acadêmica, aproveitando-se da onda atual (em alguns círculos) de "ataques a Aristóteles". É muito fácil criticar alguém que não pode se defender; ouso dizer que, se esse gênio ainda estivesse entre nós, eles não ousariam fazê-lo.

Um exemplo disso (escolhido aleatoriamente) é a seguinte apresentação, extraída de um site da Internet [176]. Cito:

> *As três leis da "lógica formal" que Aristóteles estabeleceu em seus Analíticos Posteriores são as seguintes: (1) Lei da Identidade: Cada existência é idêntica a si mesma; (2) Lei da Não Contradição: Cada existência não é diferente de si mesma; (3) Lei do Terceiro Excluído: Nenhuma existência pode ser ao mesmo tempo ela mesma e diferente de si mesma.*

É claro que em nenhum lugar dos *Analíticos Posteriores* , ou em qualquer outro lugar nos escritos conhecidos de Aristóteles, encontram-se formulações tão insensatas de suas leis do pensamento. Qualquer pessoa que tenha lido Aristóteles sabe que essa não é sua linguagem ou terminologia, nem seu pensamento ou intenção. Ele não fala de "existências" e não se preocupa se elas são "idênticas a" ou "diferentes de" si mesmas.

É verdade que essas afirmações não são apresentadas como citações literais; mas também não são declaradas como meras leituras ou interpretações; são apresentadas como paráfrases fiéis. Contudo, não representam adequadamente o que é a lógica aristotélica. Não se trata de tautologia ou da sua ausência, nem mesmo em um sentido ontológico.

Analíticos Posteriores de Aristóteles , encontramos as seguintes afirmações sobre a lei da não contradição: "é impossível afirmar e negar simultaneamente o mesmo predicado do mesmo sujeito", e sobre a lei do terceiro excluído: "todo predicado pode ser verdadeiramente afirmado ou verdadeiramente negado em relação a todo sujeito".[177]

Mas o autor acima parece basear suas formulações em afirmações comuns das leis do pensamento, como "A é A", "A não pode ser não-A" e "Ou A ou não-A" [178]. Tais afirmações, contudo, não pretendem ser expressões abrangentes, mas fórmulas abreviadas; são mais como títulos, substitutos para afirmações mais completas que englobam tudo o que pode ser dito sobre essas leis. A maneira mais simples de lê-las é a seguinte:

1. Algo que é evidentemente A deve ser admitido como sendo A.

---

[176] *Curso de História e Teoria da Psicologia* , por Paul F. Ballantyne, Ph.D. "Lógica Aristotélica e Dialética", publicado em maio de 2003 em http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (Recentemente, fui direcionado a este site por um correspondente budista que argumentava contra a lógica aristotélica; foi assim que o encontrei.)

[177] Ambas as afirmações são referidas (no Livro 11) como leis, e a última é especificamente chamada de lei do terceiro excluído. Tradução de GRG Mure. Veja http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt.

[178] Ou pelo menos as duas primeiras; quanto à terceira lei, ele a interpreta de forma completamente equivocada. Veja mais adiante.

2. Algo que se admite ser A não pode também ser considerado como não sendo A (ou seja, nada pode ser considerado simultaneamente como sendo A e não sendo A).
3. E nada pode ser considerado nem A nem não A.

Nesta leitura primária, observe bem que o termo "A" é sempre um predicado, como Aristóteles o apresenta, e não um sujeito, como poderia parecer. Nos três casos, o sujeito tácito da proposição é "alguma coisa", uma coisa individual em consideração, ou seja, qualquer objeto aparente de cognição. Além disso, as três proposições são, primordialmente, afirmações lógicas ou epistemológicas, e não ontológicas. Elas nos dizem *como nos comportar* em nosso discurso ou cognição.

Numa segunda fase, podemos atribuir a "A" o papel de sujeito que superficialmente desempenha nas expressões "A é A", "A não pode ser não-A" e "Ou A ou não-A". Tal perspectiva sugere uma leitura mais ontológica dessas leis, a saber, que todo existente possui uma identidade particular, isto é, uma "natureza", seja ela qual for.

Cada coisa é algo específico (digamos, "A"), não apenas qualquer coisa ("A e não A"), nem nada ("nem A nem não A"). Inclui alguns aspectos distinguíveis e exclui outros: não é infinitamente elástica em sua aparência. Não inclui nem exclui tudo. Não pode incluir coisas incompatíveis com ela ("contradições" dela). Sua negação pode substituí-la, mas nada intermediário (nenhum "meio") pode substituir tanto ela quanto sua negação.

> Note-se o seguinte: a lei do terceiro excluído poderia, por analogia à lei da não contradição, ser igualmente chamada de lei da não neutralidade. Essas leis nos dizem, respectivamente, que *não há terreno comum nem terreno neutro* entre A e não-A. Ontologicamente, elas separam firmemente A e não-A, não permitindo qualquer tipo de convivência ambígua ou possibilidade futura. Contudo, elas não excluem epistemologicamente a possibilidade de que possamos (ocasionalmente, embora não invariavelmente) nos deparar com contradição ou incerteza em nosso pensamento.

Mesmo essas interpretações não devem, em hipótese alguma, ser tratadas como a totalidade do significado das leis do pensamento, mas, mais modestamente, como um início de explicação [179]. Elas deixam claro, de qualquer forma, que essas leis não tratam da equação ou não equação de coisas ou símbolos consigo mesmos, como sugerem erroneamente as formulações do autor já mencionado.

Além disso, a formulação que ele propõe para a lei do terceiro excluído — "Nenhuma existência pode ser *simultaneamente* ela mesma *e* diferente de si mesma" — está *formalmente* incorreta. Isso poderia ser interpretado como uma declaração da lei da não contradição, talvez, mas a lei do terceiro excluído teria que ser (usando o mesmo tipo de linguagem) ser enunciada como "Nenhuma existência pode ser *nem* ela mesma *nem* diferente de si mesma".[180]

---

[179] Muitas outras questões surgem a partir delas, tais como: o que queremos dizer ao predicar "A" de algo? Qual a relação entre um rótulo como "A" e o que ele representa? Em que estágio podemos considerar "A" o rótulo exclusivo dessa coisa? Além disso: até agora, as leis foram expressas em termos de uma coisa individual; mas e quanto à sua aplicação a tipos de coisas? Claramente, essas leis do pensamento são inerentes a toda a empreitada filosófica!

[180] Uma formulação formal tão flagrantemente errônea da lei discutida revela muito sobre a consciência lógica do crítico, ou a falta dela! Quando o alertei por e-mail sobre esse erro formal, sua resposta foi inicialmente desdenhosa, depois ele fez uma pequena demonstração de abertura, mas, por

Claramente, a preocupação de Aristóteles era se as ideias que formamos sobre o mundo são compatíveis com os dados da experiência e entre si. Ou seja, poderíamos dizer, um interesse na interseção entre aparência e crença, ou entre a realidade aparente e o conhecimento alegado. Os dois componentes da consistência com a experiência e com outras ideias correspondem, em linhas gerais, às tarefas da lógica indutiva e dedutiva, respectivamente.

Em outra parte do mesmo site [181], o referido autor aparentemente defende, em vez de suas leis pseudoaristotélicas, algo chamado "dialética materialista ″, que "sustenta que as regras básicas do pensamento correto devem refletir um universo no qual o estático e imutável não está no centro, mas sim no qual a mudança está no centro". Ele prossegue propondo três "leis" alternativas questionáveis, que colocam a mudança no centro das coisas.

Assim, a apresentação discutível das leis do pensamento citada acima é usada para transmitir a ideia de que Aristóteles tinha uma visão estática da existência e para propor, em vez disso, um conjunto alternativo de leis mais dinâmicas. Trata-se de uma reescrita tendenciosa da história.[182]

Na verdade, Aristóteles, *ao longo de toda a sua obra, preocupa-se tanto* com o devir dinâmico quanto com o ser estático. Suas leis do pensamento visam precisamente ajudar o intelecto a lidar com a variedade e a mudança, e a permanecer lúcido e equilibrado em meio à cacofonia de impressões sensoriais e ideias.

Considere, por exemplo, a seguinte afirmação extraída de sua Metafísica [183]:

> *Pois um princípio que todos que compreendem algo devem possuir não é uma hipótese; e aquilo que todos que sabem algo devem saber, já deve possuir ao iniciar um estudo específico. Evidentemente, então, tal princípio é o mais certo de todos; qual princípio é esse, digamos a seguir. É o de que o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito e sob o mesmo aspecto.*

Com sua característica precisão intelectual, Aristóteles expressa a lei da não contradição dizendo que nada (isto é, nenhum sujeito de uma proposição verdadeira) pode ser e não ser a mesma coisa (isto é, ter e não ter o mesmo predicado) *no mesmo aspecto e ao mesmo tempo* .

Essas últimas palavras são cruciais para sua afirmação, mas frequentemente ignoradas por críticos desonestos como o citado acima. Com essas palavras, Aristóteles insinuou que algo pode estar sujeito tanto a um predicado quanto à sua negação – em aspectos diferentes ao mesmo tempo, ou no mesmo aspecto em momentos diferentes, ou em aspectos diferentes em momentos diferentes.[184]

---

fim, não se deu ao trabalho de corrigir sua afirmação. (Observação: recentemente, consultei novamente seu site e constatei que, para seu crédito, ele agora parece ter corrigido esse e outros erros.)

[181] Em http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm, ele cita afirmações como "O que Aristóteles considera a característica mais básica da existência é a autoidentidade estática", de J. Somerville, p. 45 em "A Natureza da Realidade: Materialismo Dialético", em *A Filosofia do Marxismo: Uma Exposição* (Minneapolis: Marxist Educational Press, 1967/1983).

[182] Para uma compreensão da **lógica da mudança** em termos formais, veja em minhas obras: **Future Logic** , capítulo 17, e **Volition and Allied Causal Concepts** , capítulo 14. Veja também * *Buddhist Illogic* *, capítulo 6.

[183] Livro 4, Parte 3. (Traduzido por WD Ross.) Publicado no site Internet Classics em http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.4.iv.html

[184] A grama pode ser verde e amarela, mas não exatamente nos mesmos lugares e épocas. Grama pode significar o que as vacas comem ou o que os hippies fumam, mas essas duas palavras não se referem à mesma coisa. Se tais diferenças de perspectiva são ignoradas impulsivamente ou

Ele não está ignorando que uma determinada coisa pode ter vários aspectos simultaneamente, ou que pode mudar de diversas maneiras ao longo do tempo. Ele está simplesmente nos lembrando que, *em um dado local e momento de sua existência* , uma coisa não pode se contradizer. Sua intenção, portanto, claramente não é negar a existência de variedade e mudança, mas afirmar a consistência que as coisas, *ainda assim,* exibem em qualquer lugar e tempo.

Evidentemente, a tentativa de reformulação das leis do pensamento citada anteriormente, como "Cada existência é idêntica a si mesma; não é diferente de si mesma; e não pode ser simultaneamente ela mesma e diferente de si mesma", não é apenas uma interpretação imprecisa de Aristóteles, mas também extremamente superficial [185].

Aristóteles merece o crédito, o respeito e a gratidão que lhe são devidos por uma conquista atemporal e insubstituível.

dogmaticamente, isso não prova que as contradições existam. Afirmar uma contradição é carecer de profundidade.

[185] Sem dúvida, isso se deve à influência da lógica simbólica moderna, obtusa, que se esforça ao máximo para reduzir e limitar essas leis complexas à sua expressão mais simples possível, ocultando assim grande parte de sua riqueza e profundidade filosóficas. Por que desejam simplificar tanto? *Para encaixar* a lógica em suas simplistas “linguagens formais”, concebidas por pessoas (como Gottlob Frege) com mentes irremediavelmente burocráticas, que acreditam que padronizar os processos de pensamento os torna mais “científicos”. Mas a ciência não é uma empreitada dedutiva e cartesiana; é um processo indutivo e evolutivo. Alegam ir além da “intuição” comum; mas, na verdade, tudo o que fazem é impor permanentemente *suas próprias* ideias e, assim, inibir novas descobertas na área. O desenvolvimento da ciência da lógica depende de atenção e flexibilidade, e não de institucionalização e rigidez.

6. Não no modelo geométrico

Visto que (ou na medida em que) o "modelo geométrico" de justificação teórica envolve axiomas arbitrários, ele é, em última análise, convencional. Se os primeiros princípios ("axiomas") de um corpo de suposto conhecimento aparentemente não podem ser justificados pela experiência, mas precisam ser baseados em mera especulação ("arbitrários"), tais princípios devem ser admitidos como não comprovados ("convencionais"). Se os axiomas não são comprovados, então, logicamente, todas as afirmações baseadas neles também o são.

Isso é admitido livremente no caso da geometria (onde, por exemplo, o quinto postulado de Euclides pode ser substituído por hipóteses alternativas), e de forma semelhante em outras disciplinas matemáticas. Aqui, a aparente convencionalidade de certos axiomas dá origem à possibilidade de sistemas alternativos, todos os quais podem eventualmente se mostrar úteis em contextos empíricos específicos. Mas tal atitude liberal é impossível em relação à ciência da Lógica.

Se aceitarmos o modelo geométrico para a Lógica, então a afirmação de Wittgenstein de que "As proposições da lógica são tautologias… [e] portanto nada dizem" [186]parece verdadeira. Mas se o seguirmos e admitirmos que a lógica é um balbucio sem sentido, então devemos considerar sua própria afirmação como sem sentido – pois, certamente, ela própria se apresenta como uma "proposição da lógica", aliás, como o princípio supremo da metalógica! Admitindo isso, é como se ele não tivesse dito nada, e podemos simplesmente ignorá-lo e seguir em frente.

De forma semelhante, alguns críticos acusaram Aristóteles de "petição de princípio" em sua defesa [187]das leis da não contradição e do terceiro excluído, ou seja, de argumentar de maneira circular usando a(s) conclusão(ões) pretendida(s) como premissa(s). Aqui, novamente, podemos perguntar de forma mais reflexiva: isso significa que a falácia de tal *petição de princípio* é um axioma incontestável da lógica? Se o orador está convencido por esse princípio racional como um princípio primário irredutível, por que não também – ou até mais – pela segunda e terceira leis do pensamento? Pode ele justificar sua antipatia à circularidade sem cometê-la?

Se a Lógica não estiver solidamente ancorada na realidade por meio de um processo de validação mais rigoroso, então *todo o* conhecimento é posto em dúvida e, portanto, efetivamente invalidado. Se todo o conhecimento é inválido, então até mesmo esta afirmação de invalidade é inválida. Esta última constatação implica que esta afirmação cética é inválida em si mesma, como todas as outras, observe bem. Portanto, como esta afirmação cética é paradoxal, isto é, autonegativa, a afirmação oposta (que não é inerentemente paradoxal) deve ser admitida como necessariamente verdadeira. Ou seja, devemos admitir que a Lógica possui validade inegável.

---

186 Em *Tractatus* , 6 (citado em Um Dicionário de Filosofia).

187 Por exemplo, no Capítulo IV de sua *Metafísica* , Gama.

Somente com essa admissão mínima é que se torna possível admitir qualquer outra coisa como verdadeira ou falsa.

Já disse tudo isso inúmeras vezes, mas preciso repetir devido à frequência com que encontro, em debates atuais, afirmações de que as três Leis do Pensamento de Aristóteles são meras convenções. Fazer tal afirmação implica possuir um conhecimento privilegiado da realidade – e, ao mesmo tempo, sugere explicitamente que tal conhecimento sequer é concebível. Portanto, qualquer afirmação desse tipo é autocontraditória, e quem a profere é tolo ou patife, enganando a si mesmo e/ou aos outros.

As referidas leis do pensamento não devem ser vistas como axiomas do conhecimento dentro de um modelo geométrico. A própria ideia de tal modelo é um desdobramento da lógica de Aristóteles – notadamente seu silogismo de primeira figura, onde um princípio amplo ou proposição geral (a premissa maior) é usado para derivar um princípio mais restrito ou proposição particular (a conclusão). Segue-se que tal modelo não pode ser usado para justificar a Lógica, pois, nesse caso, estaríamos raciocinando em círculos e, obviamente, falhando em ancorar nossas verdades na realidade.

A única saída para esse dilema é perceber e compreender a natureza indutiva de todo conhecimento, inclusive o dedutivo. O *fundamento* de todo conhecimento é a experiência, ou seja, o conhecimento das aparências (aparências materiais, mentais e espirituais de todos os tipos). Sem a cognição desses dados, sem algum tipo de dado dado, seja qual for seu estado final (como realidade ou ilusão), nenhum conhecimento, verdadeiro ou falso, sequer surge.

Não existe conhecimento "puramente teórico": na melhor das hipóteses, consistiria em palavras sem conteúdo; mas, refletindo bem, falar até mesmo de palavras seria admiti-las como fenômenos experimentados. Tentar se referir, em vez disso, a intenções sem palavras também não resolve o paradoxo – pois intenções que não pretendem nada não o são. Deve haver alguma base *experiencial* para qualquer alegação de conhecimento. Se o conhecimento assim fundamentado é de fato verdadeiro, ou se o oposto dele é verdadeiro, é outra questão, a ser resolvida a seguir.

A lógica entra em jogo nesta etapa, quando precisamos discernir entre conhecimento *teórico verdadeiro e falso* . Estamos sempre tentando ir além das aparências – e é aí que podemos errar (o que não significa que não possamos estar certos às vezes). Se permanecêssemos no nível da pura aparência – o nível fenomenológico – nunca estaríamos em erro. Mas, como precisamos existencialmente ultrapassar esse estágio e entrar no nível racional da consciência, ocasionalmente estamos sujeitos a erros.

Além disso, é muito difícil para nós permanecermos no nível puramente fenomenológico: parece que estamos biologicamente programados para raciocinar, conceituar e argumentar; portanto, temos pouca escolha a não ser confrontar as questões lógicas de frente. Os princípios da Lógica, ou seja, as leis do pensamento e as técnicas lógicas específicas derivadas delas, são nossas ferramentas para discernir o que é verdadeiro e o que é falso. Não inferimos a verdade a partir desses princípios, como se fossem axiomas que contêm toda a verdade de antemão. Em vez disso, esses princípios nos ajudam a discernir a verdade da falsidade na massa de aparências. Sem alguma aparência com a qual trabalhar, a lógica não produziria nenhuma conclusão – ela sequer surgiria.

A validade da Lógica é, portanto, em si mesma uma verdade indutiva, e não um axioma arbitrário. A Lógica é credível porque descreve como de fato procedemos para distinguir a

verdade da falsidade no conhecimento derivado da experiência. Nenhuma outra lógica além da lógica padrão das três leis do pensamento é possível, pois qualquer tentativa de propor fantasiosamente outra lógica será inevitavelmente julgada pela lógica padrão. As três leis do pensamento são sempre nossas normas últimas de conduta discursiva e julgamento. Elas nos apontam para um ideal de conhecimento que constantemente buscamos emular.

Essa compulsão lógica não é uma força determinística que controla nosso cérebro ou mente. Ela se baseia na própria natureza do raciocínio que impulsiona nossa derivação de conhecimento abstrato a partir de aparências concretas. O ato primordial do raciocínio é **a negação** : pensar " *não* isto" ao lado do "isto" dos dados empíricos. Esse ato é o início de todo conhecimento que transcende a experiência, e nele reside o segredo das leis do pensamento, ou seja, a explicação de por que elas são como são e não de outra forma.

Pois, enquanto a lei da identidade (A é A) é um reconhecimento da experiência tal como ela se apresenta, a lei da não contradição (nada pode ser A e não A ao mesmo tempo) e a lei do terceiro excluído (nada pode ser nem A nem não A) relacionam-se com as coisas tal como elas não *se* apresentam. Essas duas leis definem para nós o que significa *a negação* de A – elas estabelecem o padrão para a nossa imaginação de algo *não* presente na experiência no momento em questão. Observem bem isso, pois ninguém antes o havia notado com tanta clareza.

A negação é o início do "big bang" do conhecimento conceitual e argumentativo, a forma como passamos da mera experiência para conceitos e princípios; e *a única maneira* de testar e garantir que nossa estrutura racional permaneça em razoável consonância com os dados da experiência é aplicar as leis do pensamento. As negações nunca são experimentadas diretamente de forma positiva: são apenas expressões de que não experimentamos algo que antes imaginávamos ser possível. Não existe bipolaridade na existência concreta; a bipolaridade é uma construção racional.[188]

O conceito ou termo "não X" pode ser interpretado como "qualquer coisa, exceto X" (quer X aqui se refira a uma coisa individual ou a um grupo de coisas). Negar a lei da não contradição é dizer que esse "exceto" não se destina a ser exclusivo – isto é, que "não X" pode, por vezes, incluir "X" (e, similarmente, vice-versa). Novamente, negar a lei do terceiro excluído é dizer que esse "qualquer coisa" não se destina a ser geral – isto é, que, além de "X", podem existir outras coisas excluídas de "não X". Assim, negar essas leis do pensamento é dizer: "Não quero dizer o que digo; não levem minhas palavras a sério; estou disposto a mentir".

---

[188] Isso fica claro se considerarmos o que queremos dizer quando afirmamos, por exemplo, que nem o cachorro nem o gato estão na sala em que nos encontramos. A ausência do cachorro e a ausência do gato não nos parecem diferentes; o que realmente vemos são apenas os fenômenos positivos, ou seja, o tapete, a escrivaninha, as cadeiras, etc. Não vemos um não-cachorro e um não-gato, ou qualquer outra coisa que "esteja ausente" desta sala, como se isso fosse algum outro tipo de "presença". (No entanto, isso não significa que não-cachorro e não-gato sejam conceitos equivalentes – pois o gato pode estar presente quando o cachorro está ausente e vice-versa.)

7. Uma poção venenosa

Apesar do nome, a teoria moderna do conhecimento chamada Intuicionismo, desenvolvida por L.E.J. Brouwer [189], pode ser classificada como uma abordagem excessivamente dedutiva. Significativamente, foi originalmente concebida e projetada para a matemática, sendo posteriormente, por extrapolação, aplicada a todo o conhecimento [190]. Equiparando, para todos os efeitos, a modalidade lógica da prova à dos fatos, a "lógica intuicionista" rejeita a lei do terceiro excluído (e, portanto, a inferência de uma afirmação positiva a partir de uma dupla negação).

Argumentando que nada pode ser considerado verdadeiro se não for *provado* como tal, o intuicionismo afirma aceitar a lei da não contradição (já que não podemos provar A e provar que não é A simultaneamente), mas nega a lei do terceiro excluído (já que podemos tanto falhar em provar A quanto falhar em provar que não é A). Assim, enquanto Aristóteles originalmente formulou essas leis com referência a fatos (pois nada pode ser A e não é A, e nada pode ser nem A nem não é A), Brouwer focou-se apenas na prova.

Muitos erros estão envolvidos nessa mudança de perspectiva. Para começar, podemos refutá-la formalmente: assim como não podemos provar A e provar não-A simultaneamente, não podemos *refutar* A (= provar não-A) e *refutar* não-A (= provar A) simultaneamente. O fato de podermos ignorar tanto A quanto não-A, ou seja, não saber qual é verdadeiro e qual é falso, não altera o fato de que A e não-A não podem ser ambos verdadeiros ou, igualmente, ambos falsos. As duas leis são simétricas e não podem ser consideradas separadamente.

Note-se que a abordagem de Aristóteles consistia em estabelecer padrões ontológicos que serviriam como guias epistemológicos, enquanto Brouwer procurou colocar a epistemologia diretamente antes da ontologia. O primeiro admitia implicitamente a existência de conhecimento não dependente de processos racionais, ou seja, conhecimento proveniente da experiência, enquanto o segundo considerava todo o conhecimento como dependente do raciocínio, isto é, como uma construção puramente mental.

Para a lógica clássica, a prova é uma fusão de dados empíricos e construções conceituais. Ancorar conceitos na experiência envolve métodos dedutivos, mas o resultado é sempre indutivo. Se rastrearmos precisamente o desenvolvimento do nosso conhecimento, sempre encontraremos uma dependência fundamental de dados empíricos, generalização e adução. *Não*

---

189 Holanda, 1881-1966.

190 Essas extrapolações são infelizes: como a matemática lida com classes especiais de conceitos (notadamente numéricos e geométricos), as percepções a ela relativas nem sempre podem ser generalizadas para todos os outros conceitos. Inversamente, comentários sobre lógica em geral, como os feitos aqui, não excluem a possibilidade de princípios específicos para o campo da matemática. Não sou matemático e não pretendo discutir esse assunto aqui.

existe uma verdade puramente dedutiva que corresponda à noção intuicionista de conhecimento "provado". A ideia intuicionista de prova é equivocada; não é prova.

Mesmo um sistema supostamente “puramente dedutivo” precisaria se basear em *nossa experiência* com seus símbolos, axiomas e regras. Portanto, ele não pode logicamente afirmar ser puramente dedutivo (ou *a priori* ou analítico, em termos kantianos), isto é, totalmente independente de qualquer experiência. Além disso, *nossa A compreensão* da importância do sistema é crucial. Uma máquina pode executar operações que programamos nela, mas estas são insignificantes sem um ser humano inteligente para interpretar os resultados. As premissas de Brouwer estão repletas de problemas ignorados ou ocultos.

Note-se também que Brouwer considera "provado" e "não provado" como exaustivos e mutuamente exclusivos. Isso demonstra que ele se baseia implicitamente na lei do terceiro excluído (e na dupla negação), mesmo negando-a explicitamente. Certamente, devemos compreendê-lo dessa forma – caso contrário, se os termos "provado" e " *não* provado" (atenção: não confundir com *"desprovado* ") admitissem uma terceira possibilidade, sua teoria perderia toda a sua força. Ou seja, algo entre "provado" e "não provado" (novamente, não confundir com "provado não") teria que ser levado em consideração e ganhar significado!

A negação da lei do terceiro excluído por Brouwer nada mais é do que o reconhecimento de que algum conhecimento precisa ser classificado como *problemático* . Isso já era sabido, e não precisávamos esperar que o Sr. Brouwer percebesse. A lei do terceiro excluído não exclui a possibilidade de problematalidade, ou seja, que os humanos às vezes não saibam com certeza se devem classificar algo como A ou não-A. Pelo contrário, a lei do terceiro excluído é formulada justamente sobre essa premissa, para nos dizer que, quando tal problematalidade ocorre (como frequentemente acontece), devemos *continuar buscando* uma solução para o problema, de uma forma ou de outra.

A lei da não contradição baseia-se de forma semelhante na falha humana, ou seja, no fato de que contradições ocorrem ocasionalmente no conhecimento humano; e sua função é, similarmente, nos lembrar de tentar encontrar alguma resolução para o aparente conflito. Observe aqui o fato empírico de que, às vezes, parecemos provar A de um ângulo e parecer provar o contrário de outro. Em outras palavras, se seguirmos a formulação de Brouwer da lei da não contradição, essa lei do pensamento também deveria ser negada!

A verdade é que o que comumente chamamos de prova é algo provisório, que pode se revelar errado. A genialidade da lógica clássica reside em sua capacidade de lidar até mesmo com tais erros de prova e nos conduzir a uma possível resolução. É uma lógica de realismo e adaptação, não de dogmas rígidos.

De fato, se existe algo próximo da verdade puramente dedutiva no conhecimento humano, é a verdade das leis do pensamento. Tanto é assim que podemos afirmar, antecipadamente, que se qualquer teoria do conhecimento postula ou conclui que alguma lei do pensamento é falsa, é a teoria que deve ser questionada, e não essas leis. Tal antinomia é prova inequívoca de que a teoria está de alguma forma equivocada (assim como quando uma teoria está em desacordo com os fatos empíricos, ela é posta em dúvida por esses fatos).

No caso do intuicionismo, a confusão reside numa deturpação do que constitui "prova". Apenas pessoas ignorantes em lógica são enganadas por tal artifício. Por que raios seríamos tentados a aceitar a ideia de "prova" de Brouwer em detrimento da lei do terceiro excluído (que esta ideia nega)? Será que ele de alguma forma "provou" sua ideia, ou ao menos a tornou menos arbitrária,

mais crível ou logicamente mais robusta do que a ideia da lei do terceiro excluído? Sua visão de prova sequer é "provada" segundo seus próprios critérios – e certamente não é provada (na verdade, é refutada) pela verdadeira lógica.

Considere as implicações da negação da segunda e da terceira leis do pensamento em um nível formal. Negar apenas a lei da não contradição é desejar tratar logicamente X e não-X como subcontrários em vez de contraditórios. Negar apenas a lei do terceiro excluído é desejar tratar logicamente X e não-X como contrários em vez de contraditórios. Negar ambas as leis é dizer que não existe negação. Enquanto isso, o defensor de tais ideias afirma inconscientemente algumas coisas e nega outras.

Reflita e questione-se. Se X e não-X não podem ser contraditórios, por que deveriam ser contrários ou subcontrários? Com que base concebível poderíamos afirmar que a incompatibilidade (como a entre X e não-X) é possível, mas a exaustividade não; ou vice-versa? E se nada pode ser incompatível e nada pode ser exaustivo – a que se referiria a negação? É evidente que todo esse discurso antinomial proposto é absurdo, desprovido de qualquer coerência ou inteligência. Trata-se apenas de uma manipulação de símbolos esvaziados de significado.

A raiz mais profunda da lógica intuicionista é, naturalmente, *a incapacidade de compreender a natureza da negação* . O que significa "não", de fato? Como chegamos a conhecer os termos negativos e o que eles nos revelam? Como a negação se encaixa nas leis do pensamento? Não me aprofundarei aqui neste campo tão importante, pois já o abordei detalhadamente no passado [191]; contudo, os comentários a seguir se fazem necessários.

Outra fraqueza relacionada do intuicionismo é *a ignorância da lógica indutiva* . Como já foi dito, Brouwer trabalhava em um plano essencialmente dedutivo; ele não levou suficientemente em consideração a indução ao formular suas ideias. De certa forma, essas ideias representaram uma tentativa de ir além da lógica dedutiva; porém, sua análise não foi abrangente o suficiente.

Isso pode ser ilustrado com referência à **dupla negação** . Em um plano dedutivo, a negação da negação é equivalente à afirmação. Esta é uma implicação e uma exigência das leis do pensamento. No entanto, em um plano indutivo, a questão não é tão simples, porque a negação é sempre um produto de generalização ou adução. Ou seja, 'não' sempre significa: 'até agora, não'; isto é, é sempre relativo ao contexto atual do conhecimento.

O que distingue a lógica dedutiva da indutiva é que, na primeira, as premissas são tomadas como certas ao se chegar à conclusão, enquanto na segunda, a incerteza das premissas e, portanto, da conclusão, é levada em consideração. Assim, dedutivamente: 'não não X' significa exatamente o mesmo que 'X' e é intercambiável com 'X'; mas indutivamente: a premissa 'não não X' tende para uma conclusão 'X', mas não a garante.

Como "não X" significa, na verdade, "procuramos X, mas ainda não o encontramos", permanece sempre (com algumas exceções notáveis) um tanto incerto. Por outro lado, uma afirmação positiva, ou seja, "X" neste caso, pode ser certa na medida em que pode ser percebida ou intuída diretamente (e, neste contexto, a experiência de "não encontrado" deve ser considerada positiva, para garantir a consistência teórica).

---

[191] No Capítulo 9 do meu livro *Ruminações* , recomendo vivamente a leitura desse ensaio crucial.

Se 'não X' é sempre incerto em algum grau, segue-se que 'não não X' é *ainda mais* incerto e não pode ser equiparado em status à certeza inerente a 'X' (se este último for experimentado e não meramente um produto conceitual). A dupla negação envolve duas generalizações ou aduções e, portanto, é essencialmente uma abstração e não uma experiência pura.

Além disso, a expressão 'não (não X)' significa indutivamente 'buscamos a negação de X e não a encontramos'. Mas, como 'não X' já significa 'buscamos X e não o encontramos', podemos razoavelmente perguntar: o caminho de 'não não X' é a maneira de encontrar 'X' na experiência? Obviamente que não! Se buscarmos X, o buscaremos diretamente – e não indiretamente através da negação de sua negação.

Note-se também que, tendo encontrado 'X' na experiência, consideraríamos que 'não não X' decorre com força dedutiva, embora a relação inversa seja (como já mencionado) muito mais fraca.

Assim, o problema da dupla negação proposto por Brouwer é bastante artificial, com pouca ou nenhuma relação com a prática cognitiva real. Não só as leis do pensamento não são postas em dúvida por esse problema em nenhum momento – se tivermos o cuidado de distinguir indução de dedução –, como também não se trata de um problema que surgiria no curso normal do pensamento. É uma provocação sofística moderna.

8. O jogo da superioridade

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

Eles consideram “A é A”, etc. [192], como afirmações verbais como quaisquer outras, e pensam que podem negar tais afirmações como todas as outras, dizendo “A não é A”, etc. Mas, na verdade, a negação não é possível como um ato racional sem a aceitação do *significado da negação inerente à segunda e à terceira leis do pensamento* , em comparação com a primeira lei do pensamento. Para dizer “não” de forma significativa, devo primeiro aceitar que “A não pode ser não A” e que “não existe uma terceira alternativa para A e não A”.[193]

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

Muitos lógicos “modernos” estão tão presos à lógica simbólica que perderam o contato com os significados pretendidos de seus símbolos. Por essa razão, os símbolos 'X' e 'não X' parecem equivalentes para eles, como 'X' e 'Y'. Mas para os lógicos clássicos, um termo e sua negação têm uma relação especial. A negação de X refere-se a *tudo, exceto* X, ou seja, tudo o que é ou poderia ser em todo o universo, exceto X.[194]

---

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

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

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

diferente, e dizer que X não é a mesma coisa que Y. Nesse caso, X, por si só, excluirá Y, e não X, por si só, incluirá Y, embora possamos dizer que X implica Y, e não X implica não Y.

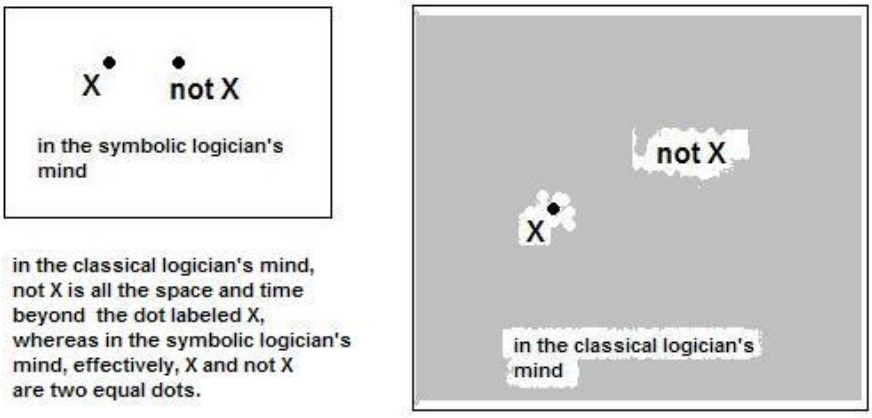


Figura 3. Visualizações da negação.

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

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

A lógica bipolar não é uma mera "convenção", pela simples razão de que criar uma convenção pressupõe que tenhamos duas ou mais alternativas à nossa disposição, enquanto a bipolaridade é a única forma pela qual o pensamento racional pode prosseguir. Não concordamos arbitrariamente com a bipolaridade, pois ela é inerente ao próprio ato de formular a pergunta. Afirmar que algo é convencional já implica reconhecer o conflito entre ele e sua negação, e a ausência de algo inteligível entre os dois.

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

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

Isso pode continuar indefinidamente. Suponha que eu diga "A" (significando "A, mas não não-A"), você responda "não A" (significando "não-A, mas não-A") [195]; eu respondo "tanto A quanto

[195] Note que, se começarmos a admitir a possibilidade lógica de "A e não A" (ou de "não A e não não A"), então não podemos mais mencionar "A" (ou "não A") isoladamente, pois não fica claro se

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

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

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

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

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

queremos dizer "A com não A" ou "A sem não A" (etc.). Isso apenas demonstra que, normalmente, quando pensamos em "A", queremos dizer " *em oposição* a não A" – não consideramos termos contraditórios como compatíveis.

9. No discurso budista

A oposição de alguns lógicos ocidentais a (uma ou mais das) leis do pensamento consiste, em grande parte, em jogos simbólicos ingênuos, sem qualquer reflexão epistemológica ou ontológica profunda; de calibre bem diferente é a oposição a essas leis encontrada em algumas obras budistas [196]. Mas podemos, com um pouco de esforço de reflexão, explicar as aparentes antinomias em seu discurso.

Quando filósofos budistas fazem afirmações do tipo "nem X, nem não X", elas não devem (ou nem sempre) ser vistas como se estivessem se engajando em antinomia ou rejeitando as leis do pensamento. Em vez disso, tais afirmações são expressões abreviadas que significam: "não procure por X e não procure por não X", ou "não pense em X e não pense em não X", ou "não diga X e não diga não X", ou "não se apegue a X e não se apegue a não X", ou algo semelhante.[197]

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

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

Assim, em alguns casos, as aparentes contradições e inclusões de termos intermediários na filosofia budista (e similarmente em alguns outros textos) são meramente verbais. Devem-se à *imprecisão na expressão verbal* , omitindo aspectos implícitos significativos do que realmente se quer dizer. A razão para tal brevidade verbal é que o foco dessas afirmações é *heurístico* , e não *existencial* . Elas são meramente concebidas como "meios hábeis" (para o fim da Realização), não como descrições factuais. Ou seja, são afirmações que dizem ao sujeito *como*

---

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

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

proceder (cognitivamente, volitivamente ou em termos de valoração), em vez de lhe dizer como as coisas *são* .

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

> " *Os mortais continuam criando a mente, afirmando que ela existe. E os arhats continuam negando a mente, afirmando que ela não existe. Mas os bodhisattvas e budas não criam nem negam a mente. É isso que significa a mente que não existe nem não existe… chamada de Caminho do Meio.* "[198]

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

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

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

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

É verdade que alguns budistas [199]interpretam tal afirmação como implicando que a existência não existe, ou que existe e não existe simultaneamente, ou que nem existe nem não existe. Mas, no que diz respeito à lógica do senso comum, a existência existe – ou seja, tudo o que é, é (lei da identidade de Aristóteles). Qualquer negação clara dessa verdade fundamental seria simplesmente contraditória – ignoraria deliberadamente o fato e as implicações de sua própria afirmação (isto é, que uma declaração foi feita, alegando uma verdade, por alguém para alguém, etc.).

Mais precisamente, no presente contexto, devemos reconhecer que ***tudo aquilo que aparenta, certamente existe.*** – se, eventualmente, for julgado como real ou ilusório. Com base nisso, podemos interpretar razoavelmente o Huang Po (pelo menos na citação acima) como simplesmente dizendo: "não pergunte se alguma coisa em particular (ou em geral) existe ou não,

---

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

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

ou se é real ou não, porque esse questionamento desvia sua atenção de uma compreensão muito mais importante da natureza do ser".

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

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

Em todo caso, é preciso entender que a filosofia anticonceitual budista visa ao desenvolvimento psicológico: ela é primordialmente um "caminho" ou "via". Seu foco é como reagir às experiências cotidianas, de modo a vislumbrar a realidade última que transcende essas experiências. Refere-se ao objeto (X ou não X), não de forma independente (como na maior parte da lógica ocidental), mas como um objeto *do Sujeito* (isto é, buscado, pensado, reivindicado ou ao qual se apega pelo sujeito-agente). Essa "subjetividade" (isto é, a dependência do sujeito-agente) muitas vezes permanece implícita, simplesmente por ser tão difundida. Não obstante, existem contextos nos quais a intenção é mais "objetiva" do que essa [200].

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

"Tudo é irreal", diz o *Dhammapada* (v. 279). Chamar tudo de irreal ou ilusório é, naturalmente, possível *na imaginação, isto é, verbalmente* – tomando o predicado "irreal" ou "ilusório" de seus legítimos sujeitos de aplicação originais e aplicando-o a "todos" os sujeitos. Implícita nessa manipulação está *uma analogia* – ou seja, uma afirmação de que, assim como no reino da aparência alguns itens são considerados irreais e rotulados como ilusórios, também podemos projetar um reino maior no qual todo o reino atual da aparência pareceria irreal.

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

---

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

Outro exemplo frequente é "existir é sofrer [201]". Essa afirmação é verdadeira, muito verdadeira, sobre o mundo que comumente experimentamos, ou seja, o mundo dos fenômenos materiais e mentais. Se formos observadores, perceberemos que sempre sentimos algum desconforto no pano de fundo da nossa existência. Nenhuma felicidade terrena é completa, até porque é tênue. Mesmo o prazer sexual ou o orgasmo – que cada vez mais contemporâneos parecem considerar o êxtase supremo e o objetivo da existência – é, de certa forma, uma dor [202].

O budismo demonstrou extrema sabedoria ao enfatizar a existência do sofrimento, pois, uma vez que o compreendemos, já estamos, por essa simples constatação, bem encaminhados para a libertação do sofrimento. Se alguém estivesse visitando o inferno, não esperaria encontrar o paraíso lá; da mesma forma, é natural, neste mundo intermediário, experimentar algum sofrimento. Eu costumava sofrer muito ao ver pessoas se safando de injustiças ou outros atos repugnantes; mas ultimamente simplesmente digo a mim mesmo: "Bem, estou no samsara e esse é o comportamento normal no samsara [203]– enquanto eu estiver aqui, tenho que esperar esse tipo de experiência desagradável e aceitá-la com serenidade!"

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

Outro exemplo da tendência de recusar artificialmente a experiência da iluminação como parte do mundo em sua totalidade é a ideia de que a iluminação nos leva “além do bem e do mal”. Isso é logicamente incorreto – se considerarmos a iluminação como o *summum bonum* , o bem supremo (o que fazemos, se incentivamos as pessoas a preferi-la a todas as outras buscas).

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

Para evitar confusão, devemos simplesmente reformular nosso objetivo como "além *da busca do* bem e da evitação do mal". Ou seja, devemos admitir que o nirvana é "bom" no sentido mais preciso do termo, enquanto o que chamamos de "bom" no mundo do samsara (isto é, riqueza,

---

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

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

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

posição, poder, prazer sensual, etc.) não é muito melhor do que o que chamamos de "mau". Alternativamente, devemos distinguir o bem em um sentido absoluto (o bem do nirvana) e o bem em um sentido relativo (os bens dentro do samsara). Os bens relativos seriam então classificados como não tão bons do ponto de vista absoluto.

O resultado dessa mudança de perspectiva é que, em vez de vermos a existência como fundamentalmente má (devido ao sofrimento), podemos agora vê-la como fundamentalmente boa (já que o nirvana subjaz a toda existência samsárica). Nossa visão e modo de existência comuns são apenas uma espécie de erro, que nos causa muito sofrimento; se retornarmos à cognição e ao comportamento corretos, experimentaremos o bem natural que está no âmago de todas as coisas. Aqui, o bem e o mal ilusórios do cotidiano são irrelevantes, e estamos totalmente imersos no bem verdadeiro.[204]

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

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

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

O budismo, sem dúvida desde sua origem, apresenta uma mistura de lógica e ilógica em seu discurso. Observando suas quatro principais escolas filosóficas – Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika e Yogacara – a que mais tendeu a descartar as três leis do pensamento (identidade, não contradição e exclusão do meio) foi a Madhyamika [205]. Mas essa tendência teve início na Prajnaparamita, como demonstram os exemplos do *Sutra do Diamante* [206].

Neste sutra encontramos exemplos de argumentos lógicos válidos. Por exemplo, há um argumento a fortiori bem formulado na Seção 12 [207]: "onde quer que este sutra, ou mesmo quatro linhas dele, sejam pregados, esse lugar será respeitado por todos os seres… Quanto mais [digna de respeito] será a pessoa que puder memorizar e recitar este sutra…!" Mas também encontramos antinomias claras, como "o Dharma… não é apreensível nem elusivo" (dito mesmo que não apreensível signifique elusivo, e não elusivo signifique apreensível).

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

Existem mais de vinte exemplos desse argumento no referido sutra. Aqui está um: "O que o Tathagata chamou de Prajnaparamita, a sabedoria transcendental suprema, não é, na verdade, a Prajnaparamita e, portanto, é chamada de Prajnaparamita." Aqui está outro: "… o que é chamado de seres não são verdadeiramente seres. Isso é meramente um nome. É por isso que o Tathagata falou deles como seres."[208]

---

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

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

[207] Mu Soeng, pág. 111.

[208] Em Mu Soeng: pp. 145 e 151, respectivamente. Encontrei um argumento semelhante em outro texto Mahayana: "E é porque para eles [os bodhisattvas] o treinamento consiste em não treinar que se

O que questiono ou contesto aqui, em relação a esse tipo de discurso, é apenas a conjunção "[209]*portanto*" ou "*eis por isso*". Não nego que se possa chamar algo por um nome inadequado, ou mesmo que as palavras nunca possam mais do que se aproximar do que realmente se quer dizer. Mas dizer que se está nomeando algo como X *porque* não é X — isso certamente é absurdo e insustentável.

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

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

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

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

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

Além disso, é muito duvidoso que tais afirmações paradoxais (como "nomeie isto como X *porque* não é X") sejam psicologicamente úteis para alcançar a iluminação; elas apenas confundem e incapacitam a mente racional. Em vez de silenciar a mente inquisitiva, tudo o que fazem é excitá-la com perguntas subconscientemente sem resposta. Tais afirmações sem sentido são produtos de uma moda infeliz que se desenvolveu no budismo em uma determinada época [210].

Esse tipo de perversidade intelectual passou a parecer profundo, como parece a alguns pensadores pós-modernos no Ocidente hoje, precisamente porque uma antinomia lógica não implica nada – e esse vazio de significado é (erroneamente) equiparado ao Vazio subjacente a

---

diz que eles estão treinando" (minha tradução de uma tradução francesa) – encontrado no capítulo 2, v. 33 do "Sutra das palavras do Buda sobre a Suprema Sabedoria" (ver Eracle, p. 61).

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

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

todos os fenômenos. O abismo no conhecimento deixado pela antinomia dá a ilusão de estar repleto de significado, quando na verdade é apenas evidência de ignorância. Preste muita atenção nisso.

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

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

Isso fica evidente, por exemplo, na seguinte troca Zen. Um monge perguntou a Li-shan: “Qual é a razão [da vinda de Bodhidharma do Ocidente, ou seja, da Índia para a China]?”, ao que o mestre Zen respondeu: “Simplesmente porque as coisas são como são”, e no comentário de D.T. Suzuki, isso se refere à “Talidade” (*Doutrina Zen da Não-Mente* , p. 93).

11. teoria de causalidade budista

Enquanto céticos como Hume consideravam que *nada tem uma causa* , ou pelo menos que se algo causa algo, não podemos saber disso, a filosofia budista foi ao extremo oposto e defendeu que *tudo está interligado* , afirmando que essa verdade universal é cognoscível por meio da cognição iluminada e não meramente por indução.

Essa filosofia de "interdependência" ou "codependência" soa bem à primeira vista, pois implica que nenhum de nós é uma ilha isolada. É um ensinamento ético contra o egoísmo e a irresponsabilidade. Todos fazemos parte de uma complexa teia de relações, e ninguém pode se orgulhar de ser verdadeiramente independente dos demais. Devemos ser gratos uns aos outros e nos ajudar com amor. Para dizer de forma bem idealista: cada um é uma parte indispensável de mim.

Mas, em um nível estritamente lógico, essa visão é difícil de sustentar. Pois, se tudo estivesse causalmente interligado, não poderíamos identificar causas e efeitos indutivamente, porque jamais poderíamos 'remover' ou 'adicionar' qualquer causa ou efeito! Seríamos, portanto, privados de uma de nossas principais técnicas científicas: a lógica causal.

Para identificar a causalidade, precisamos considerar o que acontece em torno de um fenômeno (digamos, X), tanto em sua presença quanto em sua ausência. Precisamos experimentar diferentes situações. Mas a visão de que tudo é simultaneamente causa e efeito de tudo implica que, para cada X, tanto X quanto a negação de X estejam sempre causalmente presentes, de alguma forma. Parece ser necessária uma contradição universal; isto é, todas as contradições coexistindo e atuando igualmente ao mesmo tempo.

Na melhor das hipóteses, poderíamos dizer que esta tese implica que nada tem uma relação causal completa e necessária com nada, mas todas as coisas estão causalmente inter-relacionadas por meio de causalidade parcial e contingente. A espontaneidade natural e o livre-arbítrio estão, obviamente, excluídos desta tese; ela é essencialmente determinista, observe-se. Mas será possível sequer imaginar uma causalidade parcial-contingente sem uma causalidade completa-necessária? Eu acho que não. Mas, supondo que seja discutível, não haveria maneira lógica de prová-la.

Logicamente, tal afirmação só pode ser uma suposição arbitrária. Conclui-se que a causalidade mútua universal reivindicada pelos budistas só é cognoscível, se é que é possível, por meios puramente intuitivos – nenhuma prova científica dela é possível. Além disso, tal intuição universal exige (implica) onisciência de todas as coisas, em todos os lugares e em todos os momentos. E embora projetemos que Deus tenha tal poder cognitivo, e os budistas considerem que um ser humano pode adquiri-lo por meio da iluminação, a onisciência não é algo que normalmente encontramos ou sabemos como provar.

Em um trabalho anterior [211], explico como a doutrina budista da codependência não deve ser tomada como anuladora da lei da identidade, segundo a qual "fatos são fatos". Gostaria de reiterar isso aqui, pois essa minha percepção acertou em cheio no que diz respeito ao significado da codependência. Os defensores da codependência argumentam explicitamente a seu favor por meio de exemplos *diacrônicos* (a luz solar causa o crescimento da planta, a planta causa a alimentação dos animais, etc.), ou seja, ao longo do tempo; mas, posteriormente, eles a intitulam tacitamente de *forma sincrônica* , isto é, no presente.

Esta é a mentira oculta desta doutrina: a implicação de que, de alguma forma, o presente não existe de maneira firme e definitiva, mas atualmente 'depende' de coisas externas a ele (isto é, no passado ou no futuro). Na verdade: uma vez concretizada, a existência do presente não precisa de qualquer suporte externo; simplesmente existe e ponto final. A codependência implica que até mesmo a existência concreta do presente é, de alguma forma, tênue. É claro que essa antinomia é precisamente o aspecto 'paradoxal' da codependência que a torna tão atraente emocionalmente para os leitores pós-modernos e que distingue essa doutrina de qualquer outra filosofia causal.

Note bem que não estou dizendo que a causalidade exige mudança. Podemos estabelecer causalidade entre existências estáticas — referindo-nos a diferentes instâncias de uma classe, ou seja, com referência ao modo extensional de causalidade. O modo natural de causalidade, por outro lado, implica mudanças subjacentes nos indivíduos — mesmo quando o expressamos verbalmente como uma relação de caracteres estáticos, queremos dizer que a mudança da presença para a ausência, ou vice-versa, desses caracteres está envolvida.

O aspecto paradoxal da tese da codependência reside na sua afirmação da possibilidade de causalidade sem diferenças no espaço e no tempo, ou seja, inteiramente no aqui e agora. Trata-se de um tipo de causalidade logicamente impensável e incognoscível. Quase não seria necessário dizer que o presente, uma vez presente, é um fato consumado; não pode mais ser afetado pelo presente, pelo passado ou pelo futuro. O passado, uma vez passado, já se foi; não é mais mutável. O futuro é a única coisa potencialmente mutável [212].

Podemos usar essas percepções lógicas para refutar a visão budista sobre o modo de existência da alma. Eles consideram que a alma "não tem existência real" (em si mesma, como essência) devido à sua interdependência com tudo o mais. Argumentam que a alma tem causas passadas reais de geração (por exemplo, pais, alimento, etc.) e possíveis causas futuras de destruição (por exemplo, se o corpo morre, a alma desaparece). Mas, na verdade, tais causalidades retrospectivas e prospectivas não alteram a realidade de que, uma vez que a alma existe, e enquanto ela existir, sua existência presente real é, e é independente de qualquer outra coisa.

Os defensores dessa ideia, de que a existência da alma é irreal, podem ser vistos como aproveitando-se da confusão entre dois termos: dependência ontológica e dependência epistemológica. Certamente, causas passadas demonstráveis são indicativas do que eles chamam de “originação dependente”, mas causas futuras não podem ser assimiladas por antecipação ao mesmo conceito. Elas poderiam, na melhor das hipóteses, ser descritas como instâncias de

---

[211] *Ilógica budista* , capítulo 8.

[212] E isso só se assumirmos algum indeterminismo; caso contrário, se o futuro é inevitável, dificilmente pode ser considerado mutável. Certamente, embora os fãs de ficção científica e alguns teóricos da ciência costumem imaginar viagens no tempo, até hoje isso não foi comprovado empiricamente e, portanto, não pode ser levado a sério.

"obliteração dependente"! Só porque em nossas mentes atuais a existência do objeto (aqui, a alma) está no centro de uma massa de causas passadas, presentes e futuras, não se segue que todos esses itens possam ser indistinguivelmente considerados como causas presentes.

No entanto, é possível e valioso ver o mundo inteiro como um grande oceano, e todas as coisas aparentemente nele contidas como ondas e redemoinhos complexos em suas águas, sempre em fluxo. Essa imagem é frequentemente proposta nos ensinamentos budistas, aparentemente para justificar a ideia de interdependência, bem como a ideia de impermanência e outras.

Assim como em uma grande massa de água, um mar, um lago, um rio, todas as ondas, embora girando e agitando-se, são inseparáveis do todo, também as ondas de matéria, mente e espírito no universo formam um todo contínuo. A diversidade e a constante mudança constituem, em última análise, uma harmonia. Todas as subdivisões do todo no espaço ou no tempo são ilusões ou projeções artificiais de algum observador. No que diz respeito à interdependência, uma pressão em qualquer local do todo certamente afetará, de alguma forma, todos os outros locais.

Esta imagem reconcilia as visões aparentemente conflitantes dos filósofos gregos Heráclito e Parmênides. A filosofia heraclitiana enfatiza a aparência, a materialidade, a multiplicidade e a mudança: "você não pode entrar duas vezes no mesmo rio" (ou mesmo uma vez), pois, quando o fizer, tanto você quanto ele terão mudado. Na filosofia parmênides, enfatiza-se o oposto: "tudo é um e o mesmo". À primeira vista, essas visões parecem contraditórias – uma é pluralista e relativista, e a outra é monista e absolutista; mas, usando a imagem de um corpo d'água, elas podem ser tornadas compatíveis e complementares.

Inicialmente, essa analogia com a água parece exigir uma substância subjacente universal – um suposto "éter". Mas, como Einstein apontou, visto que a velocidade da luz é a mesma em todas as direções e não apresenta efeito Doppler, não pode haver éter! Assim, tudo é um e um é nada! Essa interessante descoberta da ciência moderna parece confirmar a visão budista, muito mais antiga, de que o oceano universal é um oceano de Vazio (*Shunyata*). O judaísmo também possui essa noção do Todo como originalmente Nada (*Yesh me-Ayin*).

Seja como for, ainda precisamos considerar e lidar com o mundo como ele se apresenta – em todos os seus detalhes de variedade, mudança e causalidade. E essa tarefa precisa ser cumprida com responsabilidade – ou seja, de maneira crível, empírica e lógica. Declarações vagas, coloridas e idealistas não bastam, por mais poéticas que pareçam.

Assim, no que diz respeito à interdependência, é preciso ressaltar que podemos demonstrar formalmente, com referência ao silogismo causativo, que a causa de uma causa não pode necessariamente ser considerada uma causa por sua vez – portanto, a imagem de uma pequena agitação em uma parte do oceano tendo um efeito em todas as outras é incorreta.[213]

[213] Para uma discussão mais aprofundada desses assuntos, veja meu livro *A Lógica da Causalidade* , especialmente os capítulos 10 e 16.

12. Uma lógica formal de mudança

No passado [214], seguindo Aristóteles e Darwin, propus três formas de mudança para consideração lógica. A saber:

a) *Alteração* , expressa como "X se torna Y", significa que algo é caracterizado como X e não Y em um momento, e como X e Y em um momento posterior. Isso implica que, embora permaneça X durante todo o período considerado, o objeto em questão é sucessivamente não Y e depois Y. Isso significa uma mera mudança de atributos (de não Y para Y), sem mudança essencial (X permanece constante).

b) *Mutação* , expressa como "X torna-se Y", significa que algo é caracterizado como X (e não Y) em um momento e como Y (e não X) em um momento posterior. Isso implica que o indivíduo em questão não permanece X ou Y durante todo o período considerado, mas é sucessivamente X e depois Y (sendo essas duas caracterizações diferentes ou incompatíveis). Isso significa metamorfose ou mudança essencial (X para Y), na medida em que o indivíduo em questão é definido por ser X ou Y.

c) *A evolução* , definida como "Xs evoluem para Ys", significa que *um conjunto* de coisas caracterizadas como Xs (e não Ys) em um determinado momento, *dá origem a outro conjunto* de coisas caracterizadas como Ys (e não Xs) em um momento posterior. Observe atentamente a implicação pretendida aqui: os indivíduos englobados pelas classes X e Y são entidades diferentes, embora exista uma relação causal significativa entre eles. Por exemplo, na evolução de uma espécie viva, os indivíduos mais antigos (os Xs) não estão mais presentes no estágio posterior (entre os Ys), mas são seus ancestrais biológicos.

As duas primeiras formas de mudança podem ser expressas uma em função da outra. “X torna-se Y (após não ser Y)” pode ser enunciado como “X + não-Y torna-se X + Y”; e, inversamente, “X torna-se Y” pode ser enunciado como “Algo torna-se não-X + Y (após ser X + não-Y)”. Isso é destacado para mostrar que a diferenciação entre mudanças de atributo e de essência é relativa, dependendo do que se considera como substrato da mudança: no caso da alteração, o substrato é especificamente o rótulo “X”, enquanto no caso da mutação, é mais vagamente “algo”.

Embora as duas primeiras formas de mudança sejam encontradas na lógica aristotélica, a terceira forma só foi plenamente formulada (na filosofia ocidental [215]) com Darwin e posteriormente. A evolução é frequentemente confundida com a mutação, mas são claramente formas lógicas muito diferentes, observe bem. Dois tipos muito diferentes de subsunção estão envolvidos.

---

[214] Veja meu livro *"Future Logic"* , capítulo 17, e *"Volition and Allied Causal Concepts"* , capítulo 14.

[215] Deixando de lado algumas breves e vagas afirmações com efeito semelhante na filosofia grega antiga.

Mutação diz respeito a uma entidade *individual* , que persiste de seu estado inicial (X) para seu estado posterior (Y); no plural (isto é, alguns ou todos os X se tornam Y), essa forma se refere a muitas entidades, mas ainda como indivíduos. Evolução, por sua vez, refere-se distintamente a grupos, de modo que os indivíduos referidos no início da mudança (Xs) *não são* os mesmos que aqueles referidos no final dela (Ys). Implícita neste último caso está, não apenas uma mudança qualitativa nos mesmos indivíduos, mas, mais precisamente, uma mudança de indivíduos. Contudo, observe bem que os dois conjuntos de indivíduos estão causalmente relacionados de alguma forma, isto é, ainda existe uma espécie de *continuidade* entre eles; é por isso que dizemos que um conjunto evoluiu para o outro.

Essas três formas de mudança parecem abranger todo o nosso discurso comum sobre mudança. Superficialmente, essa análise da mudança parece inatacável; mas, como veremos a seguir, é possível criticá-la radicalmente.

13. Crítica budista da mudança

A análise acima sobre alteração e mutação, inspirada na lógica aristotélica, apresenta uma fragilidade, pois se refere a "algo", a alguma essência subjacente e permanente ou substrato estático em meio às formas de mudança consideradas. Assim, definimos alteração como " *algo* é caracterizado como X e não Y em um dado momento e como X e Y em um momento posterior" e mutação como " *algo* é caracterizado como X (e não Y) em um dado momento e como Y (e não X) em um momento posterior".

No caso de alteração, a coisa em questão mantém a qualificação X ao longo de todo o processo de mudança; enquanto que, no caso de mutação, a única constância implícita é a qualidade de existência da coisa. Esse "algo" relativamente constante em meio à mudança pode, à primeira vista, parecer óbvio, mas, após reflexão, torna-se passível de críticas. Trata-se, no mínimo, de um elemento em nossa análise que precisa ser discutido e, de certa forma, justificado, supondo que não encontremos motivos para rejeitá-lo definitivamente.

A alteração é apresentada como uma mera mudança de predicado, e a mutação como uma mudança mais radical de definição, mas em ambos os casos presume-se que haja algo a que esses predicados e definições em mudança estejam sendo atribuídos, algo que seja suficientemente unitário durante tais mudanças para que possamos continuar a nomeá-lo com o mesmo rótulo (isto é, "X" em alteração ou "algo" em mutação).

O crítico budista argumentaria que é ilegítimo presumir tal constância subjacente sem antes estabelecê-la; e isso pareceria algo difícil de fazer, dada a transitoriedade de todas as coisas experimentadas. Ele argumentaria que a mudança, em geral, se encaixa mais no formato da evolução do que nos de alteração ou mutação. Pois, no modelo evolutivo, os dois termos da proposição não se referem às mesmas instâncias individuais, mas a instâncias que estiveram em constante fluxo e que se relacionam entre si por mera sucessão causal, e não por uniformidade de identidade.

Alterações e mutações estão, obviamente, envolvidas na prática, mesmo durante o processo evolutivo (por exemplo, na evolução das espécies, os indivíduos de uma espécie em qualquer estágio estão sujeitos a alterações e mutações), mas esses eventos subjacentes permanecem implícitos na apresentação formal da evolução, porque mesmo que tais mudanças individuais fossem imaginadas como totalmente ausentes, a definição de evolução continuaria aplicável, desde que espécies anteriores gerassem espécies posteriores.

Assim, o modelo teórico evolucionista poderia ser considerado universal, se não assumirmos (como fez Aristóteles) que os próprios indivíduos mudam por alteração e mutação, mas sim (como sugerem os budistas) que nos deparamos com sucessões de aparências individuais, que podemos presumir estarem causalmente conectadas. Com base nisso, em vez de constância de identidade, um indivíduo recebe o mesmo nome ao longo do tempo.

Ou seja, meu cachorro de ontem não é, estritamente falando, o mesmo cachorro que meu cachorro de hoje ou de amanhã, mas sim cada aparição momentânea (do seu nascimento à sua morte) é causada por uma aparição anterior e causa uma posterior, e por essa razão posso me referir repetidamente a todas essas aparições aparentemente conectadas como "meu cachorro". Estritamente falando, então, um termo como "meu cachorro" é sempre usado no presente, mas diferentes instâncias do presente ao longo do tempo podem ser identificadas juntas sob certas condições lógicas (ou seja, continuidade causal) e o termo é então generalizado para toda a existência do meu cachorro como se ele fosse uma essência permanente.

Além disso, pode-se argumentar que aquilo que diz "meu cachorro" (ou seja, eu) também está em constante mudança e não permanece exatamente o mesmo ao longo do tempo. No entanto, embora envolva críticas válidas, essa perspectiva budista tem suas próprias fragilidades e até mesmo falhas.

Sua principal fragilidade conceitual reside no apelo à conexão causal entre aparições sucessivas. O que se entende aqui por causalidade – e com base em que se estabelece tal relação entre aparições? Ou seja, como reivindicamos conhecimento teórico de causalidade em si, e como reivindicamos conhecimento dela em um caso particular? Pois a causalidade (ou pelo menos, a causação) nunca é conhecida por meio de instâncias isoladas, mas sim por meio de generalizações – e para generalizar, precisamos assumir certas uniformidades.

Assim, nosso reconhecimento e conceito de causalidade parecem ser logicamente posteriores ao nosso reconhecimento e conceito de identidade, e não anteriores a eles (como exige a crítica budista). Não existe um conhecimento imediato e incontestável nem de similaridade nem de causalidade, mas ambos são raciocínios, isto é, formatos ou moldes lógicos que nós (o Sujeito cognoscente) experimentamos provisoriamente com base nas aparências, para gradualmente organizá-las racionalmente. Esses raciocínios são hipóteses indutivas, que refletem o que nos parece aplicável e verdadeiro em um dado estágio do desenvolvimento do nosso conhecimento, mas mantendo a mente aberta para possíveis adaptações e correções caso (e se) as coisas se mostrem diferentes em um estágio posterior.

Além disso, é preciso reconhecer que esse discurso do crítico budista é conceitual e verbal. A questão que se impõe é: a tese proposta pelo crítico escapa à crítica utilizada para sustentá-la? Ou seja, se aplicarmos a mesma crítica ao discurso do crítico, não acabaremos com a mesma dúvida a seu respeito? A resposta é obviamente: sim.

Como o discurso do crítico é em si verbal, ele implica tacitamente algum tipo de uniformidade em meio à mudança, mesmo rejeitando explicitamente tal uniformidade como “mera verbal”. Admitir uma uniformidade meramente verbal é admitir a uniformidade como tal. Se não pudéssemos sequer dizer de duas palavras que elas são “uma” em forma e conteúdo, nenhum discurso seria possível. Se a uniformidade verbal é possível, então outros tipos de uniformidade também podem ser postulados. Já que o crítico recorre às palavras, ele deve admitir as repercussões lógicas de tal ação [216].

Quanto à afirmação budista de que “tudo está em constante mudança”, ela não deve ser aceita ingenuamente, mesmo que seja apresentada por seus defensores como a essência da sabedoria. No nível empírico, em um dado momento que nossa consciência abrange como “o presente”,

[216] É claro que foi isso que o filósofo indiano Nagarjuna se recusou a admitir, optando por criticar os outros por meio da lógica, enquanto reivindicava para seus próprios pontos de vista uma isenção privilegiada da lógica. Tal lógica *seletiva não pode ser propriamente chamada de lógica.*

experimentamos fenômenos tanto mutáveis quanto imutáveis. Estes últimos podem, por sua vez, mudar no próximo momento presente ou em um momento posterior; mas a comparação envolve memória e a suposição da passagem do tempo, e, portanto, não é puramente experiencial, mas parcialmente subjetiva. Podemos, de fato, experimentar mudanças em um dado momento, mas muitas das mudanças que "experimentamos" ocorrem ao longo do tempo e, portanto, não são puramente empíricas.

Se analisarmos a existência de todos os fenômenos ao longo do tempo, podemos concluir que tudo o que experimentamos está sujeito a mudanças. Mas devemos admitir e ter em mente que *as taxas de mudança* dos diferentes fenômenos variam amplamente. Enquanto uma coisa muda, outra permanece aparentemente estática. Enquanto uma parte de algo muda, outra permanece aparentemente estática. Não existe a anarquia total implícita na expressão "tudo muda". Podemos, portanto, reter mentalmente algo por algum tempo em um dado momento, mesmo que não possamos reter tudo.[217]

Esse algo "mantido" pode ser o sujeito subjacente de uma proposição sobre alteração ou mutação. Tais proposições são, portanto, logicamente justificáveis.

[217] Por exemplo, sei que meu computador acabará em chamas um dia, mas, enquanto isso, ele está aqui e posso usá-lo e confiar nele. Espero que minha vida seja mais longa do que a existência do meu computador, porque as pessoas geralmente duram mais do que as máquinas.

14. Diferentes estratos de conhecimento

A verdade é que todos nós percebemos as aparências como iguais e/ou diferentes em vários aspectos. Este é um dado fundamental da nossa experiência comum, que devemos admitir, mesmo reconhecendo que não deve ser considerado necessariamente verdadeiro em todos os casos. E esta última ressalva não é um tipo de conhecimento transcendental, mas simplesmente o produto da experiência comum – ou seja, que por vezes, o que nos pareceu semelhante à primeira vista, mais tarde (após revisão ou reflexão) nos pareceu diferente, ou vice-versa.

A base da nossa ordenação racional da experiência é a própria experiência. Percebemos que ela envolve ordenação racional apenas em um estágio muito posterior, após muita reflexão filosófica; mas, inicialmente, simplesmente agimos assim instintivamente e acreditamos nela. A classificação dessa racionalidade inicial como ingênua só é possível *por meio* dessa mesma faculdade; não existe outra faculdade superior pela qual possamos fazê-lo. A sutileza de distinguir entre experiência pura e experiência racionalmente ordenada é, *em si, um produto dessa* ordenação racional e não pode ser usada para justificá-la ou criticá-la.

Uma vez compreendida essa ordem natural das coisas, podemos começar a entender o desenvolvimento e a validação do conhecimento humano. Para evitar a adoção de teorias superficialmente lógicas, mas profundamente ilógicas, devemos sempre garantir que testamos qualquer argumento ou explicação sugerida em si mesma. Por meio desse pensamento reflexivo, economizamos muito tempo e trabalho. Isso nos leva à constatação de que o conhecimento humano é essencialmente indutivo, e não dedutivo. A lógica dedutiva pode, de fato, nos ajudar a eliminar construções absurdas e inadequadas, mas uma teoria positiva depende principalmente da indução gradual, usando a experiência para formar e desenvolver ideias por meio de tentativas e erros.

O "algo" subjacente à mudança (na visão aristotélica) é aparentemente justificado pela experiência, visto que, quando percebemos o mundo ao nosso redor ou dentro de nós, em qualquer dado momento, alguns aspectos de todo o campo da experiência (incluindo todos os órgãos dos sentidos) parecem estar em fluxo, enquanto outros parecem estáticos. Não há razão para admitirmos o fluxo como real, ao mesmo tempo que negamos a evidência dos nossos sentidos em relação aos aspectos imutáveis. Teríamos que apresentar uma razão muito convincente para permitir tal diferença de avaliação. Na ausência de justificativa, essa diferença de tratamento seria um preconceito arbitrário. Portanto, é lógico admitir ambas as percepções como dados empíricos igualmente presentes *desde o início* .

Podemos, contudo, *num estágio muito posterior da organização* do conhecimento, à maneira de uma teoria sujeita às regras da lógica indutiva, postular uma realidade última que é intrinsecamente estática, embora dê origem a aparências mutáveis – ou, inversamente, postular que nada além da mudança existe de fato. No entanto, como a última proposição é autocontraditória (sendo ela própria, aparentemente, algo estático em certa medida), seria mais

sensato buscarmos a primeira. Não obstante, a segunda ainda merece ser seriamente considerada, pois apresenta muitas vantagens como descrição do nosso mundo da experiência.

Tanto a mudança quanto a imobilidade são imediatamente perceptíveis em nossa experiência. São dados concretos e perceptivos nos campos físico e mental da experiência. Esta é uma verdade fenomenológica, independentemente das teorias conceituais que possamos construir posteriormente a respeito delas. Quando olho, escuto ou sinto fisicamente ou projeto mentalmente – às vezes vejo, ouço, etc., coisas estáticas, às vezes vejo, ouço, etc., eventos em movimento, às vezes um pouco de ambos os tipos de fenômenos, e nunca nenhum dos dois (exceto na experiência intuitiva, que não é fenomenológica).

A mudança não é uma mera construção conceitual derivada da experiência – ela própria é experimentada. Da mesma forma, a quietude não é uma mera construção conceitual derivada da experiência – ela própria é experimentada. Assim, embora quietude e mudança sejam opostos, não devemos definir nenhum deles pela negação do outro. Ambos são percepções independentes desde o princípio. A qualquer momento, posso perceber algumas coisas estáticas, algumas coisas em transformação e algumas parcialmente isto e parcialmente aquilo. Os conceitos que temos de mudança e quietude são derivados posteriores dessas percepções. É apenas em um nível conceitual que mudança e quietude se correlacionam como opostos um do outro.

Essa nuance entre percepção e conceito precisa ser compreendida para evitar análises enganosas do estático ou do mutável, que de alguma forma reduzem um ao outro ou vice-versa. Tais análises são teorias – que devem ser distinguidas dos fatos experienciais da imobilidade e da mudança. Essas teorias não são necessárias para provar a existência da imobilidade ou da mudança – sua existência já está estabelecida pela observação direta a cada instante. A mera ocorrência da imobilidade e da mudança é suficiente para justificar os respectivos conceitos de imobilidade e mudança.

Basta que a imobilidade *pareça aparente* para admitir categoricamente que ela existe; e basta que a mudança *pareça aparente* para admitir categoricamente que ela existe. Sua justificativa é pré-conceitual, fenomenológica e anterior a quaisquer hipóteses epistemológicas ou ontológicas. Isso é verdade, mesmo que, em um estágio mais desenvolvido do conhecimento, hipotetizemos que fenômenos aparentemente estáticos são, na verdade, subjacentes à mudança e, portanto, essencialmente ilusórios, ou, alternativamente, que fenômenos aparentemente mutáveis são, na verdade, subjacentes à imobilidade e, portanto, essencialmente ilusórios.

Temos que admitir essa posição; caso contrário, não seríamos capazes de explicar por que ou como as coisas *parecem* estáticas ou em constante mudança.

Assim, embora a mesa que estou observando neste momento seja aparentemente um fenômeno bastante estático, a ciência me diz que, abaixo da superfície, em níveis cada vez mais microscópicos, essa mesa é composta de moléculas, formadas por átomos vibrantes, que por sua vez podem ser reduzidos a partículas subatômicas em movimento, etc. Mesmo aceitando a teoria científica como correta, devo admitir que, no nível da minha percepção, a mesa parece estática. O conhecimento conceitual que a ciência me proporciona sobre a mesa *não anula* (mas apenas complementa) meu conhecimento perceptivo dela.

De maneira semelhante, embora eu possa afirmar, ainda mais profundamente, que as mudanças postuladas pela ciência são apenas alguns dos movimentos de um único tecido universal do ser, essa filosofia monista fundamental não deve ser interpretada como invalidando o fato observado da mudança dos fenômenos no nível da percepção, ou o fato concebido da mudança nas

descrições científicas do que ocorre sob a superfície de fenômenos estáticos ou mutáveis. O monismo é uma filosofia, uma construção teórica, destinada a explicar [218], e não a apagar, os fatos da mudança.

Além disso, se por meio da meditação chegarmos eventualmente a uma experiência direta da unidade essencial e do repouso de todas as coisas, tal experiência mística não poderia ser considerada como anulando experiências de mudança e quietude de nível inferior, ou teorias sobre tais experiências.

Note-se também que todos os comentários acima podem ser repetidos em relação à uniformidade e à variedade, à paz e ao conflito, à eternidade e à temporalidade, e a todas as dualidades básicas desse tipo. Em nenhum nível de existência ou conhecimento os níveis acima, abaixo ou adjacentes devem ser considerados erradicados; todos coexistem. Tudo isso pode parecer um tanto paradoxal, mas é a única maneira de reconciliar as diferenças.

[218] Por exemplo, o monismo poderia explicar as diferenças entre matéria, mente e alma postulando diferentes graus ou formas de movimento. Considerando a estrutura fundamental da existência como semelhante a um mar – a matéria poderia ser representada por grandes ondas e correntes, a mente talvez por pequenas vibrações e a alma, digamos, por rotações. Por meio dessa analogia, podemos imaginar, de forma geral, como essas três "substâncias" podem ser bastante diferentes, mas essencialmente iguais. (Este exemplo não pretende excluir a possibilidade de outros modelos melhores.)

15. Impermanência

O homem é como um sopro; os seus dias são como a sombra que passa . (Salmo 144)

A transitoriedade [219]da existência terrena é corretamente enfatizada pelo budismo; porém, essa ideia é formulada erroneamente como "tudo é transitório" (ou alguma expressão similar), pois "tudo" inclui formalmente a própria afirmação, implicando que ela também seja transitória, enquanto a afirmação se destina a ser uma lei imutável – havendo, portanto, uma autocontradição. A contradição pode ser evitada se simplesmente qualificarmos a afirmação, dizendo: "tudo *neste mundo* é transitório", o que implica que, além do domínio dos fenômenos materiais e mentais, existe algum tipo de estabilidade.

Os budistas admitem a existência de uma constância subjacente ou transcendental quando falam do "fundamento original do ser" ou de termos uma "natureza búdica" – mas, ao mesmo tempo, estão doutrinariamente comprometidos com a ideia da transitoriedade universal. Este último é um dogma do qual muitos se recusam a abrir mão, embora, quando pressionados, alguns admitam que existem "duas verdades" – a verdade da transitoriedade neste mundo e a verdade da permanência no mundo além.

Ou seja, enquanto o mundo da matéria e da mente (conhecido através da percepção sensorial e mental) é de fato impermanente, o mundo do espírito (conhecido através da consciência intuitiva) é imutável.

Considere, por exemplo, um carro. Se arranharmos a pintura ou trocarmos uma das rodas, ele continua sendo outro carro ou o mesmo carro? Convencionalmente, continuaríamos a considerá-lo "o mesmo" carro, acrescentando que sua pintura foi arranhada ou que uma roda foi trocada. Mas, se isso for verdade, então, se trocássemos sucessivamente todas as suas peças, estaríamos chamando um carro completamente diferente de "o mesmo" carro, mesmo que nenhuma de suas peças estivesse presente ao final do processo!

Análises desse tipo mostram que existe certo absurdo em nomearmos objetos materiais – ou, da mesma forma, mentais – como se fossem constantes, embora nunca o sejam. Surge então a questão: onde devemos traçar a linha? Quantas mudanças são compatíveis com a ideia de chamar o carro de “o mesmo” indivíduo, e quantas nos obrigam a chamá-lo de “um indivíduo diferente”? Qualquer resposta que pudéssemos propor seria, obviamente, bastante arbitrária!

Essa percepção foi central para a doutrina do Buda de que os objetos fenomênicos são meros compostos sem uma essência permanente. Não existe um "fantasma" de um carro subjacente a um carro individual aparente, que permaneça enquanto os componentes do carro mudam (como inevitavelmente e invariavelmente acontecem). O mesmo se aplica a qualquer parte do carro: por exemplo, uma roda é em si um mero composto de pedaços de metal e borracha. Não há

---

[219] *Anitya* em sânscrito.

nenhum fenômeno concreto que possamos apontar e chamar de "o carro" ou "a roda". O mesmo pode ser dito de objetos mentais, ou seja, memórias, imaginações, expectativas e sonhos.

Conclui-se, portanto, que nossa nomeação de objetos materiais e mentais é um ato convencional, que não resiste a uma análise crítica. O objeto individual é *aparentemente* "o mesmo" momento após momento, porque concebemos *uma semelhança* entre nossas percepções em momentos sucessivos. Mas tal semelhança é uma verdade abstrata, possibilitada por nossa capacidade de comparar percepções e encontrar algumas medidas comuns entre elas. Não é uma verdade concreta – não há uma unidade fenomenal subjacente. Assim, e nesse sentido, a aparência de igualdade é uma ilusão e não uma realidade.

Note-se, contudo, que este argumento não é inteiramente convincente. Primeiro, porque envolve uma extrapolação de uma limitação epistemológica (a nossa incapacidade de perceber uma essência) para uma suposição ontológica (a de que não existe essência). Isto é apresentado como uma dedução, quando na verdade é uma mera hipótese – e a lógica indutiva ainda nos permite propor a contra-tese de que existe algum tipo de unidade, desde que apresentemos provas e argumentos mais favoráveis em seu apoio.

Em segundo lugar, podemos salientar que na transição de uma composição do objeto para outra (por exemplo, um carro com uma roda velha e depois com uma roda nova), existe alguma continuidade na forma de *sobreposição* (ou seja, algumas das peças do carro parecem inalteradas). Não poderíamos trocar *todas* as peças do carro *de uma só vez* e chamar a nova construção de "o mesmo" carro (isto é, o mesmo carro individual, mesmo que o tipo de carro seja o mesmo); os componentes anteriores teriam de desaparecer instantaneamente e ser "substituídos" por um novo conjunto de componentes – e mesmo assim (se pudéssemos provar que isso de fato ocorreu), hesitaríamos em chamar as duas encarnações de "o mesmo" indivíduo.

Isso é verdade, pelo menos em relação à matéria; ou seja, em nossa experiência com a matéria, não nos deparamos com coisas complexas que surgem e desaparecem instantaneamente, ou que se transformam em algo completamente diferente. Esse tipo de comportamento imprevisível, no entanto, ocorre em sonhos ou devaneios – e a razão para isso é que, no domínio mental, somos livres para *intencionar* que qualquer coisa seja "idêntica" a qualquer outra. Mesmo assim, embora os cenários mentais sejam arbitrários, isso não significa que o que intencionamos seja realmente igual.

A próxima questão a ser feita seria: existem ou não ***elementos primários irredutíveis*** , ou seja, fenômenos (materiais ou mentais) que não são compostos por outros fenômenos? Alguns filósofos budistas (da escola Abhidharma) insistiram que deve haver alguns blocos de construção iniciais (ditos em sânscrito como tendo *svabhaha* , "ser próprio" ou "natureza própria" [220]) a partir dos quais todas as outras coisas no mundo são construídas; enquanto outros (principalmente da escola Mahayana) optaram pela ideia de que não há fim para a subdivisão da matéria e da mente em constituintes mais simples.

---

[220] Acho exasperante a maneira como muitas pessoas repetem piedosamente a expressão "natureza própria" como se ela tivesse um significado claro e estabelecido. Está longe de ser algo simples, e por isso nem sequer pode ser usada como um parâmetro lógico da forma como alguns budistas a utilizam.

A primeira opinião pode ser comparada ao atomismo [221]da antiguidade e do início da ciência moderna, e a segunda às abordagens mais recentes da ciência moderna, que continuam a aprofundar-se na matéria sem encontrar um fim.

Gostaria de afirmar que, ao contrário do que alegam frequentemente seus oponentes, a chamada lógica aristotélica não depende da crença em "essências" para sua validade. O termo, para começar, é ambíguo: refere-se a particulares concretos (isto é, fenômenos primários irredutíveis) ou a abstrações (isto é, comensurabilidade concebida)? Se por essências entendermos abstrações, é evidente que a lógica seria desnecessária e impossível sem elas. Mas se entendermos constituintes primários concretos, as leis do pensamento são igualmente aplicáveis, quer sejam afirmadas, quer sejam negadas. Elas não prejudicam o resultado da subdivisão infinita, mas esclarecem algumas linhas de pensamento potencialmente absurdas.

Em primeiro lugar, a visão da subdivisão infinita parece niilista se levada ao extremo, e de fato alguns a levaram tão longe, inferindo que literalmente nada (ou “vazio”) está na raiz de todo o ser. Mas tal inferência não é apenas paradoxal – ela não se justifica pelas premissas. Pois mesmo que continuemos a encontrar constituintes menores ou mais simples indefinidamente, isso não significa que os constituintes se tornem inexistentes. É uma falácia, como a suposição de que a divisibilidade infinita do espaço implica, em última análise, subdivisões sem extensão, ou que uma infinidade de zeros pode resultar em algo maior que zero.

Além disso, aqueles que afirmam que se pode subdividir as coisas indefinidamente, ou seja, que cada fenômeno pode ser reduzido a fenômenos ainda menores ad infinitum, não percebem que essa afirmação de "pode-se" é fantasia e generalização. Pois, na verdade, eles fazem a subdivisão *mentalmente* , e não fisicamente; e a fazem um *pequeno número de vezes* , e não infinitamente (o que certamente levaria uma eternidade). O vazio, nesse sentido, não é uma experiência, mas, na melhor das hipóteses, uma verdade racional; e não é sequer uma certeza dedutiva, mas uma mera generalização. Assim, o vazio é, na melhor das hipóteses, uma verdade indutiva.

Para afirmar que o vazio é um fato comprovado, seria necessário ser literalmente e comprovadamente *onisciente* , conhecendo toda a física, química, biologia, psicologia e tudo o mais antes de qualquer esforço empírico. Não se pode subdividir algo se não se sabe em que subdividi-lo; por exemplo, para dizer que a luz branca é uma mistura de várias cores de luz, seria preciso ter experimentado com um prisma.

experiência única , pois é definido pela negação como a ausência de "essência" (ou "natureza própria"). A negação é um ato fundamental da razão; não é algo que jamais seja diretamente experimentado, não é um fenômeno positivo. Portanto, para afirmar que o que o Buda experimentou é precisamente o vazio, seria necessário atribuir um caráter positivo ao vazio; caso contrário, seria preciso admitir que sua faculdade racional esteve envolvida.

---

[221] 'Átomo' significa literalmente 'não pode ser dividido em partes menores'; a palavra está sendo usada aqui em um sentido genérico, não no sentido especificamente material pretendido por Demócrito ou Dalton. A ideia do atomismo é que existem constituintes irredutíveis da matéria (e, eventualmente, poderíamos acrescentar, da mente), cujos movimentos e combinações podem ser rastreados para explicar todas as entidades e estados do mundo material (e, analogamente, do mundo mental). Se os átomos tiveram um começo, todos surgiram juntos; e se algum dia tiverem um fim, todos desaparecerão juntos; de modo que, enquanto o mundo existir, eles são efetivamente não-nascidos, incondicionados e indestrutíveis. Isso é postulado em apoio à hipótese de que os átomos, embora possivelmente de diferentes variedades, não mudam qualitativamente, nem aumentam ou diminuem quantitativamente, mas simplesmente se movem.

Outra falácia inerente a essa visão é a ideia de que os "relacionamentos" são de alguma forma mais reais do que as coisas (ou não-coisas) com as quais supostamente se relacionam. Afirma-se que nada existe por si só, mas que tudo existe em dependência de outras coisas ou de tudo o mais (teoria da codependência ou interdependência) – mas as relações de dependência causal aqui mencionadas parecem ter existência independente! Superficialmente, devido ao uso de palavras "sólidas", a dependência de todas as coisas umas das outras parece fornecer um suporte para sua suposta vacuidade – mas se a mesma análise for aplicada a essas suposições relacionais, tudo fica sem fundamento.

Aqueles que adotam essa visão não percebem que estão usando a palavra "coisas" de uma maneira que não engloba "dependências" – ou seja, de uma forma não tão abrangente quanto parece. Se examinarmos sua perspectiva atentamente, perceberemos que, por "coisas", eles se referem aos objetos concretos da experiência, isto é, aos fenômenos, enquanto por "relações entre coisas" eles se referem às abstrações introduzidas pela concepção. Assim, em última análise, sua tese é que os conceitos são mais "reais" do que as percepções! Isso é exatamente o oposto da lógica indutiva, para a qual os dados fenomênicos precedem e justificam qualquer ordenação e organização racional.

Um ponto de vista mais plausível, que reconcilia as duas teses mencionadas, é assumir algum tipo de monismo – isto é, que todas as coisas são expressões de uma mesma coisa. Não precisamos considerar essa matriz última do ser como literalmente substancial, como faziam os alquimistas de outrora quando falavam de uma *prima materia* . Em um nível material, a ideia de um "éter" (um fluido cósmico de algum tipo) mostrou-se insustentável pela constância da velocidade da luz; e a ideia de "campos" que a substituiu ainda é bastante abstrata e necessita de esclarecimento ontológico.

Quanto à essência da mente, pode-se supor que seja algum tipo de matéria rarefeita, ou vice-versa, mas essa questão ainda precisa ser resolvida. Um problema ao propor esse tipo de equação é que geralmente acreditamos que a "mente" (isto é, a substância dos objetos mentais, como memórias, sonhos, imaginações e antecipações) é mais dependente da consciência e de seu Sujeito do que a "matéria".[222]

Em todo caso, é preciso pressupor algum tipo de unidade última de todos os fenômenos. Nesse modelo monista (em contraposição às hipóteses pluralista e niilista), a aparente variedade e variabilidade do fenomênico nada mais é do que uma “expressão” do Uno último [223]. O fenomênico é a superfície do ser, enquanto o Uno é a sua profundidade. Seja qual for o modo

---

[222] Os objetos materiais parecem ser mais independentes de seus observadores do que os objetos mentais, visto que duas ou mais pessoas podem ver o mesmo objeto material (ele está no domínio público) e, quando uma delas para de observá-lo, a(s) outra(s) continuam a vê-lo; enquanto que um objeto mental é visto por apenas uma pessoa (está no domínio privado) e deixa de existir se não for visto por essa pessoa. Embora um objeto material aparentemente não seja produto de nenhum observador ou sistema nervoso, um objeto mental é considerado como produzido voluntariamente por seu observador ou, pelo menos, produzido pelo cérebro associado a esse observador. Observe, contudo, que, no caso da mente, não é correto dizer que a consciência afeta seu conteúdo – em vez disso, o conteúdo mental é produzido pouco antes de ser observado (embora tal produção possa exigir atos anteriores de consciência deliberativa). Portanto, a “subjetividade” envolvida não é extrema – existe um objeto mental de certa forma separado do Sujeito e de sua consciência dele.

[223] Talvez seja esse o objetivo dos budistas em seu conceito de *dharmakaya* , embora, se pressionados, provavelmente insistiriam em equiparar esse fundamento original do ser com *sunyata* (vacuidade).

de existência desse Uno (seja concebido como espiritual ou energético), ele permanece constante mesmo ao gerar fenômenos variegados.

Se "tudo é de fato Um", então "todos os nomes são falsamente divisivos" e "todos os fenômenos são interdependentes" (ou pelo menos todos dependem da mesma fonte comum). Assim, o monismo deveria ser aceitável para os filósofos budistas que têm as visões descritas acima. Também é aceitável para seus críticos – visto que podemos dizer que, no nível do Um, os nomes são falsamente divisivos e os fenômenos são co- ou interdependentes; mas no nível pluralista dos fenômenos comuns, os nomes são valiosos e a dependência extrema é enganosa.[224]

Digamos, de passagem, que a expressão espiritual da crença no monismo é a equanimidade.

[224] Essa é, em linhas gerais, a doutrina budista das Duas Verdades.

16. negação budista da alma

A mesma análise acima pode ser aplicada aos seres humanos, mas apenas até certo ponto. Se nos identificarmos com nossas experiências corporais e mentais, chegamos à conclusão de que também somos compostos vazios de essência! A maioria dos budistas para por aí e declara que, portanto, não temos um eu. Mas aqui eles cometem um erro, pois é errado limitar nossa experiência dos seres humanos às suas manifestações materiais e mentais [225]; evidentemente, temos consciência de mais do que isso. Nossas experiências espirituais também devem ser levadas em consideração – e, nesse caso, devemos admitir que podemos nos tornar (por meio de um modo de experiência que podemos chamar de apercepção ou intuição) conscientes do nosso "eu" (ou espírito ou alma).

Na verdade, os budistas concordam com esse ponto de vista quando admitem que somos, potencialmente ou em última análise, todos Budas [226]– o que equivale a admitir a existência de uma alma, embora a maioria rejeite dogmaticamente essa inferência. Alguns afirmam categoricamente que não existe alma; outros, porém, preferem ser mais enigmáticos e dizer: "existe e não existe; e não existe nem não existe" [227]. Mas, logicamente, essas duas (ou mais) posturas devem ser consideradas equivalentes, pois sua intenção é simplesmente afirmar que é errado alegar a existência de uma alma.

Mas insistamos: nossos corpos e mentes são compostos e impermanentes, como carros ou sonhos, mas nos diferenciamos por termos um eu relativamente permanente. (Digo "relativamente permanente" para enfatizar que a alma individual não precisa ser considerada

---

[225] Como já foi mencionado: em *Fenomenologia* , capítulo V, e em *Meditações* , capítulo 12, os termos "eu", "consciência" e "mente" são, no budismo, por vezes tratados como equivalentes, e outras vezes usados com sentidos ligeiramente diferentes. Como resultado dessa imprecisão, teorias errôneas são propostas e muitas inconsistências permanecem invisíveis.

[226] Vou dar um exemplo (embora já tenha encontrado muitos). S. Suzuki escreve: "Portanto, é absolutamente necessário que todos acreditem no nada. Mas não me refiro à vacuidade… Isso se chama natureza búdica, ou o próprio Buda" (p. 117).

[227] Para ser justo, veja Mu Soeng, p. 125. Segundo esse (excelente) comentador, a doutrina *do anatman* nunca foi concebida como "uma afirmação metafísica", mas sim como "um recurso terapêutico". Como ele afirma: "O Buda respondeu à formulação bramânica de uma entidade permanente, o eu ou atman, com silêncio, sem tomar posição nem a favor nem contra". Logicamente, isso implicaria que o budismo considera a questão do eu meramente *problemática* , sem afirmá-la nem negá-la. Contudo, em minhas próprias leituras de textos budistas, tenho encontrado, com mais frequência, uma *negação assertiva* do eu, ou uma mistura de "sim e não, e/ou nem sim nem não", em vez de uma mera evasão da questão do eu. Outro comentário que vale a pena fazer aqui: a ideia de um eu não deve ser identificada com a ideia bramânica de um eu *permanente* ; esta última é uma ideia mais específica do que a primeira, e a negação desta última não implica logicamente a negação da primeira. Apoio a ideia de um eu individual *impermanente* , atribuindo permanência apenas ao eu universal (isto é, o transcendente, ou Deus). Essas (e muitas outras) nuances não devem ser ignoradas.

absolutamente eterna, embora a fonte comum de toda substância espiritual – que muitos de nós identificamos com Deus [228]– seja necessariamente absolutamente eterna.)

Por eu (ou espírito ou alma), entendemos *o Sujeito da consciência* (isto é, a "pessoa" que experiencia, cognosce, percebe, concebe, conhece, etc.) e *o Agente da vontade e da valoração* (isto é, a "pessoa" que deseja, quer, valoriza, etc.). Observe bem esta definição, que é frequentemente ignorada por aqueles que negam a existência do eu.

Uma máquina, computador ou robô não possui um eu – nós (humanos e, pelo menos, animais superiores) evidentemente temos: todos sabemos disso. Esse eu que conhecemos não é o nosso ego (um conjunto de aspectos do nosso corpo e mente), embora a maioria de nós tenda a confundir o nosso eu com o nosso ego.

O eu que conhecemos se manifesta em cada ato de cognição, volição ou valoração, como aquele que o pratica. Embora não seja fenomênico, somos perfeitamente capazes de estar conscientes dele. Apesar de não ser fenomênico, o eu se relaciona com os fenômenos (tanto os do seu próprio corpo e mente quanto os externos) como testemunha (isto é, por meio da cognição), seja sendo afetado por eles, ou (ao conhecê-los) influenciado por eles, ou ainda os afetando (por meio da volição). Mas, embora relacionado aos fenômenos em vários graus, não é idêntico a eles e não deve ser identificado com eles.

A negação budista do eu é apresentada como empírica: a própria experiência corporal e mental é cuidadosamente examinada, e nela são observados apenas fenômenos passageiros. Mas minha argumentação é que tal análise se baseia em dados incompletos – ela não leva em conta a autoconsciência intuitiva do Sujeito e do Agente. O eu é deliberadamente ignorado por preconceito, em vez de ser negado como resultado de uma observação imparcial. O não-eu não é aqui uma conclusão, mas uma premissa – um dogma, uma ideologia.

Além disso, é preciso ressaltar que a negação de qualquer termo (seja o termo "eu" ou qualquer outro) não pode ser logicamente puramente empírica. Nunca percebemos um negativo; apenas buscamos e não conseguimos perceber o positivo correspondente, e daí inferimos *indutivamente* que a coisa negada está ausente. Essa conclusão não é necessariamente definitiva — é uma hipótese que pode ser posteriormente refutada se novos dados a contradisserem, ou mesmo se uma hipótese alternativa for encontrada com maior frequência e respaldo nas evidências.

Assim, o não-eu não pode ser – como o budismo o apresenta – um produto puramente empírico da meditação profunda; segundo a lógica, sua negatividade o torna necessariamente uma construção *racional* . Portanto, não é uma verdade absoluta de qualquer tipo, mas uma mera generalização de "Procurei diligentemente, mas até agora não encontrei um eu" para "nenhum eu foi encontrado". Não é perceptual, mas *conceitual* – é uma tese como qualquer outra, aberta à dúvida e ao debate, e que requer comprovação (pelo menos no sentido indutivo). Se nenhuma inconsistência for encontrada em sua contra-tese, a ideia de um eu também pode ser legitimamente sustentada.

Assim, mesmo que admitamos que o corpo e a mente são desprovidos de essência(s), ainda podemos afirmar que existe uma alma. A alma não se destina a ser a essência dos fenômenos do corpo e da mente, mas uma entidade distinta, não fenomênica, que reside [229]nesses fenômenos,

---

[228] Veja as razões para isso em minhas *Meditações* , capítulo 8.

[229] Tendemos a ver a alma como algo pequeno, algo situado em algum lugar dentro do corpo ou, na melhor das hipóteses, coextensivo a ele. Mas deveríamos ao menos conceber a possibilidade da

os interconecta ou os abriga de alguma forma. O corpo e a mente constituem meramente o campo de atuação mundano da alma, ou seja, um domínio particular do mundo sobre o qual essa alma individual [230]possui poderes especiais de consciência e vontade.

Essa visão concorda com os proponentes da vacuidade, pelo menos na percepção de que o eu não deve ser confundido com o corpo e a mente. Além disso, o fato de a alma ser não fenomenal, ou seja, não ser uma entidade material nem mental, não exclui logicamente que ela também seja "vazia" de essência, é claro. Mas, enquanto eles chegam a afirmar que o eu não existe, insistimos que, mesmo que (ou mesmo que) a alma individual seja vazia, ela evidentemente existe – assim como o corpo e a mente evidentemente existem, independentemente do que digamos sobre eles.[231]

É, em todo caso, patentemente absurdo dizer ou insinuar, como fazem os budistas, que *um não-existente* possa pensar que existe e (após a iluminação) perceber que não existe! Um não-existente não pode pensar ou perceber nada; não é uma entidade ou uma coisa – não é nada, simplesmente não é. Um existente, por outro lado, pode muito bem (como fazem esses budistas existentes) pensar que não existe e outras bobagens do gênero! Não há lógica alguma no ponto de vista do não-eu.

A ideia do não-eu pode ser vista como um apoio ao materialismo (em um sentido amplo do termo, que inclui os fenômenos mentais como parte do domínio da matéria). É por isso que muitas pessoas hoje a consideram atraente: ansiosas por rejeitar as exigências e restrições da ética da religião monoteísta, mas desejando manter ou introduzir alguma espiritualidade em suas vidas, elas abraçam a negação da alma.

Tudo isso não pretende negar a importância crucial do *desapego* na meditação e, de forma mais ampla, no processo de desenvolvimento espiritual. Concordo plenamente com o ensinamento budista de que o eu, em algum momento, torna-se um obstáculo à iluminação e deve ser efetivamente esquecido para que se possa contemplar as coisas como elas são.[232]

Mas, a meu ver, a tese da não-existência do eu não precisa ser interpretada literalmente. Creio que os budistas a formularam como um *upaya* , um meio hábil [233], para facilitar o esquecimento do eu. É mais fácil esquecer aquilo que se acredita não existir do que esquecer aquilo que se acredita existir. Pelo que vejo (no meu atual estágio de desenvolvimento), embora a descrença no eu apresente algumas vantagens práticas, não há justificativa teórica suficiente para tal doutrina.

---

ideia oposta – ou seja, que a alma é enorme em comparação com o corpo, isto é, que o corpo é uma pequena marca dentro da alma ou um apêndice menor dela. Nossa percepção de seu tamanho relativo é, na verdade, uma função da importância relativa que lhes atribuímos, ou seja, com que frequência concentramos nosso interesse em um ou outro.

[230] Ou alma individualizada. Digo isso para enfatizar que a alma individual pode ser considerada uma subdivisão artificial da alma universal (ou Deus, em termos judaicos).

[231] Na minha opinião, tudo o que sequer aparenta existir, de fato existe (ainda que apenas na aparência). Mas será real ou ilusório? Essas caracterizações são passíveis de debate e dependem de inúmeros fatores lógicos.

[232] O judaísmo concorda com essa postura epistemológica e ética, como evidenciado, por exemplo, por esta declaração do Baal Shem Tov: “Antes de encontrar Deus, você precisa se perder”. (De *Um Tesouro de Citações Judaicas.*)

[233] Em última análise, o budismo não se interessa por filosofia descritiva; o que lhe interessa é a nossa libertação espiritual. Se uma ideia se mostra eficaz como meio para esse fim, ela é ensinada.

Costumamos dizer que nossa mente está "vazia" quando nosso espaço mental fica, por um tempo, sem sentimentos ou pensamentos, como ocasionalmente acontece de forma bastante natural. Nesse estado de espírito, geralmente nos distraímos menos e podemos observar tudo o que se apresenta sem interferir. Às vezes, essa sensação comum de mente vazia é vivenciada como uma espécie de distanciamento momentâneo ou até mesmo alienação do mundo ao nosso redor, como quando nossos olhos ficam desfocados e simplesmente olham para o nada sem enxergar nada.

O sentido budista da palavra vacuidade é, naturalmente, muito mais complexo do que isso, embora não seja totalmente desvinculado. Quando aplicado objetivamente, a coisas além ou dentro da mente, significa que elas são vistas sem recorrer a categorias ou hipóteses sobrepostas. Aplicado subjetivamente, a implicação do termo é que o eu é uma ilusão da consciência, ou seja, que nossa apercepção de uma alma cognoscente é igualmente uma mera ideia sobreposta.

Mas será que essa afirmação budista deve ser aceita sem questionamentos, ou eles conseguem prová-la de forma irrefutável? O simples fato de essa doutrina ter sido proclamada uma vez e ser reiterada por diversas autoridades ao longo dos séculos não a torna, por si só, uma verdade absoluta. Devemos ter o direito de duvidar dela, questioná-la e levantar objeções, sem sermos acusados de hereges ou imbecis.

17. O estado das percepções sensoriais

Gostaria aqui de explorar mais alguns aspectos da controvérsia entre Materialismo e Mentalismo [234]. Observe que ambas as visões são consideradas como reconhecendo fenômenos mentais: a visão mentalista (ou exclusivamente mental) aceita os fenômenos mentais com exclusão dos materiais, enquanto a visão materialista (como aqui entendida [235]) aceita os fenômenos materiais sem excluir os mentais do mundo (embora limite sua ocorrência a "mentes" como a nossa).

A percepção sensorial é objetiva (e, portanto, válida) ou subjetiva (e, portanto, inválida)? Ou seja, o mundo que percebemos aparentemente através dos nossos órgãos sensoriais é material, ou é tão mental quanto os fenômenos que projetamos em nossa imaginação? A maioria das pessoas, incluindo a maioria dos cientistas e filósofos, aceita as coisas como elas parecem à primeira vista e opta pela tese materialista. Mas alguns filósofos, como George Berkeley no Ocidente ou a Escola Yogacara no Oriente, argumentariam que essa conclusão de "senso comum" é precipitada e preferem a alternativa mentalista.

Este último ponto sugere que toda a noção de órgãos sensoriais é falha, porque se supusermos que existe uma entidade cognoscente encerrada em um corpo físico com órgãos de sensação, através dos quais obtém informações de outros corpos físicos além desse corpo, a informação efetivamente cognoscida pela entidade não são os *objetos físicos* supostamente em contato com os receptores sensoriais, mas sim *informações mentais. produtos* de tais objetos supostos na outra extremidade do processo de sensação, ou seja, diretamente oposta àquela que realiza o conhecimento.

Se, portanto, o que de fato percebemos não são objetos físicos, mas sim produtos mentais presumidos deles, segue-se que todos os nossos objetos reais de percepção são mentais e nenhum é material. Ou seja, mesmo o nosso corpo aparente (incluindo os órgãos dos sentidos que ele parece conter) é, na prática, um mero fenômeno mental; e também não há razão para supor que o mundo material aparentemente além dele seja algo além de mental.

Ou seja, concluindo essa linha de argumentação, a própria distinção entre mental e material deve ser abandonada como uma ideia absurda, e apenas os objetos mentais devem ser admitidos como reais. Os fenômenos normalmente classificados como materiais são tão mentais quanto as

---

[234] Veja também meus comentários anteriores sobre este assunto, em *Lógica Futura* (capítulos 60-62), *Ilógica Budista* (capítulos 4 e 5), *Fenomenologia* (capítulos I-IV), *Ruminações* (capítulo 2, seções 16 e 17) e *Meditações* (capítulo 32).

[235] Simplesmente ignoro a hipótese da "matéria apenas", conhecida como Behaviorismo na filosofia e psicologia modernas, porque essa hipótese é claramente anticientífica, já que ignora deliberadamente todos os fenômenos mentais, tratando-os como inexistentes (e não meramente como formas rarefeitas de matéria). Os fenômenos mentais são dados fenomenológicos e não podem ser simplesmente descartados como irrelevantes. O fato de não podermos, até o momento, detectá-los e medi-los materialmente não justifica uma tese materialista, pois isso constituiria um argumento circular.

imaginações (embora talvez menos facilmente controláveis). Sua aparência é suficientemente real, mas sua materialidade é ilusória. Portanto, o materialismo é uma filosofia ingênua, e o mentalismo é a doutrina correta.

Sempre argumentei que esse argumento cético é logicamente *autocontraditório* , pois parte da premissa de que o corpo e seus órgãos sensoriais existem em um sentido material e termina com a conclusão de que não existem tais corpos e órgãos sensoriais materiais. Uma conclusão não pode contradizer a(s) premissa(s) da(s) qual(is) é derivada – portanto, esse argumento deve ser, em si, logicamente falho.

Mas agora me ocorre que esse meu contra-argumento pode ser injusto, e gostaria de revisá-lo. Ocorre-me que é formalmente aceitável que uma conclusão contradiga sua(s) premissa(s) – é exatamente isso que significam proposições paradoxais (únicas). Uma proposição da forma "Se P, então não P" é logicamente legítima (se não for acompanhada por uma segunda proposição da forma "Se não P, então P", pois nesse caso temos um paradoxo duplo insolúvel, ou seja, uma contradição). A conclusão lógica de "Se P, então não P" (sozinha [236]) é a proposição categórica "Não P".

No caso em análise, a premissa P é "existe um corpo material com órgãos sensoriais" e a conclusão NotP é "tal coisa não existe" – e essa inferência é perfeitamente plausível, bastante legítima de acordo com as leis do pensamento. Ou seja, em vez de considerarmos o argumento apresentado pelos céticos como autodestrutivo, poderíamos sugerir que eles demonstraram que o materialismo é inerentemente paradoxal e, portanto, autocontraditório, e concluíram corretamente que o mentalismo é a única tese internamente consistente entre as duas!

Contudo, desde o início, percebi a falha nessa linha de argumentação, quando defendi, em minha *obra Lógica Futura* (capítulo 62), que a solução para esse enigma era negar a ideia de que o que percebemos, quando parece que percebemos objetos materiais através dos sentidos, sejam imagens mentais desses objetos. Creio que esse é o erro de concepção a respeito da natureza da percepção sensorial, que logicamente leva ao ceticismo. John Locke cometeu esse erro, e David Hume logo o identificou (embora não tenha conseguido corrigi-lo).[237]

---

[236] Ou seja, somente em conjunto com "Se não P, então não-P".

[237] Aliás, na filosofia ocidental do Iluminismo (sem confundir este termo com o sentido budista de conhecimento supremo, claro), a palavra "sensação" era usada de forma muito vaga. Não se fazia grande distinção entre as sensações do tato, olfato e paladar, por um lado, e as sensações visuais e auditivas, por outro.
[Note que linguisticamente tendemos a relacionar os sentidos do tato, olfato e paladar. Assim, em inglês, 'feeling' pode se referir a sensações táteis (incluindo sabores quentes e frios), sensações de funções corporais (digestivas, sexuais, etc.), sentimentos viscerais (no corpo, de origem mental) ou emoções vagamente mentais; e 'sensing' pode se referir a sensações físicas ou vagas suspeitas mentais. Além disso, em francês, a palavra ' *sentir* ' corresponde não apenas às palavras 'to feel' e 'to sense', mas também a 'to smell' (donde a palavra inglesa 'scent').]
No entanto, as três primeiras sensações são muito mais facilmente mal interpretadas do que as duas últimas. Por exemplo, é muito mais difícil para nós, humanos, identificar alguém com base no tato, olfato ou paladar do que na visão ou audição. Com isso, quero dizer que as sensações táteis (etc.) geralmente nos informam sobre uma condição *do nosso próprio corpo. causadas por algum outro corpo externo a elas* , enquanto as imagens e os sons são *aspectos do próprio objeto externo* que nós (o Sujeito) de alguma forma percebemos. Pelo menos, é assim que as coisas nos parecem à primeira vista. Ainda precisamos, é claro, passar desse Realismo Ingênuo para um Realismo mais Sutil. Em todo caso, cada modo de sensação tem seu valor e não devem ser todos agrupados.

Locke tinha boas intenções, buscando justificar o senso comum; porém, seu cenário era imperfeito e certamente levaria à conclusão radical de Berkeley. Contudo, existe uma saída lógica para essa dificuldade: conceber os órgãos dos sentidos como capazes de nos permitir perceber os *próprios objetos materiais* , ou (mais precisamente) pelo menos certos aspectos deles, em vez de apenas alguns produtos mentais que eles produzem. Se você refletir, perceberá que é isso que normalmente presumimos estar fazendo quando percebemos o mundo ao nosso redor.

Este é, sem dúvida, um cenário difícil de explicar, mas fornece uma possível justificativa para o materialismo (uma versão autoconsistente e não ingênua) e, portanto, uma defesa eficaz contra a conclusão cética do mentalismo. Dessa forma, o paradoxo inerente ao materialismo ingênuo não é ignorado nem negado, e, ainda assim, a conclusão mentalista não é extraída dele, porque uma terceira tese é proposta.

Esta terceira tese é que a sensação, em vez de implicar percepção indireta, torna possível **a percepção direta** (*talvez produzindo...). (Algum tipo de estrutura física no cérebro que serve como passagem para a consciência do sujeito entrar em contato direto com o objeto percebido*). Essa tese não é, por sua mera formulação, definitivamente comprovada, observe bem; mas ao menos serve para colocar a doutrina mentalista em dúvida.

Dessa forma, nos são apresentadas duas hipóteses concorrentes, ambas aparentemente capazes de explicar a experiência da mesma maneira; e a questão da materialidade versus mentalidade dos objetos de certas percepções é, assim, reaberta. A questão passa de uma abordagem dedutiva (que favorece o mentalismo) para uma indutiva (na qual ambas as doutrinas são, pelo menos, igualmente concebíveis).

Em seguida, apresento mais argumentos para demonstrar a razoabilidade da visão de senso comum (materialista). Como a distinção entre matéria e mente se baseia justamente nessa visão, ela não pode ser usada pelos mentalistas para declarar que todos os objetos são mentais em vez de materiais. Dada a visão deles, tal distinção sequer surgiria, e não teríamos compreensão das diferentes intenções desses dois termos.

Além disso, sugeri que a distinção poderia ser explicada fenomenologicamente, afirmando que os fenômenos mentais são meramente visuais e/ou auditivos, mas carecem de outras qualidades fenomenológicas. Os fenômenos mentais correspondem àqueles experimentados pela visão e audição, enquanto as sensações de tato, olfato e paladar parecem não ter formas equivalentes na mente. Nossas memórias podem reconhecê-las, mas aparentemente não conseguem reproduzi-las.

Em outras palavras, talvez reconheçamos a materialidade em virtude das [238]sensações de tato, olfato e paladar, admitindo que o domínio mental carece dessas modalidades fenomenológicas

---

Aliás, outro termo vago nesta escola tem sido “ideias”. Este termo tende a ser usado indiscriminadamente, às vezes aplicado a memórias perceptivas, outras vezes a projeções visuais ou auditivas, e outras ainda a construções conceituais, verbais ou não. No entanto, essas diferentes “entidades” mentais têm significados muito distintos na formação do conhecimento. Claramente, dados relativamente empíricos têm mais peso do que produções mais abstratas. Fazer distinções entre diferentes tipos de “sensações” e “ideias” é muito importante se quisermos avaliar com precisão os constituintes do conhecimento.

[238] Especialmente o tato. Observe como um dos sentidos do termo "substancialidade" é a dureza de um objeto material em reação ao toque. Os sólidos são os mais substanciais, resistindo a toda pressão. Em contraste, devido à sua maleabilidade, os líquidos são um pouco menos substanciais, e os

específicas. Os fenômenos visuais e auditivos são ambíguos, ou seja, podem ser materiais ou mentais; mas (sugiro provisoriamente) as outras modalidades são distintamente materiais.

Uma explicação para isso pode ser que os sentidos do tato, olfato e paladar sejam biologicamente mais básicos, enquanto os da visão e da audição ocorrem em um estágio mais avançado da escala evolutiva. Os primeiros são mais qualitativos e relacionados ao prazer e à dor, aplicáveis a qualquer ser senciente, enquanto os últimos são mais espaciais e temporais, implicando uma forma de vida mais complexa.

É importante notar também que os mentalistas consideram que a consciência de objetos mentais necessita de menos explicação do que a consciência de objetos materiais. Para eles, o conhecimento através dos sentidos é difícil de explicar, dada a distância do sujeito cognoscente em relação a tais objetos; enquanto que os objetos mentais são mais cognoscíveis por estarem mais próximos de nós. Ou, se para eles a distância não é uma questão, talvez considerem que o sujeito cognoscente seja da mesma substância que os objetos mentais.

Mas devemos perceber que a consciência de objetos mentais é tão maravilhosa, misteriosa e milagrosa quanto a consciência de objetos físicos.

Considerar os objetos mentais como sendo da mesma matéria que o eu cognoscente (porque coloquialmente agrupamos essas coisas como constituintes da 'mente' ou psique) é um erro. Objetos mentais como memórias, imaginações ou ideias não são conscientes em si mesmos: são sempre objetos, nunca sujeitos da consciência; portanto, não podem ser essencialmente equiparados à alma que os conhece.

Quanto à distância: com base em quê os objetos físicos são considerados mais distantes do que os objetos mentais? Tais considerações espaciais só são possíveis se localizarmos a alma em um continuum que inclua objetos mentais e materiais. Mas, na verdade, não acreditamos estritamente em um continuum comum a objetos mentais e materiais, embora algumas projeções mentais (alucinações) às vezes pareçam habitar o mesmo espaço que as coisas físicas. Além disso, não sabemos o "lugar" exato da alma: está no coração, no cérebro, no mesmo local que o corpo, fora dele ou em alguma outra dimensão do ser?

Deve-se acrescentar que a consciência de si mesmo, ou seja, a intuição do eu pelo eu, não difere essencialmente desses dois tipos de consciência: apenas *os objetos* diferem nos três casos. Isto é, sejam os objetos mentais, materiais ou espirituais em sua "substância", a consciência continua sendo um e mesmo tipo de relação especial. A mesma reflexão se aplica à eventual consciência "transcendental", ou seja, à consciência de Deus ou do Fundamento Último do Ser – esta ainda é consciência. Seja qual for o tipo de objeto envolvido, a consciência permanece maravilhosa, misteriosa e miraculosa.

Assim, afirmar o mentalismo em vez do materialismo não é tão significativo para a teoria do conhecimento quanto pode parecer à primeira vista. O aparente ganho de credibilidade em tal mudança de paradigma se dissipa quando prestamos atenção à questão: mas o que é a consciência?

---

gases, menos ainda. Mas todos os estados da matéria também são conhecidos, em certa medida, por meio de outras sensações, como calor e frio, etc.

18. O estado dos sonhos e devaneios

Será que, logicamente, precisamos de um referencial absoluto para comparar todos os outros, a fim de afirmar que algum referencial é relativo? Se assim fosse, a teoria da relatividade do espaço-tempo de Einstein seria impensável. Ele não poderia afirmar que todos os referenciais são relativos. Mas ele não está fazendo tal afirmação por *dedução* a partir de algum ponto de vista privilegiado. O que ele está dizendo, na verdade, é que (devido à mesma medição da velocidade da luz em todas as direções) não podemos estabelecer um referencial absoluto e, portanto, estamos condenados a considerar todos os referenciais que usamos como relativos. Este é um argumento indutivo , que envolve generalização a partir do conhecimento empírico existente.

Ainda é concebível que, em algum momento futuro, os cientistas descubram outros meios físicos para estabelecer um referencial absoluto. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao princípio de Heisenberg sobre a impossibilidade de identificar com precisão e simultaneamente a posição e o momento de uma partícula elementar. Este também é um princípio teórico construído sobre considerações práticas. Baseia-se numa generalização da negação de "não é encontrado" para "não pode ser encontrado" – mas ainda é concebível, por mais remoto que seja, que tal regra seja revogada no futuro, caso encontremos outra maneira de realizar as medições necessárias.

Esses exemplos dentro da ciência física podem nos ajudar a esclarecer uma questão dentro da metafísica. Podemos afirmar logicamente, como fazem alguns filósofos, que “tudo é ilusório” (ou “a experiência da vigília é apenas um sonho” ou outras afirmações céticas semelhantes)? À primeira vista, uma afirmação como “tudo é ilusório” é autocontraditória e, portanto, definitivamente falsa, já que “tudo” formalmente deve incluir a própria afirmação, que é assim declarada ilusória. No entanto, vamos tentar abordar a questão em termos menos dedutivos e considerar a afirmação como um produto da indução.

Podemos chamar uma experiência de sonho porque temos alguma outra experiência à qual nos referir, que consideramos não onírica. Normalmente, percebemos isso *depois de* acordar: "Ah, eu estava apenas sonhando". Excepcionalmente, acontece de tomarmos consciência, *durante* um sonho, de que estamos sonhando, e podemos até nos forçar a despertar de dentro do sonho (certamente já experimentei isso várias vezes). Em ambos os casos, caracterizamos nossa experiência adormecida como "sonho" apenas porque temos a lembrança de uma experiência alternativa, de vigília. O próprio conceito de sonho parece depender dessa comparação.

Ou será que não? Ao compararmos a experiência da vigília com a do sono, postulamos que a primeira é mais real do que a segunda, classificando-a, portanto, como “real” e a segunda como “ilusória”. Mas qual é a base dessa discriminação? Abordando a questão sem preconceitos, poderíamos argumentar que (pelo menos inicialmente) os dois conjuntos de experiência estão em pé de igualdade (em termos da distinção entre realidade e ilusão), ou seja, que não há razão para dar precedência a um sobre o outro. Fenomenologicamente, eles têm o mesmo valor ou

status. Não podemos afirmar qual é mais real ou mais ilusória do que a outra e, portanto, devemos concluir que ambas são igualmente incertas.

Um bom argumento a favor dessa visão é a observação de que a maioria dos sonhos nos parece bastante crível enquanto os temos. Isso apenas demonstra *nossa credulidade inata* , a facilidade com que tendemos a acreditar em experiências. Vendo o quão tolamente crédulos somos enquanto dormimos, podemos nos perguntar se nossa credulidade enquanto acordados é igualmente tola, e chegar à conclusão de que nossa vida aparente talvez também seja um sonho.

Talvez esse seja o significado pretendido por afirmações como "tudo é ilusão" – elas sugerem nossa incapacidade de encontrar um referencial absoluto que possamos chamar de "realidade". Mas a resposta a essa objeção seria a seguinte: ao contrário do que alguns filósofos afirmam, na prática, não rotulamos algumas partes da experiência como "realidade" e relegamos outras ao status de "ilusão" com certeza e de forma definitiva. Tais julgamentos não são absolutos, mas passíveis de mudança por meio do raciocínio indutivo.

O princípio básico da indução é que toda aparência deve ser considerada como 'realidade' *até que* , e a menos que, conflitos entre certas aparências, ou entre certas aparências e considerações lógicas, nos obriguem a relegar a aparência em questão ao status de 'ilusão'.

Não temos como distinguir entre realidade e ilusão à primeira vista. Não atribuímos os rótulos de realidade ou ilusão a partir de um ponto de vista privilegiado e neutro, mas partimos do pressuposto de que tudo o que (parece) vivenciamos é real, e só nos referimos a algumas dessas experiências como ilusórias em último caso. Mesmo assim, evidências ou raciocínios posteriores podem nos fazer mudar de ideia e concluir que o que parecia ilusório era real e o que parecia real era ilusório.

A distinção entre essas duas caracterizações da aparência é, portanto, essencialmente uma conclusão holística e hipotética, e não uma premissa absoluta. Quanto mais dados considerarmos ao formular tais julgamentos, mais certos eles se tornarão. A suposição inicial é que uma aparência seja real. Mas a credibilidade inicial ainda é condicional, visto que precisa ser confirmada e jamais refutada posteriormente.

Isso é óbvio, pois tudo o que temos para construir nosso conhecimento são nossas experiências (físicas, mentais ou não fenomenais) e nossa faculdade racional (para organizar as experiências). Temos dados e um método, mas ainda precisamos trilhar nosso caminho até a certeza, por meio de um processo longo e em grande parte indutivo.

Inicialmente (de forma ingênua), aparência, existência e realidade são para nós a mesma coisa. Gradualmente (com maior sutileza), distinguimos as aparências como existências que foram percebidas e as realidades como aparências que resistiram ao teste do tempo em relação à consistência com outras experiências e com questões lógicas. As ilusões são aparências que falharam em algum teste.

A comparação e o contraste são essenciais para distinguir experiências de vigília e sonhos. Como as primeiras parecem mais sólidas e regulares do que as últimas, rotulamos as primeiras como "vida real" e as últimas como "sonho". Ambos os conjuntos de experiências precisam ser considerados antes de podermos fazer essa classificação, e são justamente as características percebidas *neles* que nos levam a esse julgamento racional. Assim, o caminho permanece aberto para uma avaliação futura – por exemplo, se encontrarmos um terceiro conjunto de experiências que pareça ainda mais real do que os dois anteriores.

Essa é a afirmação do misticismo: que existe uma realidade ainda superior, em relação à qual (quando a alcançamos por meio de profecias, meditação ou outros meios) a experiência ordinária parece um mero sonho (note a linguagem da analogia). É nesse contexto que se torna perfeitamente legítimo dizer: "tudo é ilusão", significando mais precisamente "tudo *o que existe na experiência ordinária* é ilusório", ou seja, em comparação com tudo o que existe na experiência extraordinária. A proposição é logicamente coerente, pois não é tão geral em sua intenção quanto parece em sua breve formulação verbal.

É claro que, segundo a lógica indutiva, se alguém tivesse *apenas* a experiência que chamamos de sonho, teria que considerar essa experiência como realidade. Da mesma forma, alguém que nunca teve uma experiência mística tem a obrigação de presumir que sua experiência cotidiana de vigília é a realidade.

Conclui-se, portanto, que somente alguém que tenha vivenciado pessoalmente um terceiro conteúdo experiencial, radicalmente diferente, pode legitimamente afirmar que nossa experiência ordinária é semelhante a um sonho. Alguém que, posteriormente, repita a mesma afirmação *sem* ter tido a experiência extraordinária correspondente está apenas expressando sua fé (religiosa). O estatuto epistemológico dessa fé não é nulo, mas não é equivalente ao da experiência pessoal. Trata-se de uma crença provisória, um ato de esperança (ou medo), baseado indiretamente na experiência *relatada por outra pessoa* – mas não uma crença baseada diretamente na própria experiência.

Note que, mesmo sem recorrer a qualquer experiência mística, não é impreciso dizer que a maior parte da nossa experiência de vigília equivale a sonhar. Pois o que é sonhar enquanto dormimos? Uma série de projeções mentais; a invenção de cenários fantasiosos. E, na verdade, é exatamente isso que a maioria de nós faz durante a maior parte do tempo acordado: projetamos imagens ou sons mentais, visualizando dados extraídos diretamente de nossos bancos de memória ou derivados indiretamente pela reorganização dessas memórias. Portanto, podemos dizer, com razão, que estamos sonhando, mesmo que chamemos isso de devaneio.

Em última análise, os únicos momentos em que *não estamos* sonhando são aqueles raros instantes em que estamos realmente absortos no *aqui e agora* da experiência direta!

Contudo, segundo aqueles que afirmam ter tido experiências místicas de alguma realidade transcendental, até mesmo este "aqui e agora" (composto por fenômenos materiais e/ou mentais) deveria ser considerado um sonho. Esta última afirmação é tão radicalmente metafísica ou transcendental quanto possível, postulando que toda experiência fenomênica seja semelhante a um sonho. Nessa perspectiva, os sonhos durante o sono são fantasmas dentro de um sonho maior, e a experiência da vigília também faz parte desse sonho maior.

As pessoas, ingenuamente, apontam para seus corpos aparentemente físicos em apoio à sua reivindicação de realidade material, mas, ao fazerem isso, deixam de considerar que, quando sonham, geralmente são representadas em seus sonhos por uma imagem mental de um corpo. Se esse corpo imaginário lhes parece crível enquanto sonham, por que o corpo aparentemente físico experimentado quando acordados não poderia, da mesma forma, parecer erroneamente crível?

A materialidade, e sua distinção da mentalidade, deve ser entendida, em última análise, como uma hipótese conceitual que podemos adotar filosoficamente porque ordena nosso mundo da experiência (qualquer que seja sua natureza ou status) de maneira inteligente e consistente. Não se trata de um axioma, um princípio ontológico primário, mas de um princípio organizador

aberto à dúvida, que geralmente favorecemos devido à sua contínua utilidade e sucesso intelectual e prático.

19. O estado das concepções

O **conceito** de algo (ou algumas coisas), digamos X, é *a soma total de todas as observações, crenças, pensamentos, conhecimentos comprovados indutiva ou dedutivamente, opiniões e imaginações que nós (individualmente ou coletivamente) acumulamos ao longo do tempo em relação a esse* (s) objeto(s) em questão. – chamemos esses eventos ou intenções cognitivas de: A, B, C, D, etc. Observe bem que a etiqueta "X" se refere aos objetos X, pretendidos pelo conceito de X, e não ao aparato mental ou à ideia por meio da qual conhecemos ou pensamos conhecer esses objetos.

Embora coloquialmente digamos que X "contém" A, B, C, D…, um conceito não deve ser pensado como um recipiente contendo diversas entidades mentais relevantes, como uma cesta contendo maçãs e laranjas. É melhor compreendê-lo como uma coleção de setas apontando para vários fenômenos percebidos, objetos de intuição e abstrações relacionadas, que, em conjunto, influenciam nossa ideia geral de X. Nosso conceito de X (um indivíduo ou uma espécie) é o nosso conjunto de crenças sobre ele.

O conceito de X não deve ser considerado equivalente à sua definição (como fazem os kantianos), e muito menos ao nome "X" (como fazem os nominalistas). O nome é apenas uma etiqueta ou rótulo físico, ou pelo menos mental, que nos permite focar mais facilmente no conceito, ou mais precisamente em seu conteúdo (isto é, os objetos a que se refere). Quanto à definição, ela não representa a totalidade de X, mas consiste em alguma *(s) característica(s) exclusiva(s) e universal(is)* de X (digamos, A), entre outras (como B, C, D, etc., que podem ser distintivas e sempre presentes, ou não). Um aspecto é escolhido como definidor porque isso facilita os processos de pensamento complexos. A definição é, portanto, algo tanto empírico quanto racional.

A definição "X é A" não é, portanto, uma tautologia, mas contém informação. Duas proposições estão envolvidas: a predicação de que "X é A" e a afirmação de que "A é a definição de X". Esta última é uma proposição *adicional* ; ela implica a primeira, mas não o contrário. Podemos saber que X é A, mesmo sem ainda pensar, ou mesmo pensando erroneamente, que A é a melhor definição de X. Nossa ideia de X seria igual a A se tudo o que soubéssemos ou pensássemos sobre X fosse A; este cenário é claramente muito improvável, embora tal escassez de informação seja teoricamente concebível. Na prática, nossa ideia de X inclui muito mais, a saber, B, C, D, etc.

Não chegamos ao conceito de homem através da definição de "animal racional", mas sim através *da experiência acumulada* dos homens. A definição é apenas uma proposição posterior, por meio da qual tentamos encontrar a essência da masculinidade – ou, pelo menos, dos homens. A definição proposta é, em si, um produto da experiência e não uma invenção *a priori* ou arbitrária. Podemos ter, por muito tempo, um conceito vago de X, sem termos encontrado uma definição adequada para ele. Quando encontramos uma definição, ela não é necessariamente definitiva. É

uma hipótese. Pode revelar-se inadequada (por exemplo, se alguns animais racionais fossem encontrados em outros planetas), caso em que seria necessário propor alguma diferenciação adicional ou uma definição inteiramente nova de homem.

Note-se, de passagem, que **a tautologia** ocorre quando o predicado já está totalmente mencionado *explicitamente* no sujeito, ou o consequente no antecedente. Assim, “X é X”, “XY é Y”, “se X, então X”, “se X + Y, então Y” são todas tautologias. Não se segue que tais proposições sejam consideradas pela lógica como necessariamente *verdadeiras* . Sua verdade depende da existência real do sujeito ou da verdade do antecedente. Pois é claro que este último pode ser meramente imaginário ou hipotético, como por exemplo em “unicórnios têm um chifre”. Portanto, a tautologia não é prova de verdade.

Claramente, uma definição como "o homem é um animal racional" não é tautológica em sentido estrito. Alguns, no entanto, consideram a definição como uma espécie de tautologia implícita, por estender o conceito. Aqueles que o fazem o fazem porque acreditam que o conceito definido é idêntico à sua definição. Discordo disso, pelas razões já expostas. Mesmo assim, observe que, se a tautologia não é prova de verdade no caso de tautologias explícitas, como acabamos de explicar, o mesmo se aplica com ainda mais veemência no caso de tautologias implícitas.

Por meio da definição, buscamos identificar a " **essência** " das coisas. A essência de algo concreto raramente é, ou nunca é, algo concreto empiricamente evidente. Na maioria dos casos, as essências são *abstrações* . Não podemos produzir uma única imagem mental ou uma Ideia Platônica do homem que represente ou reflita todos os indivíduos. Apontamos apenas na direção geral da noção de masculinidade ao defini-la como um animal racional, mas não podemos concretizá-la. Os termos constituintes "racional" e "animal" são, por sua vez, tão ou mais abstratos. Essa importante constatação pode ser melhor compreendida em relação a conceitos geométricos.

No conceito de triângulo, estão incluídos todos os triângulos físicos ou imaginários possíveis, os já vistos e os que ainda serão vistos, com todas as suas propriedades e inter-relações aparentes. Se eu lhe perguntar qual é a essência de um triângulo, você provavelmente imaginará e desenhará um triângulo específico. Mas essa não é a essência; é *um exemplo* – uma mera instância. Não existe um único triângulo concreto que contenha todos os triângulos possíveis. A essência da triangularidade não existe concretamente; é apenas uma abstração, um artifício verbal ou intencional. Ou seja, por "essência" de um triângulo, entendemos " ***tudo aquilo que é distintivamente comum a todos*** os triângulos" – mas sabemos que não podemos produzir mental ou fisicamente tal entidade.

A essência, nesses casos, é apenas algo apontado na distância nebulosa. Não podemos produzi-la de fato, mas, na melhor das hipóteses, um triângulo específico. Podemos, é claro, definir o triângulo em palavras como "uma figura geométrica composta por três linhas que se encontram em suas extremidades", ou algo semelhante. Mas essa definição verbal ainda oculta o conceito de "linha", que, por sua vez, não pode ser concretizado a não ser por meio de exemplos; apenas transfere a responsabilidade. Reduz o problema (da essência triangular) a outro problema (o da essência linear), mas não o resolve de fato. Talvez seja por isso que muitos lógicos e filósofos optam pelo Nominalismo. Mas não devemos permitir que isso nos leve ao ceticismo.

O conhecimento racional se baseia na premissa de que as particularidades que *nos parecem ter* "algo distintamente em comum" *de fato têm* algo distintamente em comum. Extrapolamos da aparência para a realidade, ao menos hipoteticamente – ou seja, partindo do pressuposto de que,

se encontrarmos alguma observação específica ou razão lógica que o exija, reclassificaremos a aparência como uma ilusão. Essa prática nada mais é do que *uma aplicação do princípio da indução* à questão da conceitualização. É logicamente impossível argumentar contra esse princípio sem recorrer a ele, explícita ou implicitamente, visto que todo argumento desse tipo é, em última análise, indutivo. Da mesma forma, sendo conceitual, qualquer teoria hipotética contrária à nossa crença em abstratos é facilmente desacreditada e descartada.

A essência de um indivíduo é aquilo que se concebe como inerente a ele através de todas as suas possíveis transformações; a essência de uma espécie é aquilo que se concebe como sendo compartilhado por todas as suas possíveis instâncias. Além disso, em ambos os casos, a essência deve ser encontrada nessa coisa ou espécie de coisa, e em nenhuma outra. Mas, embora geralmente não possamos, ou nunca possamos, apontar empiricamente algo que se encaixe nessa definição de essência, presumimos que cada coisa ou espécie possua tal núcleo, *pois, caso contrário, não poderíamos reconhecê-la como uma única* coisa ou espécie. Baseamo-nos nessa presunção em nossa capacidade de discernir semelhanças e diferenças. Através desse discernimento, "apontamos para" uma essência – embora não a experimentemos de fato.

Como as coisas semelhantes (o indivíduo em diferentes momentos ou os exemplos dispersos do mesmo tipo) parecem apontar *na mesma direção* , inferimos por extrapolação que apontam *para algo* em comum (a essência aparente). Isso constitui uma espécie de reificação – não em algo concreto, mas em algo “abstrato”. Há, portanto, alguma verdade no que os filósofos budistas dizem, ou seja, que as essências são “vazias”. Contudo, não devemos, como alguns deles, tirar a conclusão negativa de que as essências “não existem de fato” a partir dessa vacuidade. Pois podemos, como já mencionado, confiar no princípio da indução para justificar nossa inferência. Contanto que não confundamos existência abstrata com existência concreta, não cometemos nenhum erro.

Podemos chamar esse conhecimento de essências *de concepção ou insight conceitual* . Isso implica que, assim como temos faculdades cognitivas de percepção de concretos fenomênicos e intuição de concretos não fenomênicos, também temos uma faculdade cognitiva de concepção por meio da qual "vemos" as semelhanças e diferenças entre os objetos. Observe bem, não se afirma que tal insight seja sempre verdadeiro – pode muito bem ser falso *em alguns casos* , mas não pode ser declarado sempre falso sem autocontradição. Sua veracidade em princípio é verificada pelo princípio da indução, exatamente da mesma forma que a veracidade da experiência é verificada em princípio. Ou seja, podemos assumir, em qualquer caso dado, que tal insight conceitual seja verdadeiro, a menos que haja uma causa experiencial ou racional para considerá-lo falso.

É muito importante compreender tudo isso, pois todo o conhecimento racional depende disso.

20. As leis do pensamento na meditação

As três leis do pensamento são geralmente consideradas por muitos comentaristas contemporâneos [239]como sendo (na melhor das hipóteses) relevantes apenas para o discurso racional, e irrelevantes ou mesmo antitéticas à meditação, e muito menos ao seu objetivo final de iluminação. Nada poderia estar mais longe da verdade, como será explicado a seguir.

As leis do pensamento são, principalmente, imperativos "morais" para o pensador, que o obrigam a ter certas atitudes cognitivas em todos os processos de pensamento. Elas exigem que o pensador faça um esforço para garantir a máxima eficiência e precisão de seus pensamentos. O aspecto "metafísico" das leis do pensamento é um substrato e um resultado desse aspecto prático.[240]

1. **A lei da identidade** é uma posição geral do 'realismo'.

   No *pensamento discursivo* , isso significa: encarar os fatos; observá-los e refletir sobre eles; admitir a factualidade das aparências em si e a dos argumentos lógicos a elas relacionados; aceitar as coisas como são (ou pelo menos como parecem ser por ora), que as coisas são como são, ou seja, como elas são; e assim por diante.

   Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **atenção plena** , receptividade e lucidez. Os antíteses dessas atitudes são a evasão, o preconceito e o obscurantismo, que resultam em "preguiça e torpor" [241].

   No ápice da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) consciência da "essência" (ou "tal coisa") da "realidade última".

2. **A lei da não contradição** é uma postura geral de 'coerência' (que é um aspecto do 'realismo').

   No *pensamento discursivo* , isso significa: embora se dê crédito inicial a todas as aparências consideradas individualmente, não aceitar duas aparências conflitantes como ambas verdadeiras (ou reais), mas colocar uma ou ambas na categoria de falsidade (ou ilusão); buscar resolver ou transcender todas as contradições aparentes; buscar consistência nos próprios conceitos e teorias; rejeitar ideias inconsistentes como absurdas e autocontradições como um disparate insustentável; e assim por diante.

   Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **harmonia** , equilíbrio e paz de espírito. Os antíteses dessas atitudes

---

[239] A julgar pelas postagens e debates na internet sobre este tema.

[240] Também se poderia dizer que os dois aspectos são 'coemergentes', mutuamente significativos e igualmente importantes. Mas aqui quero enfatizar o lado psicológico da questão.

[241] Ver Kamalashila, p. 253 .

são o conflito, a confusão e a neurose (ou loucura), resultando em "inquietação e ansiedade" [242].

No auge da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) a "unidade" (monismo ou monoteísmo) da "realidade última".

3. **A lei do terceiro excluído** é uma postura geral de 'curiosidade' (que também é um aspecto do 'realismo').

   No *pensamento discursivo* , isso significa: dedicar-se à pesquisa e ao estudo, a fim de preencher lacunas no conhecimento e expandir suas fronteiras; engajar-se na especulação e na teorização, mas sempre sob a supervisão e orientação da racionalidade; evitar fugas fantasiosas da realidade, distorcer fatos e mentir para si mesmo e/ou para os outros; aceitar a necessidade de, eventualmente, fazer escolhas definitivas e tomar decisões firmes; e assim por diante.

   Claramente, essas mesmas virtudes cognitivas são igualmente aplicáveis à *prática da meditação* , que requer **clareza** , discernimento e compreensão. Os antíteses dessas atitudes são a ignorância, a incerteza e a ilusão, que resultam em "dúvida e indecisão" [243].

   No ápice da meditação, na experiência *da iluminação* , isso se expressa como (supostamente) a "onisciência" da "realidade última".

Assim, defendo que, em vez de abandonarmos as leis do pensamento quando passamos do pensamento ordinário para a meditação e desta para a iluminação, devemos nos ater a elas, reconhecendo que se expressam de maneira um tanto diferente em cada estágio espiritual. Enquanto no pensamento discursivo a consciência se expressa pela atividade intelectual, na meditação a abordagem é mais suave e sutil, e na iluminação alcançamos a contemplação pura.

Quando se alcança essa realização final [244], as leis do pensamento não são violadas, mas tornam-se mais evidentes. A "essência" é a essência da existência; é a camada mais profunda da identidade, não a ausência de toda identidade. A "unidade" não é a coexistência ou fusão de opostos, mas sim a dissolução ou transcendência de todas as oposições. A "onisciência" não nega a experiência e o conhecimento comuns, mas busca sua expressão e compreensão plenas. O que nos planos inferiores do ser e do conhecer parece obscuro, divergente e incerto, torna-se perfeito no nível mais elevado.[245]

Aqueles professores ou comentaristas que afirmam que as leis do pensamento são anuladas quando transcendemos o discurso ordinário estão simplesmente interpretando mal suas experiências. Ou a experiência deles não é uma verdadeira "realização", ou a interpretação

---

242 Ver Kamalashila, p. 249.

243 Ver Kamalashila, p. 258.

244 Com base na minha própria experiência limitada, mas também na expectativa lógica de consistência entre todos os níveis do ser, acredito que muitas pessoas mais experientes do que eu concordariam com as descrições aqui apresentadas dos planos superiores.

245 Filósofos budistas, especialmente os Mahayana, frequentemente enfatizam que nirvana (o fundamento comum de todo o ser) e samsara (a multiplicidade de aparências mutáveis) são, em última análise, um só. Mesmo admitindo isso, devemos permanecer conscientes de sua aparente diferença. O próprio propósito da ideia filosófica de monismo ("nirvana") é, naturalmente, resolver as contradições e lacunas inerentes à experiência da pluralidade ("samsara"). Ao mesmo tempo, a unicidade do nirvana entra em certo conflito com a multiplicidade do samsara. Devemos, de alguma forma, admitir e ignorar essa tensão. Na verdade, tudo isso permanece, em certo nível, um problema não resolvido.

particular que fazem da experiência de realização é apenas um pensamento posterior errôneo que não deve ser considerado parte da experiência em si.

Em vez das leis da identidade, da não contradição e da exclusão de qualquer meio-termo, eles propõem *uma lei da não identidade, uma lei da contradição e uma lei dos meios-termo inclusos!* Segundo eles, a realidade última é que nada tem identidade, todos os contraditórios coexistem harmoniosamente e podem existir outras alternativas além de uma coisa e sua negação!

Eles apresentam como provas os princípios budistas da não-individualidade, da impermanência e da interdependência.

Mas eles não podem afirmar que algo não possui "natureza" alguma, pois então o que seria esse "algo" de que estão falando? Se é realmente inexistente, por que e como estamos discutindo sobre isso e quem somos nós? Certamente essas mesmas pessoas admitem a existência de uma "realidade última" de algum tipo – ainda que apenas um substrato único, infinito e universal [246]. Chamam-no de "vazio" ou "inexistente", mas certamente tal negação não é logicamente sustentável sem a admissão de que algo positivo está sendo negado; uma negação nunca pode ser um dado primário.

De forma semelhante, poderíamos argumentar que "impermanência" significa a impermanência *de* algo e "interdependência" significa a interdependência *de* duas ou mais coisas. Não se pode afirmar uma impermanência infinita sem admitir a existência prolongada no tempo de algo, por mais temporário que seja; e não se pode afirmar uma interdependência universal sem admitir conexões causais entre fatos reais.

Existe aqui uma tendência infeliz de usar palavras sem prestar atenção às suas implicações relacionais. Outro exemplo dessa prática é falar de "consciência" (ou percepção, pensamento ou algum outro ato cognitivo semelhante), sem admitir que isso implica a consciência *de* algo (chamado de objeto) *por* algo (chamado de sujeito).

Isso é feito deliberadamente, para se conformar ao preconceito ideológico de que não existe um eu consciente e nada a ser conhecido. Da mesma forma, para não ter que mencionar o Agente que deseja uma ação, a volição é ocultada e a ação é feita para parecer espontânea ou mecânica. Recusam-se a admitir que *alguém* esteja sofrendo, pensando, meditando ou alcançando a iluminação.

Outra afirmação frequente é que nossa experiência comum do mundo se assemelha a um sonho em comparação com a realidade última. A implicação é que as leis do pensamento não são obedecidas em um sonho. Mas, na verdade, mesmo em um sonho, embora imagens e sons surjam e desapareçam e pareçam se entrelaçar, não há contradição alguma se observarmos com atenção.

---

[246] O "grande eu" ou "oceano da permanência", para usar as palavras de Dogen (p. 267). Observe que Dogen não está dizendo que tal coisa não existe, mas enfatizando que não retornamos *automaticamente* para lá após a morte – como alguns afirmam –, mas sim que estamos sujeitos a vários renascimentos de acordo com nossos respectivos karmas; ele está sugerindo que chegar lá é uma realização árdua, não algo dado *gratuitamente* a todos. Alguns identificam essa realidade última subjacente com o " *Deus sive Natura* " de Baruch Spinoza (Holanda, 1632-77). Mas apresso-me a acrescentar que não concordo com a equação de Spinoza entre Deus e a Natureza, que implica que Deus é como a Natureza, sujeito ao determinismo. Para mim, como no judaísmo normativo, Deus é o criador livre e volitivo da Natureza. Ele a subjaz e a inclui. Ela é um mero produto Dele e apenas uma pequena parte ou aspecto Dele.

Quanto à diferença entre a experiência onírica e a experiência da vigília, não se trata estritamente de uma contradição, visto que são vivenciadas como domínios distintos do ser.

A contradição sequer é pensável, exceto em palavras (ou intenções) . Não conseguimos sequer *imaginar* uma contradição, no sentido definido por Aristóteles (ser e não ser ao mesmo tempo em todos os aspectos). Podemos apenas *dizer (ou vagamente acreditar)* que ela existe. É claro que frequentemente nos deparamos com aparentes contradições, mas isso não prova que elas de fato existam. Trata-se de uma ilusão, um conflito entre interpretações verbais ou seus equivalentes não verbais.

Formulamos teorias; elas geram contradições; corrigimos as teorias para que não gerem mais essas contradições. Adaptamos nossas construções racionais à experiência. Não inferimos a existência de contradições a partir de contradições em nosso conhecimento. Questionamos e corrigimos nosso conhecimento, em vez de impor nossas crenças à realidade. Isso é sanidade, saúde mental. É assim que o conhecimento progride, por meio dessa dialética de tese-antítese-síntese.

21. Razão e espiritualidade

No judaísmo, os rabinos praticam conscientemente a não contradição (e as outras leis do pensamento) na maior parte de seus discursos; mas, em alguns casos, abandonam essa virtude.

Por exemplo, acontece frequentemente que comentaristas igualmente renomados apresentem interpretações divergentes do mesmo texto; contudo, ambas as posições são mantidas como tradicionais e verdadeiras, a fim de evitar qualquer sugestão de que algum rabino importante possa estar errado. Nesses casos, a justificativa é que as diferentes perspectivas, mesmo conflitantes, juntas aprofundam e enriquecem a compreensão geral do texto. Em contextos não jurídicos (*hagadá*), não há necessidade premente de decidir de uma forma ou de outra; enquanto em contextos jurídicos (*halachá*), a decisão geralmente é tomada por maioria [247].

Além disso, como demonstrei em minha *obra Lógica Judaica* , alguns dos princípios hermenêuticos utilizados no Talmud não estão em conformidade com a lógica silogística; alguns levam a uma conclusão *sem nexo* , e outros até mesmo a uma contradição. Nesses casos, o absurdo ocorre em um nível formal, dentro de uma única linha de raciocínio (e não em relação a abordagens conflitantes); contudo, a conclusão é frequentemente aceita como lei, porque a forma (errônea) de raciocínio é considerada tradicional e divinamente inspirada.

No entanto, é interessante notar, a este respeito, que existe uma lei talmúdica [248]sobre duas pessoas que encontram um xale de oração e o levam juntas ao tribunal rabínico, ambas reivindicando-o como sua propriedade (com base no princípio "achado não é roubado"); essas pessoas não têm permissão para jurar que o encontraram primeiro, uma vez que esses juramentos seriam contraditórios e isso faria com que pelo menos uma delas estivesse usando o nome de Deus em vão (um pecado grave).

Essa lei judaica demonstra que os rabinos são, em última instância, obrigados a admitir a lei lógica da não contradição como vinculativa, ou seja, como indicativa da realidade objetiva.

De forma semelhante, no budismo, muitos mestres insistem na importância de manter os pés firmemente no chão, mesmo com a cabeça erguida nos céus. Eles ensinam que a lei cármica não deve ser ignorada ou negada [249]– o que significa que não se deve agir como se não existissem leis da natureza neste mundo e tudo fosse permitido. Agir de forma irresponsável é insensato e, por vezes, criminoso. Eu incluiria nesta categoria a adesão às leis do pensamento, pois sem a

---

[247] Embora, em alguns casos, séculos mais tarde, grupos dispersos de judeus possam seguir interpretações diferentes da mesma decisão.

[248] Infelizmente, não consigo encontrar a referência exata da Mishná neste momento, mas ouvi dois rabinos discutindo o assunto.

[249] Dou-vos, por exemplo, Dogen, que citando Baizhang (“não ignorem causa e efeito”), Nagarjuna ([não] “neguem causa e efeito neste reino mundano... no reino da prática”), Yongjia (“a compreensão superficial do vazio ignora causas e efeitos”) e outros, denuncia “aqueles que negam causa e efeito” (pp. 263-9).

consciência, a harmonia e a clareza que elas exigem, o respeito saudável pela causalidade não seria possível.

É importante, neste momento da história da filosofia, que as pessoas compreendam o perigo de negar todas, ou quaisquer, as leis do pensamento. Devido à atual influência das filosofias orientais, e em particular do budismo, alguns aspirantes a filósofos e lógicos são tentados (talvez por leituras superficiais) a adotar posições provocativas, para parecerem modernos e inovadores. Mas, embora preveja que a filosofia ocidental será grandemente enriquecida por essa influência, eu alertaria contra a completa rendição da nossa racionalidade, que só pode ter consequências destrutivas para a humanidade.

A lógica é uma das grandes dignidades do homem, uma conquista evolutiva. Mas é verdade: a lógica sozinha, sem meditação, moralidade e outros valores humanos, não pode revelar o melhor do ser humano. Considerada isoladamente dessa forma, ela pode, e às vezes aparentemente leva, as pessoas a visões estreitas e estéreis, e a personalidades áridas. Mas, em última análise, pessoas desse tipo são simplesmente pobres de espírito – sua condição não é culpa da lógica em si. Na verdade, elas compreendem mal a lógica; têm uma visão distorcida dela – geralmente uma visão excessivamente dedutiva e insuficientemente indutiva.

Os males atuais da nossa sociedade não se devem a um excesso de lógica. Pelo contrário, a nossa sociedade caracteriza-se cada vez mais pela falta de lógica. Muitos meios de comunicação, políticos e educadores distorcem a verdade à vontade, e as pessoas deixam-se enganar porque lhes falta a capacidade lógica ou a formação necessária para desvendar as mentiras e manipulações. Racionalidade não significa ser inflexível, rígido ou fechado, como os seus opositores pretendem – significa, pelo contrário, esforçar-se por alcançar ou manter a saúde espiritual. Abandonar a razão é convidar a doença mental e a desintegração social. Levada ao extremo, a irracionalidade seria uma receita infalível para a insanidade e o caos social.

A resposta de Aristóteles à irracionalidade foi, na prática, treinar e aprimorar nossa razão. Não creio que essa seja a única solução completa para a condição humana, mas certamente faz *parte de* uma solução complexa. A lógica é apenas uma ferramenta que, como qualquer outra, pode ser subutilizada, mal utilizada ou abusada. A lógica só pode produzir opiniões, mas, como mencionei antes, ajuda a produzir a melhor opinião possível dentro do contexto do conhecimento disponível em determinado momento e lugar. Não é mágica, apenas trabalho árduo, que exige muito estudo.

O racionalismo é, por vezes, erroneamente confundido com o "cientificismo", o estado de espírito rígido e o sistema de crenças limitado que conduz a humanidade ao impasse espiritual do materialismo e da amoralidade. Partindo dessa falsa premissa, algumas pessoas desejam abolir o racionalismo, imaginando-o como um obstáculo ao crescimento espiritual. Pelo contrário, a racionalidade é saúde mental e equilíbrio. É a recusa em ser enganado por desejos sensuais — ou fantasias espirituais. É manter-se lúcido e aberto em todos os momentos.

A atitude "científica", no melhor sentido do termo, deve ser enfatizada aqui. Para começar, não se deve reivindicar como dados brutos mais do que aquilo que se vivenciou de fato. Ter compreendido intelectualmente as alegações de iluminação feitas por Buda ou outras pessoas não equivale a ter vivenciado o suposto evento; tais relatos indiretos devem sempre ser recebidos com uma boa dose de cautela. Fé não deve ser confundida com ciência; muitas crenças podem, de fato, ser aceitas por fé, mesmo que estejam em consonância com a ciência, mas devem ser reconhecidas como artigos de fé.

Note bem que isso não significa que devamos nos apegar para sempre às aparências superficiais como a única e definitiva verdade. Pode muito bem existir um nível "noumenal" da realidade além da nossa experiência ordinária e das conclusões racionais que geralmente tiramos dessa experiência. No entanto, temos a obrigação lógica de levar a sério nossa experiência e raciocínio atuais, até que entremos em contato pessoal com o que supostamente existe além. Aqueles de nós que não alcançaram o noumenal podem ser considerados basicamente "ignorantes" (como diz o budismo), mas seria tolice negar nossa experiência e lógica presentes antes de tal conquista pessoal.

A sabedoria é uma busca humilde e contínua. Um erro que muitos filósofos e místicos cometem é ansiar por uma resposta imediata e incontestável para todas as questões possíveis. Eles não conseguem aceitar a falibilidade humana e a necessidade de conviver com ela, aproximando-se da verdade ao longo do tempo. Sugiro que, mesmo na realização final, somos obrigados a avaliar nossa experiência e decidir o que ela é.

A abordagem fenomenológica e a lógica indutiva são, portanto, um método modesto e despretensioso. O importante é manter-se lúcido em todos os momentos e não se deixar levar pelas aparências, ou pior ainda, por fantasias. Mesmo que alguém tenha tido certas experiências meditativas impressionantes, não deve perder o contato com o restante da sua experiência, mas sim avaliar cuidadosamente as suas percepções num contexto mais amplo. A lógica não é um obstáculo à verdade, mas sim a melhor maneira que temos de garantir que não nos afastemos tolamente da realidade. A racionalidade é sábia.

22. Adenda (2010)

1. Com relação ao capítulo 10, **sobre o discurso do Sutra do Diamante** . Embora sua forma seja paradoxal, parece inteligível. Como isso se explica? Qual é a lógica subjacente que leva as pessoas a aceitarem tal discurso apesar de suas falhas formais? Posso responder a isso com referência a outro exemplo de discurso semelhante, inspirado pelo referido sutra. Em " *Os Ensinamentos Zen de Huang Po"* (pp. 64-65), encontramos o seguinte discurso, traduzido por John Blofeld: “A doutrina fundamental do Dharma é que não existem dharmas, mas que essa doutrina da ausência de dharma é em si mesma um dharma; e agora que a doutrina da ausência de dharma foi transmitida, como pode a doutrina do dharma ser um dharma?” (Blofeld explica que introduziu a palavra "doutrina" em vez de "dharma" para evitar a confusão da frase original em chinês.)

Por que essa afirmação é de certa forma inteligível? Permita-me reformulá-la um pouco (colchetes meus): “A doutrina fundamental do Dharma é que não existem dharmas [verbais], contudo, essa doutrina da ausência de dharma é em si mesma um dharma; e agora que a doutrina da ausência de dharma foi transmitida [sem palavras], como pode a doutrina do dharma ser um dharma [verbal]?” Em outras palavras, a transmissão não verbal do dharma *não pode* ser substituída por uma transmissão verbal, como as palavras presentes. Tais palavras podem apenas falar sobre ou descrever de alguma forma a transmissão real do dharma, mas são incapazes de substituí-la. A transmissão do Dharma permanece possível *apenas* de forma não verbal. Como se pode ver, o paradoxo surge apenas devido à verbalização incompetente (se não a uma predileção por afirmações paradoxais). A ideia subjacente (de que a transmissão da mente Zen só pode ser realizada efetivamente sem palavras) não é paradoxal. É bastante inteligível (certamente não há necessidade natural de que uma mera descrição possa resolver o problema) e pode até ser verbalizada sem paradoxo (como feito aqui).

2. Com relação ao capítulo 18, sobre sonhos. Como surge **o conteúdo dos nossos sonhos** ? A maioria das pessoas acredita que os sonhos são compostos por memórias reprocessadas de sensações, sentimentos, sons, imagens e pensamentos verbais, talvez com uma interferência criativa subconsciente no momento do sonho. Em outras palavras, o conteúdo dos sonhos é em parte produzido de forma mais ou menos fortuita pelo cérebro e, ao mesmo tempo, em parte moldado pelo sonhador por meio de um esforço de sua vontade em estado de semiconsciência. Não considero essa explicação tradicional totalmente convincente. É claro que ela é em grande parte verdadeira, mas creio que não é suficiente para explicar a complexidade dos sonhos.

Ao observar meus próprios sonhos, a variedade e a complexidade dos personagens e cenários que neles aparecem, fico perplexo com o fato de parecerem muito mais imaginativos do que qualquer coisa que eu seja capaz de produzir quando estou acordado. Minha hipótese é que deva

haver *alguma influência externa adicional* – por telepatia. Durante o sono, acredito que entrelaçamos nossos pensamentos com os de outras pessoas.

II. REFLEXÕES ESPIRITUAIS

"Quando me sento, quero permanecer sentado para sempre."

(Shunryu Suzuki, pág. 53)

Book 4. MAIS MEDITAÇÕES

Mais Meditações é uma sequência da obra anterior do autor, *Meditações* . Ela propõe métodos práticos adicionais e insights teóricos relacionados à meditação e ao budismo.

O texto também aborda certas questões frequentemente negligenciadas relacionadas ao budismo – notadamente, historicidade, idolatria, messianismo e importação para o Ocidente.

1. Vá em frente e continue.

Depois de preparar o ambiente para a meditação, de forma a evitar distrações, sente-se confortavelmente. Assim que o fizer, lembre-se do motivo pelo qual está ali: seu propósito é *meditar* durante a próxima hora (ou o tempo que você tiver definido) – não para sonhar acordado ou pensar em diversas coisas, não para fantasiar, refletir, decidir, planejar ou calcular. Lembre-se de que a meditação exige *um esforço contínuo de atenção* ; não é uma oportunidade para deixar sua mente vagar de forma agitada ou preguiçosa, ou para cochilar.

Descobri que essa resolução inicial contra a agitação mental e a apatia economiza muito tempo, maximizando o tempo gasto na meditação propriamente dita. Se você resolver isso desde o início, é relativamente fácil manter a prática.

Agora, *passe diretamente* para o modo contemplativo. Em princípio, não há necessidade de recorrer a diversos artifícios para se conectar com o estado de consciência que buscamos. Se praticarmos a meditação regularmente e permanecermos fiéis a ela em nosso dia a dia, assim que nos sentarmos, poderemos nos reconectar com a forma superior de consciência que havíamos alcançado anteriormente. A meditação, então, consiste simplesmente em sustentar essa maneira de ver as coisas pelo máximo de tempo possível. É muito difícil descrever em palavras a experiência aqui mencionada; você a reconhece quando a vivencia.

No entanto, se sua atenção começar a se dispersar e perder força, ou se você se sentir mental e/ou fisicamente inquieto ou cansado, você deve, por um tempo, usar alguma técnica apropriada para concentrar sua atenção novamente. Certamente, não use essas dificuldades como desculpa para adiar ou parar de meditar – mas diga a si mesmo que as dificuldades são a prova de quanto você precisa meditar. Redobre seus esforços e continue tentando.

Se sua mente divaga principalmente visualmente, tente focar em algum objeto visual (mental ou físico). Se sua mente está absorta em pensamentos verbais, tente recitar um mantra (mentalmente ou oralmente). Se seu corpo tende a se mexer inquieto, concentre sua atenção no seu corpo, sentindo o desconforto ou a dor com mais atenção (sem tentar aliviá-los). Alternativamente, em todos esses casos, tente métodos mais gerais, como focar na respiração ou nos *chakras* (centros de energia) ao longo do seu sistema nervoso central.

Use seu discernimento para encontrar os melhores meios de elevar sua consciência ao seu nível mais alto. Experimente conforme necessário, mas também persevere nessa experimentação; não pule nervosamente de uma técnica para outra. Lembre-se, as técnicas são meios, não fins em si mesmas. Se você contempla uma vela, recita um longo e profundo "OM" ou observa sua respiração nas narinas e no abdômen, o fenômeno em que você se concentra não tem grande interesse *em si* . É apenas uma maneira de evitar distrações e se concentrar no seu verdadeiro objeto de meditação: o próprio estado contemplativo.

Se eu contemplar meditativamente uma parede ou me concentrar em um som, não é porque espero encontrar a "realidade" nesse objeto material ou mental. Tais objetos concretos não são, em si, a chave para a realidade buscada na meditação. Em vez disso, o que acontece após sustentar esse esforço por algum tempo é que surge um outro modo de consciência, um modo no qual os objetos particulares perdem sua importância habitual. Nossas experiências concretas tornam-se irrelevantes, e a ênfase passa a ser na própria consciência. Ela é ampla e profunda; é calma e segura. O eu desaparece e o mundo continua a fluir.

Considere seriamente a ideia de que todos os objetos mentais e físicos são como um sonho ou uma miragem – uma projeção de imagens, sons e outras sensações no espaço e no tempo. A realidade é o que está por trás deles, e essas ilusões atuam como véus à sua frente. É como se você estivesse usando óculos transparentes, nos quais as imagens são refletidas opticamente (ou exibidas eletronicamente); essas imagens capturam seu interesse e o distraem, impedindo-o de ver além ou entre elas. De acordo com essa visão, assim como as projeções mentais encobrem os objetos físicos, tanto os objetos mentais quanto os físicos encobrem a realidade última.

A meditação consiste, na verdade, em aprender a olhar através dessa cortina que interfere na visão; gradualmente, ela se torna mais transparente e conseguimos enxergar através dela. Essa meditação é simplesmente atenção plena, evitando a sedução total pelas aparências, permanecendo consciente de que o aparente pode ocultar mais do que revelar. Seja sentado ou em movimento, estamos atentos, buscando qualquer indício do que toda a experiência realmente oculta e revela.[250]

Outra forma de expressar o que chamo aqui de "ir direto" é usar a metáfora da carroça e do cavalo. O mestre zen Nangaku disse a Baso: "Quando uma carroça não anda, o que você chicoteia, a carroça ou o cavalo?" [251]Apegar-se indefinidamente a sensações ou percepções físicas, ou a experiências emocionais ou mentais, é como chicotear a carroça. Em vez disso, chicoteie o cavalo – sintonizando-se com sua consciência intuitiva. Isso o leva diretamente ao âmago da meditação, em relação à qual todas as experiências fenomenológicas são meros detalhes.

Esqueça o passado; esqueça o futuro; esqueça até mesmo o presente [252]. Você se torna consciente de um vazio. Então, simplesmente sustente essa consciência. Sustentar não significa se apegar a alguma visão ideal das coisas ou da experiência – mas sim injetar energia, para renovar a cada instante o esforço meditativo de uma consciência expandida. Sustente a causa, não o efeito – pois o efeito pode variar.

---

250 Em termos kantianos, buscamos o noumenal que está por trás, acima ou abaixo do fenomênico.

251 Ver S. Suzuki, p. 81.

252 Este conselho de meditação ecoa o conselho mais geral do *Dhammapada,* v. 348: "Deixe o passado para trás; deixe o futuro para trás; deixe o presente para trás". Veja também Bodhidharma (p. 75): "Mas os sábios não consideram o passado. E não se preocupam com o futuro. Nem se apegam ao presente." Paramananda (p. 151) cita uma passagem do *Udana* em tom semelhante, que nos exorta a não "acrescentar" nada à nossa experiência; no momento em que chamamos o agora de "agora" (ou mesmo apenas o julgamos assim, sem palavras), acrescentamos algo a ele.

2. Consciência da respiração e dos pensamentos

Meditar é fazer *um esforço contínuo para aumentar a própria consciência* , ou pelo menos para impedir que ela diminua a partir de um certo nível; isso define o que constitui ***meditação*** . Isso se distingue da ***contemplação*** , que é uma consciência constante, sem esforço e estável (ou uma consciência ampliada, em comparação com algum estado anterior). A contemplação é um objetivo da meditação. Em algum momento, a meditação (um esforço de consciência) se torna contemplação (consciência sem esforço).

Existem muitas maneiras e meios de meditação, dos quais dois podem ser mencionados aqui.

Na meditação ***da consciência da respiração*** , esforçamo-nos para observar a respiração entrando e saindo do corpo, pacientemente, sem interferir em sua velocidade ou trajetória. Com calma e concentração, fixe sua atenção nos receptores sensoriais dentro das narinas (que são estáticos em relação aos movimentos da respiração); e persevere nessa atenção por um longo tempo. Ao mesmo tempo, esteja atento (mesmo que apenas perifericamente) à expansão e contração do abdômen a cada inspiração e expiração.

Experimente uma respiração de cada vez. Você não consegue alcançar a atenção plena à respiração de forma mecânica, simplesmente decidindo observar sua respiração e fazendo isso por algumas respirações. Você não pode simplesmente iniciar a consciência da respiração — ou qualquer outro tipo de meditação, aliás — e esperar que ela continue sozinha. Sua atenção, nesse caso, naturalmente se dispersará na primeira oportunidade. A consciência não é algo inercial — ela exige esforço.

Assim, para manter o interesse na respiração, concentre-se em uma respiração de cada vez. Ao final da primeira inspiração e expiração, *lembre-se* de tomar uma nova decisão e esforço para acompanhar atentamente a trajetória da próxima respiração, e assim por diante – um passo de cada vez. Esse princípio se aplica a todos os tipos de meditação (por exemplo, meditação caminhando ou caligrafia). Mesmo quando se atinge o nível de contemplação livre da própria respiração, sentindo o vazio interior, é preciso permanecer concentrado e não tomar as coisas como certas.

Nas palavras do mestre zen Dogen: “a respiração que entra não antecipa a respiração que sai” [253]. Você permanece consciente das coisas como elas são, em seu próprio ritmo. Essa vontade mental (ou, mais precisamente, vontade espiritual [254]) deve ser distinguida do esforço de controle da respiração, que envolve a vontade física (nos músculos das narinas, do diafragma ou qualquer

---

[253] Dogen, pág. 234.

[254] A vontade (ou volição) é uma função do eu; sua fonte ou origem não é a "mente" coloquial (isto é, o domínio fenomênico das memórias, imaginações, pensamentos, antecipações, sonhos), mas a alma (isto é, o espírito – um domínio não fenomênico da psique).

outro). É mais semelhante à "presença de espírito" (ou, ainda mais precisamente: presença de espírito, ou presença espiritual) usada no Tai Chi ou na Yoga [255].

Se sua respiração estiver irregular de alguma forma (seja entrecortada, desigual ou desconfortável), a maneira mais simples de acalmá-la é esperar pacientemente que ela se normalize por si só (como certamente acontecerá eventualmente). Se essa espera fizer com que você se esqueça de observar a respiração, não se preocupe – quando perceber que perdeu a atenção, simplesmente retorne à consciência da respiração. Se você não tiver paciência para esperar, mas quiser fazer algo a respeito, conte as respirações à medida que acontecem (independentemente do ritmo e da forma). Mas abandone as palavras o mais rápido possível, pois elas acabam sendo um obstáculo ao progresso.

Na meditação ***de atenção plena*** , esforçamo-nos para observar nossos pensamentos surgirem, se desenvolverem e desaparecerem. Trata-se, essencialmente, de um ato espiritual, uma vontade de atenção – que se distingue do esforço de controle do pensamento, o qual envolve a vontade de direcionar os pensamentos para que tomem forma, sigam em uma determinada direção ou cessem. É preciso muita prática para chegar ao ponto de conseguir sentar e observar os pensamentos fluírem sem se deixar levar por eles; mas, embora o cérebro pareça programado para dificultar isso, tal desapego é, de fato, possível.

A consciência dos pensamentos é facilitada pela consciência corporal, pela consciência da respiração e pela consciência do ambiente ao redor. Quando os pensamentos se descontrolam, você pode controlá-los mais facilmente se aumentar a consciência do aqui e agora. O pensador está suspenso em uma nuvem, alheio à sua existência física ou ao que o cerca: traga-o de volta à realidade. Se os pensamentos forem avassaladores, peça-lhes apenas um pequeno espaço em um canto da sua mente – um lugar para monitorar os pensamentos. Então, expanda lentamente essa porção da mente dedicada ao observatório.

Não seria totalmente correto dizer que se deve simplesmente sentar e observar os próprios pensamentos, como se observa a respiração. Não se espera que a respiração pare (mas apenas que se acalme), enquanto os pensamentos devem eventualmente cessar. Portanto, é preciso exercer certo controle mental, mesmo evitando o uso da força bruta. Paradoxalmente, o verdadeiro controle mental não é possível sem a consciência do pensamento; não se pode influenciar com precisão aquilo de que não se tem consciência suficiente. Ou seja, para alcançar um controle preciso, é necessário atenção proporcional. Assim, a meditação sobre o pensamento é uma combinação astuta de consciência e controle, em sucessão gradual, até que ambos atinjam seu nível máximo.

Nessa etapa, é possível não apenas interromper instantaneamente o pensamento por um ato de vontade, mas também sustentar essa interdição por um longo período. Eventualmente, até mesmo esse ato de vontade torna-se desnecessário ou inconsciente, pois passamos a residir confortavelmente na quietude e no silêncio interior. Esse não é o objetivo final da meditação, mas apenas um estágio intermediário. Até então, os pensamentos eram uma distração da meditação mais profunda; agora, torna-se possível contemplar o eu não fenomênico e sua relação com a experiência fenomênica com maior precisão.

---

[255] No Tai Chi e na Yoga, os movimentos são tão lentos que temos tempo para acompanhá-los mentalmente em grande detalhe. Idealmente, a respiração deve ser igualmente suave, para facilitar a consciência dela. Da mesma forma, ao recitar um mantra, é aconselhável pronunciá-lo lentamente (por exemplo, uma inspiração ou expiração por sílaba).

3. Autoconsciência

A ideia filosófica do monismo é útil para a meditação. Quando o filósofo propõe que matéria, mente e espírito devem, em última análise, ser Um, ele o faz porque essa teoria parece uma conclusão lógica a partir de todos os dados da experiência e do pensamento. Mas para alguém que pratica meditação, essa ideia tem uma intenção mais prática: informa-o de que todas as distinções comuns são, em última análise, desnecessárias para a meditação, mesmo os impedimentos artificiais, uma vez que perturbam o repouso natural da psique, ou seja, são psicologicamente inúteis e fatigantes.

Na verdade, é mais preciso dizer que a distinção entre alma e mente-corpo é, a princípio, também valiosa psicologicamente, pois nos permite focar apenas na alma não fenomênica, considerando os fenômenos do corpo e da mente como meras distrações em relação a esse objeto de meditação. Uma vez dominado esse nível, e à medida que nos tornamos hábeis em intuir fortemente o eu em meio aos eventos da mente e do corpo, torna-se sábio transcender toda essa separação e considerar a autoconsciência também como uma distração.

Podemos distinguir quatro sentidos, níveis ou tipos de “autoconsciência” no curso do desenvolvimento espiritual:

a. A forma mais baixa de autoconsciência é a do narcisista. Nela, a pessoa se concentra em aspectos do próprio corpo e mente, da própria vida e história, etc., que são agradáveis ou desagradáveis, confundindo essa construção do "ego" com o próprio eu. Trata-se de uma espécie de indulgência egoísta e egocêntrica desprovida de reflexão, uma existência inconsciente e pouco inteligente.

b. Num nível mais elevado de autoconsciência, a pessoa começa a olhar para o nível anterior com certo grau de criticidade. Aqui, percebe-se que o comportamento até então havia sido estúpido e inadequado, e a pessoa se esforça para melhorá-lo e corrigi-lo. Este é o início da consciência espiritual, que tende a uma compreensão mais plena de quem se é.

c. Numa fase posterior, percebe-se a distinção entre: a alma não fenomênica, por um lado, e o complexo corpo-mente fenomênico, por outro. À medida que essa percepção se desenvolve e a pessoa se dissocia cada vez mais do corpo e da mente, associando-se progressivamente mais à alma, seu sistema de valores e padrões de comportamento se transformam radicalmente.

d. Mas mesmo esta última evolução não é definitiva, porque a alma com a qual nos identificamos é a alma individualizada, enquanto que, eventualmente, precisamos realizar a alma universal; ou, como alguns preferem dizer, a não-alma (isto é, a alma não individual). Embora a alma individual já seja reconhecida como não-fenômeno, seu alcance ainda é limitador; somente quando tais limites são transcendidos é que se alcança a verdadeira autoconsciência.

Para os monoteístas, este último estágio corresponde à plena consciência de Deus; para os budistas, significa a iluminação, a realização da mente de Buda ou da vacuidade. Assim, a meditação progride através da expansão e internalização da consciência, tendendo gradualmente a uma consciência holística e a uma profunda compreensão de si mesmo.

O problema de identificar-se com o próprio eu verdadeiro pode ser visto, em certa medida, como um problema linguístico. Quando sentir pontadas de fome, não pense "Estou com fome", mas sim "Meu corpo está emitindo pontadas de fome"; ou quando sentir alguma emoção, não pense "Estou triste (ou feliz)", mas sim "Minha mente está manifestando ondas de tristeza (ou felicidade)". Da mesma forma, em circunstâncias semelhantes, use a linguagem com precisão, ou pelo menos esteja perceptivelmente ciente da descrição mais precisa da experiência. Evite maus hábitos e não confunda atalhos linguísticos com formulações fenomenológicas.

4. Meditação sobre o eu

Por que (como fica evidente durante a meditação) o silêncio e a quietude interior e exterior são tão difíceis de alcançar? Porque, ao imaginarmos fenômenos visuais ou auditivos (como sonhar acordado ou cantarolar uma melodia), ou ao nos entregarmos a emoções (como alegria e tristeza, ou sensações físicas), ou ao intencionarmos pensamentos não fenomenais (incluindo atitudes, resoluções, gostos e desgostos, e outras posturas da vontade), ou ao pensarmos verbalmente (mentalmente ou em voz alta), ou ao nos envolvermos em várias ações corporais (em busca de sensações ou outras causas de eventos mentais) – estamos constantemente *produzindo a mente* .

Essa produção compulsiva de conteúdo mental pode ser considerada a principal forma pela qual geramos e perpetuamos nosso ego (ou falso eu). Sem essa estrutura mental, o ego efetivamente desaparece, deixando um vazio imenso. Ou seja, interromper, mesmo que momentaneamente, essa produção mental, alcançando o silêncio e a quietude, é entrar em contato com o verdadeiro eu subjacente, [256]buscado na meditação.

Nessa perspectiva, toda a nossa agitação e inquietação, interna e externa, é apenas um pretexto para obter e manter o conforto e a segurança (ilusórios) de possuir um "eu" mais substancial. A insubstancialidade e a natureza evasiva do verdadeiro eu nos parecem um tanto assustadoras, e por isso nos esforçamos para produzir uma expressão ou um substituto mais substancial e manifesto.

Meditar sobre o (verdadeiro) eu é ousar aventurar-se no vazio interior da ausência de ego. É a aventura de uma viagem pelo espaço interior, talvez mais desafiadora do que uma viagem pelo espaço exterior.

Em vez de descartar o eu por motivos ideológicos (como algumas pessoas fazem, desejando parecer profundas ou modernas), é importante meditar sobre o eu. Essa meditação consiste em observar como realmente nos vemos.

A sensação de "eu" ou "mim" é, talvez, antes de tudo fisiológica – consistindo nas sensações internas e externas que tenho do "meu" corpo, incluindo sensações táteis, olfativas, gustativas, sonoras e visuais. Inicialmente, associo-me ingenuamente a essas sensações. Não as considero objetos relativos a um eu mais central; elas simplesmente *são* eu. A princípio, não consigo me conceber como alguém diferente da pessoa associada a este corpo, este rosto, esta voz, esta maneira de me mover, e assim por diante. É somente em um estágio posterior, por meio da reflexão intelectual, que posso rejeitar essa visão instintiva como inadequada. Posso, por

[256] Os budistas costumam se referir a isso como o não-eu, ou, paradoxalmente, como o eu não-existente. Mas seria mais preciso caracterizá-lo como o eu não-fenômeno, para distingui-lo do eu-fenômeno (o eu no sentido de ego).

exemplo, argumentar que uma pessoa pode perder um braço ou uma perna e ainda assim continuar sendo a mesma pessoa.

Posso então buscar a mim mesmo em aspectos mais psicológicos da minha experiência. A maioria de nós atribui grande importância às nossas emoções e valores; sentimos que são expressões verdadeiras do nosso eu mais profundo. Nossos desejos e medos, nossas alegrias e raivas, e assim por diante, parecem nos descrever intimamente. Contudo, ao longo da vida, podemos perceber que todas essas autoexpressões não são indispensáveis; podemos mudar emoções, apetites e afetos, e ainda assim nos considerarmos, de alguma forma, a mesma pessoa.

Podemos então buscar identificar-nos mais precisamente com nossas cognições e volições. Por cognição, entende-se a relação que temos com os objetos aparentes, qualquer que seja seu status ou natureza aparente. Por volição, entende-se a força através da qual parecemos determinar ações físicas (mover braços e pernas, fazer expressões faciais, etc.) e ações mentais (imaginações, pensamentos, valorações). Mas mesmo aqui, se refletirmos filosoficamente, logo perceberemos que, embora tais atos possam ser expressões de um eu mais profundo, não podem ser equiparados a ele, pois variam notavelmente em orientação e conteúdo.

O eu efetivo deve, portanto, ser algo mais 'abstrato'. Mas essa abstração não pode se sobrepor a um conceito, **pois um conceito não seria suficiente para explicar como sei que sou o autor de ações *específicas* em um *dado* momento – um conceito só pode me declarar o autor *ocasional de certos tipos de* ações** . Portanto, essa abstração deve ser assumida e reconhecida como algo não fenomenal, diretamente experienciado. Daí a ideia de apercepção ou intuição do eu.

Uma vez compreendida filosoficamente essa ideia, conforme explicado aqui, é possível, com um esforço de atenção, tornar-se mais consciente das próprias intuições sobre si mesmo. Essas intuições geralmente estão presentes na consciência cotidiana, mas, por serem muito sutis, exigem atenção especial. A maneira mais eficaz de aprender a perceber o foco preciso do eu é durante a meditação sentada, quando se está no mais calmo e contemplativo possível.

Preste muita atenção aqui: nosso conhecimento do eu é direto e experiencial; a análise filosófica serve apenas *para eliminar* visões inadequadas ou incoerentes sobre o eu, que interferem em nossa intuição positiva a respeito dele. Rejeitamos intelectualmente o que logicamente não pode ser o eu, de modo a abrir caminho para um discernimento refinado do eu.

Em seguida, meditando mais precisamente sobre o eu, a pessoa o identificará inicialmente como o Sujeito das cognições e o Agente das volições (incluindo as valorações); este é um eu individual. Num estágio mais elevado ou profundo, se alguém perseverar na meditação e em outras virtudes, poderá perceber e contemplar o eu universal (ou assim nos ensinam muitas tradições).

Com base nas reflexões anteriores, recomendo o seguinte como uma meditação eficaz sobre o eu [257]:

> *Volte seu olhar para si mesmo; com os olhos abertos, com os olhos fechados.*
>
> *Tudo aquilo que você vê, ouve, sente ou percebe de forma fenomenal não faz parte de você.*

---

257 Este exercício é comparável em efeito ao *koan da "face original"* .

Pense, sem palavras: "isso não sou eu"; siga em frente.

O que sobrou? Procure você mesmo. Encontrou alguma coisa?

Essa meditação pode ser caracterizada como um "método do resíduo". Consiste em eliminar da consideração as experiências sensoriais ou mentais que não podem ser propriamente identificadas com o eu (já que não são fenomenais); resta-nos, então, apenas a experiência intuitiva delas. A prática dessa técnica aumenta a sensibilidade à apercepção, ensinando-nos a estar conscientes de algo sempre presente em nós, ao qual geralmente damos pouca atenção por estarmos cegos pelas percepções fenomenais mais perceptíveis.

5. Diversas observações sobre meditação

Atenção e intenção . Pode-se dizer que a cognição possui dois aspectos: *a atenção* , o aspecto experiencial e receptivo; e *a intenção* , o aspecto racional e ativo. Assim, a percepção e a intuição são atencionais, enquanto a concepção, a proposição, a argumentação e a avaliação são intencionais. Ambos os atos cognitivos envolvem um esforço, ou seja, alguma força de vontade por parte de quem cognosce (o Sujeito); mas a volição envolvida é diferente em cada caso.

O esforço de atenção é duplo: um esforço para aderir cognitivamente a um ou mais objetos e um esforço para evitar distrações causadas por outros objetos ou propósitos. Assim, esse esforço possui um componente positivo e um negativo; seu agente (o sujeito) encontra-se em uma espécie de tensão: empurrando em uma direção e puxando na direção oposta. O esforço de intenção é igualmente ou ainda mais complexo, envolvendo diversas projeções e manipulações mentais, bem como vários atos de vontade e valoração.

A meditação tende à cognição pura – ou seja, à cognição sem vontade. Isso significa que, ao meditarmos, diminuímos gradualmente a intenção e optamos pela atenção; além disso, nossa atenção torna-se lentamente espontânea, isto é, estabelecemo-nos nela como um estado natural. Nesse estágio, não há tensão paradoxal entre cognição e vontade, e somos observadores pacíficos. Isso se chama contemplação.

No contexto da meditação, tudo é apenas parte da paisagem. Você pode sentir dor em algum lugar, ou alguma impaciência pode incomodá-lo, ou muitos pensamentos podem assaltá-lo – mas você permanece imperturbável. Você não se apega a sensações, sentimentos, imaginações ou discursos passageiros. Você transcende todos esses fenômenos e se concentra no aqui e agora. Você permanece atento e consciente; você maximiza esse estado de alerta e atenção plena.

A essência da meditação é a presença de espírito, ou mais precisamente, *a présence d'esprit* (presença de espírito). Ou seja, meditar é gerar autoconsciência; é estar consciente de si mesmo – estar plenamente presente como um ser (espírito, alma), sentado ou em movimento. Isso não significa ser e agir "conscientemente" (de forma artificial, desajeitada), mas sim contrastar com ser e agir "inconscientemente", isto é, agir distraidamente, sem atenção plena.

A natureza da mente . Um resultado, ou o desfecho, da meditação tem sido descrito (usando termos budistas) como conhecer ou repousar na “natureza da mente”. Essa frase um tanto enigmática parece significar: “o que a mente realmente é”.

Assim, a iluminação é ou surge através da consciência lúcida da mente ou mentalidade tal *como ela é naturalmente* , isto é, seu caráter essencial, quaisquer que sejam as mudanças que ocorram;

ou consiste em recuperar o *estado natural* da mente, isto é, a posição ou postura espiritual na qual a consciência é plena e ótima sem esforço.[258]

A consciência superlativa em questão é descrita como o "fundamento da consciência" ou "consciência pura". Isso significa que ela está sempre presente no pano de fundo ou subjacente a toda consciência ordinária – basta que estejamos suficientemente atentos para percebê-la. A meditação é, portanto, um esforço para despertar a consciência para o que já está presente, e não uma tentativa de produzir algo ausente.

Além disso, essa forma de ver as coisas é considerada "não dualista". No budismo, a expressão "dualista" parece se referir à nossa tendência de oscilar entre o sim e o não. Alguns dizem: "é", outros afirmam: "não é"; hoje penso: "é", amanhã posso pensar: "não é". Esse tipo de tomada de decisão exaustiva parece ter como objetivo descobrir a verdade, ou seja, a realidade – mas, na verdade (de acordo com os budistas), nos distrai daquilo que já está evidente bem diante dos nossos olhos.

Outra interpretação do não-dualismo se refere ao sujeito e ao objeto da consciência. Normalmente, distinguimos esses três aspectos de qualquer evento aparente; mas, na iluminação, dizem-nos, essa distinção desaparece e toda a existência parece ser uma só. Sujeito (isto é, aquilo que experiencia), objeto (isto é, aquilo que é experienciado) e a consciência que os relaciona fundem-se no Um único e singular. Assim, a meditação é frequentemente descrita como uma forma de escapar do pensamento dualista.

Sujeito e objeto como um só. Na verdade, experimentei algo próximo a essa unificação de sujeito e objeto na meditação. O que se experimenta não é tanto o sujeito se tornando objeto ou vice-versa – não é uma equação de coisas individuais, como a formulação poderia levar a crer – mas sim a impressão de que todo o campo da consciência (naquele momento, 'aqui e agora') é um único evento contínuo. Nesse campo único, as sensações do corpo (que são componentes poderosos da sensação de individualidade) são experimentadas como objetos, assim como qualquer visão ou som que se esteja experimentando no momento. Simultaneamente, tudo nesse campo de consciência é experimentado como imerso na consciência que se tem dele, incluindo 'o eu' (que, nesse contexto, não possui uma localização específica).

Evidentemente, nesse estado de consciência, a ideia de si mesmo torna-se mais difusa, podendo desaparecer ou mesmo ser esquecida. Não sentimos mais o forte apego habitual às sensações corporais e impressões mentais; tudo isso é visto e sentido como meras bolhas de experiência no campo unitário da consciência. Todos os pensamentos, preocupações, prazeres e afins aparecem como eventos momentâneos que capturam a atenção na unidade essencial da experiência. Assim, os vários componentes do falso eu perdem sua importância, e o eu aparente deixa de ser o eu real. Aquilo a que normalmente nos apegamos como nosso eu passa a ser compreendido como um eu ilusório com uma localização específica, que não deve ser confundido com o eu real, mais abrangente.

Com essa experiência positiva em mente, torna-se mais fácil compreender afirmações aparentemente paradoxais feitas por mestres zen e outros, como a de que o eu "é e não é" ou "nem é nem não é". O eu ilusório é de fato experimentado na consciência ordinária, mas em um

[258] Os mestres insistem que essa experiência "não tem nada de especial". A mente iluminada "é" a mente comum e vice-versa; elas não devem ser vistas de forma dualista.

estado superior de consciência, percebe-se que ele não é realmente o eu, ou seja, é uma aparência ilusória. Assim, ele é e não é – ele é fenomenalmente, mas não é "noumenalmente". Isso significa simplesmente que o eu intuído é mais real do que o eu fenomenal. Além disso, não se pode dizer propriamente que o eu real seja ou exista, porque ele não existe como uma entidade individual delimitada, mas de uma maneira mais difusa, subjacente a toda a consciência. Contudo, não se pode dizer que ele não seja ou não exista, porque há, de fato, algo ali que experimenta, deseja e valoriza. Portanto, ele não é nem não é.

Cultive um senso de admiração . Na meditação sentada (zazen ou outras práticas), encontramos nosso espírito (ou alma), em relação à mente (em um nível inicial de meditação, quando pensamentos e fantasias ainda estão presentes) e depois sozinhos (quando a mente é transcendida). Na meditação em movimento (como a meditação caminhando *kinhin* , Tai Chi ou Yoga), experimentamos a capacidade do espírito de mover a matéria, assim como a mente.

Devemos sempre refletir sobre os milagres da consciência e da vontade; esses nossos poderes, por mais limitados que sejam, jamais devem deixar de nos fascinar. Nosso espírito não está dissociado da mente e da matéria, mas interage com elas. De certa forma, a cognição nos mostra algumas coisas, enquanto a vontade nos permite influenciar outras.

Por meio da vontade, temos certo grau de poder, não apenas sobre nossa mente, mas também sobre nosso corpo. A vontade é uma relação causal entre o espírito, por um lado, e o complexo mente-corpo que ele anima, por outro (embora coloquialmente descrevamos isso, de forma imprecisa, como "a mente sobre a matéria").

Ao cultivarmos um senso de admiração em relação à nossa consciência e vontade, podemos aprender *a estabilizar e concentrar nossa atenção na consciência e nossa energia na vontade* , esforços que são a essência tanto da meditação sentada quanto da meditação em movimento. Esses são os meios mais diretos para um autoconhecimento e domínio cada vez maiores de nós mesmos.

Devemos também estar constantemente atentos ao poder da mente e da matéria sobre o nosso espírito – ou seja, como esses domínios podem nos afetar e/ou influenciar (causativamente). Afetar significa algo que causa, enquanto influenciar se refere à *experiência ou à ideia de* algo que causa. Em ambos os casos, há causalidade (determinismo) envolvida; mas na afetação a causa exerce seu efeito diretamente sobre nós, enquanto na influência, a mesma causa exerce seu efeito indiretamente, *por meio* da nossa consciência dela em algum grau.

Nesse contexto, devemos também observar o poder que diferentes almas individuais têm de afetar e influenciar *umas às outras* , pelo menos por meio da matéria e da mente (força física, discurso verbal, etc.) e, possivelmente (mantendo a mente aberta sobre essa questão), até mesmo de forma mais direta, por meio da telepatia e da telecinese.

Medite em vez de pensar . A maioria de nós, na maior parte do tempo, usa o pensamento como uma espécie de entretenimento pessoal. Temos dificuldade em suportar momentos de ócio e usamos o pensamento como uma distração para preencher nossas mentes. Muitos de nós consideramos ter a mente vazia uma perda de tempo e nos sentimos obrigados a ocupá-la com pensamentos. Se estamos no banheiro, dirigindo ou esperando em uma fila, ficamos ocupados

pensando, incapazes de ficar em silêncio interior. Se outras pessoas estão por perto, podemos conversar com elas, participando, por assim dizer, de um entretenimento coletivo.

Em vez de usar o pensamento como passatempo ou para preencher a mente, use a meditação. A meditação pode ocupar você da mesma forma e, ao mesmo tempo, fazer bem. Portanto, no dia a dia, seja o que for que você esteja fazendo, tente adquirir o hábito de meditar: sentir conscientemente o seu corpo, observar a sua respiração ou os seus pensamentos, recitar atentamente um mantra ou um salmo, etc.

Para meditar, é preciso lembrar-se de meditar; portanto, esse esforço de memorização é fundamental. Ao sentar-se para meditar, lembre-se sempre de que está sentado para meditar e continue a reforçar essa intenção sempre que perceber que sua mente está divagando. Se você se sentar sem essa resolução consciente, provavelmente levará muito mais tempo para realmente começar a meditar.

Praticar meditação mesmo depois de se levantar da sua sessão de meditação sentada melhorará muito a sua próxima meditação sentada, sendo, aliás, um dos principais objetivos da meditação sentada. Mais uma vez, mesmo que você tenha decidido praticar meditação no seu dia a dia, isso não acontecerá se você se esquecer da sua decisão. Portanto, lembre-se disso constantemente.

Meditação sobre as velidades. O autoconhecimento é alcançado pela observação meditativa não apenas de nossos pensamentos e ações, mas (de forma mais sutil) de nossas *velidades* no pensamento e na ação. Velidade é a volição em seus primórdios, porém incompleta. Frequentemente, não temos consciência de nossas próprias valorações. Mas podemos descobri-las indiretamente por meio da observação de nossas velidades.

Por exemplo, expresso meu desejo por uma garota que conheci ao me apegar à imagem dela em minha mente; ou, de forma mais intensa, ao me imaginar a abraçando e a beijando, e assim por diante (progressivamente me entregando a fantasias mais detalhadas). Este é um primeiro grau de velidade – no pensamento. Posso, então, optar por colocar esses pensamentos em ação. Por exemplo, posso comunicar meu desejo à garota conversando com ela e, eventualmente, oferecendo-lhe um beijo leve, e observando sua reação (se ela se afasta decisivamente ou retribui o beijo levemente). Esta é a velidade em ação; é uma exploração experimental que pode culminar em um comprometimento total com o desejo.

Durante a meditação, e na vida em geral, devemos estar atentos a essas atividades mentais e físicas menos explícitas – e não nos concentrar exclusivamente nos eventos mais óbvios.

A meditação como alquimia . Não devemos, por um desejo de universalizar a meditação, esquecer seu aspecto ético, ou seja, o fato de que ela aprimora os indivíduos, os torna mais virtuosos e os orienta para valores mais elevados. Ao dizer isso, refiro-me a certos ensinamentos sublimes do budismo, mas é obviamente uma verdade mais geral.

- Desejos múltiplos, luxúria sexual, sede de poder, ganância por dinheiro e bens materiais, dependência de pessoas ou substâncias, maus hábitos, compulsões, obsessões e todas as outras formas de apego e "egoísmo" são gradualmente transformados em desapego e ajuda altruísta.

- A raiva e o ódio, a frieza e a inimizade, que emergem da frustração real ou potencial do desejo, são gradualmente substituídos por serenidade, amor benevolente, calor humano e paz. Quando alguém está essencialmente contente e seguro, nunca sente falta de nada, medo, impaciência ou irritabilidade.
- A ignorância, a ilusão e a insensatez eventualmente se transformam em iluminação, libertação e sabedoria. A origem do desejo e da frustração reside na ignorância fundamental; é um erro trágico cometido logo no início da nossa existência, pelo qual compreendemos erroneamente a sua verdadeira natureza. Apegamo-nos, então, à superfície das coisas, deixando de perceber a sua unidade mais profunda, e assim somos sugados para o vórtice do samsara.

A meditação é uma espécie de alquimia, um caldeirão onde o materialismo grosseiro é transmutado em pureza e elevação espiritual. Seu propósito final é nos reconduzir ao nirvana que é nossa herança natural.

Poesia em movimento . Na prática *individual* de uma forma de Tai Chi, uma atitude que considero valiosa é a de uma onda de água em movimento. Imagino meu corpo inteiro como uma onda de água do mar, crescendo, fluindo, recuando, movendo-se continuamente para frente e para trás em todas as direções, girando e se contorcendo, suspensa momentaneamente e depois quebrando nas rochas da costa, recuando, varrendo de outra direção, batendo nas rochas novamente, sem fim, nunca repetindo exatamente o mesmo movimento, sempre permanecendo perto das rochas, envolvendo-as, acariciando-as, desgastando-as. No entanto, todos os movimentos devem ser muito lentos e conscientes.

Ao *enfrentar* um adversário real (ou vários), não o vejo (ou os vejo) representado por rochas, pois rochas são muito imóveis e resistentes. Em vez disso, vejo o oponente como um nadador no mar, assim como eu. Imagino esse nadador inexperiente tentando desesperadamente se manter à tona no mar revolto do meu Tai Chi. As águas o cercam, arrastam-no para as profundezas, lançam-no para o ar, viram-no para um lado e para o outro, sem nunca lhe dar tempo para respirar ou descansar, até que finalmente desista e, felizmente, se afogue.

Essa autoimagem da água em movimento é muito valiosa no treinamento ou combate do Tai Chi, pois evoca em nós a plenitude e o vazio, a continuidade, a elasticidade e a reatividade, o poder inevitável, a adesão e muitas outras características do Tai Chi magistral. Em algumas circunstâncias, essa água pode se tornar ainda mais insubstancial, e nos identificamos mais com uma nuvem de fumaça – algo elusivo, inatingível.

O mestre de Tai Chi, Yang Ch'eng-fu, usou a mesma imagem quando escreveu: “Se o ch'i não estiver bloqueado, é como o vento do mar que sopra ondas e cria vagas. ... Todo o corpo é como um único ch'i.”[259]

Essa abordagem holística do Tai Chi é amplamente facilitada pela prática regular da meditação sentada. A mente deve estar livre de pensamentos perturbadores para ser capaz de assumir essa identidade aquosa; e deve ser capaz de concentração sustentada para que a imagem dure por cerca de uma hora. O corpo deve estar profundamente calmo antes de poder reunir a energia de uma onda fluida, um tsunami irresistível.

---

259 Ver Wile, pp. 102-103.

Além disso, a meditação nos proporciona máxima sensibilidade aos estados e intenções do oponente, de modo que possamos avaliar sua condição e prever corretamente seus próximos movimentos.

6. Saúde mental

Assim como a nossa saúde física é definida em relação ao corpo humano e seus diversos membros, órgãos e sistemas, como a condição e o funcionamento ideais desse corpo, o mesmo ocorre com a saúde mental. A saúde mental é ***a condição e o funcionamento ideais da psique*** .

A psique, objeto de estudo da psicologia, é, naturalmente, um conceito muito amplo. Inclui, em certa medida, o corpo, visto que nossa vida mental é em grande parte psicossomática e o corpo é o substrato da chamada mente; em particular, nossa saúde mental depende do bom funcionamento do nosso sistema nervoso, incluindo o cérebro e os órgãos dos sentidos. Em um nível menos físico, a psique possui dois domínios principais: o espiritual e o mental (em sentido estrito do termo).

Por domínio espiritual, entendo a alma, e por mente (estreita), entendo os fenômenos mentais que ocorrem (por assim dizer) ao redor da alma. Com relação a esses fenômenos mentais, são coisas ou eventos perceptíveis (em vários graus), como pensamentos, sonhos e emoções. Eles estão, estritamente falando, fora da alma. Podem ser experimentados e manipulados pela alma, mas sua existência também depende do sistema nervoso; e, de fato, às vezes são produtos inteiramente do sistema nervoso.

A alma é o verdadeiro eu, aquilo que constitui a pessoa dentro de nós. A alma pode ser ativa ou passiva em relação aos fenômenos mentais e em relação aos aspectos físicos da psique (isto é, o sistema nervoso). A própria alma possui três faculdades [260]ou poderes evidentes: cognição (intuitiva, perceptiva, lógica e conceitual), volição (nossa vontade) e valoração (nossos valores). A questão central na saúde mental é a saúde da alma, embora a questão seja mais ampla do que isso.

A saúde mental refere-se principalmente ao funcionamento correto das três faculdades da alma. Ela possui três componentes, correspondentes a essas três faculdades. Estes componentes estão, naturalmente, intimamente inter-relacionados, cada um dependendo do funcionamento dos outros. A saúde mental apresenta graus. O grau de saúde mental geral é proporcional aos graus e combinações de graus de saúde nessas três áreas da atividade humana.

- A faculdade cognitiva atinge seu potencial máximo quando está bem preparada e treinada para conhecer o mundo ao redor e saber como lidar com ele. Isso é certamente verdade e importante, mas a principal questão para a saúde cognitiva é **o autoconhecimento.** Este é alcançado por meio da introspecção [261]e da auto-observação em ação. Sem um conhecimento

[260] O termo "faculdades" não deve ser interpretado como se a alma contivesse entidades ou departamentos – refere-se meramente às capacidades de conhecer, querer e valorizar.

[261] Note que "introspecção" possui um círculo crescente de significados. O nível mais profundo é o eu *intuitivamente* consciente de si mesmo (isto é, da alma) e de suas cognições, vontades e valorações. O nível seguinte é o eu consciente (perceptual e conceitualmente) dos fenômenos mentais em sua

lúcido, profundo e abrangente do próprio funcionamento interno (motivos, desejos, medos, emoções, capacidades, etc.) e do comportamento externo, a pessoa certamente se sentirá aprisionada ou perdida em território desconhecido.

- A faculdade da vontade, da mesma forma, precisa ser preservada para máxima eficiência no trato com os fenômenos mentais e físicos. Mas a essência da saúde, nesse sentido, é **o autocontrole** (no melhor sentido do termo, sem implicar opressão), ou seja, adquirir o hábito de fazer o que precisa ser feito (energia) ou de não fazer o que precisa ser evitado (autocontrole). Isso é essencial para a autoconfiança e a segurança. Pois é evidente que, se alguém se deixa levar por qualquer capricho, impulso, desejo, obsessão, compulsão ou mau hábito passageiro, logo experimentará grande ansiedade, pois qualquer coisa pode acontecer a qualquer momento. Sem disciplina, a pessoa se torna seu próprio pior inimigo.
- A faculdade de valoração é usada adequadamente quando, ou na medida em que, os valores de alguém são propícios à vida, ao autoconhecimento e ao autocontrole. Isso pode ser chamado de **autoestima** (no melhor sentido do termo, sem implicar egoísmo, vaidade ou egocentrismo). Claramente, se alguém tem valores distorcidos, valores contraditórios, uma inclinação à perversão de algum tipo e assim por diante, logo ficará confuso e, por fim, provocará a própria autodestruição.

Assim, resumidamente, os três aspectos mais espirituais da saúde mental são o autoconhecimento, o autocontrole e a autoestima. São espirituais porque dizem respeito à alma (ou espírito ou eu), o núcleo da nossa psique ou existência mental. Quando o Sujeito das cognições, o Autor das volições e o Avaliador das valorações são devidamente cuidados, eles estão saudáveis e o resto se segue. Se, ao contrário, as faculdades do eu são negligenciadas, ocorre o oposto. Podemos, portanto, falar de saúde espiritual – ou, no caso oposto, de uma alma doente.

Este é um aspecto da saúde mental, o seu aspecto mais íntimo. Claro que a saúde mental não se refere apenas a como cuidamos da nossa alma, mas a toda a gama de condições e tarefas de sobrevivência. Precisamos melhorar as nossas capacidades cognitivas gerais, por exemplo, estudando lógica indutiva e dedutiva, sendo atentos, mantendo-nos sóbrios, e assim por diante. As nossas capacidades de ação serão melhoradas controlando a nossa alimentação e a nossa vida sexual, mantendo-nos fisicamente em forma, e assim por diante.

Em resumo, sem entrar em detalhes, a saúde mental relaciona-se a uma ampla gama de padrões de comportamento internos e externos. Portanto, está intimamente ligada ao que chamamos de ética, o estudo do que é propício à vida. Uma pessoa que cultiva a saúde mental obtém equilíbrio interior e autoestima como recompensa, alcançando a felicidade, ou pelo menos uma satisfação básica. Já a pessoa que não cultiva a saúde mental condena-se a muito conflito interno e autodesprezo, acabando por sofrer consideravelmente.

Além disso, embora a principal tarefa da higiene mental esteja relacionada a si mesmo, ela tem um forte impacto nas relações sociais. Ou seja, uma pessoa mentalmente saudável tratará naturalmente os outros com respeito e consideração, pois essa é a maneira como está acostumada

---

mente (em sentido estrito), ou seja, memórias, imaginações, pensamentos verbais, humores, etc. O terceiro nível, mais superficial, é a consciência (novamente, perceptual e conceitual) de seus fenômenos corporais, ou seja, sensações físicas, sentimentos viscerais, a visão de seu corpo em diferentes posturas e posições, e assim por diante. Todos esses níveis são significativos, mas, em termos de julgamento ético, é a introspecção intuitiva que tem o maior impacto.

a lidar consigo mesma. Ao contrário, uma pessoa mentalmente instável terá muitos conflitos interpessoais e sofrerá com medo, raiva, ódio e outras emoções negativas como consequência.

Assim, a saúde mental gera dignidade e decência. E, inversamente, a doença mental arruína a vida, tanto para si quanto para os outros. A saúde mental enobrece; a doença mental degrada.

Quando se tem saúde mental, a tarefa contínua é mantê-la e aprimorá-la. Quando se tem falta dela, a primeira tarefa é obtê-la, ou seja, curar-se da doença mental. Uma maneira muito poderosa de obter, manter e melhorar a saúde mental é *a meditação* . Através da meditação, a pessoa passa a se conhecer verdadeiramente, a assumir o controle de si mesma e a discernir o que é bom e o que é ruim na vida, o certo e o errado no comportamento.

7. Contemple a mente

A julgar por uma coleção de ensaios atribuídos a Bodhidharma [262], seus ensinamentos sobre a meditação Zen eram bastante introspectivos. Ele enfatiza constantemente a futilidade dos atos e rituais físicos, e destaca a necessidade de " *contemplar a mente* " para alcançar a iluminação/libertação. Essa mensagem é repetida ao longo da obra em diversas palavras. Por exemplo:

> *Responder, perceber, arquear as sobrancelhas, piscar os olhos, mover as mãos e os pés, tudo isso é a sua natureza milagrosamente consciente. E essa natureza é a mente. E a mente é o Buda… Aquele que vê a sua própria natureza encontra o Caminho… é um Buda."* (P. 29.)

A implicação aqui é que o estado de Buda (a realização suprema) não é algo distante, como o pico de uma montanha alta e difícil de escalar. É algo próximo, alcançável por uma simples mudança de perspectiva. Ou seja, a separação entre samsara e nirvana é tênue: de um lado, você está em samsara e, do outro, em nirvana. Nas palavras dele:

> *Enxergar além do mundano e testemunhar o sublime está a menos de um piscar de olhos de distância. A percepção é agora.* (P. 113.)

A transição não se concretiza por meio de elaborados atos externos, mas sim por meio de uma atenção aguçada. Assim, ele afirma:

> *As pessoas que buscam bênçãos concentrando-se em obras externas em vez do cultivo interno estão tentando o impossível* . (P. 95.)

Ainda assim, dada a ambiguidade da palavra "mente", o conselho de contemplar a mente permanece um tanto difícil de entender com precisão. Pois "mente" (a meu ver), em seu sentido mais amplo, abrange todos os aspectos da psique:

1. O *verdadeiro eu* (ou alma ou espírito), que se apresenta como Sujeito de todos os atos de consciência (isto é, de qualquer tipo de percepção) e como Agente de todos os atos de volição (vontade) e valoração (valorizar ou desvalorizar algo). Essa 'entidade' não possui características fenomênicas ("vazia", na terminologia budista) e, portanto, é intuída (apercebida) em vez de percebida, observe bem.

---

[262] *Os Ensinamentos Zen de Bodhidharma* , compostos por quatro ensaios. Assim como o tradutor, Red Pine, presumo que seu autor seja de fato Bodhidharma; mas quem é o(s) genial(is) autor(es), em última análise, não é muito importante: algum ser humano teve este interessante ensinamento para nos transmitir. Observo que D.T. Suzuki, em sua *Primeira Série* de *Ensaios sobre o Budismo Zen* (p. 178), menciona seis (e não apenas quatro) ensaios de Bodhidharma como bastante conhecidos e populares no Japão atual. Embora reconheça o espírito Zen de todos esses ensaios, Suzuki considera apenas dois deles como provavelmente escritos pelo primeiro patriarca do Zen.

2. As *faculdades ou atos internos* desse eu – a saber, consciência, volição e valoração. Essas expressões intencionais do eu real também são, em si mesmas, desprovidas de quaisquer aspectos fenomênicos, sendo, portanto, intuídas em vez de percebidas. Aqui, devemos distinguir cuidadosamente entre o *fato* (ou relação) da consciência e o *conteúdo* (ou objeto) da consciência [263], bem como distinguir o Sujeito que é consciente do ato particular da consciência. E distinções semelhantes se aplicam à volição e à valoração.
3. O *eu ilusório* (ou ego) é um conjunto de fenômenos corporais e mentais com os quais o eu real, habitualmente (ou pelo menos em parte) identifica-se de forma ilusória. Essa "entidade" composta inclui uma multiplicidade de fenômenos mentais mutáveis (ou seja, projeções mentais, memórias, imaginações, conceitos, descrições verbais, emoções) e fenômenos físicos (sensações, percepções sensoriais, sensações físicas), e é normalmente confundida com o eu real. O ego está constantemente se cristalizando em nossa perspectiva mental, caso não nos esforcemos para contrariar essa tendência aparentemente natural [264].
4. A *infraestrutura física* da psique e seu funcionamento; ou seja, o sistema nervoso, incluindo o cérebro, a coluna vertebral e os nervos, as características fisiológicas dos seres humanos envolvidas nas funções sensoriais, motoras e emocionais. Este é um sentido ou aspecto do termo "mente" no uso coloquial; às vezes, é a intenção do termo mais específico "mente inconsciente". É apropriado referir-se a essas estruturas e eventos físicos como pertencentes à mente, na medida em que aparentemente constituem a interface entre os domínios material, mental e espiritual; a mente é sustentada e alimentada por elas e age sobre o corpo e o mundo além dele por meio delas.

Note a diferença entre os dois últimos fatores da psique. O terceiro refere-se a fenômenos internos, uma autopercepção subjetiva privada (que posteriormente pode ter ramificações sociais), enquanto o quarto refere-se a fenômenos objetivos (cognoscíveis apenas externamente, mesmo para o dono do corpo).[265]

Ora, quando ele recomenda que "contemplemos a mente", Bodhidharma obviamente não está se referindo ao terceiro aspecto da psique, o aspecto percebido (fenomenológico); o ego é (com razão) o *grande inimigo* do budista.

---

[263] Não existe consciência sem conteúdo (ou seja, objeto); aqui, toma-se consciência de outro ato de consciência cujo conteúdo, por sua vez, é algo diferente.

[264] A meditação é precisamente a ferramenta mais eficaz para superar nossa tendência inata à formação do ego. Mesmo assim, podemos recair a qualquer momento em velhos hábitos egocêntricos; por exemplo, outro dia uma jovem me olhou de um jeito específico, e eu me senti lisonjeado e cativado.

[265] Nesse sentido, é importante não confundir essa "objetividade" com um padrão exclusivo de verdade, como fazem certos "cientistas" modernos. Tal behaviorismo, defendido sob o pretexto de positivismo ou empirismo radical, é uma postura ideológica não científica que seria mais precisamente descrita como estreita ou extremamente materialista. É epistemologicamente falacioso, porque seus proponentes ignoram deliberadamente uma grande parte da experiência pessoal comum (ou seja, dados introspectivos) e formulam suas teorias com base em uma seleção arbitrária de dados experienciais (ou seja, fenômenos físicos). Na verdade, o que essa doutrina antifenomenológica significa é que a conveniência de certos técnicos de laboratório de baixo escalão é ser elevada ao status de filósofos da mente! O motivo psicológico por trás dessa doutrina é um mal que aflige cada vez mais pessoas hoje em dia: um profundo *medo pessoal da introspecção* – isto é, de confrontar os aspectos mentais e espirituais da própria psique.

Ele parece, por vezes, estar se referindo ao quarto aspecto da mente, o mistério do poder silencioso da mente sobre o corpo; por exemplo, quando afirma que nenhuma pessoa iludida "compreende o movimento de suas próprias mãos e pés", ou, mais explicitamente:

> *...cada movimento ou estado é tudo sua mente. Em cada momento, onde a linguagem não consegue chegar, ali está sua mente* [266].

Mas, principalmente, Bodhidharma parece estar se referindo ao primeiro ou ao segundo dos fatores listados acima – ou seja, aos aspectos intuídos (não fenomenais) da psique.

> *Se você simplesmente concentrar a luz interior da sua mente e contemplar sua iluminação exterior, dissipará os três venenos e afastará os seis ladrões de uma vez por todas. E sem esforço, você obterá posse de um número infinito de virtudes, perfeições e portas para a verdade.* (P. 113.)

Por vezes, a sua ênfase parece estar no eu real; como quando escreve: "Nenhum karma pode restringir este corpo real" (p. 21), "Desperte para o seu corpo e mente originais" (p. 31); "O seu corpo real não tem sensações, etc." (p. 39), ou ainda (enfatizando a natureza não fenomênica do eu real):

> *O Buda é o seu corpo real, a sua mente original. Essa mente não tem forma nem características, nem causa nem efeito, nem tendões nem ossos... Mas essa mente não está fora do corpo material... Sem essa mente, não podemos nos mover. O corpo não tem consciência.* (P. 43.)

Às vezes, parece estar relacionado aos atos de consciência e aos atos correlatos de vontade e valoração desse eu real; por exemplo:

> *A linguagem e o comportamento, a percepção e a concepção são todas funções da mente em movimento. Todo movimento é o movimento da mente. O movimento é a sua função... Mesmo assim, a mente não se move nem funciona, porque a essência do seu funcionamento é o vazio e o vazio é essencialmente imóvel.* (Págs. 43-44.)

Tudo isso me dá a ideia de uma meditação que consiste na "consciência da consciência". Nessa meditação, a pessoa se concentra naquele *que está consciente* (si mesma) e/ou no *fato da consciência* (em contraposição ao seu conteúdo). Quaisquer [267]objetos fenomênicos, materiais ou mentais, que cheguem à nossa atenção, simplesmente os ignoramos e, em vez disso, prestamos atenção à *nossa consciência* deles. Os objetos vêm e vão durante a meditação, mas o Sujeito e a consciência permanecem e são o foco constante.

Pode-se sugerir que a ênfase deva ser na consciência, e não no consciente, pois neste último caso corre-se o risco de fixarmo-nos numa representação egoica do eu, em vez do eu real. Além disso, minha experiência demonstra que a percepção meditativa atinge seu ápice quando a impressão do eu parece desaparecer; a pessoa parece encarar o mundo ao redor sem o peso de uma presença externa. Assim, mesmo que o eu não esteja realmente ausente (já que é a própria

---

[266] Pág. 23. Isso me faz pensar no Tai Chi, que é uma meditação sobre o movimento, sobre a relação entre a mente e o movimento físico. Da mesma forma no Yoga.

[267] No sentido mais estrito de "mente" – referindo-se apenas a eventos *fenomênicos* (memórias, imaginações, sonhos, pensamentos verbais, etc.). Observe-se, de passagem, que o termo "mente" também costuma se referir ao *espaço mental* , a extensão presumida *na qual* os fenômenos mentais ocorrem.

consciência), é melhor comportar-se *como se* ele não existisse. Por essa razão, devemos descrever este exercício mais especificamente como meditação sobre a consciência.

Esteja atento ao milagre de sua consciência, ou da sua consciência em si, seja ela direcionada para fora ou para dentro. Bodhidharma diz: " *Buda* é sânscrito para o que vocês chamam de *consciente, milagrosamente consciente* " [268]. A sensação de admiração ao observar a consciência é, como ele claramente sugere, essencial para a iluminação [269]. Cultive essa admiração. Não considere a consciência como algo garantido, tornando-a invisível para si mesma. Perceba a maravilha de que uma coisa (você) pode ver outra (qualquer coisa que você olhe, inclusive você mesmo). Uau! Como isso é possível?

Inicialmente, essa meditação exige esforço; mas, eventualmente, pode-se alcançar um nível de concentração sem esforço que pode ser caracterizado como contemplação. Observe bem que o verdadeiro objeto dessa meditação sobre a própria consciência não é fenomênico – não possui qualidades visuais, auditivas, táteis, gustativas ou olfativas. É verdadeiramente espiritual e puramente imaterial, e por essa razão é comparado a um espaço vazio e transparente.

É claro que não adianta muito observar a própria consciência apenas momentaneamente; é preciso perseverar nesse esforço por algum tempo. Ao mesmo tempo, deve-se ter cuidado para não transformar isso em uma "ideia de ganho" [270], ou seja, para não deixar que tal esforço se torne uma distração em si mesmo. Não se pode agarrar aos resultados na meditação, mas sim proceder com suavidade e certo desapego.

Ultimamente, tenho praticado repetidamente essa meditação sobre a atenção plena, e parece ser uma maneira eficaz de descartar percepções, fantasias e pensamentos passageiros, e alcançar um estado de espírito mais expandido e contemplativo. Embora ainda não possa afirmar ter tido a experiência sublime de contemplar a mente que Bodhidharma descreve, considero-a proveitosa.

---

[268] Transcrição literal da presente tradução; na pág. 29.

[269] É interessante notar, de passagem, o quão distante essa perspectiva está da visão de alguns budistas (talvez mais "Hinayana"), que consideram a Iluminação como a *extinção* da consciência (e da vontade e de todos os outros aspectos da individualidade). Para Bodhidharma (um mestre "Mahayana"), o propósito de tudo é alcançar um ápice de consciência, não *a* inconsciência. A diferença talvez se deva a uma interpretação distinta da doutrina dos doze *nidanas* (sobre a cadeia de causação da existência samsárica). Segundo essa doutrina, as três primeiras causas na cadeia são a ignorância, as ações e a consciência; estas se referem, respectivamente, à falta de compreensão espiritual, ao agir de acordo com essa incompreensão e à consciência estreita e ilusória que emerge dessa ação. Não é a consciência *em si* o problema (como alguns parecem pensar), mas a consciência *limitada e limitadora* da existência ordinária. A solução, portanto, não é a aniquilação da consciência, mas sua máxima intensificação e expansão. Assim, a consciência em si não é um desvalor, mas um valor. (De acordo com essa divergência de interpretação, o ramo Hinayana tende a considerar o Vazio como o nada, literalmente um negativo, enquanto o ramo Mahayana enfatiza seu significado positivo, como a "natureza de Buda" subjacente a todas as coisas.)

[270] Conselhos frequentemente dados em seus livros por um discípulo moderno de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

8. Os quatro fundamentos e a prática central

Na prática, a meditação da consciência deve ser combinada com quatro meditações menores, que servem como plataforma de partida e pilares de sustentação para a intenção principal. Esses quatro fundamentos (como os chamarei) são *a consciência corporal, a consciência da respiração, a consciência dos pensamentos e a consciência do ambiente* .

Primeiramente, concentre-se no seu corpo:

- Postura: assento estável, costas retas, coluna alongada, queixo para baixo, ombros para trás e para baixo, peito aberto, abdômen relaxado, mãos no "mudra universal".
- Tônus: corpo relaxado, porém alerta, imóvel sem rigidez, sem tensão ao redor dos lábios e sobrancelhas, ou no pescoço.
- Sensações: sensações táteis na pele e no interior do corpo, sensações físicas e emoções psicossomáticas, sabores na boca, cheiros no nariz, sons corporais.

Em seguida, preste atenção à sua respiração:

- Deixe seguir seu próprio ritmo; não interfira em sua velocidade ou trajetória. Se você perceber que está respirando principalmente por apenas uma narina, deixe estar, isso é natural.
- Sinta o ar entrar, acompanhe-o subindo pelas narinas, depois siga-o descendo pelo nariz até sair completamente. Repita o ciclo pacientemente.

Após algum tempo, observe seus pensamentos:

- Você está pensando de alguma forma, seja através de memórias ou imaginações de imagens e sons, através de emoções, através do discurso verbal, ou através de intenções, decisões, planos, esperanças, medos e coisas do gênero sem palavras? Simplesmente observe o fato, sem classificação ou outros comentários.
- Os pensamentos podem ser voluntários ou produzidos impessoalmente pelo seu cérebro (cerebrais). Os primeiros exigem esforço, enquanto os últimos ocorrem espontaneamente. Você pode legitimamente pensar ativamente por um tempo, para se dar instruções de meditação ou aprender lições com a experiência atual; mas saiba quando parar, ou seja, pare o mais rápido possível. Quanto aos pensamentos involuntários (cerebrações), eles podem continuar como ruído de fundo durante uma sessão de meditação ou podem se acalmar com o tempo; apenas observe-os sem incentivá-los ou se perturbar com eles.[271]

[271] É claro que ter um estilo de vida coerente ajuda consideravelmente. Em geral, deve-se tentar *limitar* ao mínimo os estímulos sensoriais. Se alguém vive em circunstâncias muito estimulantes, será

- Permita que os pensamentos fluam um pouco, mas mantenha-os sob controle. Você não quer que eles tomem o controle, mas também não pode controlá-los de forma violenta. Em vez disso, deixe-os surgir por um momento, mas não os deixe correr soltos: domine-os na primeira oportunidade e mantenha o domínio.

Agora, preste atenção aos estímulos externos, ao contexto em que você se encontra:

- A vista à sua frente. Idealmente, você está de frente para uma parede ou alguma paisagem natural, para que o que você vê não estimule pensamentos, mas sim possa ser usado para desviar sua atenção deles. Olhar para fora tem um efeito calmante. Se seus olhos ficarem cansados (quentes, vermelhos), basta fechá-los por um tempo e, em vez disso, olhar para dentro.
- Os sons ao seu redor. Sons produzidos por sua família ou vizinhos, ruídos mecânicos em sua casa, sons do trânsito na cidade, sons da água, pássaros e insetos no campo. Ouça todos eles com a mesma atenção; geralmente, eles desaparecem com o tempo. Eles também podem ser usados para equilibrar os pensamentos.
- Outras sensações. A brisa ou o sol no rosto, a temperatura do ar, os cheiros ao redor, e assim por diante.

Essas quatro meditações são meramente fundamentos para a quinta meditação, a principal, que é a meditação sobre a consciência, lembre-se. Os quatro fundamentos são [272]meditações materiais ou mentais (perceptivas e/ou conceituais), enquanto a meditação principal é puramente espiritual (intuitiva). No entanto, a consciência da consciência não é possível sem alguma consciência prévia de algo além da consciência; daí a importância dessas meditações prévias. Mas não se prenda à preparação: siga em frente e faça o esforço extra de meditar sobre a consciência!

Assim, propomos aqui um programa ou pacote de meditação. Começa-se com as quatro meditações mais básicas, dedicando total atenção a cada uma delas, e depois aprendendo a praticá-las em rápida sequência ou simultaneamente (mais ou menos). De tempos em tempos, retorna-se a cada uma delas: verificando se a postura está correta, assegurando o contato com a respiração, certificando-se de que não se está envolvido em pensamentos descontrolados e ancorando-se no ambiente ao redor.

Quando alguém se sente preparado, muda de marcha e inicia a meditação da atenção plena. Esta se torna o foco principal; mesmo assim, a pessoa permanece perifericamente consciente dos quatro fundamentos o tempo todo. Em média, digamos (sem pretender precisão estatística) que a meditação principal ocupará 60% da atenção, enquanto os quatro exercícios menores ocuparão 10% cada. Assim, embora a meditação da atenção plena seja a prática central, as outras quatro meditações garantem que a pessoa chegue a ela e se mantenha no caminho certo [273].

---

naturalmente assaltado por inúmeros pensamentos frenéticos e ruidosos, e a mente precisará de muito esforço para se acalmar. Por essa razão, muitos buscadores espirituais se tornam eremitas; isso facilita muito a meditação! De qualquer forma, um estilo de vida sereno é essencial.

[272] Uso 'mental' aqui novamente no sentido mais restrito do termo.

[273] Quando os pensamentos se dispersarem, como frequentemente acontece, faça todo o possível para se concentrar nos outros três fundamentos, com ênfase na consciência da respiração. Esta última é crucial para *um zazen estável* .

A meditação da consciência é uma forma sofisticada de meditação sobre o aqui e agora. Os quatro fundamentos nos centram no aqui e agora do corpo, da mente e do ambiente, enquanto a prática central nos leva mais fundo, para o aqui e agora no nível espiritual. É introspecção por excelência. É o que Lao-Tsé descreveu como [274]: "Não há necessidade de correr para fora para enxergar melhor… em vez disso, permaneça no centro do seu ser."

Note que, para estar presente no aqui e agora, é preciso estar sempre atento, mesmo que perifericamente, aos momentos em que não se está *presente* . Idealmente, deveríamos nos concentrar inteiramente no aqui e agora. Mas, na prática, muitas vezes nos desviamos dele, levados por sensações, emoções e pensamentos passageiros. O sucesso da meditação depende da rápida percepção desses momentos de distração, quando deixamos de estar focados no presente. Assim que notarmos essa mudança na direção da consciência, devemos gentilmente trazer nossa atenção de volta para onde ela pertence. Portanto, a consciência do aqui e agora tem dois componentes: um positivo e um negativo, igualmente importante; ambos são necessários para manter o foco.

A consciência da consciência é vivenciada como consciência dentro da consciência. Ou seja, adiciona-se consciência à consciência, intensificando a atenção o máximo possível. Essa prática de atenção plena deve ser transposta da meditação sentada para a vida cotidiana. Cada sensação, cada movimento, cada intenção deve ser vivida com atenção plena, como se estivéssemos prestes a perceber nela o segredo de toda a existência. Isso é, creio eu, o que Bodhidharma prescreve para que possamos "contemplar a mente".

---

[274] De acordo com a tradução de Bynner do *Tao Te Ching* (v. 47).

9. Transcender o sofrimento e o carma

Bodhidharma deixa claro que as causas dentro deste mundo não podem produzir efeitos fora dele; o Absoluto só pode ser alcançado independentemente do relativo. Assim, a chave para superar o sofrimento e o karma negativo subjacente não se encontra em rituais e ações externas voltadas para o mérito, mas sim em uma mudança interna de mentalidade.

Ele insiste que "invocar budas, recitar sutras, fazer oferendas, observar preceitos, praticar devoções ou fazer boas obras" são inúteis; somente "vendo [sua natureza búdica]" você pode "alcançar a iluminação". Como ele explica:

> *Se você conquista alguma coisa, é condicional, é cármico. Resulta em retribuição* [isto é, recompensa ou punição] . *Gira a Roda* [do karma] *... A menos que você veja a sua natureza, toda essa conversa sobre causa e efeito* [isto é, adquirir mérito religioso] *é um absurdo.* (P. 17.)

Assim, a meditação Zen não é uma forma de mudar algo, de anular nosso karma negativo e o sofrimento que dele decorre, mas sim uma maneira de nos despertar para algo que já está sempre presente, algo além do karma, ou seja, nossa "natureza búdica". Isso é libertador, pois:

> *Quando uma pessoa reconhece sua natureza original, ela para de criar karma* (p. 41). *Aquilo que é verdadeiramente assim, o dharma-eu indestrutível e sem paixões, permanece para sempre livre das aflições do mundo* (p. 93).

Conclui-se, portanto: "A essência do Caminho é o desapego" (p. 47). Em seu *Esboço da Prática* [275], Bodhidharma descreve como trilhar esse caminho espiritual. Ele se refere à "razão e à prática". Por razão, ele entende meditações que "se afastam da ilusão e retornam à realidade"; enquanto por prática, ele entende: "sofrer injustiças, adaptar-se às circunstâncias, não buscar nada e praticar o Dharma" (p. 3) [276]. Todas essas quatro práticas dizem respeito ao desapego, ou não-apego.

---

[275] Este ensaio também é reproduzido (com tradução diferente) na Primeira Série de Ensaios sobre o Budismo Zen de D.T. Suzuki (pp. 180-183), sob o título "Meditação sobre os Quatro Atos". Suzuki considera provável que este ensaio tenha sido de fato escrito pelo mestre. Além disso (pp. 183-186), ele demonstra claramente como foi derivado, às vezes palavra por palavra, do anterior *Sutra Vajrasamadhi* . Mas ele prossegue mostrando a novidade na apresentação de Bodhidharma, que fez da versão deste último um documento especificamente Zen.

[276] À primeira vista, essas "quatro práticas abrangentes" parecem ter a intenção de ser um paralelo às "quatro nobres verdades" do Buda, a saber: o fato do sofrimento (isto é, que a existência é sofrimento), a causa do sofrimento (deve-se ao apego), a cura do sofrimento (remover a causa, desapegar-se) e o caminho para a cura (o nobre caminho óctuplo prescrito). Mas, embora os dois conjuntos estejam obviamente associados, eles não são idênticos. O quarteto do Buda consiste em três itens descritivos e um prescritivo; enquanto a lista de Bodhidharma é inteiramente prescritiva (com três negativos e um positivo).

1. " *Sofrer injustiça* ": quando você se deparar com alguma dificuldade que lhe pareça injusta, diga a si mesmo que em algum momento da sua história (não importa exatamente onde) você deve ter merecido isso de alguma forma. Dessa forma, você neutraliza o sofrimento causado pela crença de estar sendo tratado injustamente. Você transcende a questão acadêmica e cansativa da justiça ou injustiça e permanece internamente imune às circunstâncias relativamente externas.[277]
2. " *Adaptação às circunstâncias* ": isso não se refere a adaptações externas às circunstâncias, mas sim a uma atitude de disposição para lidar com quaisquer condições existentes ou eventuais mudanças nas circunstâncias. Dessa forma, a pessoa não fica à mercê de circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis, mas permanece sempre mentalmente (ou seja, mais precisamente, espiritualmente) preparada e capaz de lidar com o que a vida apresentar.
3. " *Não buscar nada* ": é uma virtude baseada na compreensão de que você se abre para experiências negativas quando depende de experiências positivas. Tudo neste mundo que parece desejável vem acompanhado de outras coisas indesejáveis. Você pode encontrar satisfação em certas pessoas ou bens por um tempo; mas, mais cedo ou mais tarde, essas experiências se tornarão menos agradáveis, já que tudo é impermanente. Considerando todos os fatos, é mais agradável permanecer distante e sereno.
4. " *Praticar o Dharma* " parece se referir a atitudes e atos altruístas. Mas mesmo aqui, enfatiza-se o desapego, para que o egoísmo ou o egocentrismo não resultem deles. O objetivo é transcender a distinção entre o eu e o outro, trabalhar para o bem de todos.

Assim, essas quatro práticas podem ser descritas como diferentes formas de desapego. Não se estressar com os supostos méritos alheios; não preferir isto a aquilo, mas ser capaz de lidar com o que vier; não buscar bens materiais e sociais diversos, pensando tolamente que se encontrará a felicidade por esses meios; e, no lado positivo, ser prestativo com os outros.

O desapego salva a todos do sofrimento. É o apego que nos prende ao karma e nos faz sofrer; pelo desapego, transcendemos imediatamente este mundo finito e passamos a viver nossa vida a partir da perspectiva infinita de nossa natureza búdica (ou seja, no nirvana). Essa natureza búdica é, naturalmente, vazia, "como o espaço" [278].

---

[277] Note que eu (diferentemente de Bodhidharma) não acredito que a justiça universal exista necessariamente. Concordo, no entanto, que se deve esforçar para ser o mais indiferente possível à questão da justiça, pois ficar preso a tais preocupações é definitivamente um entrave espiritual. Não obstante, a sabedoria pragmática de não se preocupar com a justiça para si mesmo não deve ser interpretada como indiferença à justiça *para os outros* . Esta última preocupação se enquadraria no quarto tópico aqui, o da "prática do Dharma". Obviamente, não se deve afligir outras pessoas com atos injustos, nem (na medida do possível) permitir que terceiros as aflijam.

[278] Pág. 43.

10. Eis a alma

Embora Bodhidharma, como mencionado anteriormente [279], pareça por vezes referir-se a um eu no sentido de uma alma, podemos presumir com segurança que, como budista ortodoxo, ele não acreditava literalmente em uma alma. Se lhe perguntassem quem ou o que contempla a mente, ele provavelmente responderia "a mente". Portanto, quando aqui trago novamente a questão da alma, não pretendo atribuir-lhe tal crença, mas simplesmente falar com base na minha própria autoridade como filósofo "independente".

Como já indiquei, concordo que é prudente *não* meditar diretamente sobre o eu no sentido de alma. A razão é que nós, pessoas não iluminadas, facilmente confundimos nosso eu real com nosso eu ilusório. O eu ilusório está tão presente em nossa consciência que não podemos ignorá-lo facilmente. Assim, na esperança de ascender meditativamente, podemos facilmente ficar presos em um nível baixo de consciência!

Por essa razão, sugeri que, em nossa tentativa de "contemplar a mente", meditemos sobre o fato de nossa consciência, e não sobre a pessoa que está consciente. Isso, creio eu, é válido nos estágios iniciais da meditação, pelo menos até atingirmos um nível relativamente elevado de consciência.

Mas, como tenho motivos para acreditar na existência de uma alma, devo considerar essa restrição meditativa como um "meio conveniente" temporário, e não como uma proibição absoluta. Parece-me, portanto, legítimo sugerir que, uma vez alcançado um certo grau de paz de espírito e intensidade meditativa, pode-se voltar a atenção para si mesmo no sentido de alma.

Este seria, portanto, um sexto aspecto e o estágio mais recente da nossa proposta de meditação sobre a consciência: eventualmente, tornar-se consciente de si mesmo estando consciente. Devemos fazê-lo, não apenas porque a consciência é logicamente inconcebível sem que alguém esteja consciente, mas também porque esse tipo genuíno de autoconsciência está, de fato, sutilmente presente em todo o nosso exercício de atenção plena, na vida cotidiana e durante a meditação, e, portanto, deve ser reconhecido e priorizado.

Em resumo: o conselho de Bodhidharma de “contemplar a mente” parece vago e impraticável, dada a ambiguidade do termo “mente”. Dentre os vários sentidos do termo, ele provavelmente se referia ao “fato da consciência” e/ou ao “ser consciente”. Admitindo isso, seu conselho era, mais precisamente, contemplar *o contemplar* e/ou *contemplar o observador* . Sugeri que, para evitar o desenvolvimento do ego, se comece pelo primeiro desses tipos de consciência e, em um estágio posterior, se busque o segundo.

A ideia budista de um "não-eu" (*anatman*) que possua consciência é, pelo menos a meu ver, logicamente impensável. Tal suposto não-eu é tacitamente reificado, mesmo quando se afirma

---

279 Na primeira seção do presente capítulo.

sua nulidade. Dizer que não temos um eu real no âmago de nossa consciência (e volições e valorações) implica que somos meros objetos inanimados. Afirmar que algo verdadeiramente ausente possa ter consciência (e vontade e valor) é negar que certos objetos possuam tais poderes especificamente, enquanto outros objetos carecem deles.

Negar que "nós" cada um de nós temos uma alma, isto é, que *somos* almas, é nos transformar em meras coisas, ou, mais extremo, em nada. Nesse caso, torna-se discursivamente inadequado usar "nós" (ou qualquer outro substantivo ou pronome) – contudo, aqueles que fazem tais afirmações continuam a usar essa linguagem. Ou não percebem o paradoxo envolvido nisso, ou a contradição não os incomoda.

Os budistas afirmam que, no momento da iluminação, o eu (isto é, o eu real aparente, sem mencionar o eu ilusório mais grosseiro) se *extingue* . Eles afirmam que a iluminação é, precisamente, a ocorrência e a experiência dessa extinção do eu. Depois disso, o "eu" existe como um não-eu ("no" nirvana), se é que existe (isto é, não existe de forma alguma, quando o "eu" atinge o estágio final, *o parinirvana*). Mas tais ideias são logicamente impossíveis de defender.

Pois surge a questão: como *sabemos* dessa extinção? Não por nossa própria experiência, já que ainda não alcançamos a iluminação. Portanto, apenas por relatos [280]. Se assim for, quem nos contou? Os budistas afirmam: o Buda nos contou (primeiro, e depois talvez outros mestres que alcançaram *o bodhi*). Muito bem – mas se, ao alcançar a iluminação, seu eu aparente (tanto real quanto ilusório) foi completamente extinto, então ele não estava mais presente e não poderia nos relatar nada.

Se, por outro lado, ele retornasse e trouxesse consigo a memória de sua experiência de iluminação, então não estaria completamente extinto. Pois retornar e falar de alguma experiência passada implica algum tipo de *continuidade* , ou seja, exclui a verdadeira extinção (que logicamente implica uma ruptura radical com a existência). Em suma, a própria ideia de uma extinção do eu ser relatada por uma testemunha a posteriori é paradoxal e insustentável.

A ideia de extinção só pode ser discursivamente aceita como uma hipótese de "terceira parte", uma projeção conceitual de algum observador, uma mera teoria ou especulação. Não pode ser sustentada *de forma consistente* como um relato em primeira pessoa baseado na experiência direta da obliteração real. Sendo assim, a ideia budista estrita de um não-eu não resiste ao escrutínio lógico e deve ser firmemente rejeitada. Pois existe um postulado alternativo mais consistente, a saber, que cada um de nós possui uma alma, que somos almas.

Deve haver algum tipo de resíduo após a iluminação, caso contrário não teríamos conhecimento dela. Isso não significa, contudo, que o resíduo seja um eu individual contínuo; basta que o resíduo seja o grande Eu comum, do qual cada eu individual não passa de uma minúscula faísca delineada artificialmente pela ignorância. Quando essa ilusão de separação se desfaz, ocorre a iluminação, o eu individual desaparece, mas sua essência universal subjacente permanece.

---

[280] É claro que o relato indireto tem algum valor lógico, mas não constitui conhecimento no sentido mais estrito. Serve para confirmar uma hipótese, mas não pode prová-la definitivamente. Pois, mesmo que o que a testemunha diz ter vivenciado seja absolutamente verdade (aos olhos de Deus, por exemplo), isso não significa que sua crença sincera nisso seja logicamente inatacável; e mesmo que fosse, isso não significa que nós (outras pessoas) possamos tomar seu relato como fato.

Para ilustrar a lógica dessa concepção de iluminação, podemos fazer uma analogia com uma gota de chuva caindo de volta no oceano. Assim que mergulha na massa de água maior, a gota desaparece como indivíduo. Ela se torna imediatamente "uma com" o mar. Mesmo assim, é possível, ainda que por um breve instante, recuperá-la intacta.

Da mesma forma, o remanescente da existência espiritual pode inicialmente relatar sua experiência de iluminação, embora, em última análise, todas as suas fronteiras se dissolvam e ele se funda completamente com sua Fonte.

Essa Fonte podemos chamar de Deus, seguindo nossas tradições. Os budistas a chamariam de natureza búdica, mente búdica ou mente original; os hindus a chamariam de Brahman; e cada outra religião tem seu(s) nome(s) para ela. O nome não é tão importante, creio eu, quanto o que a palavra pretende representar; não me preocupo tanto com as tradições religiosas em si, mas com seu significado intrínseco.

Na verdade, quando os budistas buscam a libertação do mundo cármico, eles não buscam a aniquilação total, a morte absoluta [281]. Eles buscam, em vez disso, algo que chamam de felicidade ou nirvana. Trata-se de uma existência, uma espécie de "vida superior", embora não sujeita ao sofrimento do samsara. O nirvana é certamente algo além, livre e desprovido de todos os aspectos e eventos fenomênicos; mas isso não significa que seja o nada absoluto, uma não existência niilista. É, digamos, uma existência puramente espiritual (seja lá o que isso signifique).

Chegando a essa conclusão, percebo que meu pensamento sobre o assunto se aproxima mais da filosofia hindu "elevada" (como o Advaita Vedanta) do que do budismo. Jamais poderei aceitar a ideia de "avatar", tão difundida no hinduísmo (assim como no cristianismo), a ideia de que Deus pode se encarnar e de fato se encarna em formas humanas ou outras. Para mim, como filósofo racional, essa é uma noção logicamente insustentável; o todo não pode se tornar uma parte. Mas muitas ideias da filosofia hindu são, de fato, profundas e razoáveis.

[281] Se assim fosse, aqueles que não acreditam na reencarnação poderiam simplesmente cometer suicídio e dar fim a este mundo, sem precisar meditar ou mudar seu comportamento.

11. A teoria budista da ausência de alma

Uma das principais e distintivas teses do budismo é a teoria da "não-alma" (ou *anatta* em páli, *anatman* em sânscrito). Esta teoria faz parte de uma tese mais ampla de que nada possui uma essência real, sendo a alma individual ou o eu concebido aqui como um caso especial do conceito de essência, ou seja, como a essência de uma pessoa.

A doutrina budista da ausência de essências surgiu como reação a uma tese, denominada "eternalismo", aparentemente normativa na filosofia indiana da época, *segundo a qual as "coisas" consistem em "essências" eternas e imutáveis, entidades substanciais e causalmente independentes* . De maneira semelhante, no que diz respeito ao caso específico das almas.

A doutrina budista da ausência de essências baseava-se na premissa de que a crença em tais "essências", incluindo em particular a crença em almas (como essências de nossa existência corporal e mental), é a causa fundamental de nosso aprisionamento no samsara (ou seja, nossa ignorância e sofrimento fundamentais), de modo que seu abandono nos levaria ao nirvana (ou seja, nos iluminaria e libertaria).

Na filosofia ocidental, existiu uma teoria muito semelhante ao Eternalismo, a saber, a "Monadologia" de Gottfried Leibniz. Esta era, naturalmente, uma ideia ontológica extremista, devido a uma leitura simplista da predicação, que afirmava que o predicado está literalmente "contido no" sujeito. Ou seja, que tudo o que é predicável de algo deve ser "parte de sua natureza" e, portanto, inextricavelmente intrínseco e peculiar a ele – de modo que o mundo é composto de uma multiplicidade de substâncias eternas, cada uma das quais é uma ilha em si mesma.

Em contraposição a essa filosofia imprecisa, a contra-teoria budista pareceria, *à primeira vista,* uma melhoria louvável. No entanto, a meu ver, a teoria eternalista serve ao budismo como uma conveniente cortina de fumaça filosófica. Certamente não se trata da visão de mundo do senso comum ou da ciência (que são efetivamente ignoradas pelo budismo); e a refutação budista constitui outra posição extremista (na direção oposta), que nega completamente a realidade de qualquer essência, supostamente reduzindo tudo no mundo a uma infinita interdependência (a teoria da codependência ou interdependência).

Embora os budistas protestem que sua tese não representa o extremo oposto, ou seja, o niilismo, mas sim um caminho intermediário entre esses dois extremos, é difícil entender como poderíamos razoavelmente não julgá-la como uma visão extremista. É verdade que existem duas, ou melhor, três posições budistas nesse contexto. Uma, atribuída à vertente Theravada, defende um vazio total (extinção na meditação); outra, atribuída à vertente Mahayana, defende um fundamento original último (uma substância espiritual universal subjacente, embora piedosamente declarada como "vazia" ou "inerte"); e uma terceira, defendida pelos adeptos do

Zen, que não se encaixa em nenhuma das duas posições anteriores, ou seja, uma posição neutra entre as duas anteriores (portanto, mais "caminho intermediário" do que elas).

Dentre essas três opções, a principal, a Mahayana, parece ser a menos niilista, pois admite algum tipo de existência real – a saber, a existência do "fundamento original". Logicamente, porém, essa tese monista (à qual eu pessoalmente tendo a aderir) deveria ser classificada como uma filosofia eternalista, já que o fundamento original transcende a impermanência. Aparências impermanentes brotam continuamente dele, mas ele é, em toda parte e sempre, uma mesma plenitude serena. Assim, as outras duas teses budistas, que são mais claramente antieternalistas, podem ser razoavelmente vistas como niilistas, e não como um caminho intermediário.

A visão do senso comum (à qual a maioria de nós adere, consciente ou inconscientemente) é bastante neutra em relação a essas questões. É verdadeiramente um caminho do meio, sem preconceitos. Não tira conclusões gerais precipitadas. Não reduz tudo a substâncias independentes, nem a não-substâncias mutuamente dependentes, mas permanece aberta à possibilidade de haver um pouco de ambos os cenários extremos presentes no mundo real, além de outras opções. Em um nível mais científico, essa visão comum se torna a abordagem das "leis da natureza" – a ideia de que existem vários graus de existência e formas de dependência que (no domínio físico, pelo menos, e possivelmente no domínio mental em certa medida) são melhor expressas por meio de fórmulas quantitativas.

Nessa perspectiva comum, parece haver alguma "substância" concreta no mundo, mas nem tudo se reduz a esse conceito. Além disso, as coisas substanciais não precisam ser individualmente permanentes, podendo mudar de uma forma para outra. Contudo, a Física assume como uma de suas premissas básicas a lei da conservação da matéria e da energia – ou seja, que a quantidade total de substância física é constante. Ademais, aquilo que é impermanente dura por um tempo. As coisas que existem devem existir por algum tempo (algumas mais, outras menos) – elas não podem, logicamente, ser tão impermanentes a ponto de "existirem" por tempo algum.

De qualquer forma, o conceito de essência certamente não é, em nossa visão comum, equiparado ao de substância. Essências raramente são substâncias, mas geralmente estruturas ou processos que parecem estar geral e exclusivamente presentes nos fenômenos em questão, e por isso são usados para defini-los. Essências são geralmente *abstrações* , isto é, insights ou conceitos racionais, em vez de percepções concretas ou objetos de percepção. A abstração reivindica a validade do insight sem afirmar estar literalmente dentro da realidade; embora dependa de um Sujeito para ocorrer, em princípio interpreta corretamente o Objeto. Não se pode negar a abstração como tal sem recorrer a abstrações – portanto, tal posição cética seria logicamente insustentável.

Na visão budista, em contrapartida, as essências aparentes ou alegadas das coisas são *convencionais* , ou mesmo *puramente nominais* , e as almas não são exceção a essa regra. Por "convencional" (e ainda mais por "nominal") entende-se aqui que nós, as pessoas que acreditam em essências ou almas, projetamos essa ideia na realidade, quando, na verdade, a realidade não contém nada disso. Na epistemologia budista, as pessoas geralmente usam a mente de forma convencional (ou sob a má influência das palavras) dessa maneira, projetando na realidade coisas que nela estão ausentes.

Como (podemos perguntar) sabemos que a realidade não é como aparece à mente comum? Sabemos disso, segundo essa teoria, por meio da consciência iluminada. Assim, a epistemologia budista, embora invalide a consciência comum, afirma a ideia otimista de que podemos

transcendê-la e ver as coisas como elas são. Isso pode, aliás, ser comparado e contrastado com a epistemologia kantiana, que também afirma que nosso conhecimento fenomênico é imperfeito, mas coloca distintamente a perfeição do conhecimento 'noumenal' além do nosso alcance. Enquanto essa teoria de Immanuel Kant é inconsistente consigo mesma, a teoria budista não o é nesse aspecto.

Contudo, observe bem a diferença entre o 'abstracionismo' comum e o convencionalismo ou nominalismo budista. Para os budistas, assim como para Kant, nossas mentes *inventam* abstrações sem qualquer suporte objetivo; enquanto que na epistemologia racional comum, a abstração é *um ato de discernimento racional* – ou seja, ela registra algo objetivo, que não é mera invenção da imaginação.

Além da explicação ou racionalização epistemológica mencionada para a tese da inexistência da alma, os filósofos budistas propõem diversas afirmações e argumentos ontológicos. Segundo eles, todas as coisas, incluindo as almas aparentes, carecem de essência, pois são impermanentes e descontínuas. Afirmam que isso pode ser facilmente observado e, em todo caso, pode ser argumentado logicamente – além de ser evidente para qualquer pessoa iluminada.

Com relação à observação, eles afirmam (assim como David Hume mais tarde) ter procurado uma alma em todo o seu interior e nunca a ter encontrado. A alma é, portanto (para eles), uma ilusão das pessoas de mentalidade convencional – que são iludidas pelo seu ego (as aparências corporais e mentais da individualidade) a acreditar que existe algo (ou seja, alguém) no centro de toda a sua experiência e pensamento.

Mas devemos observar que isso não é, obviamente, uma mera constatação da ausência de alma, mas sim uma generalização resultante de uma série de tentativas frustradas de observar positivamente a existência de uma alma. A generalização da negação pode estar correta, mas não possui o mesmo status epistemológico que uma observação positiva. Não há nada de empiricamente ou logicamente necessário na afirmação da inexistência de alma. Pelo menos, não do ponto de vista de uma pessoa não esclarecida; e é difícil imaginar como uma pessoa esclarecida poderia evitar recorrer igualmente à generalização.

Além disso, podemos criticar sua inferência e argumento mais amplo, apontando que é absurdo procurar a alma no reino fenomênico (ou seja, com referência a qualidades sensíveis percebidas, como visões, sons, odores, sabores, sensações táteis, sejam mentais ou físicas), se a alma é uma entidade não fenomênica (algo intuído, que em si não possui aspectos fenomênicos).

Vale a pena esclarecer ainda que, embora nossa alma seja uma substância espiritual não material, no centro de uma infinidade de fenômenos mentais e físicos, ela não é a sua "essência" ou característica definidora. Nossa alma somos "nós", nosso eu – o sujeito de nossas cognições e o agente de nossas vontades e valorações. É um erro intelectual tentar nos identificar com coisas que estão apenas associadas a nós. Não somos um com nossas mentes e/ou corpos, nem fazemos parte deles, mas somos algo que os transcende, embora estejamos em meio a eles, percebendo-os e interagindo com eles de diversas maneiras.

Com relação à impermanência, os budistas aparentemente consideram que, como nossa alma sempre tem um início aparente (nosso nascimento) e um fim (nossa morte), ela é necessariamente ilusória. Em sua visão – refletindo, ao que parece, a suposição geral da antiga filosofia indiana –, o que é temporário (ou passageiro) é necessariamente ilusório; somente o permanente (ou eterno) é real. Além disso, em sua visão, nada é eterno – com o que certamente querem dizer que nada fenomênico é eterno; pois eles certamente acreditam na eternidade da

iluminação ou da “natureza da mente” subjacente ou “fundamento de todo o ser” – mesmo que afirmem que esse substrato universal é, em última análise, “vazio”.

Mas esse ponto de vista pode ser contestado. Ser real é ser um fato, isto é, ocorrer ou ter ocorrido. A duração desse fato, seja ela atual, passada ou futura, é certamente irrelevante para seu status como fato. Uma ilusão é algo que é ou foi considerado como tal, mas não é ou não foi. Identificar a realidade com a eternidade e a ilusão com a impermanência é confundir duas questões distintas. Nunca encontrei um argumento convincente para justificar tais equivalências. Certamente, podemos imaginar ilusões eternas e realidades transitórias. Portanto, devemos considerar que a questão da persistência da alma, ou seja, se a alma é eterna ou tão efêmera quanto o corpo e a mente evidentemente o são, nada tem a ver com sua realidade ou ilusão.

O argumento budista contra a alma também apela para a ideia geral de descontinuidade, ou seja, a ideia de que tudo muda o tempo todo e, portanto, nada pode ser apontado como "uma e a mesma coisa" de um momento para o outro. Essa ideia é apresentada como uma observação – mas é claramente uma mera hipótese, uma abstração extrapolada de uma observação. Dado o fato observado da mudança, pode-se igualmente supor que algum tipo de continuidade subjaz aos pares de momentos. Como tudo o que realmente experimentamos são os momentos sucessivos, a questão de se algum resíduo de cada momento pode ser encontrado no seguinte permanece em aberto. Assim, falar de descontinuidade já implica *assumir* algo além da observação.

Além disso, mesmo diante de uma aparente descontinuidade, não podemos chegar a uma conclusão definitiva de que *realmente* existe uma descontinuidade – muito menos que isso seja verdade em todos os casos. A descontinuidade é uma *abstração* da experiência; não é um objeto puro da experiência. Ademais, o conceito de descontinuidade *universal* permanece sempre um tanto quanto questionável, pois é uma suposição indutiva – na melhor das hipóteses, uma mera generalização. Além disso, a consistência interna desse conceito é incerta, uma vez que implica uma *permanência* da descontinuidade ao longo do tempo. Ou seja, se considerarmos que a abstração implica necessariamente algum tipo de continuidade (seja do objeto ou do sujeito), o conceito de descontinuidade torna-se autocontraditório quando levado ao extremo.

Essa percepção é especialmente pertinente no caso da alma, que aqui é tanto sujeito quanto objeto. Não poderíamos afirmar com certeza que a alma é descontínua (ou seja, uma sucessão de almas momentâneas e discretas), porque tal afirmação exigiria da alma a capacidade de *transcender* a descontinuidade o suficiente para perceber que ela é descontínua. Ou seja, para fazer tal afirmação, a alma (como sujeito) deve estar *presente no tempo que abrange* duas ou mais de suas supostas instâncias ou segmentos meramente momentâneos (ou seja, a alma como objeto). Isso é claramente uma autocontradição. Portanto, o argumento budista em favor da tese de que a alma não existe não resiste a uma análise lógica rigorosa.

Outra afirmação budista a respeito da alma é que ela está sujeita à “originação dependente” ou “condicionamento” – ou seja, que sua existência real, como unidade do ser, como um fato – é impossível isoladamente, sendo possível apenas em relação a todas as outras coisas (que, por sua vez, são igualmente interdependentes). No entanto, essa teoria – de que tudo no universo só poderia existir na presença de tudo o mais no universo, e que um universo menor (contendo apenas uma dessas coisas, ou algumas, mas não todas) é inconcebível – é mera especulação; não há qualquer comprovação a respeito.

Além disso, poderíamos perguntar novamente se essa teoria é consistente consigo mesma. Se ela é, como todas as coisas sublunares, algo dependente ou condicionado – e certamente o é, notadamente em relação à experiência e ao pensamento humanos – como pode ser considerada uma verdade universal e eterna? Qualquer afirmação de que o relativo é absoluto parece paradoxal e passível de dúvida. Tem que haver algo absoluto para ancorar o relativo. Afirmar que tudo depende de tudo e vice-versa ainda é afirmar que essa grande sopa de coisas interdependentes é algo independente. E se isso, por sua vez, não é um fato irredutível, algo mais deve ser. Não há como ser um relativista absoluto!

A crença de que algo pode ser "tanto A quanto não-A", ou "nem A nem não-A", parece ser a essência de todo misticismo (no sentido pejorativo). A alegação de não fazer nenhuma alegação é, em si, uma alegação – não há como escapar dessa lógica. Afirmar que tudo é ilusório é afirmar isso como um fato – ou seja, como algo que não é ilusório. Afirmar que não há nada, nenhuma pessoa, no âmago do nosso ser pode parecer superficialmente, à primeira vista, logicamente possível, ou seja, não autocontraditório – até que nos perguntemos quem está fazendo a alegação e a quem ela se dirige. Objetos inanimados não se preocupam com tais questões. Um não-eu não pode ser iludido nem perceber sua ilusão. Qualquer ocorrência de cognição, valoração ou volição implica um eu.

12. historicidade budista

O budismo surgiu no nordeste da Índia por volta do século VI ou V a.C. Não surgiu, obviamente, em um vácuo cultural. A Índia já possuía uma rica cultura religiosa, baseada nos Vedas e Upanishads, que deu origem a outras religiões, notadamente o hinduísmo.

Parece ser um fato histórico que o budismo foi fundado por um homem chamado Siddhartha Gautama, embora os historiadores discordem quanto às datas exatas de sua vida; a maioria deles, na Índia e no Ocidente, sugere que ele viveu entre 563 e 483 a.C., enquanto outros, no Japão, sugerem entre 448 e 368 a.C.[282]

Seja como for, parece razoável supor que o budismo começou com os ensinamentos desse único homem e, com o tempo, se expandiu e evoluiu. Isso não significa, é claro, que todas as histórias que chegaram até nós a respeito dele sejam historicamente verdadeiras, nem que todas as declarações feitas em seu nome tenham sido de fato feitas ou implícitas por ele.[283]

Mais significativo do ponto de vista filosófico é a questão de saber se a alegação desse homem de "iluminação e libertação completas" é verdadeira ou não. Nenhum historiador jamais poderá responder a essa pergunta. Não é inconcebível que tal experiência e evento metafísico sejam humanamente possíveis, mas seria difícil prová-los ou refutá-los. Aquele que reivindica tal status de "Buda" só pode ser verdadeiramente compreendido e justificado por outra pessoa com o mesmo privilégio; e todos os outros só podem aceitá-lo por fé ou recusar-se a fazê-lo.

É como com qualquer testemunha: a testemunha estava lá, viu e ouviu o que afirma; mas outros, que não estavam presentes, ainda precisam decidir se acreditam ou não em sua palavra. Seu depoimento corrobora a hipótese, mas não a comprova definitivamente. Precisamos levar em consideração as possibilidades de que ele tenha se enganado, se iludido, exagerado ou mentido para impressionar ou manipular os outros, ou que os relatos a seu respeito tenham sido ou tenham sido distorcidos. Essas coisas acontecem, mesmo hoje em dia; e antigamente, a fronteira entre fato e ficção era talvez ainda mais tênue.

Apesar das pressuposições especulativas, parece-nos justo ainda chamarmos convencionalmente este homem de "Buda" (significando o iluminado). Na medida em que a doutrina do budismo depende da fé em certas possibilidades metafísicas, deve ser considerada uma religião. Mesmo assim, inclui algumas reflexões e discussões filosóficas importantes, podendo também ser considerada uma filosofia.

---

282 De acordo com a Enciclopédia Britânica.

283 O exemplo a seguir ilustra a imprecisão da transmissão de informações pela tradição: Dogen escreve em um ponto (p. 242): “Já se passaram dois mil e duzentos anos desde o pari-nirvana do Buda”; supondo que não se trate de um erro de tradução ou de digitação, e considerando que este texto foi escrito em 1246 d.C., Dogen se enganou por cerca de 500 anos!

Esta tradição filosófica é muito ampla e variada, sujeita a interpretações bastante divergentes. Não pretendo conhecer mais do que uma pequena fração deste campo de estudo, mas, mesmo assim, sinto-me justificado em compartilhar minhas reflexões sobre o pouco que sei. Para começar, isto poderia ser visto como um registro da gradual assimilação ou rejeição de ideias budistas por parte de um indivíduo. Mas, além disso, sinto-me compelido a comentar em virtude das ferramentas lógicas originais e abrangentes que utilizo.

> Por vezes, tenho sido criticado pelas minhas críticas à filosofia de Nagarjuna, com argumentos que alegam que não a represento com exatidão. Mas a minha resposta é sempre a mesma: embora não possa garantir que os meus argumentos se apliquem perfeitamente à filosofia de Nagarjuna em si, defendo a sua aplicabilidade às ideias que apresentei sob a designação de "filosofia de Nagarjuna". Do ponto de vista filosófico, os meus argumentos são interessantes e válidos, mesmo que, do ponto de vista histórico, algumas questões possam permanecer em aberto. Em todo o caso, os historiadores também têm diversas interpretações.
>
> A filosofia se ocupa das ideias, e a questão de quem as propôs precisamente e quando exatamente não é tão importante. Um filósofo (X) pode representar, analisar e criticar uma ideia, sem precisar ser absolutamente preciso quanto à correspondência exata entre sua formulação e a formulação original de alguma figura histórica (Y). Contanto que entendamos que a ideia em questão é aquela aqui e agora representada, a explicação dada é filosoficamente respeitável. Os historiadores podem debater se a explicação de X corresponde exatamente à ideia inicial de Y e em que medida a discussão de X é relevante para a filosofia de Y, mas isso é debate histórico, não filosófico.

Em relação à credibilidade do budismo, podemos também levantar questões a partir da perspectiva específica do judaísmo (e de suas religiões derivadas: cristianismo, islamismo e seus derivados, por sua vez). Uma questão crucial seria: se a alegação do budismo de iluminação e libertação é verdadeira, como é possível que uma conquista tão importante para a espiritualidade humana nunca tenha sido prevista ou mencionada na Bíblia judaica e em livros posteriores? Outra questão seria: se Buda alcançou um nível tão elevado, como é possível que ele não tenha encontrado ou mencionado um encontro com Deus?

Essas são, obviamente, questões para aqueles que optam por seguir as crenças judaicas (ou cristãs ou muçulmanas), pois o budista simplesmente consideraria a falha das tradições judaicas em prever ou perceber a iluminação do Buda, ou a falha do Buda em reconhecer Deus, como um problema deles e não dele.

Pessoalmente, prefiro manter a mente aberta em ambas as direções e enfatizar os ensinamentos positivos de ambos os lados, em vez de destacar os conflitos entre Ocidente e Oriente. É um fato histórico que diferentes segmentos da humanidade evoluíram espiritualmente de maneiras distintas – e isso pode muito bem ser a vontade de Deus. Nossa evolução ainda está em curso, e talvez ainda cheguemos a um consenso. Certamente podemos aprender uns com os outros e nos enriquecer mutuamente, e a atual fase histórica da globalização pode nos beneficiar espiritualmente.

13. Sobre a idolatria budista

Sinto-me reconfortado na minha convicção de que o budismo não é, em sua origem e intrinsecamente, idólatra, [284]após ler alguns comentários históricos de Mu Soeng, como os seguintes.

> *Para os Sthaviras, o Buda Shakyamuni era uma figura histórica — um grande mestre, mas não uma divindade. Os Mahayanistas, no entanto, viam o Buda como um princípio transcendental, e não como um mero indivíduo no mundo fenomênico.* (P. 19.)

Isso confirma que a deificação desse mestre de carne e osso é um evento tardio na história do budismo – ocorrendo algumas centenas de anos depois. Deve-se ressaltar e enfatizar que tal deificação contradizia logicamente *a* mensagem essencial de Siddhartha Gautama (o fundador do budismo).

Por quê? Porque a mensagem desse mestre era que ele, *um mero ser humano* , era capaz de transcender o samsara (o domínio do karma) e alcançar o nirvana (o domínio da liberdade). Se, na verdade, esse aparente homem *não fosse um homem, mas um "deus"* com a intenção ou predestinação de salvar a humanidade, então a demonstração prática da possibilidade de libertação *humana* do ciclo de nascimento e morte não teria ocorrido!

Se, como os budistas posteriores o descreveram, ele era um deus, então sua condição existencial essencial não era comparável à de um homem, e poderia-se argumentar que sua conquista não poderia ser replicada por outros homens. O ponto central de sua história é que um ser humano comum pode, por sua própria inteligência e esforço, mesmo sem a supervisão de um mestre experiente [285], desenvolver compreensão e superar todo o sofrimento para sempre. Mudar essa história é perder o seu propósito.

---

[284] Note que o uso deste epíteto não tem a intenção de menosprezar o budismo como um todo ou os budistas em geral. Minha preocupação com a "idolatria" é, naturalmente, uma expressão das minhas raízes e valores judaicos (a começar pelos dois primeiros dos Dez Mandamentos). Admito francamente que considero tais padrões de comportamento tolos e supérfluos. No entanto, também tenho grande respeito e admiração pelas crenças e práticas budistas mais essenciais. Quando leio as histórias ou os escritos de antigos mestres budistas, convenço-me facilmente de que são grandes almas, profundamente morais e profundas em suas realizações espirituais. Além disso, minha oposição à idolatria não me impede de apreciar o valor artístico das estátuas e templos budistas, alguns dos quais (notavelmente, Angkor) eu visitei. Talvez, então, devêssemos dizer que o budismo (assim como o cristianismo) merece respeito *apesar* das formas de idolatria (deificação de pessoas e adoração dirigida a estátuas) que lhe foram associadas. Certamente, os judeus, pelo menos, devem sempre permanecer vigilantes e ter cuidado para não se envolverem em nada que sugira idolatria.

[285] Veja o *Dhammapada,* v. 353: “Eu mesmo encontrei o caminho. A quem devo chamar de Mestre?” O autor (presumivelmente o Buda) acrescenta: “A quem devo ensinar?” – sugerindo que essa conquista não é algo que possa ser simplesmente ensinado, como matemática ou inglês.

Alguns, é claro, argumentariam que, embora ele não fosse um deus encarnado ao nascer, tornou-se "divino" ao atingir o estado de Buda, e ainda mais no final de sua vida (quando entrou *no parinirvana*). Esse cenário, no entanto, também foi uma interpretação posterior dos eventos, motivada pelo devocionalismo.

> *...a ascensão do devocionalismo no Mahayana. ...por volta do início da era comum, no noroeste da Índia, sob influências gregas e mediterrâneas, estátuas de Buda foram esculpidas pela primeira vez. No budismo primitivo, assim como na literatura contemporânea dos Upanishads, encontramos que a ideia de um culto à personalidade era malvista. Na Índia antiga, a veneração de uma pessoa sagrada assumia a forma de adoração a um santuário memorial* (estupa) *em vez de uma imagem física.* (P. 91.)

Originalmente, o budismo não era uma religião de devoção, mas de moralidade e meditação. Não consistia na adoração do Buda (como um deus ou, mais tarde, como Deus), ou de uma multidão de Budas, mas em seguir seu exemplo (como um explorador e mestre espiritual bem-sucedido). Além disso, a adoração de estátuas (como uma forma específica de devoção) representando o Buda e outras figuras do panteão budista foi, ao que parece, um fenômeno possivelmente separado e ainda posterior.

Pode ser, como sugere a citação acima, que a idolatria não fosse um padrão de comportamento religioso autóctone da Índia, mas sim importado do Ocidente. Poder-se-ia supor que a idolatria fosse um hábito cultural mais antigo na Índia (dada a sua ubiquidade naquele país atualmente), mas os historiadores aparentemente [286]não encontraram evidências que sustentem tal hipótese. Contudo, permanece o fato de que, em regiões da Ásia mais ao norte e ao leste, formas de idolatria hindu ou outras podem ter precedido a chegada do budismo, e que o budismo simplesmente as acolheu.

Nesse sentido, provavelmente devemos distinguir os movimentos geográficos do budismo Theravada e do budismo Mahayana. O budismo Mahayana, sendo relativamente mais idólatra desde sua origem, se integraria mais facilmente às idolatrias locais preexistentes; enquanto o budismo Theravada, embora originalmente menos idólatra, tenderia a começar tolerando os costumes locais que encontrasse, considerando-os como fraquezas humanas com as quais precisava lidar para gradualmente alcançar a libertação.

Aqui, podemos citar Stephen Batchelor [287]a respeito do Tibete no século IX, para ilustrar o movimento e a adaptação do budismo:

> *A apresentação do budismo por Padmasambhava através de divindades e forças tântricas encontrou grande ressonância e receptividade na mente dos tibetanos. A subsequente popularização da prática tântrica pode provavelmente ser atribuída à disposição espiritual inata dos tibetanos de responderem mais prontamente às verdades religiosas que são corporificadas e personificadas. Dessa forma, os ensinamentos do budismo ganharam vida para os tibetanos e deixaram de ser meras ideias e doutrinas abstratas.* (P. 48.)

---

[286] Segundo o relato de Mu Soeng. Observe que, no meu livro **Buddhist Illogic** , capítulo 10, assumi que a adoração de estátuas na Índia antecedeu o advento do budismo. De qualquer forma, idolatria é um conceito amplo que não se limita à adoração de estátuas. Inclui todas as formas de culto politeísta e até mesmo a ideia de uma encarnação de um Deus único. Nesse sentido, pelo menos, a cultura religiosa da Índia (ou seja, o vedismo) que precedeu o budismo era certamente idólatra.

[287] Em sua Introdução.

Cada povo ou cultura, em um dado momento da história, possui suas predisposições espirituais particulares. Estas, em certa medida, determinam o que aceitarão como influências, como as interpretarão e o que desconsiderarão ou rejeitarão. Isso também pode ser ilustrado com referência ao Tibete. Assim, Batchelor escreve:

> *Os tibetanos parecem ter permanecido totalmente alheios aos ensinamentos das duas grandes tradições doutrinárias que floresceram do outro lado da fronteira, na China. Tampouco tinham conhecimento da tradição de comentários prevalente nas escolas Theravada do Sri Lanka e do Sudeste Asiático. Contudo, o exemplo mais notável da resistência dos tibetanos a outras formas de budismo encontra-se em sua reação à tentativa de introdução da escola Ch'an (Zen) da China durante o século VIII.* (P. 64.)

A crítica acima ao Mahayana talvez tenha uma exceção no caso do budismo Ch'an (Zen). Embora os centros de meditação Zen modernos que visitei exibam estátuas de Buda, a filosofia Zen é essencialmente não devocional ou mesmo antidevocional. Isso pode ser confirmado textualmente, por exemplo, pelo seguinte trecho do *Sermão da Corrente de Sangue,* tradicionalmente atribuído a Bodhidharma [288]:

> *Mas as pessoas iludidas não percebem que a própria mente é o Buda. Elas continuam buscando fora. Nunca param de invocar ou adorar Budas... Não se entreguem a tais ilusões... Mesmo que um Buda ou um Bodhisattva apareça repentinamente diante de vocês, não há necessidade de reverência. Nossa mente é vazia e não contém tal forma... Por que adorar ilusões nascidas da mente? Aqueles que adoram não sabem, e aqueles que sabem não adoram.* (Págs. 25, 27.)

Esta passagem argumenta claramente que o apego a visões religiosas, e consequentemente a representações, é antitético à crença central do budismo. No *Sermão da Ruptura* , respondendo à pergunta sobre se a "escultura de estátuas" e outras práticas externas aparentemente ensinadas em alguns sutras são úteis para alcançar a iluminação, o mestre zen responde que são meras "metáforas"; ele explica:

> *A forma sublime do Tathagata não pode ser representada por metal. Aqueles que buscam a iluminação consideram seus corpos como a fornalha, o Dharma como o fogo, a sabedoria como a arte e os três conjuntos de preceitos e as seis paramitas como o molde. Eles fundem e refinam a verdadeira natureza búdica dentro de si e a vertem no molde formado pelas regras da disciplina. Agindo em perfeita consonância com os ensinamentos do Buda, eles naturalmente criam uma semelhança perfeita.* (Págs. 95-96.)

Observe atentamente a expressão "dentro de si mesmos". Repetidamente, ele insiste na redundância e inutilidade de quaisquer obras e ações externas; a essência do Caminho é trabalhar em si mesmo, a partir do interior.

Ainda hoje, alguns budistas, pelo menos alguns mestres zen, parecem evitar a adoração de ídolos. Observe, por exemplo, a declaração de Shunryu Suzuki:

---

[288] O renomado fundador indiano do budismo Ch'an na China (*c* . 490-528 d.C.). Alguns estudiosos modernos atribuem este sermão a monges posteriores, talvez "da Escola Zen Cabeça de Boi, que floresceu nos séculos VII e VIII", segundo Red Pine, o tradutor, embora ele aceite a atribuição tradicional (ver sua Introdução).

Em nossa prática, não temos… nenhum objeto especial de adoração. ... Joshu, um grande mestre zen chinês, disse: "Um Buda de barro não pode atravessar a água; um Buda de bronze não pode atravessar uma fornalha; um Buda de madeira não pode atravessar o fogo." (P. 75.)

14. messianismo budista

Mu Soeng também escreve:

> *A noção de Budas do passado provavelmente já era aceita durante a vida de Shakyamuni… No primeiro século da era cristã, a noção de Budas do passado e do futuro parece ter estado bem estabelecida. Podemos apenas especular sobre a influência que o conceito de salvador do mundo vindouro* (sayosant) *, da religião persa do Zoroastrismo, possa ter exercido sobre esses desenvolvimentos.* (P. 55.)

Com relação à ideia de um salvador mundial, ou seja, a ideia messiânica, eu não concordaria que ela provavelmente foi importada. É intrínseco ao budismo, como um princípio fundamental, que Buda Shakyamuni [289], ao encontrar seu próprio caminho para a Realização (presumindo que o tenha feito) e, em seguida, pregar esse caminho aos outros, abriu caminho para toda a humanidade e mostrou-lhe um caminho para a salvação. Por definição, sua conquista (se de fato ocorreu) é extraordinária e de significado universal.

Conta-se que ele poderia ter se contentado com sua própria fuga pessoal do samsara; mas, por compaixão (*karuna*) por outros seres sencientes, escolheu adiar sua partida final (*parinirvana*) para ajudá-los primeiro. Podemos, portanto, considerá-lo uma pessoa altruísta, que desejava salvar os outros, e admitir que o budismo, desde sua origem, teve ambiciosas motivações soteriológicas.

Isso não significa que a descoberta de Shakyamuni tenha sido necessariamente única. Não há razão lógica para excluir a possibilidade de terem existido Budas antes dele ou de existirem outros depois. Pelo contrário, admitindo que a conquista de Shakyamuni foi "natural" (em um sentido amplo, permitindo a transcendência da natureza imanente, ou seja, da identidade física e mental), esperaríamos que Budas passados e futuros fossem possíveis e prováveis.

Shakyamuni pode ter sido o primeiro, ou pode ter havido outros antes dele cuja existência e cujos possíveis ensinamentos podem não ter deixado vestígios históricos. Quanto aos Budas futuros, o próprio fato de Shakyamuni ter ensinado implica que ele considerava que outros também poderiam alcançar o estado de Buda.

Nessa perspectiva, o ideal Mahayana do bodhisattva surge como um desenvolvimento perfeitamente natural. Por seu próprio altruísmo, ao adiar seu *parinirvana* para ensinar, o Buda deu o exemplo dessa prática. Contudo, com o tempo, o ideal do bodhisattva talvez tenha sido levado a extremos. Como aponta Mu Soeng:

> *Acreditava-se que o bodhisattva personificava não apenas um espírito de compaixão, mas também de sofrimento voluntário. Por vezes, a resolução do bodhisattva era expressa em termos quase cristãos. A ideia do salvador sofredor pode ter existido de*

---

[289] Esse nome significa simplesmente "o Sábio de Shakya", referindo-se ao seu local de origem.

> *alguma forma no Oriente Médio antes do surgimento do cristianismo, mas não apareceu no budismo até depois da era cristã. O bodhisattva sofredor assemelha-se tanto à concepção cristã de Deus na figura de Jesus, que deu a vida pelos outros, que não podemos descartar a possibilidade de o budismo ter tomado emprestada essa doutrina do cristianismo, que era vigoroso na Pérsia a partir do século III d.C.* (p. 55)[290]

Na minha opinião, há pouco nos ensinamentos originais do budismo que justifique esse desenvolvimento específico. Embora Shakyamuni tenha dado o exemplo do altruísmo, ele não o levou ao extremo do sacrifício pessoal, ou seja, do sofrimento intenso pelos outros. Essa noção poderia até ser considerada antitética ao budismo original, que, afinal, se destina a ser um caminho para eliminar e evitar o sofrimento. Seus ensinamentos eram positivos, visando tornar as pessoas saudáveis e felizes, e não causar-lhes dificuldades. O Buda permaneceu sereno durante toda a sua vida, segundo relatos.

Talvez devêssemos aqui distinguir duas formas de sofrimento pelos outros. Uma pessoa que deseja ajudar os outros pode aceitar sofrer incidentalmente ou acidentalmente nessa busca. O sofrimento envolvido não é, *em si,* o meio para atingir o objetivo de ajuda, mas apenas um efeito colateral infeliz. Por exemplo, um herói de guerra vai primeiro para a batalha, esperando abrir caminho para seus companheiros; ele sabe que pode ser morto ou ferido, mas essa não é sua intenção; pelo contrário, quanto mais ileso ele sair, melhor (pois poderá então continuar lutando).

De forma mais prosaica, alguém pode carregar a sacola de compras de uma senhora idosa para evitar que ela sofra dores musculares. O ideal cristão não é esse, mas sim o de "assumir o sofrimento dos outros". Isso significa não apenas aliviar os fardos alheios (que lhes causam sofrimento), mas experimentar o sofrimento em seu lugar. Jesus na cruz é retratado sofrendo *no lugar dos* pecadores, para que eles não precisem pagar o preço por seus pecados. Este é um conceito singular de altruísmo, que duvido que tenha sido originalmente intencionado no budismo.

Não vejo como o sofrimento em si possa ter qualquer utilidade para alguém. Para libertar alguém do sofrimento, é preciso neutralizar as causas desse sofrimento. Tal intervenção pode, ocasionalmente, causar sofrimento a si mesmo – e é fácil apreciar a virtude, o valor e a beleza de tais atos 'altruístas'. Se alguém compreende a relatividade e a impermanência deste mundo, não teme tal sacrifício pessoal. Mas não é o sofrimento de alguém que alivia a pessoa que se ajuda, mas sim a ação eficaz. O papel do bodhisattva não é sofrer, mas ser eficaz [291].

---

[290] A trindade cristã é outra doutrina que possui um paralelo muito próximo no budismo, a saber, o *trikaya* (os três corpos do Buda). A semelhança entre "Pai, Espírito Santo e Filho" (mencionado em Mateus 28:19, 2 Coríntios 13:14) e " *dharmakaya* , *samboghakaya* e *nirmanakaya* " (ver Mu Soeng, pp. 89-90) é notável, embora algumas diferenças possam, sem dúvida, ser apontadas. Aqui, novamente, se houve influência em qualquer direção, ou se esta é uma resposta semelhante do intelecto humano ao mesmo problema de unificação, é uma questão controversa. O judaísmo, por sua vez, não recorre a um conceito trinitário de Deus.

[291] Sofrer ao ajudar os outros não é necessariamente prova de uma bondade excepcional; muitas vezes é apenas sinal de incompetência. Às vezes, corremos riscos que podem resultar em dor, danos ou destruição pessoal, mas isso geralmente se deve à falta de habilidade. A tragédia costuma ser indicativa de alguma fraqueza e fracasso.

15. Assimilação do budismo

A migração do budismo para o Ocidente certamente produzirá algo novo em muitos aspectos. Shunryu Suzuki [292]admitiu isso quando disse a seus alunos: "Aqui na América, não podemos definir os budistas zen da mesma forma que no Japão… Vocês estão a caminho de descobrir um modo de vida adequado."

Este não seria um fenômeno específico do budismo, mas diz respeito a qualquer religião ou produto cultural. Podemos observar, por exemplo, a expansão do cristianismo para a África, América do Sul e Ásia. Em cada caso, há diferenças notáveis em relação à sua origem europeia. E, de fato, mesmo entre os europeus (e norte-americanos), o cristianismo apresenta uma variedade de expressões. O mesmo se aplica ao budismo na Ásia e pode-se esperar que se aplique também ao budismo na América do Norte e na Europa.

Como o budismo migrou para o Ocidente? Primeiramente, os europeus entraram em contato com o budismo (e outras religiões orientais) na Ásia. Alguns demonstraram curiosidade e disposição para aprender, e eventualmente trouxeram ensinamentos orais, práticas e textos para a Europa. Eles ministraram palestras e escreveram artigos e livros, disseminando ideias budistas. Os documentos foram traduzidos, da forma mais criteriosa possível, tanto por ocidentais quanto por orientais. Por fim, alguns orientais vieram para a Europa e a América do Norte para ensinar pessoalmente.

A tradução é impossível sem alguma interpretação. Todo professor carrega consigo uma grande parte de tradição, mas também uma pequena parte de interpretação pessoal. Necessariamente, quando qualquer religião ou produto cultural chega a uma nova região ou país, ele precisa se misturar de alguma forma com a cultura local, resultando em uma nova variação sobre o tema [293]. Por mais puristas que os receptores tentem ser, sua visão inevitavelmente será influenciada, em certa medida, por seus antecedentes culturais. Isso vale para os povos – e vale para os indivíduos.

Algumas pessoas selecionam o que lhes agrada na importação de ideias, enquanto outras tentam ir até o fim e se tornarem ortodoxas. Mas, independentemente das aparências externas, o que acontece dentro de cada indivíduo é um processo comum de assimilação de novas ideias. Cada pessoa precisa digerir a nova perspectiva de acordo com seus parâmetros psicológicos e intelectuais pessoais. Em alguns casos, ocorre alguma rejeição mais cedo ou mais tarde; em outros, o indivíduo encontra suas necessidades amplamente satisfeitas.

Meus próprios escritos sobre budismo podem, portanto, ser considerados um relato das minhas reações pessoais, como filósofo ocidental e judeu, e especialmente como lógico, a essa onda de

---

[292] Pág. 133.

[293] Um exemplo interessante, devido ao seu ecletismo declarado e extremo, é a religião Cao Dai no Vietnã.

ideias que se aproximava, em um determinado lugar e momento. Não me coloco em uma posição de superioridade, em um pedestal. Não reivindico nenhuma pretensão de superioridade ou onisciência, mas simplesmente compartilho meus pensamentos – avaliando, criticando, elogiando, rejeitando, adaptando e combinando, francamente, conforme me parecer apropriado. Não gostando de ser enganado ou intimidado, procuro não tomar nada como certo; mas mantenho a mente aberta e uma humilde disposição para aprender.

Ao longo do tempo, certamente aprendi muito e, muitas vezes, fui agradavelmente surpreendido e impactado. Sou sempre grato por qualquer conhecimento, sabedoria ou virtude que me foi transmitida. Sem dúvida, o budismo – e o Oriente em geral – tem muito a nos ensinar. Contudo, não acredito que seja onisciente e imune a feedback e correções. Acredito, sim, que a confluência filosófica e espiritual do Oriente e do Ocidente pode ser benéfica para ambos os lados; não é uma via de mão única. Com maturidade, podemos desenvolver juntos um entendimento e uma direção comuns.

16. Adenda (2009)

1. Desde que escrevi *Mais Meditações* , tenho usado mentalmente a seguinte **consciência. Lista de verificação** nas minhas meditações:

- CORPO (verificar/corrigir a postura; e intensificar a consciência corporal, incluindo sensações físicas e sentimentos emocionais).
- RESPIRAÇÃO (nas narinas e no *hara*).
- PENSAMENTOS (incluindo todos os fenômenos mentais; observe-os, mas também tente atenuá-los e, eventualmente, interrompê-los).
- AMBIENTE CIRCUNDANTE (os campos visual e auditivo, as sensações táteis e os cheiros).
- O FATO DA CONSCIÊNCIA (maravilhe-se com isso).
- AQUELE QUE É CONSCIENTE (o próprio eu – um objeto não fenomênico da intuição).

Posso percorrer esta lista de verificação rapidamente em intervalos, enquanto utilizo outras técnicas, ou posso usá-la como minha técnica central de meditação. Isso pode ser feito concentrando-me em cada item listado, um de cada vez, durante o tempo de uma respiração, três, dez respirações ou mais. Ao final da série, tente fundir todas as formas de consciência em uma única consciência total. Repita o processo várias vezes até que seu efeito benéfico — ou seja, um aumento no grau de consciência — seja claramente sentido.

Esses itens correspondem, naturalmente, aos vários aspectos da "mente" comum (ou melhor: "psique"), incluindo experiências fenomenais (físicas ou mentais) e não fenomenais (intuitivas), e derivados conceituais de todas elas. Deve ficar claro que, quando me refiro aqui ao "eu", quero dizer o eu real (que é inteiramente não fenomenal, ou seja, puramente espiritual), e não o eu ilusório ou "ego" (que é em grande parte fenomenal, embora geralmente também envolva algum grau de consciência do eu real subjacente).

2. Na meditação, queremos nos concentrar no aqui e agora, lembre-se. Uma técnica valiosa é despertar **intensamente Atenção plena** , como a de um caçador atento à sua presa ou a de um animal caçado. Uma maneira útil de motivar essa atenção plena é pensar em histórias Zen onde o meditador alcançou a iluminação súbita (*satori*) quando algum evento inesperado ocorreu, como o estalo de um galho. Assim, fique atento a todas as imagens, sons ou outras sensações, com a ideia de que qualquer uma delas pode lhe trazer o tão desejado lampejo de percepção. Nesse caso, nenhum fenômeno é rotineiro, mas cada um merece sua atenção plena.

Essa consciência envolve tanto abertura mental quanto concentração, ou seja, um amplo campo de atenção e uma percepção precisa dos eventos que nele ocorrem. Um aspecto interessante é que o observador se torna "transparente", no sentido de que se esquece de si mesmo e permanece essencialmente imune ao que acontece ao seu redor (objetiva ou subjetivamente, ou seja, no ambiente físico ou mental), tendo decidido não interferir no processo mundial por um tempo. Ele está aberto a todos os acontecimentos – não como alguém adormecido, mas como alguém extremamente desperto (de uma forma contemplativa e sem nervosismo). Esse esquecimento de si é valioso porque apaga o falso eu superficial, que normalmente é uma parte tão importante de nossa experiência. O verdadeiro eu subjacente, é claro, ainda está presente, mas sem autoconsciência explícita.

A meditação não é algo mecânico. Não existe técnica, fórmula mágica que possa ser aplicada sem pensar e que leve à iluminação. Se existisse, todos já estaríamos iluminados. A essência da meditação é – lembre-se sempre – a consciência, a presença de espírito (ou seja, estar conscientemente presente). As técnicas podem apenas nos ajudar a alcançar uma posição que facilite essa presença de espírito, mas, mais cedo ou mais tarde, esse esforço constante se torna essencial. Uma vez que você compreende isso, a prática se torna muito mais fácil. Consciência também significa desapego – ou seja, não se deixar levar por pensamentos ou emoções que possam surgir. Um toque leve na experiência é necessário para permanecer livre de suas atrações, repulsões, compulsões e obstruções.

3. Ao se concentrar nos fenômenos, lembre-se de que eles não são o objetivo final da meditação. Nosso campo de experiência ordinária é necessariamente limitado. Vemos e ouvimos nosso entorno imediato e nossos pensamentos, enquanto o mundo exterior e interior é imenso. A meditação visa à **expansão da consciência** – ao infinito, se possível, ou seja, além de todas as limitações. Buscamos olhar além da experiência imediata – não a excluindo, mas incluindo-a.

O reino do samsara é o dos fenômenos materiais e mentais, e o reino do nirvana é a transcendência desses fenômenos. Portanto, precisamos, por meio da meditação, perceber que a consciência do fenomênico é limitadora – e aprender a existir com uma perspectiva mais ampla, idealmente ilimitada. Podemos continuar a caminhar pelo mundo fenomênico e, simultaneamente, ter consciência de que este é apenas um pequeno espaço dentro do infinito. O valor dessa perspectiva reside em não levar o mundo fenomênico muito a sério, em não nos enredarmos nele – ele então se apresenta como um estreitamento ilusório da consciência, além do qual podemos olhar para todos os momentos.

4. Atravessamos a vida com diferentes **graus de consciência** . Cada pessoa tem uma amplitude e profundidade de consciência distintas, e cada um de nós, em diferentes momentos da vida, também apresenta graus de consciência variáveis. Quando somos bebês, nosso "mundo" pode se limitar ao sabor do leite materno, à sensação de nossos beijos e carícias, e assim por diante. Na infância, podemos estar totalmente focados na família, no melhor amigo, nos brinquedos, no professor, etc. Mais tarde, na adolescência, nossa atenção pode se concentrar na namorada, nos estudos, e assim por diante. Depois disso, na esposa e nos filhos, no trabalho, no carro e na casa, etc. Em cada fase da vida, nosso "mundo" é necessariamente limitado a um número limitado de coisas. Podemos, é claro, ter interesses mais teóricos, como ciência, história,

filosofia ou religião, mas a maioria das pessoas os cultiva em quantidades relativamente limitadas.

Nosso grau de consciência geralmente aumenta com o tempo, mas às vezes pode diminuir. Se alguém se entrega às drogas ou a algum outro vício, pode, na verdade, tornar-se uma pessoa menos consciente. Portanto, há altos e baixos, nem tudo são flores. Não existe inevitabilidade no desenvolvimento ou na evolução. Olhando para trás em nossa vida, podemos facilmente perceber isso. Se aprendermos com nossos erros e prosseguirmos de forma intencional, podemos gradualmente direcionar nossa vida para um processo de ascensão espiritual. Podemos inserir nossa vida em *um contexto mais amplo* do que o que é imediatamente percebido e desejado por nossos instintos ou sob a influência de diversas forças sociais. Isso é expansão da consciência.

5. Basicamente, na meditação, nosso objetivo é tomar consciência da **realidade subjacente** a todos os fenômenos – ou seja, o "fundamento do ser" ou a "natureza da mente" (na terminologia budista) ou a "presença de Deus" (em uma perspectiva mais judaica). Assim, quando nos concentramos em algum objeto físico e/ou mental, nosso interesse nele(s) é, em última análise, nulo – na verdade, estamos tentando ir além desses campos fenomênicos, olhar através deles, por assim dizer. Mas, para isso, precisamos primeiro nos concentrar no aqui e agora e parar de nos distrair com pensamentos e emoções passageiras.

A realização significa entrar em contato com a realidade. Em princípio, a realização é possível a qualquer momento – e, de fato, alguns mestres sugerem que, repetidamente, ao longo de nossas meditações, nossos dias, nossa vida e até mesmo nossa morte, estamos, pelo menos momentaneamente, obtendo essa percepção, mas não conseguimos notá-la, ou, se a notamos, não conseguimos permanecer nela [294]. Geralmente, é preciso muita prática de meditação para chegar aos estágios em que somos capazes de percebê-la e permanecer nela. No entanto, saber que a realização está tão próxima pode ser muito útil – motivando-nos e aumentando nosso nível de consciência.

A propósito, a motivação por trás da nossa meditação é crucial para o seu sucesso. Se meditamos por infelicidade, ou seja, porque nossos desejos terrenos mais profundos são repetidamente frustrados, na esperança de que essa atividade nos traga sucesso na vida, não podemos esperar alcançar grandes conquistas. Devemos, antes, compreender que a existência no espaço do 'samsara' é inerentemente de sofrimento, isto é, que o próprio fato de termos uma forma particular e uma vida individual é a fonte do sofrimento, e que somente a existência no 'nirvana' pode nos libertar desse sofrimento constitucional. Observem bem: essas são duas atitudes muito diferentes. Uma ainda é inclinada ao egoísmo; a outra já indica uma considerável elevação espiritual. Uma busca a felicidade; a outra transcende essas preocupações mesquinhas: é uma expressão de sabedoria.

6. Uma fórmula muito boa para meditação, que descobri, é imaginar-se já iluminado/liberto. Comece sua meditação dizendo: **o Buda que sou dentro de mim** agora vai se sentar e fazer o que os Budas gostam de fazer, ou seja, sentar-se quieto e em silêncio, plenamente consciente, desfrutando do aqui e agora, livre de reminiscências, expectativas,

---

[294] Veja, por exemplo: Sogyal Rinpoche, *O Livro Tibetano da Vida e da Morte* (São Francisco: Harper Collins, 1994), capítulo 21.

preocupações, planos ou quaisquer outras inquietações mundanas. Surpreendentemente, essa abordagem costuma funcionar, ou seja, ajuda a transcender as preocupações e pensamentos habituais e a concentrar-se no objeto da meditação com mais facilidade e por mais tempo.

7. ***Prajna vs. Dhyana . Relendo*** *os Ensaios sobre o Budismo Zen* de D.T. Suzuki , fico impressionado com a diferença em sua concepção do Budismo Zen. Devo ter notado isso em leituras anteriores, mas desta vez parece mais significativo para mim. Devido à minha experiência com meditação iogue, tenho me inclinado para o Zen Soto, o ramo mais meditativo do Zen, que ensina que, se nos sentarmos em meditação, com a postura e as técnicas corretas, e com as atitudes certas, naturalmente alcançaremos a iluminação plena.

Mas D.T. Suzuki nega ou duvida desse resultado. Ele tem mais fé no Zen Rinzai, que utiliza *koans* . Ele considera o caminho Soto muito passivo, carente do necessário "espírito de investigação". Em sua visão, aparentemente, a meditação (*dyana*) pode trazer tranquilidade interior e até mesmo muitas percepções profundas, que são preparações valiosas, mas não pode nos levar através do portal final para a verdadeira iluminação. Para essa vitória decisiva (*bodhi* ou *satori*), é necessária uma espada mais afiada, a da sabedoria (*prajna*). Esta última se torna possível através da concentração intensa e constante em um koan sob a orientação de um mestre reconhecido. Este é o caminho mais ativo do Rinzai. (A rigor, eu chamaria isso de meditação, embora de um tipo diferente daquela da seita Soto.)

A descrição que Philip Kapleau faz de sua difícil jornada em *Os Três Pilares do Zen (* 1965) me vem à mente como um exemplo moderno. Pessoalmente, durante toda a minha vida considerei a presença de um guru desnecessária, argumentando que, se Buda conseguiu encontrar o caminho para a iluminação sozinho, sem a transmissão de um mestre, então, em princípio, outras pessoas também poderiam. Agora, relendo D.T. Suzuki, questiono se esse individualismo foi sábio. O problema de confiar em um mestre, especialmente hoje em dia, é como saber se ele é genuíno?

8. **Sujeito e Objeto** . Aprofundando o pensamento de D.T. Suzuki, reli sua obra *A Doutrina Zen da Não-Mente* e a achei inspiradora na mesma direção. Ele frequentemente enfatiza aqui a não separação entre sujeito e objeto, como por exemplo na página 133:

> *O estado de não-mente refere-se ao tempo anterior à separação entre mente e mundo, quando ainda não existe uma mente que se oponha a um mundo externo e receba suas impressões através dos diversos canais sensoriais. Não apenas uma mente, mas também um mundo ainda não veio a existir.*

Ao ler aquela página, ocorreu-me que essa doutrina pode ser expressa em termos fenomenológicos. A postura fenomenológica consiste em simplesmente experienciar, ou seja, em tomar a aparência como tal, antes de qualquer avaliação ou teoria a seu respeito – isto é, antes de classificá-la como realidade ou ilusão, matéria ou mente, ou o que quer que seja. Poderíamos muito bem dizer, como faz o Zen, que a dicotomia sujeito-objeto também ocorre após essa experiência fenomenológica primária – ou seja, que ela também é uma crença racional, e não experiencial.

Nossa resposta comum à experiência (seja ela interna ou externa) é dizer imediatamente "Estou vivenciando essas aparências" – daí o fato de que o Sujeito da experiência nos parece

inevitavelmente implícito na própria existência da aparência. Assim, dado um sujeito que a vivencia, o conteúdo da experiência torna-se um Objeto. E como sujeito e objeto são distintos, pressupõe-se uma relação entre eles, que chamamos de Consciência. O Zen nos ensina que podemos (e devemos) simplesmente vivenciar a aparência como tal, sem introduzir um eu na equação como aquele que a vivencia.

Mesmo que, para construir uma epistemologia coerente e credível, tenhamos que admitir que cada um de nós rotineiramente experimenta o próprio eu e suas funções (cognição, volição e valoração) diretamente por meio da intuição, ainda podemos tornar isso consistente com a referida percepção Zen ao incluir todas essas intuições de eu, consciência, vontade e valor como elementos *dentro* do campo da aparência. Elas não devem ser consideradas como algo externo à totalidade da experiência, mas sim como partes dela. Nesse caso, a interposição de um sujeito que experiencia, a consequente objetificação do conteúdo da experiência e, em terceiro lugar, a suposição de um intermediário da consciência para conectar esses dois elementos, podem ser razoavelmente evitadas.

Assim, a postura fenomenológica, quando compreendida corretamente, não é apenas anterior à distinção entre realidade e ilusão, ou à distinção entre matéria e mente, mas até mesmo à distinção entre sujeito e objeto. Esta última é uma construção racional, uma hipótese, uma suposição da razão com o objetivo de explicar as coisas, e não, como normalmente a concebemos, uma experiência primária, um fato bruto e incontestável. Experimentar momentaneamente o campo da aparência de forma tão neutra geralmente requer um esforço, mas não é muito difícil. Mantemo-nos na aparência em si (incluindo qualquer senso de si e consciência que possamos ter como parte dela) e *nos abstemos* de raciocinar sobre se alguém está experimentando essa aparência e por meio de qual meio isso é possível.

É claro que esse esforço momentâneo de experiência puramente fenomenológica está muito longe do *satori Zen* , que se supõe ser uma mudança permanente em nossa maneira de ser, experimentar e pensar. Este último não pode ser obtido por um mero esforço de vontade, mas requer algum tipo de exercício complexo, que é presumivelmente o que a meditação koan consiste. Mas ainda podemos assimilar filosoficamente, de forma convincente, a ideia Zen da não-separação entre sujeito, consciência e objeto, como feito aqui.

Book 5. JUDAÍSMO ZEN

O judaísmo zen é uma reflexão franca sobre as tensões entre razão e fé no contexto atual do conhecimento, e sobre a necessidade de inserir a meditação zen no judaísmo.

Esta obra também aborda algumas questões de ética e teodiceia.

Nota do autor

Os sábios refletem sobre seus pensamentos; os tolos os proclamam. (H. Heine [295])

Não tenho nenhum desejo ou intenção de enfraquecer ou destruir o judaísmo; pelo contrário, desejo fortalecê-lo e salvá-lo. Mas considero que os fatos objetivos e a lógica rigorosa devem ser imperativamente levados em conta; não podem simplesmente ser ignorados, como alguns tentam fazer. Algum recuo é muitas vezes necessário; mas recuar não é derrota. Há muito a ganhar ao adotar uma "atitude zen" diante dessa necessária adaptação à realidade. Ou seja, ao encarar as verdades desagradáveis da mesma forma que um meditador encara a mudança e a perturbação. Imperturbável, sereno, sem resistência, com equanimidade.

---

[295] De *Gendanken und Einfalle* (citação encontrada na internet em Beliefnet.com). Insiro esta citação antecipando as críticas que podem ser justamente dirigidas a mim por escrever este texto, que é uma mistura de lógica, ciência, judaísmo e budismo. Talvez eu deva acrescentar estas confissões pessoais: admitir minha falta de posição de autoridade em alguma universidade, yeshiva ou mosteiro zen; minha falta de ampla fama e aceitação como acadêmico ou escritor; minha falta de erudição, conhecimento talmúdico ou profundidade meditativa. Sou apenas um buscador sincero compartilhando honestamente meus pensamentos.

1. Deus e a Criação

A ideia de Deus . A existência de Deus é sugerida pela existência da alma individual que cada um de nós intui em suas cognições e vontades, bem como por diversos argumentos intelectuais [296]. A ideia de Deus é filosoficamente razoável, como *uma extrapolação e explicação do* fato intuído da alma – pois, assim como as instâncias dispersas da mente e da matéria logicamente requerem alguma unificação monística, o mesmo ocorre com as instâncias dispersas da alma; e, de fato, essas diversas unificações precisam, por sua vez, eventualmente se unificar.

A importante constatação aqui é que a alma *pessoal* , com seus poderes de consciência, vontade e valoração, não pode ser explicada por referência a um Fundamento Essencial espiritual *impessoal* , desprovido de poderes semelhantes e maiores de consciência, vontade e valoração, que é a tese ateísta budista, e muito menos por um postulado exclusivamente materialista.

A ideia de um Deus vivo e pessoal, presumivelmente com graus extremos desses mesmos poderes (isto é, onisciência, onipotência e perfeição moral), parece uma inferência lógica a partir de nossa própria existência finita. É mais do que uma mera extrapolação – é uma explicação, sem a qual o fato introspectivamente evidente de uma alma pessoal permanece surpreendente e inexplicável.[297]

A ideia de Deus parece perfeitamente razoável e inevitável para quem reflete com clareza sobre os milagres da existência, da variedade e da mudança, da consciência, da causalidade e da vontade neste mundo. Sem esse fascínio, ou seja, se alguém, ingenuamente, aceita tudo isso como certo e não se surpreende com nada, fica intelectualmente preso a algum tipo de ateísmo. O teísmo (isto é, o monoteísmo, a crença em Deus) é um produto do deslumbramento metafísico.

Se alguém fizer perguntas suficientes e buscar respostas confiáveis, é provável que passe a acreditar em Deus. A descrença depende de manter a mente um tanto fechada para o assunto, ou seja, de uma espécie de ignorância forçada.

A ideia da Criação . Justificar a ideia de Deus não justifica, por si só, a ideia da Criação em si, e muito menos uma visão particular (como a do Gênesis) da sequência de eventos envolvidos na criação. Filosoficamente, a Criação é uma questão à parte, que exige que apresentemos evidências e argumentos adicionais. Nesse contexto, argumentaríamos, em primeiro lugar, que, assim como nós, humanos, temos poder cognitivo e volitivo sobre a matéria, por analogia ou

---

[296] Descrito e discutido em trabalhos anteriores meus. Veja: *Lógica Judaica* , capítulo 14 e adendos 10 e 11. *Ilógica Budista* , capítulos 10 e 11. *Fenomenologia* , capítulo 9. *Vontade e Conceitos Causais Afins* , capítulos 2.4 e 15.2. *Meditações* , capítulos 5, 6 e 8.

[297] Observe a semelhança e a diferença entre este argumento a favor de Deus e o proposto por Descartes.

extrapolação, a suposta alma superior que é Deus também possui tais poderes, e em um grau muito maior.

Este é um argumento a favor do conceito de criação divina, ou seja, da possibilidade de Deus ter tal poder sobre a matéria. Mas, obviamente, não é suficiente, por si só, do ponto de vista lógico, para estabelecer o fato da criação divina. Por outro lado, a insuficiência deste argumento para provar a criação também não a refuta.

Além disso, a analogia é imperfeita, pois enquanto nós só podemos rearranjar a matéria existente de várias maneiras, presumimos que Deus criou a matéria *ex nihilo* (ou pelo menos a partir da não-matéria). Contudo, essa imperfeição na analogia pode ser explicada sugerindo que as almas individuais são pequenas e fracas demais para produzir matéria, embora sejam capazes de criações mentais (imaginação), enquanto a alma universal de Deus é grandiosa e poderosa o suficiente para produzir tanto matéria quanto mente. Em termos de lógica causal: uma causa completa pode causar efeitos que uma causa parcial não pode.

Poderíamos também argumentar que em cada pequeno ato de vontade humana (ou animal) está envolvido algum grau de criação. Ou seja, o ato de querer pode ser concebido como o espírito humano movendo a matéria ao injetar nela nova energia. Tal aporte de energia pode ser considerado equivalente à criação, uma vez que, em última análise, energia e matéria são uma só. Nessa perspectiva, a grande criação do mundo material por Deus pode ser concebida por analogia a partir dos pequenos atos criativos envolvidos em nossa vontade cotidiana.[298]

Um argumento adicional que poderíamos propor para reforçar a ideia da criação seria o monismo. Essa filosofia baseia-se na necessidade lógica de uma unidade fundamental entre as substâncias ou domínios que constituem o mundo da nossa experiência, a saber, matéria, mente e alma. Admitindo-se tal unidade básica, a distância ontológica entre Deus (como fundamento comum de todas as almas) e a matéria e a mente percebidas é consideravelmente reduzida, tornando a criação mais aceitável à razão.

Podemos ainda invocar o fato observado da impermanência dos fenômenos materiais e mentais em apoio à hipótese da criação. Como? A impermanência não implica logicamente a criação, é claro, mas sugere-a de certa forma se admitirmos que, subjacente à impermanência fenomênica, está a permanência do reino espiritual. Isso se refere à permanência da substância espiritual da qual nossas almas individuais são feitas, ou seja, refere-se a Deus, a grande Alma raiz, e não a nós, humanos, como espíritos individualizados.

Se as coisas impermanentes emergem do Permanente, este último poderia ser considerado o fundamento ou a causa daquelas. Essa relação causal pode ser postulada como uma relação de criação, se considerarmos que a Alma universal eterna possui (como nós, e ainda mais) *uma personalidade* , com faculdades de cognição, vontade e valoração, como argumentado anteriormente.

Dois atos de fé . Contudo, ambas as ideias sucessivas de Deus e da Criação ainda dependem da fé. Os argumentos anteriores em seu favor, e quaisquer outras razões semelhantes que possamos propor, constituem apenas elementos indutivos; não são suficientes para serem declarados prova incontestável. Tal prova absoluta parece inconcebível para intelectos limitados como os nossos

[298] Para uma análise detalhada da natureza e dos mecanismos da vontade, veja meu trabalho *Volição e Conceitos Causais Afins* .

– somente Deus poderia concebivelmente saber com certeza que Ele existe e criou o resto do mundo.

Isso pode e deve ser livremente admitido por todos os defensores dessas ideias monoteístas, para evitar qualquer impressão que seus oponentes possam dar de que a falta de provas definitivas constitui refutação. Pois os defensores do ateísmo frequentemente usam essa falácia para enganar os crédulos, sugerindo que, como o monoteísmo não pode ser definitivamente provado, a tese oposta deve ser verdadeira. Tal argumento ignora ou descarta o fato de que o ateísmo é igualmente impossível de ser definitivamente provado!

Quanto à postura intermediária do agnosticismo, ela não é desrespeitável, visto que tanto o monoteísmo quanto o ateísmo se baseiam em alguma medida de fé. Mas a suspensão do juízo não é a única postura que a razão pode recomendar, pois, nesse caso, quase tudo o que reivindicamos como conhecimento seria relegado a um limbo intelectual semelhante. Os seres humanos são obrigados por sua condição natural a fazer escolhas e agir; se realmente evitassem fazê-lo, simplesmente desapareceriam. Assim, o agnosticismo não ocorre na prática – as pessoas que teoricamente o adotam ainda precisam, diariamente, seguir um caminho ou outro (o dos crentes ou o dos ateus), quer admitam isso ou não.

2. Torá e fé

O relato da Torá . Os relatos sobre Deus e a Criação apresentados na Torá (Bíblia Judaica) ou em outros documentos religiosos não são garantidos pelos argumentos filosóficos e atos de fé previamente indicados. A crença nesses relatos religiosos requer *atos de fé adicionais* , pois envolvem detalhes descritivos complementares não incluídos no relato básico proposto pela mera teologia.

Assim, é perfeitamente possível acreditar em Deus e na Criação sem necessariamente desacreditar na cronologia do Big Bang, na Evolução das Espécies e em outras teorias científicas mais modernas que contrariam a interpretação literal da narrativa bíblica sobre o mundo e a humanidade. Da mesma forma, certamente haverá alguma divergência entre as leis morais, sociais e espirituais promulgadas nos livros sagrados e aquelas que a razão consideraria convincentes.

Tudo deve ser analisado caso a caso, sem preconceitos e com a mente aberta. Isso não significa que a razão invariavelmente discordará da fé. Nossos livros sagrados, transmitidos a nós por nossos antepassados, estão repletos de sabedoria e bondade, e têm em si o poder de continuar a nos inspirar por todas as gerações. A pobreza espiritual dos seculares, seu profundo materialismo e a estreiteza desesperançosa de suas perspectivas de vida são evidentes. Mas a razão ainda deve ter a oportunidade de avaliar a situação e se pronunciar, podendo até mesmo discordar em certas ocasiões. Cabe então a cada indivíduo fazer suas escolhas e assumir os riscos inerentes, seja qual for o caminho escolhido.

O argumento tradicional de que a revelação divina é garantida pelo fato de ter sido testemunhada por Moisés e os profetas, ou pelo povo de Israel reunido ao pé do Sinai e em outros momentos e lugares, ou por sábios posteriores, é, obviamente, *um argumento circular* . Nós (pessoas comuns hoje em dia) ainda somos obrigados a aceitar pela fé algo que outra pessoa afirma (ou alega) ter experimentado; trata-se de uma evidência de segunda mão, não de primeira mão para cada um de nós. É claro que também permanece a possibilidade de que, se não acreditarmos (pela fé), sofreremos as terríveis consequências (seja nesta vida ou na outra); portanto, cada pessoa precisa decidir no que acreditar.

A Torá, em sua totalidade, é essencial para o judaísmo. Colocar a Torá em dúvida, mesmo que parcialmente, como aqui feito, é compreensivelmente considerado heresia por muitos. Ninguém gosta de ser tachado de herege, mas ignorar (desconsiderar, descartar) fatos evidentes e argumentos lógicos não é uma postura aceitável. É aceitável ter fé em algo não comprovado (ou seja, cuja existência não foi comprovada), mas ter fé em coisas refutadas (ou seja, cuja existência foi comprovada) pela experiência e/ou pela razão é difícil de justificar. Devemos manter a objetividade e o bom senso em todos os momentos; essa é a nossa dignidade e honra como seres humanos. Deus certamente respeita e não se ressente do amor à verdade e à integridade intelectual.

Talvez a solução para o problema moderno do crescente abismo entre a descrição da natureza na Torá e a da ciência secular seja adotar uma postura idealista platônica e afirmar que a Torá terrena concreta é um reflexo imperfeito, mas ainda valioso, de uma "Torá celestial" ideal. Isso implicaria que os profetas, e particularmente Moisés, perceberam a Torá celestial corretamente, mas, ao tentarem registrá-la por escrito aqui na Terra, tenderam a incorporar algumas das crenças culturais de sua época e lugar. Não houve nenhuma tentativa consciente de acrescentar algo à Torá, mas simplesmente uma disposição natural de todos os seres humanos de discursar em termos das sensibilidades e categorias de seu meio e período histórico.

Essa perspectiva já existe, em certa medida, no judaísmo, mas talvez precise ser adotada de forma mais radical se quisermos reconhecer, com franqueza e elegância, as descobertas e os avanços científicos, sem deixar de lado os fundamentos morais, espirituais e até mesmo rituais do judaísmo. A mesma abordagem pode ser usada para explicar e superar os erros factuais do Talmud. Outras religiões podem argumentar de forma semelhante e, da mesma maneira, adaptar-se ao contexto de conhecimento em constante transformação da humanidade.

Não basta dizer, como alguns fazem [299], que religião e ciência são dois domínios separados, um lidando com questões morais e espirituais e o outro com eventos experienciados e leis naturais, pois essa abordagem não se concentra suficientemente nas dificuldades psicológicas envolvidas. Um crente na Torá literal tem dificuldade em separar as afirmações sobre a natureza e a história nela contidas de sua mensagem moral e espiritual. É necessário um raciocínio mais profundo para permitir *o pensamento crítico com a consciência tranquila* .

Além disso, duvido muito que possamos manter os domínios do "ser" e do "dever ser" tão distantes assim, ou que seja sensato tentar. O fato é que nossas crenças éticas dependem fortemente de nossas crenças aleticas. O que pensamos que devemos fazer depende consideravelmente de como percebemos e concebemos a nós mesmos e o mundo ao nosso redor. Esses dois domínios de interesse humano estão relacionados, e o estudo de suas relações precisas existe e é chamado de lógica deôntica ou deontologia.

Por essa razão, questões aparentemente puramente morais, espirituais ou rituais podem parecer pouco convincentes para uma mente mais moderna. A prática de sacrifícios de animais é um exemplo disso. Maimônides expressou, com razão, dúvidas quanto ao valor de sua retomada no futuro. Se examinarmos a história das religiões, encontraremos práticas semelhantes em muitas culturas diferentes, como na Índia ou na América do Sul. Esse tipo de culto individual ou coletivo com animais provavelmente foi herdado de nossos ancestrais pré-históricos comuns. Diversas crenças supersticiosas estão, sem dúvida, pelo menos subconscientemente envolvidas nisso.

Outra prática dentro do judaísmo bíblico que parece ter raízes xamânicas profundas na história é o conjunto de ritos (descritos em Levítico, *tazria-metsora*) usados para limpar a "praga da lepra" em pessoas, roupas ou casas. Tais práticas antigas e obviamente ultrapassadas certamente podem ser questionadas sob uma perspectiva científica, mesmo que seu conteúdo seja religioso em vez de naturalista. Se nos deparássemos com tal aflição, simplesmente a identificaríamos como um fungo (ou qualquer outra coisa) e buscaríamos um antídoto material. Portanto, não é preciso retratar o problema como uma simples dicotomia entre ser e dever ser.

---

[299] Por exemplo, Gould em *Rochas das Eras* .

Transmissões poéticas de sabedoria. Algumas partes da Torá podem aparentemente ser lidas literalmente, mas nem todas. Em vista das sérias discrepâncias entre histórias como as da Criação e do Dilúvio e os relatos científicos e históricos correspondentes, devemos aprender a não ler tais passagens da Torá literalmente. Os rabinos insistem nessa interpretação literal e constroem todo o seu sistema de concepção do mundo sobre essa premissa. Mas somos logicamente forçados a vê-las daqui em diante como *invenções poéticas* . Elas foram livremente compostas, em algum(ns) momento(s), por algum(ns) ser(es) humano(s), com a intenção de dar forma concreta a alguma crença abstrata e ensinar alguma lição.

Os poetas em questão expressaram o que, em suas mentes, na época em que contaram ou escreveram as histórias, parecia um cenário provável, ou pelo menos um que (embora talvez parcialmente ficcional) servia para ilustrar os ensinamentos que desejavam transmitir. Sem dúvida, houve um acúmulo de crenças ao longo do tempo, ou seja, uma transmissão de geração em geração de partes da história, que foram então repetidas e desenvolvidas, até que a história adquiriu a forma que conhecemos. De fato, o processo de elaboração não terminou com a escrita da Torá (seja quando for que isso tenha acontecido), mas continuou com mais desenvolvimentos e embelezamentos no Midrash, no Zohar e assim por diante.

Este é um discurso mítico, presente em todas as culturas. Não precisa ser interpretado literalmente, mas sim como indicativo de algumas verdades mais abstratas. Assim, o ponto importante na história da Criação não é a narrativa precisa apresentada no texto, mas a afirmação de que Deus criou o universo como um todo e a humanidade em particular. As descobertas científicas do Big Bang, dos 13,7 bilhões de anos de existência e evolução do mundo desde então, dos 4,5 bilhões de anos da Terra, de todas as espécies de vida que surgiram nela nos últimos 4 bilhões de anos, da evolução muito recente de espécies semelhantes ao homem, talvez há cerca de 2 milhões de anos – nenhuma dessas descobertas e teorias científicas substitui logicamente a afirmação da existência de Deus e da Criação.

Da mesma forma, as histórias de Adão e Eva, Caim e Abel, o Dilúvio e muitas outras contêm *lições morais atemporais e universais* sobre humildade (não comer o fruto da Árvore do Conhecimento), sobre assassinato ("sou eu o guardião do meu irmão?"), sobre o pecado e sua punição (a geração do Dilúvio) e assim por diante. Elas permanecem *essencialmente* verdadeiras, mesmo que não sejam *literalmente* verdadeiras. Compare, por exemplo, a ideia bíblica da Árvore do Conhecimento, um tabu primordial, com a doutrina budista de que a raiz do sofrimento humano reside na busca ilusória por um conhecimento superficial que, na verdade, é a essência da ignorância.

Narrativas concretas costumam ser mais tocantes e inspiradoras do que exposições abstratas e áridas. Mesmo depois de anos lendo e relendo algumas histórias da Torá e do Nakh, ainda me sinto frequentemente profundamente tocado e comovido. Lágrimas de tristeza e alegria me vêm aos olhos quando a sunamita, que acaba de perder seu filho pequeno, busca ajuda do profeta Eliseu (2 Reis 4:8-37). Repetidamente, a cada Purim, a história de Ester desperta toda a gama de emoções em mim. Essas histórias nos mostram a beleza dos seres humanos e como eles se comportam. De outra forma, como conheceríamos as possibilidades espirituais que se abrem para nós? Raramente, ou nunca, encontramos pessoas tão inspiradoras na vida real.

Enquanto temermos abandonar a leitura literal da Torá (ou da Bíblia Cristã, ou do Alcorão, etc.) quando a ciência o torna logicamente necessário, permaneceremos presos em um universo "fundamentalista" que inevitavelmente causará conflitos e sofrimento. Com uma mente mais

aberta, podemos ler nosso livro sagrado como poesia e aprender com ele a sabedoria que ele realmente pretende transmitir.

A prática da fé . O termo "fé" é entendido como referente principalmente à crença – geralmente, a uma crença que vai *além* das recomendações da razão e, em alguns casos, *contraria* essas recomendações.

A fé que simplesmente transcende a razão, ou que ousa preencher as lacunas de conhecimento deixadas pela razão, é razoável – ou seja, ainda se encontra dentro dos limites da racionalidade em um sentido mais amplo. Por exemplo, ter fé em Deus e na Criação não é antitético à razão; pois, embora a razão não prove essas crenças, também não as refuta.

Mas a fé contrária à razão encontra-se numa posição epistemológica mais frágil. É claro que a razão pode errar, e por isso não é totalmente impensável adotar posturas antirracionais. Contudo, embora seja empiricamente verdade que a razão ocasionalmente erra, isso não implica que seja muito provável que ela esteja errando no caso específico em questão. Por exemplo, desacreditar que o nosso planeta tenha uma história de cerca de 4,5 bilhões de anos e que as espécies animais tenham evoluído durante esse período é forçar a fé um pouco demais.

Na religião, a fé é geralmente considerada uma virtude; ela confere mérito espiritual. Isso porque, como qualquer virtude, como qualquer fonte de ganho ou progresso espiritual, ela aproxima (ou acredita-se que aproxima) *a pessoa de Deus* (seja qual for a concepção de Deus para essa fé). Ter fé é comparável a um sacrifício – é sacrificar, em certa medida, o rigor intelectual ou a descrença. É também um ato de humildade e modéstia.

A fé religiosa significa um conjunto ou sistema de *crenças* , ou seja, uma postura voluntária da faculdade cognitiva em vários aspectos. Mas implica mais do que isso. Implica também um conjunto de *atitudes e intenções* , ou seja, um posicionamento e orientação da faculdade da vontade; e, além disso, implica um complexo de *laços emocionais* . E, naturalmente, *pensamentos e ações específicos* emergem dessas pré-condições.

Ou seja, ter fé (por exemplo, em Deus [300]) não se resume a direcionar a faculdade cognitiva para um objetivo específico, mas também envolve, de forma mais ampla, as faculdades volitiva e emocional. Todos os três aspectos da psique humana são mobilizados: cognição, vontade e valoração. Adotar uma fé significa submeter-se a exigências práticas em todas essas frentes.

Dentro do judaísmo, por exemplo, isso talvez esteja implícito na declaração [301]: "Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças" (Deuteronômio 6:5) – se interpretarmos "teu coração" (em hebraico, *levavcha*) como referente a valores, "tua alma" (em hebraico, *nafshecha*) como referente a cognições e "tuas forças" (em hebraico, *meodecha*) como referente a vontades. "Tudo" (do teu coração, alma e forças) visa enfatizar a necessidade de coerência em todas as nossas ações.

Ao assumir essa declaração de fé, o judeu (e, da mesma forma, a judia, é claro) resolve que seu coração vibrará com valores e preocupações judaicas; que a atenção de sua alma se voltará para

---

[300] Para dar outro exemplo: para os budistas, o ato fundamental de fé estaria relacionado à possibilidade de libertação do ciclo do karma.

[301] O que, naturalmente, faz parte da crucial oração *Shema Israel* . Outras interpretações, além das propostas aqui, também são encontradas na tradição.

observações e estudos intelectuais compatíveis e relevantes para o amor a Deus; e que ele usará suas forças físicas, mentais e espirituais em esforços apropriados a esses fins.

Mas isso não deve ser visto como um chamado para mentir para si mesmo, para os outros ou para Deus. Nem para distorcer a verdade, ou ignorar fatos e argumentos que são obviamente (ou apenas aparentemente) relevantes e credíveis. A honestidade continua sendo imprescindível. A fé é comparável a um salto no vazio – tal salto pode ser corajoso, mas também pode ser insensato. Devemos encontrar o equilíbrio, nisso como em todas as outras coisas.

Note, em todo caso, que é possível praticar *mitsvot* (preceitos religiosos) com afinco mesmo sem realmente acreditar em sua origem divina. Não é meu objetivo aqui afastar os judeus da prática de quaisquer mitsvot. Cada homem ou mulher é responsável por suas próprias escolhas. Não me culpem por suas escolhas.

3. Texto bíblico e comentários

Sobre comentários bíblicos . Analisando os comentários do *Midrash* ou de diferentes personalidades rabínicas (talmúdicas ou posteriores) em relação a cada passagem da Torá. (ou *Chumash* , isto é, os Cinco Livros de Moisés) ou outras partes do *Tanakh* (Bíblia Judaica como um todo), parece evidente que cada um deles está *preenchendo de forma imaginativa lacunas narrativas ou propondo resoluções para aparentes contradições no texto* .

Frequentemente, a linguagem usada no texto bíblico é suficientemente ambígua para permitir diversas interpretações, mesmo da narrativa principal, antes mesmo de se tentar desenvolvê-la com detalhes adicionais. Isso se chama *Hagadá* , narrativa.

As diferentes interpretações linguísticas, os embelezamentos narrativos ou as explicações para inconsistências ou dificuldades nem sempre são harmoniosas entre si, embora cada rabino tente formar uma linha de raciocínio internamente consistente (chamada *shitah*). No entanto, todas são igualmente respeitadas e incluídas como verdadeiras na tradição; essa ginástica mental é justificada pela afirmação de que "a Torá tem setenta facetas" (sem considerar as implicações epistemológicas e ontológicas de tal proposição).

Desde que pareçam credíveis [302]de várias maneiras (por exemplo, inspirando sermões ou revelando aspectos psicológicos), são tradicionalmente aceitas como possíveis verdades e, portanto, como verdadeiras de alguma forma, ou seja, como alguma faceta da verdade total. Devem, naturalmente, também ser compatíveis com a doutrina e os valores judaicos. Assim, por exemplo, os heróis devem ser retratados sob uma boa luz; mesmo que sejam mostrados falhando momentaneamente, deve haver uma lição moral nessa falha.

Contudo, de um ponto de vista epistemológico neutro, todos esses comentários são simplesmente *especulações formuladas em torno de uma base de dados limitada e estática* , ou seja, o texto escrito em questão. De acordo com a lógica indutiva, esses comentários, sendo todos razoavelmente consistentes com os dados fornecidos e internamente coerentes, são, de fato, *hipóteses igualmente concebíveis* . Mas isso *não* as torna necessariamente verdadeiras, por mais concebíveis que pareçam. E não *implica* que sejam necessariamente mutuamente compatíveis.

Se limitarmos nosso julgamento ao texto escrito e supormos que as diferentes especulações (ou conjecturas) foram bem formuladas, não há como escolhermos entre elas, nem validarmos ou invalidarmos qualquer uma delas. Contudo, se recorrermos à lógica, às evidências históricas, aos desenvolvimentos científicos e às considerações filosóficas, poderemos questionar ou

[302] A credibilidade é, naturalmente, muito relativa ao contexto de conhecimento e compreensão de cada um. Existem comentários midráshicos que considero hilariamente fantasiosos, embora imagine que para algumas pessoas eles pareçam ou tenham parecido (especialmente em épocas anteriores) bastante credíveis.

eliminar algumas ou todas elas, e até mesmo, em alguns casos, colocar em dúvida ou rejeitar a própria base de dados (ou seja, as afirmações centrais do texto escrito).

A lógica não admite a relatividade como um princípio realista. Se as fórmulas explicativas propostas por diferentes rabinos estão em conflito, elas não podem ser consideradas estritamente verdadeiras em conjunto. Podem ser consideradas igualmente ou variadamente *incertas* , mas não igualmente *verdadeiras* . A contradição (se, é claro, houver contradição em um dado caso) é logicamente inaceitável. Infelizmente, esse princípio da absolutidade da verdade final nem sempre é claramente admitido na epistemologia rabínica.

de onde obtiveram suas informações . Às vezes, as fontes históricas são evidentes e conhecidas. Mas, na maioria dos casos, informações antes desconhecidas surgiram repentinamente! Se essas informações nunca foram mencionadas por escrito por comentaristas anteriores durante centenas ou mesmo milhares de anos, como os comentaristas posteriores as obtiveram? Sugere-se que uma transmissão oral tenha preservado as informações desde o Sinai. Mas não há provas para tais afirmações; são, portanto, asserções arbitrárias, meras suposições. *Um princípio não comprovado não pode ser usado como prova incontestável de outras proposições também não comprovadas* .

Além disso, quando um comentarista interpreta uma passagem da Torá, seus comentários às vezes têm pouca relação com o próprio texto. Nesses casos (ou seja, frequentemente, mas nem sempre), o texto é usado mais como pretexto ou ponto de partida para uma digressão. A conexão entre o texto e o comentário é mais uma associação de ideias do que uma relação de causalidade. Contudo, uma vez feito – mesmo que o comentário não seja diretamente relevante ou logicamente apropriado ao texto, mesmo que seja um disparate incoerente – ele é dogmaticamente considerado essencial e irrefutável. Dessa forma, o texto perde sua simplicidade e clareza originais e fica envolto por uma crosta intransponível de comentários.

Além disso, cada comentarista traz sua perspectiva pessoal para suas interpretações. Todos eles, é claro, têm em comum: o amor a Deus, à Torá, aos judeus e à Terra de Israel, e o desprezo pelos inimigos desses valores. Mas, por exemplo, enquanto Rashi tende a recorrer a milagres com mais frequência do que o logicamente necessário, o Ramban (que, reconhecidamente, escreveu mais de um século e meio depois) é comparativamente muito mais analítico e racionalista em suas explicações dos eventos.

Por exemplo, Rashi . Sem dúvida, o comentarista mais prolífico, influente e amado da Bíblia (e do Talmude) foi Rabi Shlomo Yitzhaki, conhecido como Rashi (França, 1040-1105). A maioria de seus comentários é de fato esclarecedora, mas muitos (se interpretados literalmente) devem ser considerados fantasiosos e antiquados. Considere, por exemplo, algumas de suas afirmações em relação ao primeiro capítulo de Gênesis.

Ao comentar sobre o uso exclusivo do nome divino 'Elokim' neste capítulo (nome tradicionalmente associado à Justiça – em contraste com o nome inefável de quatro letras 'YKVK', considerado como representante do atributo da Misericórdia, e que só aparece a partir do segundo capítulo), Rashi afirma que Deus primeiro criou o mundo com base na justiça estrita, e então decidiu que ele não poderia perdurar apenas com base nisso, introduzindo, portanto, a misericórdia. Isso soa como uma explicação elegante, até que se questione: é concebível que um

Criador onisciente se envolva em tentativas e erros? Certamente, Ele saberia de antemão o que funcionaria e o que não funcionaria! Logo, tal explicação é logicamente insustentável [303].

Mais adiante, Rashi afirma que o Sol e a Lua foram originalmente criados com o mesmo tamanho, mas então a Lua reclamou por não ser maior que o Sol, sendo então reduzida. Isso poderia ser interpretado como uma lição para nos ensinar humildade. Mas, quanto à história real desses corpos celestes, embora essa hipótese pudesse ter sido conjecturada na época de Rashi, sabe-se com certeza que hoje é falsa. A Lua, desde sua formação, era uma entidade muito menor que o Sol. Além disso, devemos acreditar que a Lua tinha preferências e uma maneira de expressá-las? Seria a Lua dotada de consciência, escolha e fala? Na antiguidade, as pessoas acreditavam nisso e atribuíam status divino aos corpos celestes; mas se Rashi fosse onisciente (como alguns acreditam), ele deveria saber melhor.

Em seguida, Rashi afirma que as estrelas foram criadas como satélites da Lua, para consolá-la pela perda de status devido ao seu encolhimento. Deixando de lado a atribuição, mais uma vez, de emoções humanas à matéria inanimada, devemos ressaltar que hoje sabemos que as estrelas são enormemente maiores (e muito mais antigas) que a Lua. Algumas estrelas são tão enormes que o nosso Sol (uma estrela em si) é um mero grão de poeira em comparação; muito menos a Lua (que também é um grão de poeira em comparação ao Sol). A razão pela qual as estrelas parecem menores é simplesmente porque estão muito mais distantes. Rashi evidentemente baseou suas crenças na mera observação do céu a olho nu; ele não possuía nenhum conhecimento especializado.

E assim por diante – poderíamos continuar indefinidamente, apontando as imprecisões e absurdos em muitos dos comentários de Rashi, e de outros comentaristas, sobre esta passagem da Bíblia, e muitas outras. Um livro inteiro de comentários poderia ser escrito sobre isso; mas não irei abordar o assunto aqui, considerando que todo leitor instruído e honesto é perfeitamente capaz de realizar essa tarefa sem a minha ajuda.

> Note, porém, que, embora o judaísmo nos ensine a fazer perguntas, não aprecia questionamentos excessivamente insistentes. Podemos investigar, mas não muito a fundo. Fé e simplicidade de espírito são recomendadas – ou seja, a ingenuidade é incentivada, para evitar desafios ou críticas embaraçosas. Se alguém insistir em respostas credíveis, será efetivamente suspeito de falhas morais. Isso é um *argumentum ad hominem* **.** Uma ameaça de retribuição divina paira no ar, assustando o recalcitrante e levando-o à submissão. Isso é um *argumentum ad baculum* ou *ad metum* **.**

Sobre o texto bíblico . É claro que se pode ir mais fundo ao questionar a narrativa bíblica, e muitos ousam fazê-lo hoje em dia. De fato, tanta dúvida a respeito desse documento foi semeada nos últimos dois séculos que seria desonesto não examinar a questão. Algumas dessas dúvidas têm segundas intenções e são claramente passíveis de debate; mas outras parecem difíceis de refutar.

Ao analisar o trabalho dos comentaristas, podemos vê-los como romancistas eficazes, que enriquecem os fatos aceitos com ficções elaboradas. Assim como hoje, escritores de romances históricos (ou mesmo historiadores acadêmicos, em certa medida) usam sua imaginação para

---

[303] Uma explicação alternativa é oferecida por Sforno (Itália, c. 1475 – 1550), que associa o Tetragrama à eternidade.

concretizar em forma narrativa suas teorias sobre eventos historicamente mais ou menos certos, o mesmo ocorre com os comentaristas bíblicos.

própria Bíblia pode ser um romance, uma grande saga. Ou talvez, como muitos defendem, uma coleção de romances, alguns dos quais foram fundidos para parecerem mais um só. Este grande romance inclui a história de uma certa família (a família dos Patriarcas) e de uma certa nação (os Filhos de Israel, os judeus), bem como um conjunto de suas crenças (incluindo, por exemplo, o monoteísmo e o criacionismo), práticas (como o sistema jurídico judaico e os ritos de sacrifício) e valores (como a adoração a Deus e o amor à *tzedaká*).

Algumas das histórias e afirmações neste livro são, sem dúvida ou muito provavelmente, factuais, mas outras são, sem dúvida ou muito provavelmente, ficcionais. Algumas foram parcial ou totalmente confirmadas por pesquisas científicas, históricas, arqueológicas e de outras áreas; outras, porém, foram seriamente questionadas, quando não completamente refutadas. Muitas, é claro, permanecem incertas em ambos os sentidos.

É claro que nem todos os historiadores e críticos modernos são objetivos; alguns são motivados por uma agenda antirreligiosa e não podem ser considerados autoridades no assunto. Mas, no geral, a tendência é clara: existem razões empíricas e racionais sérias para duvidar dos cenários religiosos. Aqueles que optam por ignorar essas razões não estão sendo objetivos nem honestos.

Um possível cenário para a produção da Torá é que já existiam algumas tradições orais essenciais em circulação, como a origem ancestral do povo judeu ou a história de seu período de escravidão no Egito. Algumas dessas histórias podem ter sido míticas, total ou parcialmente, mas outras eram, sem dúvida, factuais. A ficção sempre se baseia em algum fato.

Essas histórias foram eventualmente registradas por um ou mais romancistas religiosos ou históricos, sem dúvida pessoas bem-intencionadas que buscavam consolidar a memória coletiva. Esses romancistas podem ter transcrito as tradições orais literalmente ou, desde o início, as desenvolveram um pouco mais.

Posteriormente, os primeiros comentadores podem ter integrado seus próprios embelezamentos diretamente no texto, expandindo-o em certa medida. No entanto, em algum momento, tais modificações do texto central tornaram-se inaceitáveis, pois a essa altura o texto já era suficientemente conhecido e as alterações careceriam de credibilidade.

O comentário passou, portanto, para outro campo da tradição – primeiro, novamente de forma oral, depois novamente por escrito (como o Talmude, etc.). Este último foi eventualmente considerado tão autoritativo quanto o texto original. Um bom exemplo, embora bastante tardio, dessa etapa é o *Zohar* . Nesse contexto, o argumento da transmissão oculta é frequentemente invocado.

Ao longo desse processo de crescimento e, portanto, de transformação da tradição, *a passagem do tempo* desempenha um papel fundamental. Quanto mais remotos forem os eventos, mais críveis eles parecem, pois se torna mais difícil questioná-los. Não podem ser facilmente comprovados, mas também não podem ser facilmente refutados. Ou assim parece, embora em alguns casos crenças antigas tenham sido de fato convincentemente refutadas em tempos modernos (por exemplo, a crença em um mundo com menos de 6.000 anos). Assim como o vinho envelhece e se torna mais saboroso, os documentos religiosos se tornam mais firmemente enraizados e aceitáveis com o passar do tempo.

Mas mesmo uma doutrina ou documento bastante novo pode surgir repentinamente na história e ser considerado vinculativo, desde que seja alegado como antigo. Em 2 Reis 22:8-13 (e em 2 Crônicas 34:14-21), somos informados de que, durante o reinado do rei Josias, o sumo sacerdote Hilquias "encontrou o livro da Torá (*Sefer haTorah*)" no Templo. Este é tradicionalmente identificado como o livro de Deuteronômio (*Devarim*).

Uma pergunta óbvia surge, se essa história for verdadeira: tratava-se da redescoberta de um documento preexistente, mas temporariamente perdido, ou da introdução de um documento recém-escrito sob o pretexto de redescoberta? Pois como é concebível que um rolo da Torá tão crucial tivesse sido destruído em todos os lugares, e até mesmo esquecido pela maioria das pessoas, exceto por uma cópia que Hilquias escondeu por um tempo ou simplesmente encontrou por acaso?

O fato de o cenário ter sido aceito na época não o prova. As pessoas envolvidas poderiam ter sido suficientemente crédulas para acreditar em tudo o que lhes fosse dito. Elas acabavam de passar por momentos difíceis, lembrem-se. Muitas talvez fossem ignorantes e não pudessem ter pensado em tais questões. Algumas, talvez Josias entre elas, sabiam a verdade, mas acharam conveniente, por razões políticas ou outras, deixar a manobra passar sem contestar.

Assim, nesta história extraída dos próprios livros de história do judaísmo, podemos ter um exemplo de como novo material primário *pode* ter sido inserido no fluxo da tradição. (Apesar disso, respeito o quinto livro da Torá como uma continuação genuína dos quatro primeiros, que não encerram a narrativa de forma tão clara quanto ele. Meu objetivo aqui é apenas ilustrar um processo, não fazer nenhuma afirmação específica.)

Todo esse processo de evolução da tradição se aplica igualmente bem, e em muitos aspectos de forma mais óbvia, aos desdobramentos posteriores do judaísmo, notadamente a Bíblia cristã e o Alcorão muçulmano [304]. O mesmo padrão se repete em outras religiões, como o hinduísmo e o budismo. É assim que os documentos e tradições religiosas se desenvolvem naturalmente na história da humanidade.

Apologética . É importante que aqueles que desejam defender a religião não se envolvam em apologética insensata. Este termo se refere a uma tentativa desesperada de salvar interpretações literais antigas de alguma parte do texto da dúvida gerada por descobertas ou argumentos científicos recentes. Um exemplo comumente citado é a insistência em seis dias literais para a Criação, há cerca de 6.000 anos, e na ordem da Criação apresentada em Gênesis, contrariando a crença científica já bem estabelecida em um universo material com pelo menos 13,7 bilhões de anos, com uma ordem de eventos subsequentes proposta muito diferente.

O comentarista apologético resiste à mudança projetando cenários que são apenas superficialmente críveis. Se os analisarmos mais profundamente, podemos facilmente identificar os erros de interpretação envolvidos. Por exemplo: dadas as confirmações empíricas

---

[304] No que diz respeito ao Alcorão, alega-se que foi compilado a partir de anotações deixadas pelo "profeta" Maomé, nos cerca de vinte anos após a sua morte. Mas a edição, feita por escribas sob a direção do califa Uthman (genro de Maomé), foi seletiva. Muitas anotações teriam sido deliberadamente excluídas da compilação, apagadas, queimadas ou escondidas. Diz-se que algumas pessoas foram reprimidas por se oporem a essa edição tendenciosa. (Ver Bar-Zeev, pp. 24-26.) Vemos neste exemplo como um documento pode ser moldado pelas intenções deliberadas (espirituais, políticas ou pessoais) de um ou mais indivíduos.

da teoria da evolução (que talvez não a provem definitivamente, mas certamente a tornam *indutivamente superior a qualquer outra hipótese* apresentada até o momento), é difícil entender como a história de Adão e Eva pode ser aceita sem questionamentos.

O apologista poderia agora admitir a pré-história e reconhecer que existiram outros seres semelhantes a humanos na Terra antes de Adão e Eva, e isso por dezenas ou centenas de milhares de anos, mas ele sugere que uma família desses humanos foi divinamente escolhida há cerca de 6.000 anos e recebeu uma alma especial que, a partir de então, a distinguiu. Isso pode parecer, à primeira vista, uma reconciliação inofensiva e plausível, mas, após reflexão, não pode ser razoavelmente sustentada.

A verdade empírica é que os estudos genéticos demonstraram claramente que os seres humanos atuais não *descendem* todos de um único casal (Adão e Eva, ou qualquer outro) de cerca de 6.000 anos atrás. Seus ancestrais genéticos, embora evidentemente relacionados geneticamente, estão muito mais dispersos geograficamente e têm idades muito diferentes. Conclui-se, portanto, que o cenário proposto para "salvar" a narrativa literal do Gênesis não é bem-sucedido.

Um tipo específico de apologética consiste em afirmar anacronicamente que o(s) autor(es) e comentaristas anteriores da Torá *sempre souberam* que esta ou aquela afirmação histórica ou científica era apenas metafórica, alegoricamente ou misticamente, e não literal. Este é um argumento conveniente, *usado* posteriormente por rabinos quando todas as outras apologéticas falham, a fim de manter a credibilidade da Torá escrita e oral.

Mas é evidente, a partir de qualquer análise honesta das declarações rabínicas do passado, que as autoridades anteriores, sem qualquer pressão externa para se retratarem, certamente consideravam todas as afirmações feitas como literalmente verdadeiras. E, de fato, muitas ainda o fazem hoje. E, de fato, a maioria das autoridades, se pressionadas, concordaria com o princípio de que a leitura *pshat* (ou simples, literal) é sempre verdadeira, mesmo que significados figurativos ou esotéricos adicionais sejam propostos.

Essa constatação é importante, pois, seguindo sua lógica, devemos admitir que, se muitas autoridades do passado estavam erradas em relação a muitas afirmações históricas e científicas, então suas afirmações mais religiosas, jurídicas e rituais *também são* , em certa medida, questionáveis. O fato de uma autoridade *mais recente* ter admitido que uma afirmação não é literalmente verdadeira não altera o fato de que *as autoridades do passado* acreditavam nela literalmente. A psicoepistemologia dos primeiros proponentes permanece duvidosa, *mesmo que* os posteriores atenuem suas declarações.

Considerando, por exemplo, que muitos dos autores de *midrashim fantasiosos* (histórias escritas na época talmúdica) eram, ao mesmo tempo, autoridades *haláchicas* (legisladores judeus), podemos nos perguntar se tais pessoas (que evidentemente não conseguiam distinguir claramente entre sua imaginação e a realidade) podem ser consideradas confiáveis para conduzir nossas vidas (alegando que todas as suas decisões são, em última análise, de origem divina).

Se tivessem dito explicitamente: "isto é, obviamente, uma metáfora, não interpretem o que eu digo ao pé da letra", sua credibilidade teria permanecido intacta; mas geralmente não faziam tal ressalva. E, de fato, a maioria, senão todas as pessoas, interpretaram seus ditos literalmente durante séculos, e muitas ainda o fazem.

Além disso, as ressalvas posteriores são formuladas de tal maneira que as consequências religiosas parecem localizadas e insignificantes. Os rabinos modernos que admitem erros

factuais passados cometidos por autoridades não extraem conclusões sistemáticas e radicais dessas admissões. Ao perceberem as limitações epistemológicas de seus predecessores, eles não reavaliam toda a gama de doutrinas e crenças recebidas deles.

Um artifício notável usado pelos comentaristas rabínicos nesses contextos é o argumento de que "a natureza mudou" (*nishtaneh hateva*). Diante de uma séria discordância entre alguma afirmação da Torá ou as suposições de antigos julgadores da lei a respeito de algum aspecto da natureza e o conhecimento científico atual sobre o assunto, julgadores posteriores ocasionalmente reinterpretam a afirmação da Torá ou revisam a lei, alegando que ela não é mais aplicável porque "a natureza mudou" – ou seja, os fatos ou leis da natureza envolvidos se tornaram literalmente diferentes.

Eles não fornecem nenhuma prova de que a Natureza mudou – mas para eles parece óbvio que "deve ter mudado", porque em suas mentes a Torá ou os juízes do passado não poderiam ter cometido um erro. Essa postura, de que a Natureza está mais sujeita a mudanças do que a *halachá* , é praticamente inevitável se partirmos do pressuposto de que, uma vez que a lei foi decidida, ela está resolvida de uma vez por todas. Os juízes são então considerados infalíveis e suas decisões, irreversíveis. A única maneira de contorná-las, então, é considerar os termos envolvidos como diferentes ou as condições como alteradas de alguma forma.

Os comentaristas rabínicos são mestres na arte de tecer argumentos tortuosos que dão a impressão de que todas as aparentes dificuldades desse tipo são satisfatoriamente resolvidas e abordadas. Mas, se observarmos mais atentamente e com um contexto mais amplo em mente, podemos, por vezes, constatar que seu raciocínio é decepcionantemente superficial, senão desonesto. A religião, devido à sua rigidez inerente, infelizmente muitas vezes se baseia na manipulação da opinião pública.

Em conclusão , não se deve basear a fé em Deus, na Criação e nos valores da Torá em uma interpretação literal demais do texto da Torá e seus comentários subsequentes. Deve-se manter a mente aberta e ser flexível; receptivo à razão e à experiência, e disposto a adaptar as crenças de acordo com elas. Atenha-se ao essencial e aja com maturidade.

Em outras palavras, devemos *ampliar* nossa fé e torná-la menos rigidamente atrelada a um cenário específico. Podemos, e ouso dizer que devemos, permanecer inspirados e guiados pela Torá, sem dúvida; mas não podemos mais insistir, de forma crível, na veracidade literal de todos os seus trechos. Da mesma forma, podemos permanecer gratos pela iluminação do texto trazida pelos comentaristas, mas, ao mesmo tempo, devemos manter um certo nível de senso crítico e estar preparados para exercer um julgamento independente.

A mesma atitude se aplica à Bíblia cristã, ao Alcorão muçulmano e a outros textos religiosos e seus comentários. Os fundamentalistas, que se recusam a se adaptar ao contexto de conhecimento em constante mudança, prestam um desserviço à religião, fazendo com que ela pareça totalmente, em vez de apenas parcialmente, implausível.

4. Tradição versus inovação

Não estou aqui participando da moda de criticar religiões, mas apenas constatando o que me parece evidente, *considerando os muitos erros flagrantes de fato e lógica* em todos esses documentos e tradições, e levando em conta o contexto histórico. Mas tais constatações não devem nos levar a abandonar completamente nossas tradições religiosas. Eu optaria por uma posição intermediária, nem fanaticamente religiosa nem agressivamente secularista.

Note bem, minha postura em relação à religião não é a de um opositor que busca desacreditá-la e humilhar seus defensores. Adoto uma "atitude zen" – a perspectiva de um meditador que observa os pensamentos fluirem com paciência e confiança. Não espero respostas imediatas e definitivas para todas as perguntas. Não me apego a resultados, sejam eles positivos ou negativos. Em vez disso, medito sobre eles e sou grato quando novas percepções surgem. Dessa forma, minha imparcialidade, objetividade e credibilidade são sempre preservadas.

Nenhuma das críticas à religião precisa ser interpretada como exclusão da possibilidade de Deus no conhecimento humano. As muitas imperfeições da religião sequer excluem a possibilidade de encontros humanos (individuais ou coletivos) com Deus, como aqueles que se acredita terem ocorrido no Sinai há cerca de 3.300 anos. Podemos manter a mente aberta em ambos os casos. Não há justificativa lógica para rejeitar sumariamente e para sempre toda "especulação metafísica" [305]. A especulação é um dos poderes maravilhosos da mente humana – é insensato bloqueá-la dogmaticamente. Tal política só pode empobrecer o pensamento e o ser humano.

O processo de desenvolvimento religioso descrito acima deve ser compreendido em sua essência, como uma *transmissão de diversos valores cruciais* . Não devemos jogar fora o bebê junto com a água do banho, rejeitando a tradição por completo devido a suas falhas científicas, históricas e de outra natureza. Tal rejeição indiscriminada só pode resultar em um impasse moral e espiritual como o que vemos ao nosso redor hoje. Nada se ganha além da falência dos valores humanos se a sabedoria ancestral for totalmente abandonada.

> Neste contexto, vale a pena fazer um comentário sobre o antissemitismo. Uma das principais razões pelas quais os judeus são frequentemente odiados por não judeus (especialmente cristãos e muçulmanos, mas parece que esse mal está se espalhando ainda mais hoje em dia), e de fato, por que os judeus religiosos são frequentemente odiados por não religiosos (os chamados judeus que se odeiam), é que o judaísmo trouxe ao mundo o fardo da consciência de Deus – o "jugo do reino dos céus".
>
> Muitos percebem isso como uma imposição artificial de deveres e inibições indesejáveis, e as pessoas que causaram esse incômodo (os judeus) são profundamente ressentidas por isso. Claro que nem todos têm essa reação negativa, mas infelizmente algumas pessoas têm. De qualquer forma, devemos ter em mente que muitas das críticas à religião são

[305] Ao contrário do que Bertrand Russell e outros insistiram.

simplesmente resistência às suas imposições éticas. O crítico busca maneiras de se livrar desse fardo.

Pior ainda, aqueles que se opõem radicalmente a toda religião acabam, *perversamente,* defendendo o oposto das virtudes e valores religiosos. O que era virtuoso e bom torna-se vicioso e mau, e vice-versa. Este é o espírito dos nossos tempos, o nosso *Zeitgeis* . Por exemplo, hoje em dia, Israel é apresentado por muitos grupos e meios de comunicação de esquerda (alguns dos quais incluem judeus) como o agressor dos árabes, em vez de sua vítima. Além disso, a homossexualidade tornou-se uma moda, em vez de ser vista como uma das práticas mais abomináveis possíveis para homens e mulheres.

Devemos, antes, aprender a identificar a essência da questão em cada área de interesse da tradição religiosa, sua fonte espiritual. Devemos encontrar nela o precioso ensinamento da sabedoria e ignorar as invenções históricas e os acréscimos acidentais, pois já não são tão importantes quanto pareciam. Fatos equivocados e raciocínios falaciosos devem ser reconhecidos e denunciados como tais, sem recorrer a apologéticas distorcidas e sem hostilidade. Devemos, sem dúvida, rejeitar o que nos parece absurdo ou insustentável [306]; mas isso não significa rejeitar tudo. Separar o essencial do supérfluo. Por exemplo, reconhecer a igual dignidade das mulheres onde ela parece ter sido tradicionalmente posta em dúvida.

É claro que esta não é uma tarefa fácil. Devo ignorar as leis alimentares kosher, por exemplo? Se sim, com que justificativa, além da conveniência pessoal? Talvez, em vez de abandonar as leis do *kashrut* , devêssemos optar pela dieta vegetariana, mais restritiva e mais humana (que, aliás, também é kosher). Como podemos ter certeza de que nossas percepções e motivações subjacentes às nossas escolhas alimentares são puramente espirituais? Mas este é o cerne do desafio para a faculdade humana de avaliação: como distinguir inteligência e sabedoria de estupidez e insensatez. Pureza, sinceridade, intuição lúcida e lógica honesta são necessárias para evitar o desvio.

Claramente, não estou aqui defendendo os movimentos conservadores, reformistas ou outros movimentos modernos derivados do judaísmo – sem mencionar suas vertentes cristãs e muçulmanas, nem, aliás, a religião ateísta-secular pseudocientífica atualmente predominante. Todos esses movimentos também merecem muita crítica, cada um à sua maneira. Não estou argumentando a favor de alguma construção intelectual revisada, de alguma nova pseudoespiritualidade, de maior permissividade ou de um fanatismo inédito. Estou, antes, em busca do que é intuitivamente óbvio, da verdade inegável.

---

[306] Uma interpretação rabínica que considero muito difícil de aceitar diz respeito a Deuteronômio 22:6-7 (a ordem bíblica de afugentar a mãe pássaro antes de retirar os ovos do ninho). Essa lei, à primeira vista, parece uma lição de humanidade – ou seja, não ser cruel com os animais, ser atencioso também com seus sentimentos. Em vez disso, o Talmud a transforma em uma ordem para se esforçar e retirar ovos de um ninho (mesmo que não se precise deles naquele momento!), a fim de cumprir a irracional "mitzvá" de afugentar a mãe primeiro. Eles insistem que essa lei não deve ser lida como uma exigência da humanidade para com os animais, preferindo admiti-la como inexplicável. Claro, eles precisam fazer isso porque defendem a visão carnívora de que os animais podem ser feridos até certo ponto (certamente, o quanto for necessário, mas não mais do que isso), já que são permitidos como alimento para os humanos. Para um leitor ingênuo como eu, a lei é *condicional* : significa " *Se* você procurar ovos e encontrar a mãe pássaro chocando-os, ***então*** persiga a mãe antes de pegar os ovos". Os rabinos a transformam em uma lei *incondicional* : "Sempre que você estiver caminhando na floresta e por acaso vir uma mãe pássaro chocando seus ovos, *você deve* se desviar do caminho, espantar a ave do ninho e pegar os ovos". Qual interpretação você acha mais plausível?

As tradições transmitidas por nossos ancestrais espirituais oferecem *indicações* . A imagem do dedo apontando para a lua vem à mente. Não se fixe demais no dedo, mas volte sua atenção para a lua que ele aponta. Não deixe que a tradição o escravize e oprima, mas use-a para libertá-lo e iluminá-lo. Esta pode ser uma tarefa muito difícil, pois tudo no judaísmo exige total conformidade. É preciso muita coragem para superar essa força poderosa, permanecendo, ao mesmo tempo, ao seu alcance. Deixar que ela o influencie positivamente, sem permitir que o domine à força.

E se a Bíblia (e qualquer outro texto semelhante) acabar por ter aspectos ficcionais? Uma obra de ficção também pode inspirar. O importante é a transmissão da verdade espiritual que a obra pretende e efetua. Além disso, a ficção muitas vezes se baseia em fatos. Aliás, a ficção precisa se basear em alguns fatos; não existe ficção pura. Frequentemente, a ficção é a melhor maneira de transmitir fatos, pois se forem apresentados apenas sistematicamente como dados áridos, sua essência pode se perder.

Se eu acredito em Deus e desejo expressar essa crença através da adoração, posso precisar de algum tipo de decoração e cenário religioso para fazê-lo de forma convincente. Eu poderia "inventar minha própria religião" [307]– mas por que reinventar a roda, quando tenho à minha disposição as veneráveis práticas religiosas dos meus ancestrais judeus ou de outras tradições das quais posso me inspirar (talvez adaptando alguns elementos conforme as circunstâncias atuais)? Algumas pessoas criam suas próprias religiões; outras preferem simplesmente adorar de maneiras já consagradas.

O mais importante, creio eu, é perceber que a espiritualidade "faz bem", ou seja, traz benefícios em um sentido profundo e de longo prazo. Você é o gestor do seu destino, e é insensato administrá-lo mal. Assuma a responsabilidade e evolua positivamente. Essa é uma lição que o judaísmo (e religiões semelhantes) podem aprender com o budismo (ou algumas de suas vertentes).

O judaísmo tende a impor o cumprimento obediente de suas leis por meio de desaprovação e outras formas severas de pressão social e psicológica (embora não exclusivamente). Impõe uma rotina exaustiva ao longo da vida, com pouca margem para objeções. O budismo, por outro lado, oferece uma escolha; não desaprova quem faz o errado ou deixa de fazer o certo, mas gentilmente lembra que é insensato agir assim e aconselha a escolher a sabedoria. Este último método, mais amigável, de influenciar as pessoas parece mais apropriado nos dias de hoje.

---

[307] Como Timothy Leary recomendou. Um exemplo recente é *O Livro de Urântia* , escrito no início do século XX nos EUA. Existem inúmeros outros. De fato, não são todas as religiões, em última análise, invenções de homens e mulheres?

5. A propriedade rabínica

Embora a grande maioria dos rabinos sejam, sem dúvida, seres humanos virtuosos, amáveis e acima da média, além de judeus, como classe profissional podem ser caracterizados como *burocratas do espírito* [308]. Sua tarefa é apenas aplicar as regras e regulamentos existentes, não questionar ou raciocinar sobre o porquê das coisas.

Os rabinos são funcionários treinados para serem convencionais, para se conformarem à Torá e às interpretações passadas e presentes geralmente aceitas pela profissão. Eles são ensinados a funcionar dentro dessa estrutura basicamente fixa, a relacionar rigidamente tudo o que encontram exclusivamente a ela. São ensinados a repetir acriticamente lugares-comuns tradicionais ou a formular novas invenções apologéticas.

Não lhes é permitido duvidar de nenhuma verdade tradicional — ou não por mais tempo do que o necessário para encontrar a resposta à sua pergunta nas fontes tradicionais, que devem ser aceitas por fé, mesmo que pareçam factual ou logicamente imprecisas, ou simplesmente arbitrárias ou rebuscadas. Os rabinos não têm autorização para investigar profundamente ou inovar radicalmente. Se por acaso se aventurarem para fora do grupo, seus pares e líderes rapidamente os repreendem (sob a eventual ameaça de expulsão, presumivelmente) [309].

Um dos resultados dessa educação prosaica e soporífera é que os rabinos não conseguem desenvolver plena coragem e honestidade intelectual. Sua posição cognitiva é inerentemente falha. Eles são incapazes de compreender ou lidar na prática com novos fatos e argumentos, ou com novas situações históricas, para as quais seu quadro de referência fechado os deixou completamente despreparados.

Nesses casos, eles respondem *ignorando fatos e argumentos, ou distorcendo e adiando a resposta* . Incapazes de dar respostas razoáveis, simplesmente ignoram as perguntas feitas, ou prometem responder mais tarde, mas não o fazem, ou fingem dar respostas, ou pedem "fé". E, incapazes de tomar medidas corretivas não previstas em lei, fingem que os problemas não existem ou não são tão graves quanto alegam.[310]

Isso fica evidente em muitas questões científicas, como as descobertas modernas sobre o tamanho e a idade do universo ou a teoria biológica da evolução [311]. Também se manifesta nas consequências dos desenvolvimentos tecnológicos modernos, como a crueldade contra os

---

[308] A mesma observação pejorativa pode ser feita em relação a funcionários semelhantes em outras religiões.

[309] Vimos um caso semelhante há alguns anos em Israel, quando ninguém menos que Adin Steinsaltz foi obrigado a retratar-se de certas declarações feitas por alguns rabinos importantes.

[310] Para mim, pessoalmente, tudo isso ficou muito claro ao observar a ausência de respostas dos rabinos ao meu livro *Lógica Judaica* .

[311] Tenho certeza de que esses assuntos nunca são ensinados nas yeshivas, embora possam ser considerados momentaneamente e descartados de imediato se um aluno fizer perguntas.

animais inerente à criação e ao abate industrial, a ameaça às espécies de peixes causada pela pesca mecanizada ou ainda no aumento descontrolado da homossexualidade na sociedade em geral nos últimos anos. Mas também é verdade em questões muito mais banais.

A maioria dos rabinos que conheci se recusa a estudar filosofia moderna, ciência e história – não por preguiça, mas por medo de descobrir erros nas crenças tradicionais. (Por outro lado, eu, por minha vez, passei a evitar as salas de estudo da Torá, com medo de me tornar ateu! Quando frequento uma dessas salas e vejo o quão pouco as pessoas ali sabem sobre filosofia, ciência e história atuais, e quão absurdos e artificiais são alguns de seus argumentos, prefiro ficar em silêncio para não ferir seus sentimentos, embora isso me entristeça.)

Ao dizer tudo isso sobre a instituição rabínica, não pretendo expressar qualquer antipatia pessoal por qualquer indivíduo ou pela profissão como um todo. Também não tenho qualquer interesse doutrinário oculto. Na verdade, tenho muito respeito pela minha religião e pelos seus guardiões institucionais; digo isso sinceramente, sem medo ou motivações diplomáticas. Estou apenas tentando ser um observador objetivo e um crítico honesto.[312]

Refiro-me aqui, naturalmente, aos rabinos geralmente reconhecidos como ortodoxos ou tradicionais, e não aos chamados [313]rabinos dos movimentos conservadores, reformistas ou outros movimentos dissidentes. Enquanto o problema do lado ortodoxo é talvez a rigidez excessiva (geralmente), o problema do outro lado é a permissividade excessiva. Estes últimos diluem o judaísmo a seu bel-prazer – adaptando a lei para atender aos desejos populares do momento – de tal forma que logo quase nada resta dele. Essa permissividade arbitrária é uma impostura. É necessário um caminho do meio – um caminho mais ponderado e corajoso, que leve em consideração os desenvolvimentos do conhecimento e da sociedade sem cair no extremo oposto.

Quando os rabinos, os *poskim* , tomam uma decisão que parece excessivamente rigorosa – ou, em alguns casos, excessivamente leniente – fica claro que fizeram o possível para se conformar aos preceitos do judaísmo e para considerar as necessidades humanas dos judeus. Não duvido disso. Poderíamos dizer que são vítimas do sistema. Eles têm, compreensivelmente, medo de pecar e de levar outros a pecar. A margem limitada para mudanças é quase inevitável, tendo em vista os preceitos históricos e a estrutura do judaísmo.

O judaísmo afirma ter sido revelado no Sinai, principalmente na Torá escrita e, simultaneamente, na lei oral (que supostamente também foi dada no Sinai e transmitida intacta aos autores do Talmud). Nenhuma dessas afirmações pode ser verificada; e mesmo quando parte do conteúdo se mostra factual ou logicamente duvidoso, ou até mesmo absurdo, não nos é permitido descartá-lo. Mesmo que os principais rabinos se reunissem e decidissem de outra forma, sempre haveria alguns dissidentes que se consideram mais santos que os outros. É duvidoso que essa situação trágica possa ser remediada. Portanto, os judeus religiosos parecem condenados a sofrer com isso até o fim.[314]

---

[312] É evidente que os problemas e falácias aqui enumerados não se restringem aos rabinos. Podem ser encontrados em outros grupos, sejam eles religiosos, políticos ou supostamente científicos.

[313] Digo "supostos" porque usurparam um título que existia muito antes de eles aparecerem. Se fossem honestos, deveriam ter escolhido outro nome.

[314] Uma prisão doutrinária semelhante é evidente na religião muçulmana, pelas mesmas razões. Os seres humanos têm uma história, e é muito difícil para eles se livrarem do karma do passado.

6. Ilógica judaica

Escrevi um livro chamado *Lógica Judaica* há mais de uma década. Dei esse nome porque o judaísmo naturalmente envolve muito pensamento lógico formalmente válido (como o argumento *a fortiori*), e seus defensores rabínicos têm uma propensão ao raciocínio. Mas apontei, nessa mesma obra, que os rabinos também usam muitas formas de argumentação que são logicamente inválidas, sendo elas non sequiturs ou autocontraditórias. Isso foi demonstrado formalmente, ou seja, em termos de X e Y – meios e métodos cujos resultados são tão incontestáveis quanto provas matemáticas. Há, portanto, uma considerável dependência da ilógica no judaísmo, bem como da lógica.

Demonstrei também que a lógica rabínica é frequentemente indutiva em vez de dedutiva. Os próprios rabinos não têm consciência dessa distinção, embora tenham dado importantes contribuições à lógica indutiva – notadamente com o 13º princípio de Rabi Ismael. Este é um dos princípios da harmonização, e existem outros válidos; mas também existem alguns inválidos. Isso é significativo, porque uma conclusão pode ser uma falácia na lógica dedutiva, e ainda assim ser uma inferência válida na lógica indutiva. Além disso, uma contradição no discurso dedutivo pode muito bem ser resolvida por meio de métodos indutivos. Os rabinos, repito, se saíram excepcionalmente bem nessas técnicas lógicas mais avançadas, embora não de forma suficientemente consciente. Como resultado, não desenvolveram um sistema de lógica totalmente consistente e suficientemente exaustivo.

Apesar de ter dado importantes contribuições e questionado de forma significativa a lógica judaica, desde a publicação do livro, recebi pouca repercussão. Alguns acadêmicos reagiram positivamente, mas geralmente com um evidente receio de um endosso público explícito. Tipicamente, nenhum rabino me agradeceu ou me repreendeu, conforme o caso. Embora eu tenha buscado respostas locais e internacionais pessoalmente e por correspondência, a reação tem sido invariavelmente evasiva. Incapazes de responder a perguntas ou objeções, eles evitam os assuntos. Isso também é ilógico, é claro.

Falácias informais . Ao longo dos anos, também observei muitas falácias informais praticadas pelos rabinos. Seguem alguns exemplos comuns que notei em textos e que merecem sua atenção.

- Os rabinos frequentemente oferecem (ou aceitam) explicações que, na verdade, são ***pseudoexplicações*** . Ou seja, na experiência ou na razão, elas não explicam o fenômeno em questão; mas o simples fato de propô-las como discurso explicativo dá a falsa impressão de que uma explicação real foi dada. Por exemplo, comentando Levítico 2:13, que afirma " *com todas as tuas ofertas oferecerás sal* ", Rabi Ibn Ezra sugere que fazer o contrário seria "um sinal de desprezo" (*Soncino Chumash* , p. 611). Não nos é dito aqui por que o sal teria algo

a ver com desprezo; a conexão entre essas duas coisas é simplesmente afirmada, como se fosse óbvia uma vez explicitada.[315]

> Um exemplo mais importante no contexto atual é a proibição rabínica de mulheres serem chamadas para a leitura da Torá. Embora considerem isso permitido em princípio, proíbem-no por ser contrário à "honra da comunidade" (e não por qualquer motivo relacionado aos perigos da interação muito próxima entre homens e mulheres). Quando questionados mais especificamente sobre de que forma essa honra poderia ser prejudicada, ou seja, qual o significado preciso da palavra "honra" nesse contexto, não conseguem responder. Seu argumento é, portanto, circular: é desonroso simplesmente porque dizemos que é. A referência à honra é um mero pretexto; não há nenhuma razão real.

- Comparável a essa falsa explicação, no que diz respeito à causalidade em sentido ontológico, é a ***pretensa prova*** de uma conclusão predeterminada por meio de supostas premissas que, na verdade, não a implicam logicamente. Essa última prática, que constitui uma pseudoexplicação em sentido epistemológico, também é frequentemente encontrada no discurso rabínico. Às vezes, isso se deve à confusão entre raciocínio indutivo e dedutivo por parte dos rabinos. Outras vezes, eles o justificam por meio de um princípio hermenêutico conhecido, que pode ou não ser logicamente válido (por exemplo, o argumento *da gezerah shavah* , baseado em analogias verbais no texto). E, às vezes, fazem-no sem qualquer justificativa, inconscientemente ou por meio de um artifício discursivo.

- Outra falácia comum é ***a explicação ou prova inconsistente*** . Por exemplo, os rabinos proíbem comer e até beber (com pequenas exceções) antes da oração da manhã, dizendo que é desrespeitoso comparecer perante Deus de estômago cheio ou embriagado. Eles também ensinam que a oração da noite deve ser recitada antes do jantar. Muito bem, a explicação dada parece convincente – mas se é verdade, por que aplicá-la apenas às orações da manhã e da noite? Por que a oração adicional em dias especiais e a oração diária da tarde não são tão severamente restringidas? Nesses casos, o problema é o esforço insuficiente de harmonização.

- Algumas decisões legais (geralmente atribuídas à transmissão oral no Sinai) baseiam-se numa ***interpretação restrita*** dos motivos envolvidos na ação em questão. Isso é falacioso, pois ignora informações factuais. Por exemplo, proíbem sentar ou ficar em pé ereto, partindo do pressuposto de que tal postura é sinal de presunção ou arrogância. Claro que esse é *um* possível motivo para tal postura, mas outros também são possíveis. Por exemplo, pode-se considerar (como ensina a meditação) que uma postura física ereta promove o bom funcionamento do corpo, expressa e aprimora o estado de alerta mental e incentiva a força moral e a disciplina. Inversamente, uma postura curvada não prova que alguém venceu o orgulho – pode ser fingida.[316]

---

[315] Note-se que não estou defendendo o desprezo, mas apenas questionando por que o material chamado sal deveria ser considerado prova de uma atitude mental de falta de respeito. Pelo que posso perceber, não há nenhuma relação natural evidente entre essas duas coisas – portanto, uma não pode ser considerada como explicação da outra.

[316] O ideal rabínico do homem (judeu) parece ser o de uma criatura curvada e lamentável – curvada pelo estudo contínuo dos livros sagrados em ambientes fechados e arrependida por todos os pecados cometidos. Os rabinos aparentemente ressentiam-se (sentiam-se menosprezados por?) de qualquer pessoa que mantivesse o corpo mais ereto do que o deles. Por que pensar que Deus favorece uma

- Comentaristas rabínicos tendem ***a ignorar ou contornar silenciosamente*** Eles se orgulham de ter respostas para quase todas as perguntas, mas isso acontece porque se concentram apenas nas fáceis. As perguntas difíceis, ou ignoram, ou fingem não ter ouvido, ou evitam quem as faz. Pensam ou dizem que " ***certamente*** existe uma resposta para cada pergunta desse tipo, mesmo que eu não a conheça" – com isso, querem dizer uma resposta que necessariamente concorda com suas crenças favoritas, mas, é claro, essa conveniente suposição é epistemologicamente injustificável.

  > Exemplos óbvios de questões difíceis são todas as disparidades conhecidas hoje entre, por um lado, a ciência e a história, e, por outro, o texto bíblico e os comentários subsequentes, como a idade da Terra, quando surgiu a espécie humana e assim por diante. Mas também existem problemas internos embaraçosos, que nem sequer são mencionados, muito menos resolvidos [317]. Um comentário que li explicita isso, afirmando que é "proibido" reconhecer explicitamente uma contradição textual para a qual não há solução aparente, até que uma solução seja de fato encontrada (a justificativa dada é o 13º princípio de R. Ishmael) [318].

- Por outro lado, os comentadores rabínicos – em particular os do Talmud – tendem ***a inventar problemas artificiais*** . Por exemplo, eles afirmam que dois sacerdotes (*kohanim*) não podem ser chamados para a leitura da Torá (*aliyah*) em primeiro e segundo lugar, porque as pessoas poderiam pensar que o segundo foi chamado depois do primeiro, porque este último não possuía credenciais adequadas. Certamente, essa é uma razão fabricada, *pilpul* no sentido pejorativo – pois poucas pessoas teriam tal pensamento, e além disso, os rabinos poderiam simplesmente ter decretado que tal interpretação da sequência estava incorreta. (Note que este exemplo também se enquadra na categoria de "interpretação restrita" mencionada acima.)

Uma das principais causas subjacentes à maioria dos comportamentos ilógicos acima mencionados é o fato de que todos os comentários, interpretações ou explicações rabínicas devem permanecer dentro de certos parâmetros tácitamente bem definidos. É proibido pensar "fora da caixa". Alguns pensamentos são tabu – ultrapassam os limites tradicionais da "possibilidade". É melhor não fazer ou tentar responder a certas perguntas, para não correr o

---

postura física pouco saudável? Bastaria insistir na humildade *mental* e na ausência de orgulho ao se apresentar diante Dele. Os rabinos estavam, de fato, equivocados ao considerar a postura ereta como *necessariamente* causada por atitudes repreensíveis. Eles não perceberam que ela pode ter outras origens psicológicas, que são perfeitamente legítimas e até mesmo religiosamente desejáveis. A postura física é apenas o efeito superficial – o que importa é a atitude subjacente que a origina.

[317] Veja **o Apêndice 1** para um exemplo de perguntas não formuladas e não respondidas. No Livro de Números, onde os Filhos de Israel são supostamente numerados com precisão, todas as estatísticas referentes às doze tribos e às três famílias levitas terminam em números redondos altamente improváveis: geralmente na casa das centenas e muito raramente na casa das dezenas. Como isso é possível? Por que Moisés aproximaria os números, ou por que Deus favoreceria milagrosamente números redondos?

[318] Encontrei este comentário, atribuído a R. Haim Soloveitchik de Brisk, em um livro chamado *Talelei Oroth* (vol. 1/Bereshith, ed. francesa, p. 184). O interessante aqui é que esta suposta regra não *corresponde , na verdade, à* 13ª de R. Ishmael – pois nesta última, quando se encontra uma contradição, adota-se *a segunda* proposição, até que se descubra uma terceira que reconcilie as duas primeiras. Vemos na nova formulação uma aceitação explícita da ilógica consciente; a negação de algo evidente é aqui apresentada como uma virtude, uma prova de piedade e fé, uma fonte de orgulho.

risco de transgredir esses limites. Isso, a meu ver, é uma falta de coragem, ou mesmo de fé – pois se alguém tem forte confiança e fé, enfrenta todos os desafios sem medo.

Parece-me que as nossas religiões, o judaísmo e todas as outras, devem esforçar-se por verificar e aprimorar a sua lógica. Antigamente, a maioria dos seres humanos era muito crédula, mas hoje em dia muitos são um pouco menos, e essa tendência provavelmente continuará no futuro. Se a religião quiser sobreviver, precisa adaptar-se à evolução humana e tornar-se mais rigorosa logicamente. Em vez de legitimar e perpetuar noções e hábitos tolos, deveria ser um instrumento de desenvolvimento e esclarecimento humano.

Digo tudo isso, observem bem, não por um desejo de desvalorizar e extinguir a religião, mas, ao contrário, por um desejo de ajudá-la a sobreviver, pois estou convencido de que há muito nela que é bom para os seres humanos. As religiões são repositórios da espiritualidade humana, os valores mais elevados da cultura humana.

O judaísmo é como um enorme projeto de engenharia, executado por inúmeros trabalhadores dedicados. A estrutura resultante, sejamos francos, parece uma construção desordenada e precária. Tanto seus aspectos narrativos quanto legais apresentam muitas contradições internas e imprecisões factuais, muita vagueza, ambiguidade e conteúdo duvidoso, além de inúmeras lacunas e pontas soltas, sem mencionar os incontáveis acréscimos e artifícios inexplicáveis.

O conjunto se mantém unido por uma lógica que só pode ser caracterizada como improvisada, criada ao longo dos séculos para evitar que a estrutura instável desmorone. Mesmo assim, uma espiritualidade intensa emana disso, e essa é, sem dúvida, a justificativa de tudo.

Torá e ciência (*Torá umada*) . Os defensores da ortodoxia estrita não são apenas culpados de falhas lógicas: eles também abandonam a experiência quando lhes convém. Sem dúvida, prefeririam estar em plena consonância tanto com a lógica quanto com a experiência, e nós igualmente desejaríamos que estivessem, mas às vezes são forçados a abandonar uma e/ou outra, a fim de manter intactas suas suposições da Torá e da halachá.

Um bom exemplo [319]disso é a questão do " *matzá rico* ", pão tradicionalmente considerado ázimo por ser produzido com suco de fruta puro. Segundo autoridades (nomeadamente Tosafot), esse pão é ázimo (não *hametz*) desde que não se adicione água a ele, podendo, portanto, ser possuído e consumido durante a Páscoa judaica. No entanto, a ciência moderna nos informa que o suco de fruta é apenas água misturada com frutose, de modo que contém quase a mesma quantidade de fermento (um minúsculo microrganismo fúngico) que a água pura. Isso pode ser demonstrado experimentalmente e não deixa margem para dúvidas.[320]

Assim, do ponto de vista científico, a isenção do status de hametz para o matzá rico parece basear-se em um erro factual – e os judeus que possuem e consomem tal alimento durante a Páscoa estariam, aparentemente, infringindo, com a permissão rabínica ortodoxa, uma clara

[319] Recentemente, obtive informações de um interessante artigo de David Kessler, publicado em *Higayon* , vol. 3 (1995) – "Ensaio de revisão: *Torá e Ciência* por Judah Landa". Ele também apresenta outros exemplos. Para um exemplo mais complexo, veja **o Apêndice 2** deste livro.

[320] Um rabino me sugeriu que, mesmo que a quantidade de fermento seja aproximadamente a mesma em suco de fruta puro e em água (ou, da mesma forma, em suco de fruta misturado com água), talvez o fermento não faça o pão crescer quando estiver em suco de fruta. Bem, isso não é impensável, mas, em todo caso, é fácil testar experimentalmente. Prepare dois pães, usando quantidades iguais de farinha e dos dois líquidos, e veja por si mesmo se eles crescem na mesma proporção ou não.

interdição da Torá. Contudo, em vez de se adaptar objetivamente ao conhecimento empírico em constante evolução, a halachá é mantida como está. Isso é compreensível, visto que negar uma decisão das autoridades competentes colocaria em dúvida todos os seus outros julgamentos.

Quando confrontei o Rabino Chefe de Genebra, R. Yitzhak Dayan, com esse enigma, ele me deu uma resposta interessante. Ele disse, se bem me lembro, que tudo o que a halachá declara ser kosher ou hametz é e sempre foi assim. Pelo que entendi, ele quis dizer que, mesmo que o suco de fruta puro contenha fermento, o matzá rico permanece kosher para a Páscoa – porque a lei original sobre hametz dada na Torá *deve ter tacitamente previsto como exceção* o fermento encontrado nesse matzá rico.

Em outras palavras, embora a lei original possa parecer geral em uma leitura literal, ela pode ser interpretada a posteriori como tendo sido mais específica do que aparentava. Ou seja, quando a Torá nos disse para não ter ou comer fermento durante a Páscoa, ela não considerou todos os microrganismos que normalmente chamamos de "fermento", encontrados no matzá rico, como fermento em um sentido legal. O termo usado é o mesmo, mas não designa exatamente o mesmo conjunto de coisas. Para o cientista, todo fermento conta como fermento. Mas para o halacista, apenas aquilo que a halachá passou a designar como fermento o é efetivamente.

À primeira vista, esta posição não é descabida – de fato, é consistente com a autoridade irrestrita aparentemente concedida pela Torá aos rabinos futuros (Deuteronômio 17:8-13) e com o princípio rabínico geral de que tudo o que os decisores decidirem é lei, mesmo que pareçam chamar a esquerda de direita e a direita de esquerda (veja Rashi em Deuteronômio 17:11). Também é consistente com a afirmação tradicional [321]de que toda a Torá Oral foi dada no Sinai juntamente com a Torá Escrita.

Ainda assim, podemos nos perguntar se os responsáveis pela decisão (ou seja, Tosafot, neste caso) teriam chegado à mesma conclusão se tivessem conhecido, na época, os fatos empíricos sobre o fermento que conhecemos hoje. Pois é evidente, contudo, que, em sua concepção, não havia fermento no suco de frutas enquanto não se adicionasse uma gota d'água sequer.

Para nós, apegados à racionalidade e ao empirismo, a exceção do matzá rico baseava-se historicamente em uma suposição imprecisa sobre algo ou um evento puramente físico. Mas (aparentemente para nós) os halacistas estão bastante satisfeitos com construções artificiais, baseadas em definições arbitrárias que têm relativamente pouca relação com a Natureza como a entendemos normalmente. O que distingue o fermento encontrado na água daquele encontrado no suco de fruta puro? Cientificamente, nada, pois são compostos pelos mesmos organismos; a única diferença entre eles é o ambiente em que se encontram. Mas, para a lei judaica, isso basta para distingui-los.

É difícil provar que essa não era a intenção original da lei da Torá, se a leitura literal não for incondicionalmente aceita. Além disso, observe bem que, neste caso, a leitura literal é abandonada sem motivo aparente – não há contradição com outra passagem da Torá ou qualquer outra dificuldade técnica que torne necessária tal reinterpretação. Trata-se apenas de uma declaração rabínica que surge repentinamente na história da halachá e, desde então, é defendida com unhas e dentes.

---

[321] Essa afirmação foi desenvolvida, se bem me lembro, por Saadia Gaon, para defender a lei oral e as interpretações tradicionais da Torá das críticas dos caraítas. Pessoalmente, considero-a um mito: como argumento em *Lógica Judaica,* parece historicamente evidente que a tradição evoluiu (cresceu e, em menor grau, mudou um pouco) ao longo dos séculos e milênios da vida judaica.

Quanto à alegação de que, mesmo que os rabinos chamem esquerda de direita e direita de esquerda, eles devem ser seguidos, isso poderia ser justificado com base em *opiniões pessoais, especulações ou atos de fé* , sob o argumento de que o julgamento subjetivo dos Sábios (que são, em princípio, mais puros espiritualmente e menos influenciados por paixões do que os homens e mulheres comuns) é mais confiável. Mas, no caso de *fatos publicamente demonstráveis ou leis da natureza induzidas cientificamente* , nenhuma superioridade de julgamento pode ser razoavelmente invocada por ou em nome de qualquer rabino, por mais elevada que seja sua autoridade haláchica; trata-se simplesmente de uma questão de verdade objetiva.

O que talvez seja necessário aqui é compreender que julgar questões de fato ou de lógica não é, em última análise, algo aberto à preferência subjetiva; nossa atitude deve ser a mais objetiva e imparcial possível. Devemos cultivar a mesma atitude e senso de responsabilidade em todas as questões como teríamos se fôssemos um juiz ou membro do júri em um caso de pena capital. Pois, em última análise, tudo o que se relaciona à religião, à filosofia ou à ciência é uma questão de vida ou morte.

7. Meditação judaica

Ensinamentos atuais . Li o livro do Rabino Aryeh Kaplan sobre "meditação judaica" há algum tempo e fiquei bastante decepcionado. Na minha opinião, tais escritos baseiam-se em leituras, intelecto, desejos e fantasias, em vez da prática pessoal da arte. A meditação não pode ser guiada por ideologia, mas deve permanecer um processo livre de exploração e descoberta. Não consiste em impor alguma ideia ou crença à mente, mas em se convencer por meio de experiências pessoais reais. O autor que escreve sobre meditação deve escrever em primeira pessoa e relatar o que ele próprio observou, em vez de basear suas afirmações em autoridades.[322]

É verdade que o *heshbon nefesh* (exame de consciência) é uma prática crucial para o judaísmo. Em particular, durante o mês de Elul, que antecede os dias de temor (Ano Novo e Yom Kippur), somos incentivados a examinar nossos pensamentos, palavras e ações, e a fazer um balanço de nossos muitos vícios e deficiências de virtude, e o fazemos. Kaplan também menciona as práticas de *hitbodedut* (autoisolamento) e *hitbonenut* (autoconhecimento), recomendadas por algumas escolas hassídicas (como os hassidim brezlavos). Mas, embora essas práticas sejam, sem dúvida, valiosas para o autoaperfeiçoamento, podem ser consideradas meditativas?

Se a meditação for entendida no sentido geral de aumentar a consciência, então sim, essas práticas são meditativas. Elas aumentam a autoconsciência da própria situação e comportamento, possibilitando a comparação com as normas judaicas e, consequentemente, o autoaperfeiçoamento. Mas, embora esse trabalho psicológico e ético sobre si mesmo seja de grande importância, o que, a meu ver, faz com que não pareça exatamente meditativo é o fato de que, no judaísmo, ele é *muito verbal e repleto de julgamentos* . É claro que, por trás das palavras e dos julgamentos éticos, existem intenções silenciosas e observações francas – mas o nível de consciência envolvido nesses processos parece muito comum.

De maneira mais ampla, a oração e o estudo da Torá (incluindo o aprendizado do Talmud e os comentários e leis rabínicas subsequentes, é claro) podem ser considerados formas de meditação, na medida em que envolvem concentração mental sustentada. No entanto, também aqui, a centralidade das palavras e do julgamento racional implica uma espécie de limite estrutural. Deve-se notar também o aspecto de doutrinação, de forçar a mente a se encaixar em um padrão específico, que essas atividades envolvem. Mesmo assim, inegavelmente, essas atividades têm um efeito espiritual muito poderoso. Por exemplo, no Yom Kippur, sente-se verdadeiramente a abertura dos Céus à oração.

Na minha opinião, meditação, num sentido mais elevado, refere-se a um processo ou exercício que eleva o nível de consciência de forma significativa. Ou seja, em vez de ter que se repreender

[322] É verdade que, embora judeu (e de fato um judeu praticante), me sinto mais atraído pelas práticas de meditação orientais, por serem mais empíricas do que racionais. Contudo, se você ler meus escritos, verá que sempre me mantenho lúcido e crítico também em relação à filosofia oriental.

e lutar artificialmente contra si mesmo para mudar o próprio comportamento, adquire-se silenciosamente uma maneira mais elevada de ver as coisas, o que faz com que o comportamento mude naturalmente para melhor. Isso se deve à nova perspectiva que a prática da meditação neutra (como *o zazen*) nos proporciona, que nos permite ver por nós mesmos, sem preconceitos ideológicos, que nossos antigos desejos e valores eram inúteis e que nosso comportamento passado era tolo e perverso.

A meditação possibilita um salto quântico na consciência, permitindo-nos transcender nossas paixões. Ela produz uma percepção pessoal que elimina os desejos que nos levam a agir de forma insensata, facilitando enormemente o autocontrole. A verdadeira meditação, portanto, trata *a raiz* do mau comportamento, e não apenas *o fato superficial* do mesmo. Não consiste em auto-repreensão e auto-auto-auto-auto-auto-controle, mas em promover soluções profundas e duradouras para os problemas subjacentes, dissolvendo-os.

Partindo disso, gostaria de desmistificar a ideia de que a meditação, nesse sentido, existe no judaísmo atual. Não a observei, nem mesmo nos círculos hassídicos que visitei ocasionalmente. Se algum judeu religioso pratica meditação silenciosa, são raríssimos. E, se algum o faz, pode-se questionar quantos deles foram, de fato, influenciados direta ou indiretamente por filosofias/religiões orientais. Provavelmente se recusariam a admitir, pois a influência estrangeira é severamente malvista no judaísmo.

Acredito, no entanto, que os judeus do passado praticavam a meditação silenciosa. Lendo os livros da Bíblia conhecidos coletivamente como *Nakh* (os Profetas e os Escritos), torna-se evidente que a "profecia" não era praticada apenas pelos grandes profetas famosos. Existiam escolas de profecia e grupos ou comunidades de profetas. Se a profecia era ensinada e buscada conscientemente, é razoável supor que algum tipo de prática de meditação estivesse envolvida, ainda que apenas para purificar a mente de pensamentos mundanos irrelevantes e direcioná-la conscientemente para o céu. Kaplan, se bem me lembro, menciona a meditação como uma preparação para a profecia.

Olhando para tempos mais recentes, também existem indícios de que a meditação tem sido praticada. Certa vez, em Safed, durante uma visita guiada à casa de Rabi Joseph Caro, o guia me contou que judeus místicos como Caro [323]costumavam sentar-se em silêncio por uma hora antes de começar suas orações, para desenvolver sua *kavanah (* consciência espiritual) e a consciência da presença sagrada de Deus. Ora, isso sim seria verdadeira meditação, na minha opinião! Se essa prática realmente existiu, certamente deveria ser revivida. Ela é extremamente necessária no judaísmo atual, que (a meu ver) é excessivamente prolixo e estressante.

O que é ? A meditação silenciosa não é uma perda de tempo, como alguns parecem pensar. Ela aumenta o poder da consciência em amplitude, profundidade e intensidade. Isso significa: na oração, mais honestidade, sinceridade e intensidade; e no estudo, mais concentração e discernimento. Da mesma forma, a pessoa se torna mais honesta consigo mesma, com os outros e com Deus, dando mais significado ao que diz, dando o melhor de si, tornando-se mais determinada e disciplinada, e assim por diante. Ao estabelecer um contato intuitivo mais

[323] J. Caro (nascido na Espanha, 1488 - falecido em Israel, 1575) é mais conhecido como um importante talmudista e autor do código de lei judaica chamado *Shulchan Aruch* . Mas ele também foi, assim como a maioria de seus contemporâneos, especialmente em Safed, um cabalista, que relatou ter tido muitas experiências místicas.

profundo e pronunciado consigo mesmo, desenvolve-se um maior autoconhecimento (num sentido não narcisista do termo, é claro), e, consequentemente, as intenções e ações tornam-se mais reais, precisas e poderosas.

A meditação silenciosa pode ser vista como um ato de *imitatio Dei* . Assim como Deus é silencioso, ou fala raramente e pouco, assim também devemos nos esforçar para ser. Certamente há algo de neurótico no discurso verbal excessivo, dentro de nós, entre as pessoas e em relação a Deus. Muitas vezes, as palavras escondem em vez de revelar a verdade. Mesmo na oração, elas podem agir como uma cortina de fumaça, ocultando nossos verdadeiros pensamentos, motivos e intenções – de nós mesmos, se não de Deus. Frequentemente, expressam pensamentos desejosos ou por obrigação, em vez de verdadeira compreensão ou crença. Ao meditarmos silenciosamente no aqui e agora por um bom tempo, nos "sintonizamos" com a presença silenciosa de Deus.

Mas, observe bem, a meditação não é um ritual religioso; é simplesmente "estar com o que é" – não tem "nada de especial" [324]. Com base nisso, defendo o que poderia ser chamado de "Judaísmo Zen". Adicionemos o Zen (ou seja, a meditação [325]) ao Judaísmo, e ele se aprimorará muito [326].

Tal acréscimo não representaria uma ameaça ao judaísmo normativo, mas sim o enriqueceria. Não devemos rejeitar a meditação silenciosa como uma influência estrangeira e, portanto, algo necessariamente contaminado e falho. Isso seria realmente insensato, como rejeitar alguma técnica médica moderna simplesmente porque não foi desenvolvida por um judeu (religioso). Não cometamos a falácia do argumento *ad hominem* . Uma pessoa presumidamente iludida muitas vezes tem ideias enganosas – mas nem sempre. Embora algumas pessoas que podem ser acusadas de idolatria pratiquem a meditação, isso não significa logicamente que a meditação seja idolatria; na verdade, não tem nada a ver com isso.

O judaísmo já possui muitas ideias que, na verdade, também são encontradas em outras filosofias ou religiões. Isso é natural – assim como todos respiramos o mesmo ar. Em alguns casos, as ideias podem ter migrado do judaísmo; em outros, podem ter migrado para ele; em outros ainda, é difícil dizer quem influenciou quem; e em outros, ideias semelhantes podem ter sido desenvolvidas independentemente por ambos os lados. Não sou especialista em história, mas ao longo dos anos li sobre esses aparentes movimentos de ideias ou os observei incidentalmente [327].

Como esses eventos se perderam em um passado nebuloso, e não podemos mais determinar qual veio primeiro, as ideias em questão hoje parecem aceitáveis para os judeus ortodoxos. Eles podem alegar que são de origem judaica, sem medo de serem facilmente refutados. Mas se

---

[324] Estou aqui citando dois mestres de meditação: respectivamente, Paramananda, p. 175, e Shunryu Suzuki, p. 46.

[325] *Zen* é uma palavra japonesa que significa meditação. Ela vem do chinês *ch'an* , que por sua vez vem do sânscrito *dhyana* .

[326] Da mesma forma, eu defenderia o Cristianismo Zen e o Islamismo Zen, para melhorar o tom dessas religiões filhas ou irmãs. Observe também que a expressão inversa ao Judaísmo Zen, ou seja, "Budismo Judaico", teria um sentido diferente; significaria adicionar o monoteísmo judaico ao Budismo.

[327] De imediato, posso mencionar, por exemplo, a teoria da "emanação", que se acredita ter sido herdada do neoplatonismo pelo judaísmo. Além disso, recentemente, em um artigo sobre gnosticismo, vi menção a "partículas de espírito aprisionadas", o que me lembrou a teoria dos "vasos quebrados" de Arizal.

recusam a aceitar novas ideias de evidente origem estrangeira. Isso é um absurdo, porque a verdade ou o valor de uma ideia certamente não dependem de seu criador, mas de seu próprio mérito – de suas qualidades intrínsecas. O sábio está sempre disposto e ansioso para aprender com quem tiver algo de valor a lhe ensinar.

O ponto crucial de qualquer importação proposta é o efeito que ela pode ter sobre os fiéis. Na sinagoga, observo meus companheiros judeus e reflito sobre como cada um se beneficiaria enormemente da meditação. Este, para ser menos presunçoso; aquele, para se irritar com menos frequência; outro, para encontrar mais energia e confiança; outro, para desacelerar um pouco; e assim por diante. O judaísmo nos ensina muitas virtudes, mas não nos dá as ferramentas práticas para implementar esses ensinamentos. A meditação proporciona os meios para o aprimoramento pessoal.

Meditação sobre os outros. Um aspecto da meditação que raramente menciono, talvez por ser individualista nesta fase da minha vida mais do que em qualquer outra, é a consciência das outras pessoas. Na verdade, todos nós pensamos muito nos outros, mesmo que apenas em segundo plano na nossa vida mental. Nossa vida mental é muito social, mesmo na solidão, mesmo que não nos sintamos sozinhos. Podemos pensar nas pessoas relembrando encontros passados ou projetando novos encontros. Neste último caso, podemos imaginar diferentes situações e ensaiar o que diremos ou faremos em relação à(s) pessoa(s) envolvida(s). Muitas vezes, agimos como se acreditássemos em telepatia, falando com pessoas à distância mentalmente ou em voz alta (mesmo que elas não possam nos ouvir fisicamente).

Sempre que pensamos em outras pessoas, de qualquer forma, estamos (mesmo que implicitamente) cientes delas como outras entidades com consciência, vontade e valores próprios. Esse objeto da consciência cotidiana pode e deve se tornar objeto de meditação. Ou seja, além da consciência do nosso entorno imediato, do nosso corpo, da nossa vida mental, da nossa consciência e de nós mesmos, devemos também tomar consciência das muitas pessoas que se encontram além do nosso campo de percepção. O solipsismo é uma possibilidade filosófica, mas muito improvável. Não estamos sozinhos e não podemos compreender nossa existência pessoal sem considerar suas múltiplas relações com a existência dos outros.

Não estamos falando aqui de matéria inanimada, nem mesmo de vegetação, observem bem, mas de outros seres com poder de consciência. Isso significa principalmente outras pessoas. Mas, por extensão, também pode significar outros animais, embora em um grau muito menor, é claro. E, por extensão ainda maior, pode significar também (para aqueles de nós que têm fé nisso) – Deus.

A relação da nossa consciência com a de outras pessoas (ou outros animais) pode ser concebida como estruturada como uma rede (pelo menos em níveis comuns de consciência). Mas a relação da nossa consciência individual com a consciência universal de Deus deve ser concebida como a de uma parte (muito pequena) para um todo (muito grande). Podemos supor que a consciência de Deus subjaz e abrange a consciência mútua de nós, seres inferiores. Portanto, tornar-se consciente de Deus é, sem dúvida, muito mais difícil, pois algo pequeno e superficial tenta alcançar algo muito maior e mais profundo. Além disso, é duvidoso que possamos ter verdadeira consciência de Deus (dentro dos limites concebíveis) se Ele não nos permitir especificamente.

Assim, a consciência de Deus pode ser vista como um aspecto da meditação sobre consciências diferentes da nossa. Ainda assim, nossa principal preocupação aqui, pelo menos num estágio

inicial da meditação, é com a meditação sobre outras pessoas. Tornar-se consciente de que vivemos num mundo de pessoas. Isso não é apenas um fato biológico e sociológico – é um fato psicológico. Outras pessoas estão constantemente influenciando nossa consciência de muitas maneiras – e é importante perceber esse impacto constante e examinar seus variados resultados. É incrível, por exemplo, como nossos sonhos podem ser repletos de pessoas às vezes – muito mais do que nossa vida enquanto estamos acordados!

O impacto das pessoas em nossas vidas, tanto internas quanto externas, é por vezes benéfico, por vezes prejudicial e, claro, também por vezes indiferente. Devemos muito aos outros (nossos pais, nossos professores, nossos líderes comunitários, nossos serviços sociais, etc.) – ninguém é uma ilha – e devemos, com modéstia, reconhecer nossa dívida e sentir a devida gratidão. A atitude oposta é a presunção e a arrogância – atributos muito indesejáveis. Ser grato é reconhecer que se é amado (de alguma forma, em algum grau) e amar (idem) em troca. E isso significa demonstrar aos outros o máximo de amizade possível e apoiá-los de acordo com nossas capacidades e na medida do possível (sem, contudo, recorrer a extremismos autodestrutivos).

Com relação aos fatores negativos, é claro que é preciso tentar compreendê-los antes de neutralizá-los. Muitas vezes, a culpa é nossa – ou seja, outras pessoas exercem uma influência negativa sobre nós porque existe algum tipo de falha em nossa maneira de ser – e precisamos descobrir como corrigir nossos erros de atitude e comportamento. Sem dúvida, a culpa também costuma ser da(s) outra(s) pessoa(s) envolvida(s) – outras pessoas também são falíveis – então nossa tarefa é encontrar uma maneira de desviar o impacto negativo delas sobre nós, mesmo que seja apenas evitando-as (se possível). Em qualquer caso, o meditador permanece consciente e sereno, e busca soluções para os problemas (em um ritmo apropriado).

As meditações budistas em relação a outras pessoas (e, de forma mais geral, a outros seres sencientes) são, sem dúvida, admiráveis – e certamente muito eficazes ao longo do tempo na cura de muitas feridas pessoais e sociais. Refiro-me aqui ao cultivo da benevolência amorosa (*metta*), da compaixão (*karuna*), da alegria empática (*mudita*) e da equanimidade (*upeksha*).

Acho que não são tão fáceis de colocar em prática se levadas ao extremo, mas algumas pessoas parecem se adaptar muito bem às suas exigências. Pessoalmente, acho que elas aumentam minha sensibilidade, mas também minha vulnerabilidade. Minhas intenções podem ser boas, mas meu vizinho pode continuar se comportando de maneira grosseira como sempre. Eu posso mudar, mas os outros parecem permanecer os mesmos e agora mais capazes de me magoar. Nada agradável. Claro, todas essas dificuldades fazem parte do processo de crescimento espiritual, até que se encontre a postura correta e a pessoa se torne imune.

A importante lição a ser aprendida com essas quatro meditações é que a nossa atitude em relação aos outros pode ser aprimorada pelo treinamento, e que essa mudança positiva nas nossas disposições internas e padrões de comportamento "muda tudo" nas nossas relações reais com os outros. No mínimo, melhorará nossos relacionamentos. Idealmente, poderá "salvar o mundo" do ódio, do medo e do conflito, instituindo, em vez disso, um regime de amor e ajuda mútua. "Ame o seu próximo como a si mesmo", diz a Torá (Levítico 19:18) e muitos outros livros de sabedoria.

A meditação sobre Deus – sobre Sua presença, Seus atributos, Sua benevolência para conosco – é, sem dúvida, um estágio mais elevado e mais difícil de alcançar. Mas se, em vez de buscarmos a Deus apenas fora e além de nós mesmos, O considerarmos a raiz de nosso âmago

espiritual – ou seja, se pensarmos em nós mesmos como sendo “à Sua imagem e semelhança”, essencialmente um com Ele – talvez achemos um pouco mais fácil nos aproximarmos Dele.

8. Iluminação sem idolatria

O eu fenomênico. Quando os budistas falam da "consciência" ou da "mente", geralmente se referem ao que poderia ser descrito como a esfera de experiência de cada um em qualquer momento. Momento após momento, ao redor do ponto central onde a cognição de fato ocorre, existe uma nuvem de fenômenos: sensações e sentimentos corporais, aparências das vistas e sons circundantes, imagens e sons mentais, pensamentos verbais e não verbais e estados de espírito. É importante, durante a meditação (e, eventualmente, além dela), estar e permanecer consciente dessa totalidade de experiência variada e perceber o grande peso dessa experiência na própria vida.

Segundo os budistas, essa massa fenomênica é tudo o que realmente existe na vida de alguém – e daí concluem que não existe um eu. Essa nuvem fenomênica, afirmam, é o que chamamos de eu, é a totalidade do eu. Além disso, de acordo com a escola Yogacara, essa nuvem é *apenas* a mente (já que, argumentam, toda experiência é necessariamente mediada pela consciência). Mas discordo dessas visões – e afirmo que devemos prestar atenção também ao *centro* dessa esfera da experiência.

No centro está o eu, aquele que experiencia. Este Sujeito que experiencia os objetos fenomênicos em constante mudança é o verdadeiro significado da palavra eu. É uma entidade não fenomênica, que não é experienciada fora de si mesma, mas é conhecida por si mesma através da intuição. Essa é a alma ou o espírito. Os filósofos budistas negam isso, mas não me convenci com seu raciocínio. Mesmo assim, estou convencido de que a Iluminação é (como eles afirmam) o objetivo central da existência humana – o sentido de tudo.

O valor fundamental do judaísmo é, naturalmente, o serviço a Deus, ou seja, o cumprimento dos mandamentos da Torá escrita e oral. Mas, a meu ver, quanto mais elevada a pessoa se torna espiritualmente, melhor ela consegue cumprir essa missão. Iluminação significa a perfeição da sabedoria. Portanto, não há contradição entre esses valores. Quanto mais perfeita a ferramenta, melhor ela desempenha a sua função.

O valor da Iluminação . A ideia budista de Iluminação (*bodhi*) é uma de suas grandes contribuições para a aspiração e inspiração humanas. Gostaria que o judaísmo valorizasse e buscasse esse objetivo de forma mais consciente, por meio da meditação. É claro que o judaísmo jamais aceitaria a ideia de que a Iluminação transforma alguém em um "deus". Concordo com essa ressalva crucial.

Existem alguns pontos de semelhança significativos entre o grupo de religiões judaico-cristãs-islâmicas e o grupo hindu-budista. Um ponto com o qual todos (ou pelo menos algumas escolas dentro de todas elas) podem concordar é a noção de que todos nós estamos enraizados em um Deus infinito ou Fundamento Original e que um dia retornaremos a essa Fonte. De fato, essas

grandes religiões podem ser vistas como ensinamentos sobre como se preparar para esse retorno ou acelerá-lo.

Agora, ambos os grupos considerariam que, quando um indivíduo humano consegue, de alguma forma, fundir-se novamente com Deus (ou qualquer que seja o nome dado à Fonte), Deus permanece inalterado, ou seja, nada lhe foi acrescentado. Do ponto de vista deste último, nunca houve separação, nenhuma quebra de unidade. Onde os dois grupos divergiriam, no entanto, é no status adquirido por um indivíduo que se funde com a Divindade. As religiões de origem indiana considerariam tal pessoa como tendo se tornado um "deus", ou mesmo identificado com o único e verdadeiro Deus; enquanto as religiões do Oriente Médio considerariam que o indivíduo deixa de existir como uma entidade distinta.

Eu me referiria à imagem tácita de uma gota d'água fluindo de volta para o oceano: certamente, essa gota perde toda a 'personalidade' e, além disso, torna-se uma mera parte do oceano como um todo, não sendo equiparada a ele.

A vida religiosa judaica muitas vezes parece uma constante correria frenética para realizar inúmeros rituais. Parece ter o propósito de manter as pessoas ocupadas e estressadas, como se a agitação fosse prova de devoção. Sessões de oração programadas, algumas com horas de duração, obrigações de estudo sem limite de tempo e muitos outros deveres exigentes preenchem os dias, as noites e os fins de semana daqueles que seguem fielmente esse caminho.[328]

Embora esse caminho proporcione alguma satisfação, ainda que apenas a sensação de ter a consciência tranquila, de ter feito tudo o que precisava ser feito de forma completa e correta (o que nem sempre é fácil), não se pode dizer que traga paz de espírito no sentido de cessar a busca incessante por coisas. Aliás, alguns comentaristas chegam a se vangloriar disso:

> *A abordagem judaica da vida considera o homem... que tem um sentimento de plenitude, de paz, de uma grande luz vinda do alto que o trouxe ao repouso — como alguém que se perdeu.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

Na minha opinião, essa atitude representa uma lamentável desvalorização do Iluminismo. Na verdade, é uma espécie de desculpa esfarrapada: os rabinos, ao admitirem que o caminho que trilharam é incapaz de proporcionar a satisfação interior e a iluminação que todos os seres humanos almejam, apresentam essa inquietação como uma virtude superior à paz.

O ingrediente que falta aqui, ao que me parece – o que é necessário para desacelerar e nos dar tempo para respirar – é a meditação silenciosa e tranquila. Cito aqui o místico indiano do século VI d.C. e fundador do Zen chinês, Bodhidharma (p. 49):

> *Não pensar em nada é zen. Uma vez que você entende isso, andar, ficar de pé, sentar ou deitar, tudo o que você faz é zen... Usar a mente para buscar a realidade é ilusão. Não usar a mente para buscar a realidade é consciência. Libertar-se das palavras é libertação.*

As práticas judaicas tradicionais, em geral, cumprem sua função, que é nos aproximar de Deus. Acredito nisso sinceramente, e é por isso que continuo praticando o judaísmo e o recomendo a

---

[328] Devo também mencionar aqui como, por vezes (por exemplo, tarde da noite durante a Páscoa judaica), somos obrigados por lei a comer e dormir em horários pouco saudáveis, para não falar do consumo de alimentos e bebidas prejudiciais à saúde (carne e álcool). Além disso, pouca atenção é dada ao ar livre e ao exercício físico regular. Os ciclos e necessidades naturais do corpo humano são frequentemente negligenciados.

outros judeus. No entanto, às vezes tenho a impressão de que o judaísmo obstrui ou bloqueia a relação natural e pessoal de cada um com Deus.

O principal problema, a meu ver, é o formato de "mandamento" da lei judaica, que resulta em ritualismo e legalismo excessivos e em uma verbosidade quase ininterrupta. Os judeus estão constantemente na posição de escravos recebendo ordens peremptórias sob ameaça, em vez de homens e mulheres livres gentilmente aconselhados a agir voluntariamente de maneira sábia, objetivamente boa e naturalmente virtuosa. Os mandamentos parecem, com muita frequência, ter valor incerto, senão serem contrários à razão; e aqueles que se opõem a eles são vistos com muita desaprovação. Argumenta-se que, como são ordens de Deus, devem ser imperativos sábios; mas a falta de sabedoria evidente em alguns casos torna sua suposta origem duvidosa para algumas pessoas.

Nesses momentos, é a meditação que me mantém firme no judaísmo. Graças a ela, não dou muita importância às imperfeições que percebo na religião e permaneço focado no que me parece essencial: aproximar-me pessoalmente de Deus.

Contra a idolatria . A idolatria é claramente proibida por Deus. Para os judeus, nos Dez Mandamentos [329], Deus deve ser o único objeto de adoração – não há outro "deus" ao Seu lado ou em oposição a Ele para ser adorado.

Além disso, Deus não se "encarna" em forma humana, nem em outro corpo material ou forma fantasmagórica de tamanho limitado; a própria ideia de encarnação é idólatra. Portanto, é-nos proibido adorar mentalmente qualquer suposto deus ou encarnação por meio da crença, do medo ou do amor. Mais ainda, não devemos adorar fisicamente nenhuma representação de supostos deuses ou encarnações, curvando-nos diante de estátuas, imagens planas, filmes e atos semelhantes. Essa interdição sugere, obviamente, que a adoração de imagens de qualquer suposta divindade ou mesmo do verdadeiro Deus é espiritualmente extremamente prejudicial, neste mundo e/ou no próximo.

Segundo os rabinos, a proibição da idolatria aplica-se não só aos judeus, mas também aos gentios. É um dos sete mandamentos bíblicos destinados aos "filhos de Noé" (isto é, aos não judeus ou gentios). Isto consta da "lei oral" e de comentários rabínicos subsequentes. Nesse caso, o judaísmo pode ser considerado como rejeitando categoricamente todas as religiões que envolvam crenças e práticas idólatras em qualquer grau. Ensinamentos semelhantes encontram-se, em princípio, no islamismo, sem dúvida graças à influência judaica.

Com relação ao cristianismo, a questão é mais complexa. Alguns comentaristas judeus (Maimônides me vem à mente) parecem classificá-lo como uma religião monoteísta. Eles argumentam que os cristãos *pretendem* adorar o Deus único e sem forma, mesmo quando adoram supostas encarnações de Deus (o Filho, o Espírito Santo) prostrando-se diante de imagens e praticando atos semelhantes. A maioria dos cristãos concordaria com essa avaliação e se consideraria monoteísta. Na minha opinião, certos aspectos do hinduísmo e até mesmo do

[329] A questão da idolatria no judaísmo é complexa, e não pretendo conhecer todas as suas ramificações. As presentes observações podem ir além da letra, adentrando o espírito da lei judaica. Elas são concebidas como uma análise filosófica independente, e não como uma opinião jurídico-religiosa.

budismo podem ser classificados de forma semelhante como, em última análise, "monoteístas" em intenção ou em efeito.

No entanto, de um ponto de vista puramente racional, seria claramente preferível que todas as religiões evitassem em seus currículos quaisquer pensamentos ou atos que pudessem ser considerados idólatras.

9. Boa gente

Discernir entre o bem e o mal . "Que todas as pessoas sejam felizes!", dizem os budistas. Na minha perspectiva judaica, esse desejo budista deve ser compreendido em sua devida ordem. Não como um desejo indiscriminado e injusto de que todas as pessoas, *como são,* sejam felizes agora – pois, nesse caso, os maus ficariam impunes! Mas sim como um desejo de que essas pessoas mudem para melhor, e quando assim conquistarem a felicidade, ela virá sobre elas. Isso é semelhante à história talmúdica de um rabino que foi instruído por sua esposa (se bem me lembro) a não amaldiçoar os maus para que saíssem deste mundo, mas sim a desejar que o mal partisse.

E, na verdade, creio que é esse o significado pretendido pela expressão budista. Pois o budismo não considera que a felicidade advirá a alguém *contrariamente ao seu karma* , mas sim que qualquer pessoa *que alcance a iluminação* encontrará a "felicidade" nela. Pois então terá perdido a ignorância, e as intrigas e a violência que ela gera, e seus problemas desaparecerão. Assim, o desejo piedoso deveria ser expresso com mais precisão como "Que todas as pessoas alcancem a iluminação!" – e, nessa forma não provocativa, quem se oporia à ideia?

Naturalmente, a questão permanece: será que todas as pessoas podem realmente se tornar boas? Supostamente, se todos partirmos do Uno, todos podemos retornar ao Uno – pelo menos é o que o budismo aparentemente diria.

Por outro lado, desejaríamos que um Hitler se redimisse algum dia – não deveria haver redenção alguma para ele e para outros como ele?

O homem bom . O homem bom [330]é, naturalmente, um homem forte, no sentido de alguém com uma força de vontade suficientemente desenvolvida para superar influências e tentações moralmente negativas e seguir em frente rumo a fins moralmente positivos. Ele tem caráter; não está à mercê de impulsos aleatórios dentro de si.

Contudo, essa força de caráter não é o seu maior segredo. Seu verdadeiro poder reside em sua inteligência moral – ou seja, em sua compreensão de que o bem é valioso e o mal é inútil e contraproducente. Ele não se deixa enganar por ilusões de atração ou repulsa. É justamente por essa razão que ele não encontra tanta dificuldade em evitar o mal e buscar o bem.

Ou seja, por meio de uma percepção lúcida, o homem bom neutraliza o poder das influências negativas que tentam retardá-lo ou impedi-lo, e potencializa o poder das influências positivas para facilitar seu caminho rumo ao sucesso espiritual. Ele é consistentemente sábio: não se deixa abalar pelas miragens que o impulso maligno lhe apresenta, mas, ao contrário, fortalece seu lado bom. Ele jamais hesita entre o bem e o mal.

---

[330] Ou boa mulher – aqui o termo 'homem' é entendido como 'ser humano'.

Em contraste, o homem espiritualmente baixo ou mau é fundamentalmente estúpido. Ele se convence (às vezes por meio de argumentos intrincados e superficialmente inteligentes) de que o mal é atraente e o bem é repulsivo – e por essa razão, ele é dominado pelo mal e desinteressado pelo bem. Ou então, ele coloca mentalmente o bem e o mal no mesmo patamar. É ele, por meio de sua própria imaginação distorcida, quem deu poder ao mal sobre si mesmo e enfraqueceu sua bondade inata.

Assim, o homem virtuoso não é vitorioso tanto por uma força de vontade excepcional, mas sim por sua perspicácia e sabedoria, que tornam sua força de vontade comum mais eficaz. O homem ímpio, por outro lado, teceu para si uma *ilusão tão grande* sobre o valor do mal ou a insignificância do bem, ou através da dúvida, que se enfraquece e se incapacita em qualquer tentativa de evitar o mal e praticar o bem.

Assim, em última análise, concordo com a ideia budista de que a raiz do mal é essencialmente uma falha *cognitiva* – uma ficção, ilusão, tolice e estupidez autoimpostas. O problema volitivo por trás da falha moral é relativamente secundário; é subsidiário ao enfraquecimento do eu e ao fortalecimento dos obstáculos devido a convicções errôneas. Por essa razão, a meditação e o raciocínio sólido são antídotos essenciais.

Isso explica por que se diz que o homem perfeito (o *tzadik* no judaísmo ou o homem iluminado no budismo) está livre do bem e do mal. Isso não significa que ele tenha permissão moral para praticar o mal, mas sim que não sente desejo de praticá-lo. E não significa que ele seja forçado deterministicamente a fazer o bem, mas sim que ele percebe claramente que o mal é desprovido de interesse e estúpido. Assim, ele jamais cai no vício ou deixa de ser virtuoso, *não por falta de livre-arbítrio* , mas sim por possuir uma inteligência moral ativa.

Essa concepção de moralidade pode ser ainda mais esclarecida ao considerarmos o caso extremo – o de Deus. Concebemos a Ele como possuidor de livre-arbítrio onipotente, e ainda assim como alguém que jamais comete o mal ou se abstém do bem. Essas características são vistas como mutuamente consistentes, se entendermos que Deus obviamente não é forçado por nada (nenhuma força ou influência determinista sobre Sua vontade) a ser Perfeito, mas sendo Onisciente e Sábio, Ele simplesmente nunca é enganado pelo mal e, de qualquer forma, é sempre mais do que forte o suficiente para superar suas atrações superficiais. Por essa razão, é seguro dizer que a bondade absoluta é a "natureza" de Deus, sem que isso implique que Ele seja de alguma forma determinado ou influenciado a agir dessa maneira. Mesmo que Ele sempre opte pelo bem, trata-se sempre de uma escolha livre Sua.

Devemos procurar seguir nessa direção, seguindo o princípio da *imitatio Dei* . O tzadik é alguém que encontrou a centelha da divindade dentro de si a tal ponto que age naturalmente em perfeita harmonia com esse princípio.

O perigo da religiosidade . Embora as religiões tenham como princípio o objetivo de aprimorar as pessoas, por vezes podem ser um obstáculo ao autoaperfeiçoamento, pois podem nos dar uma falsa sensação de perfeição. A pessoa parece estar em consonância com suas exigências essenciais e, assim, passa a ignorar pequenas imperfeições. Nossas falhas podem ser comportamentos sociais inadequados, como a falta de respeito, consideração, cortesia e afins (o que é chamado de *derekh eretz* no judaísmo); ou talvez uma atitude de superioridade moral ou uma forma mais acentuada de fanatismo.

Essa observação não é novidade. Muitas pessoas se afastam da religião justamente para evitar esses efeitos colaterais desagradáveis. Vemos ao nosso redor, e a história frequentemente nos mostra, muitos casos dessa doença – no judaísmo, no cristianismo e no islamismo, e sem dúvida também em outras religiões. Para sermos justos, esses aspectos desagradáveis da religiosidade às vezes emergem de filosofias seculares ou da ciência. A presunção e a arrogância não são monopólio de nenhuma doutrina em particular.

A verdade é que todas as religiões e filosofias (incluindo a ciência) *fazem parte do 'samsara'* . Elas podem nos ajudar a alcançar o 'nirvana', mas não podem nos levar até lá. São intrinsecamente falhas por sua própria natureza racional e volitiva, enquanto a verdadeira transcendência exige um desapego fundamental deste mundo e do nosso lugar nele. Portanto, qualquer que seja a doutrina que alguém siga, não se deve deixar cegar por ela. É sempre um meio, não um fim.

10. Um mundo de misericórdia

Existe uma doutrina judaica segundo a qual este é um mundo de misericórdia (justiça moderada), enquanto que após a morte vamos para um mundo de justiça (estrita). A primeira reação a essa afirmação pode ser: "Como assim, vocês chamam isso de mundo de misericórdia?". Sim, a ideia aqui implícita é que os sofrimentos que enfrentamos neste mundo são muito leves em comparação com o que merecemos justamente. Portanto, é melhor pagarmos nossas dívidas sofrendo neste mundo do que termos que pagá-las no outro mundo. Pois lá, o pagamento integral será exigido, sem misericórdia.

O ensinamento aqui apresentado é que devemos aproveitar as oportunidades de redenção que este mundo nos oferece, pois aqui temos livre-arbítrio e podemos nos arrepender e praticar boas ações. Já no mundo após a morte, não podemos mais corrigir nossos erros nem cumprir *mitzvot* (deveres) positivos, mas devemos receber passivamente o que nos aguarda. Portanto, este ensinamento visa nos impulsionar a agir enquanto ainda temos a oportunidade.

Essa ideia é comparável à doutrina budista de que nascer como ser humano é uma oportunidade excepcional para alcançar a iluminação/libertação (*nirvana*). Tal oportunidade não deve ser desperdiçada em vaidades ou atividades negativas, mas sim deve-se buscar ativamente a remoção do karma negativo e o crescimento espiritual. Caso contrário, na próxima vez, a pessoa poderá renascer em uma condição menos favorável e ficar presa no ciclo do *samsara* (nascimento e morte, implicando sofrimento) por eras.

É evidente, nesse contexto, a estupidez do suicídio [331]. Segundo esse ensinamento, tal ato não é uma forma eficaz de escapar de uma situação difícil, mas apenas de piorar as coisas (na vida após a morte ou na próxima vida). Tentar evitar desafios é inútil e contraproducente. Devemos sempre enfrentar as dificuldades da vida com coragem e buscar, com alegria, melhorar nossa situação da melhor maneira possível. A vida é, sem dúvida, um grande presente. E o tempo passa tão depressa.

Ultimamente, os formadores de opinião da mídia têm promovido incessantemente a eutanásia voluntária ou o "suicídio assistido". A maioria dos países ocidentais já legalizou a eutanásia passiva (ou seja, a suspensão do suporte vital), e agora alguns legalizaram a eutanásia ativa (ou seja, o assassinato), e o assunto tornou-se polêmico na maioria dos outros. Os defensores dessa inovação social a apresentam como um ato de misericórdia – exibindo pessoas com doenças incuráveis e terrivelmente dolorosas para despertar nossa piedade. Esses defensores são, obviamente, materialistas que não acreditam em qualquer tipo de vida após a morte ou renascimento.

---

[331] Menciono isso porque tenho lido com frequência ultimamente sobre jovens – no Japão, na Grã-Bretanha – que cometem suicídio. Sem dúvida, eles sentem medo da vida e, presumivelmente, não receberam nenhuma educação espiritual que lhes desse a força e a coragem para enfrentá-la.

Eles não consideram que possa ser mais misericordioso permitir que o mau karma do sofredor se manifeste nesta Terra, nesta vida, do que interrompê-lo artificialmente. Eles não consideram que as coisas possam piorar depois, precisamente porque o karma não teve permissão para se manifestar. Como eu sei? Eu não sei! Mas será que eles sabem? Certamente que não! Eles também não têm conhecimento seguro, apenas meras especulações.

Além disso, os defensores da eutanásia não consideram que ajudar alguém a cometer suicídio, seja qual for o motivo, ainda possa ser considerado assassinato. Geralmente, são as mesmas pessoas, ou o mesmo tipo de pessoa, que legalizaram o aborto a pedido, indiferentes ao sofrimento e à privação da vida dos bebês mortos. São próximos daqueles que apoiam a homossexualidade e, em particular, a adoção de crianças por homossexuais. São pessoas que consideram a busca por qualquer prazer ou a fuga de toda dor como absolutos inquestionáveis. Não reconhecem que podemos merecer certas dores ou que não temos direito a certos prazeres. Têm pouca ou nenhuma consideração pela espiritualidade ou pela ética.

E eles não têm nada a oferecer às almas sofredoras além de uma morte rápida e supostamente indolor. Ao menos a religião oferece esperança de cura ou redenção. Em situações de grande sofrimento, por que não tentar a oração e o arrependimento? Pode ajudar, psicologicamente, se não existencialmente. Além disso, quando possível, tente a meditação.

11. Compreendendo a injustiça

A justiça ocorre quando você pratica o bem ou o mal – seja por intenção, por meio de algum ato mental, por meio da fala ou por algum outro ato físico – e recebe de volta o que merece em relação e proporção àquela ação. Injustiça significa que um bem não é seguido por um bem equivalente ou é seguido por um mal imerecido; ou que um mal não é seguido por um mal equivalente ou é seguido por um bem imerecido.

Assim, justiça e injustiça são conceitos que dependem de nossas noções sobre o que são boas ou más ações, e sobre o que é merecido ou imerecido em relação a elas e em proporção a elas. Nossa "percepção" de justiça ou injustiça tem um efeito emocional próprio sobre nós. Observe, em primeiro lugar, que, como justiça e injustiça são essencialmente julgamentos racionais, a palavra "percepção" aqui pode ser enganosa. De fato, percebemos a situação, mas sua avaliação como justa ou injusta depende, naturalmente, de um processo conceitual.

Quando percebemos, correta ou incorretamente, que houve justiça, sentimos conforto e satisfação. Inversamente, quando percebemos, correta ou incorretamente, que houve injustiça, sentimos ameaça e raiva. (Note-se o reconhecimento de que tais julgamentos podem ocasionalmente estar errados; não há garantia de correção.)

Como as percepções de justiça ou injustiça nos afetam profundamente, é importante compreender esses conceitos. Tal compreensão tem um efeito calmante sobre a mente e até mesmo sobre a alma. Doutrinas religiosas como a da justiça divina (nas religiões baseadas no monoteísmo de Abraão) ou a do karma (no hinduísmo e no budismo) foram certamente concebidas para nos apaziguar nesse aspecto. Mas, antes de considerarmos [332]essas doutrinas, vale a pena fazer algumas reflexões filosóficas.

Justiça e injustiça não são conceitos relacionados a um mundo puramente mecanicista. Sob um sistema universal de determinismo e/ou espontaneidade, nada é justo ou injusto, tudo simplesmente 'é'. Além disso, não havendo seres vivos conscientes para sentir ou avaliar os efeitos, esses conceitos são irrelevantes e inaplicáveis. Em um mundo com apenas Deus – ou seja, Alguém onisciente, onipotente e perfeito em todos os sentidos – existe justiça universal automática e nenhuma injustiça.

Os conceitos de justiça e injustiça, logicamente, só entram em jogo em um mundo que contenha qualquer número de entidades vivas dotadas de consciência, vontade e capacidade de valoração limitadas. Esse número poderia ser apenas um, desde que essa entidade única não seja Deus, ou seja, uma mera criatura com poderes limitados (o que poderia ser assumido sob uma filosofia solipsista). Mas, na realidade, nosso mundo parece ter muitas dessas entidades, com alguma

[332] Ou reconsidere-os – pois já comentei sobre este tema em muitos dos meus trabalhos anteriores. Aqui, procuro trazer esclarecimentos adicionais.

capacidade de cognição, livre-arbítrio e valoração (aparentemente, existem pelo menos 6 bilhões de humanos que se encaixariam nessa definição, sem mencionar outros animais).

Essa percepção — de que *os conceitos de justiça e injustiça dependem da existência de entidades não mecanicistas e menos que divinas no mundo* — é válida tanto no contexto do ateísmo (como no materialismo moderno ou no budismo primitivo) quanto no monoteísmo (como no judaísmo, cristianismo e islamismo). É ainda mais válida no politeísmo (como no hinduísmo, em algumas formas de budismo e em outras religiões), visto que essa forma religiosa, por definição, envolve inúmeras vontades concorrentes.

Se, por uma questão de brevidade, nos referirmos às entidades em questão como entidades com livre-arbítrio (já que esse poder pressupõe consciência e implica valoração), o que queremos enfatizar aqui é que **alguma injustiça é inevitável em um mundo com vontades concorrentes** [333]. Em um mundo sem vontade alguma, não há injustiça nem justiça. Em um mundo onde apenas Deus possui vontade, há apenas justiça e nenhuma injustiça. É somente em um mundo como o nosso que a injustiça ocorre – e, de fato, a injustiça certamente ocorrerá ocasionalmente nele.

Uma vez compreendido esse princípio, torna-se muito mais fácil aceitar emocionalmente a existência da injustiça. A existência da injustiça no mundo não se deve a uma má construção ou má gestão do mundo, mas sim a uma *inevitabilidade lógica,* dada a existência de uma multiplicidade de entidades concorrentes com capacidades limitadas de consciência e vontade.

Admitindo que Deus criou o mundo e a nós nele, Ele não poderia tê-lo feito de outra forma. Para nos dar algum poder de vontade, Ele precisa se abster de exercer todo o Seu poder de vontade (onipotência). Ter livre-arbítrio é ser capaz de fazer o bem ou o mal – ou seja, não fazer o bem que se deveria fazer, ocasionalmente; e até mesmo fazer o mal que não se deveria fazer, ocasionalmente. Mesmo que algumas pessoas fizessem sempre apenas o bem, é muito provável que algumas pessoas ocasionalmente fizessem o mal, não fizessem o bem ou simplesmente cometessem erros.

Isso é igualmente verdadeiro em um sistema de crenças desprovido de Deus (que muitas pessoas preferem hoje em dia). Em um mundo predominantemente mecanicista que contém algumas entidades com algum poder de livre-arbítrio, é improvável que tais entidades ajam sempre de maneira totalmente benéfica. Algumas pessoas, inevitavelmente, por meio de julgamento errôneo ou má vontade, causarão danos a si mesmas ou a outros, de uma forma que não guarda relação racional e/ou proporcionalidade com os atos anteriores.

Essa “inevitabilidade”, observe bem, é um fato *estatístico* , não implicando determinismo (caso contrário, não poderíamos logicamente nos referir a tais eventos como atos de vontade). No entanto, a intenção aqui não é reduzir todos os eventos da vida humana à sorte. É apenas negar que possa haver justiça *universal automática.* Em nosso mundo, reconhecer que alguma injustiça deve ocorrer, em virtude da complexidade desse mundo, não significa afirmar que tudo é injusto, mas apenas que justiça e injustiça coexistem.

E, de fato, é assim que vemos o mundo no senso comum, como uma mistura de ambos. É precisamente por essa razão que temos noções de justiça e injustiça. Dado esse fato empírico, surgem duas questões.

---

[333] A palavra livre-arbítrio contém uma redundância. Uma ação que não é livre não seria chamada de "vontade", mas sim de um "evento" mecânico. A vontade é chamada de livre apenas para enfatizar esse fato óbvio. Portanto, vontade e livre-arbítrio são sinônimos.

A primeira questão é: mesmo que a injustiça *pareça* ocorrer a curto prazo, não poderia a justiça ser *restaurada mais tarde nesta vida ou em uma vida após a morte* ? Tal pressuposto é uma premissa de muitas religiões. No hinduísmo e no budismo, existe a crença em um sistema natural de "carma" – através do qual toda boa ou má ação é *automaticamente* compensada (nesta vida ou em alguma(s) vida(s) futura(s)). No judaísmo, cristianismo e islamismo, existe uma crença semelhante na recompensa ou punição futura, com a diferença de que esta *depende da* vontade de Deus, que pode optar por, misericordiosamente, não aplicar a retribuição.

Neste último caso, o comportamento de Deus para conosco é concebido como *dependente do nosso comportamento posterior (arrependimento, arrependimento, etc.) e das nossas orações* . Existe também, em menor grau, em todas essas religiões, a doutrina de que uma pessoa pode, por vezes, assumir o sofrimento de outros e, assim, aliviar um pouco o seu fardo. Nesse contexto, considera-se útil, em algumas religiões, dirigir orações aos santos [334].

Em um plano mais secular, a consciência de que a justiça não é automática e que alguma injustiça é inevitável dá origem a esforços privados e públicos de reparação. Os indivíduos às vezes recompensam uma boa ação ou vingam um erro cometido por outrem. As sociedades geralmente estabelecem sistemas de justiça elaborados para garantir que algumas das injustiças que ocorrem sejam compensadas de alguma forma.

Observem bem: se acreditássemos que a justiça natural e/ou a justiça divina garantem a retribuição adequada para todas as boas e más ações, não haveria sentido em atos humanos de justiça ou em um sistema social de justiça. Pelo contrário, tal interferência de nossa parte poderia gerar confusão. É precisamente porque entendemos que a justiça é, ao menos em parte, uma responsabilidade moral humana que elegemos parlamentares para promulgar leis e nomeamos juízes e uma força policial para implementá-las.

Isso nos leva à segunda questão: *o que fazer em relação à injustiça?* Do ponto de vista do desenvolvimento espiritual, é claro que é essencial exigir o máximo de justiça *de si mesmo* (para consigo e para com os outros). Deve-se também ajudar os outros a obter justiça, sempre que e na medida do possível. Mas esperar justiça constante e plena, ou pior ainda, exigi-la *dos outros* (para si mesmo) não é muito sábio; é condenar-se a conflitos e sofrimentos desnecessários.

Deve-se, na medida do possível, ignorar as más ações dos outros contra nós e seguir em frente. Envolver-se em preocupações como vingança é um desperdício de tempo valioso e uma distração de buscas espirituais mais importantes. Devemos reconhecer a natureza "samsárica" deste mundo em que vivemos: ele é tão complexo que não podemos esperar justiça absoluta. Portanto, o melhor é aceitar as coisas como são e lidar com elas com serenidade, na medida do possível. Podemos nos treinar para estar "acima de tudo isso" e nos tornarmos relativamente imunes.

É claro que, em alguns casos, seria errado e até suicida aceitar a injustiça. Por exemplo, não seria sensato (pelo bem dos outros, se não pelo nosso próprio) permitir que uma ditadura assassina prosseguisse seu curso. Por outro lado, muitas vezes nossas frustrações são fruto da

---

[334] No judaísmo, ninguém reza para *pessoas vivas ou mortas* (como Moisés ou algum Rebe). Da mesma forma (pelo que sei) no islamismo (eles não rezam para Maomé). Mas orações a pessoas santas e a pessoas consideradas encarnações de deuses são comuns em outras religiões: cristãos rezam para Jesus ou Maria, budistas rezam para Budas ou bodhisattvas, e hindus chegam a rezar para seus gurus de carne e osso.

inveja ou do desejo excessivo. Por exemplo, alguém pode ficar chateado por não receber o mesmo salário que seus colegas de trabalho. Busque o equilíbrio.

Cabe aqui uma palavra sobre o conceito de "justiça social". Esse conceito se baseia na ideia naturalista de que todos os seres humanos nascem "iguais", e o contexto em que nascem (genes, família, meio social, riqueza, etc.) é uma questão de boa ou má *sorte* . Isso poderia ser interpretado como uma noção relativamente materialista, menos enfatizada por aqueles que acreditam em carma ou em desígnio divino. Mas isso não invalida sua essência.

Muitas vezes, é verdade, as pessoas que exigem justiça social (entendendo-se principalmente igualdade econômica) são simplesmente invejosas e desejam obter benefícios imerecidos. Por outro lado, é verdade que "estamos todos juntos nisto (neste mundo)" e que, com esforço criterioso, podemos torná-lo um mundo com o máximo de oportunidades e o mínimo de sofrimento para todos. Esta é a verdadeira premissa da justiça social: ela é, em última análise, boa para todos. Ajudar os outros não empobrece os que têm, mas os enriquece, melhorando o mundo à sua volta e o seu próprio interior.

12. Perdão

Nem sempre é fácil perdoar aqueles que nos causaram algum dano real ou presumido. Contudo, em circunstâncias normais, algum tipo de perdão parece sábio, se quisermos evitar envolvimentos desnecessários. Portanto, vale a pena refletir sobre este tema. Perdoar significa abster-se de exigir reparação pelos danos sofridos; ou, ainda, abster-se de buscar vingança.

O perdão varia em natureza, dependendo da atitude da vítima em relação ao ofensor:

- Não se pune alguém que se considera culpado.
- Ou então, 'compreende-se' o culpado, considerando-o, em algum nível ou grau, menos culpado do que ele ou ela aparenta ser.
- Ou então, a pessoa está disposta a renunciar ao julgamento, chegando ao ponto de deixar o assunto de lado e esquecê-lo completamente.

O perdão pode assumir diferentes formas:

- *Perdão condicional* : não se trata de perdoar sem antes receber pelo menos um pedido de desculpas sincero, um reconhecimento de culpa e a promessa de não repetir a ofensa, para que a pessoa não seja feita de "otária" e "enganada" novamente.
- *Perdão incondicional* : trata-se de um perdão benevolente, que não depende de um sinal prévio de arrependimento por parte do ofensor, considerando que tal benevolência pode, eventualmente, levar sua consciência a perceber o mal causado e a dívida contraída.
- *Perdão pragmático* : ignorar a ofensa e seguir em frente. Isso pode significar evitar o ofensor dali em diante ou retomar as interações com ele ou ela como se nada tivesse acontecido. Alguém pode adotar essa atitude por necessidade prática ou para não ficar preso ao ódio, deixando o assunto de lado para se libertar emocionalmente dele.

Esses são alguns aspectos do perdão e motivações comuns relacionadas a ele. Observe que perdoar não significa necessariamente esquecer. Mesmo ao perdoar, a pessoa pode jurar não esquecer, para não ser vitimada novamente. Nesses casos, permanece-se em guarda contra um perigo comprovado, pronta para se defender dali em diante.

Nesse contexto, [335]cabe uma reflexão sobre a afirmação cristã “perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem”. Tal motivação para o perdão pode ser considerada contraditória, na medida em que o perdão pressupõe alguma responsabilidade, que por sua vez pressupõe ações que foram, em certa medida, voluntárias e conscientes – se foram totalmente inconscientes e involuntárias,

[335] Se bem me lembro, essa frase foi proferida por Jesus contra os judeus ou romanos envolvidos em sua crucificação, em algum lugar da Bíblia Cristã. Esse evento dramático foi, infelizmente, usado durante séculos como pretexto para atacar os judeus em geral. Ou seja, a declaração "perdoem-nos" foi paradoxalmente interpretada como um apelo *para não* perdoar!

não há nada a perdoar, ou seja, o conceito de perdão *não se aplica* . Ainda assim, pode-se dizer, coerentemente, "não se irrite, pois eles não sabem o que fazem"; pois alguém pode muito bem se irritar com um fenômeno natural e buscar acalmar sua raiva, mesmo que não tenha ninguém a quem ressentir ou perdoar. É claro que também é coerente dizer: "perdoa-lhes, pois *mal* sabem o que estão fazendo", o que implica um pouco de autoconsciência – mas é preciso considerar até que ponto "eles" escolheram ser tão inconscientes. Em todo caso, porém, não se deve perdoar enganando a si mesmo.

O perdão costuma ser o caminho mais sábio, pois a raiva e o ódio são apegos, ou seja, fraquezas. Não se deve permitir que o inimigo exerça esse poder sobre nós – ou seja, que nos enfraqueça e nos afaste da serenidade e da nobreza. Já é ruim o suficiente ter sido injustiçado; é preferível não piorar as coisas ficando remoendo o episódio. Deixe passar, na medida do possível. Contudo, alguns crimes são imperdoáveis e seria um crime perdoá-los. Às vezes, recusamo-nos a punir a culpa por preguiça ou egoísmo. Assim, acabamos defendendo o relativismo moral ou a amoralidade para justificar nossa inação. Não, devemos cumprir conscientemente nossas responsabilidades, quando aplicáveis. Portanto, não sejamos impulsivos nem indiferentes, mas encontremos o equilíbrio certo entre misericórdia e justiça.

A meditação exige e produz perdão. Não se pode progredir muito na meditação se não estivermos dispostos a "deixar ir" as experiências desagradáveis. Além disso, quanto mais se avança na meditação, menos interessantes ou importantes se tornam as experiências desagradáveis. A influência mental dos eventos negativos diminui, de modo que eles parecem menos negativos e, portanto, quando aplicável, mais facilmente perdoados.

Perdão universal . Os budistas têm um conceito de " *metta* ", que enfatiza o amor e a compaixão universais – mesmo para com os inimigos, mesmo para com pessoas que cometeram grandes crimes. Este é, naturalmente, um conceito de perdão total, imediato e incondicional. A ideia é que, por meio desse desapego magnânimo ao ódio e à vingança, torna-se possível transformar as pessoas para melhor e construir a paz. Argumenta-se que, ao se apegar ao ressentimento, apenas se perpetua a espiral da violência.

Tenho dificuldade em concordar com essa visão, que no mundo moralmente confuso de hoje serve cada vez mais como justificativa para a passividade diante da injustiça. É o tipo de visão invertida que coloca nazistas e caçadores de nazistas — ou o terrorismo palestino e a autodefesa israelense — no mesmo patamar moral. O resultado dessa ideia budista é que as vítimas são repreendidas por reclamarem ou se defenderem, e seus agressores são tolerados e apaziguados, não importa quão hediondos sejam seus crimes.

Permitam-me duvidar que tal atitude possa levar à paz mundial, à paz social ou à paz interior. Pelo contrário, é uma receita para o suicídio e a completa anarquia; a justiça precisa ser aplicada em algum nível, ou a injustiça certamente prevalecerá. Ao não resistirmos ao crime, enfraquecemos as vítimas inocentes e as tornamos cada vez mais vulneráveis, ao mesmo tempo que fortalecemos e encorajamos os criminosos. A justiça deve ser rápida e firme, para deixar claro a todos os potenciais criminosos que não há lucro em seu comportamento antissocial e, assim, proteger os inocentes ao máximo.

Quanto à compaixão universal pregada pelo budismo, questiono se é justo descrevê-la como uma virtude nobre. Se examinarmos a motivação do praticante individual, que na meditação se treina para perdoar e amar seu inimigo, ou qualquer pessoa que ele perceba como má, veremos

que: na esperança de alcançar elevação espiritual ou libertação pessoal, ele está disposto a ser indiferente ao sofrimento das vítimas de criminosos, ou até mesmo a estender a mão de forma amigável a eles. Isso se descreve melhor como uma fuga egoísta ou uma traição.

Contudo, se evitarmos os extremos, 'metta' é certamente louvável. Uma benevolência quase universal pode ser cultivada refletindo sobre o fato de que estamos todos juntos neste mundo difícil (samsara). Somos todos pobres mortais que aqui chegaram de repente, sem saber de onde, nem até onde ou quando. Este é o nosso destino comum. Alguns de nós podem aparentemente ter um destino mais afortunado, mas todos nós enfrentamos dificuldades. Não devemos julgar demais. Talvez se eu tivesse nascido e crescido no lugar dessa outra pessoa, eu teria me saído pior do que ela.

13. Ações e reações.

As consequências das ações . Todas as ações humanas têm algum tipo de consequência; isso é evidente e indiscutível. No entanto, surgem discussões sobre se nossas ações sempre têm, necessariamente, consequências justas (boas ou ruins, conforme o caso), ou se podem ter consequências injustas (isto é, maiores ou menores do que o merecido).

De acordo com a teoria do "carma" do budismo (e, de fato, do hinduísmo), a justiça é assegurada de forma bastante natural. As ações causam automaticamente reações simétricas, embora o agente da ação (ou seja, quem pratica o ato) possa ter que reencarnar após a morte para receber o impacto (ou seja, para que a "lei do carma" se mantenha). Mas o budismo não descreveu claramente esse processo de reencarnação, nem forneceu evidências empíricas convincentes para ele (algum tipo de demonstração de continuidade entre as supostas encarnações). Observe que, em última análise, não há misericórdia inerente a essa concepção, exceto talvez pela misericórdia que os indivíduos [336]possam escolher exercer.

No judaísmo (e religiões semelhantes), a justiça é assegurada condicionalmente pela intervenção divina. Deus vê a transgressão e reage a ela como Lhe apraz, com estrita justiça ou com misericórdia. Essa concepção pode significar que Deus sempre assume o controle total da situação (de modo que, sem Ele, as ações humanas não teriam consequências necessárias), ou, mais provavelmente, que Ele instituiu um processo natural de justiça de ação e reação que, ocasionalmente, Ele pode sobrepor-se à misericórdia. Aqui, então, as reações às nossas ações não são (ou não totalmente) pré-programadas, mas dependem da decisão ad hoc de Deus, caso a caso. Obviamente, tais decisões envolvem algum grau de escolha deliberada por parte dEle, caso contrário, jamais se afastariam misericordiosamente da justiça.

No judaísmo, assim como no budismo, a questão ética pode ser resolvida nesta vida ou em uma vida após a morte. Isso porque parece empiricamente evidente que nem todas as questões são resolvidas nesta vida, caso contrário não teríamos a impressão de que algumas pessoas más às vezes saem impunes e até desfrutam de mais do que merecem, e que algumas pessoas boas sofrem injustamente ou permanecem sem recompensa por suas boas ações. Ambas as linhas de pensamento, portanto, tendem a concordar com a existência de um "céu" e um "inferno" de algum tipo após a vida atual. Esses podem ser lugares distintos ou podem simplesmente caracterizar condições específicas de renascimento neste mesmo mundo.

Em terceiro lugar, claro, há a filosofia do Naturalismo, baseada na avaliação realista de fenômenos empiricamente evidentes, sem pressupor nada além deles (ou seja, uma reencarnação vaga e não comprovada, muito menos a intervenção Divina). Essa hipótese considera que boas ou más ações às vezes impactam o universo e são absorvidas por ele, sem beneficiar ou prejudicar quem as pratica. Essa visão também é logicamente plausível, embora seja a menos

---

[336] Ou suas contrapartes mais iluminadas, ou seja, Budas, bodhisattvas ou *devas* (“deuses”).

satisfatória para o nosso senso inato de certo e errado. É (presumo) a visão defendida pela maioria das pessoas no Ocidente hoje.

Não posso pretender prescrever logicamente uma dessas visões em detrimento das outras. Todas são teorias, todas baseadas, em certa medida, em fatos e todas envolvem propostas que, indutivamente, vão além desses fatos. Quem pode afirmar com certeza qual delas é objetivamente correta? Posso, no entanto, ecoando a Aposta de Pascal, dizer que aqueles que ignoram a advertência judaica ou budista sobre a eventual retribuição caso não ajam corretamente e evitem o mal *podem,* eventualmente, se encontrar em situações extremamente difíceis. Comparativamente, não se arrisca muito ao não optar pela tese naturalista – a única "perda" é não poder fazer o que se deseja ou não fazer o que se desagrada, ou seja, um leque mais limitado de ações possíveis.

Com base nesse raciocínio, pareceria sensato agir *como se* a justiça existisse (ou seja, mesmo que não se possa prová-la definitivamente), praticar o bem e evitar o mal. Além disso, pareceria sensato esperar e orar pela misericórdia de Deus (mesmo que não haja garantias de que a receberemos). Do contrário, repetindo, poderíamos ter algumas surpresas desagradáveis.

O conceito de karma . O conceito budista (e também o hindu) de karma é inconsistente e imperfeito em vários aspectos.

Para começar, pressupõe um mundo que existe eternamente, de modo que cada evento na vida de alguém tem um precedente cármico em vidas anteriores em regressão infinita. Mas isso é contrário às ideias modernas em astronomia e biologia, segundo as quais o mundo material tem um início indiferenciado (quarks ou algo ainda mais antigo) e a vida tem um início (na Terra, pelo menos, há cerca de quatro bilhões de anos). Os budistas podem, naturalmente, responder que esse aparente início é uma mera continuação de existências em mundos materiais anteriores ou de existências puramente espirituais anteriores.

As ações *de* fato têm consequências, mas estas talvez *nem* sempre sejam muito "justas" (aparentemente). A hipótese de que as ações sempre *têm* consequências justas envolve um ato de fé. É uma tentativa de tornar o mundo mais "razoável", uma tentativa que às vezes só produz decepções e desilusões dolorosas. Precisamos ser honestos e estar prontos para aceitar que a Natureza aparentemente é justa às vezes, mas *nem* sempre. Essa observação desagradável pode ser atenuada por uma teoria cármica (ou monoteísta), mas no nível empírico é indubitável e é melhor tê-la em mente.

Em seguida, considere que, logicamente, deve haver um *primeiro* crime (uma agressão, ou qualquer outra coisa) e uma *vítima inocente* desse primeiro crime. Pois, se acreditamos no *livre-arbítrio* , o crime é uma escolha gratuita, *ex nihilo* , e sua vítima é inocente. Se afirmarmos que a vítima está sendo punida porque cometeu o mesmo crime ou um crime semelhante antes (nesta ou em uma vida anterior), estamos efetivamente dizendo que ela *não é* inocente, mas *merece* ser vitimada desta vez. Deveríamos então parabenizar o criminoso por cometer um ato de justiça, punindo uma pessoa má, fechando o ciclo cármico (inevitavelmente, de acordo com a premissa cármica). Assim, a teoria cármica transforma uma vítima em criminoso e o verdadeiro criminoso em um executor da justiça!

Além disso, o verdadeiro criminoso não pode, então, ser considerado merecedor de mau karma posteriormente por sua ação (já que foi, de fato, um ato "justo"), quer tenha escolhido agir

livremente ou tenha sido deterministicamente impelido a fazê-lo (pela força da lei cármica universal). Ele é, em grande parte, exculpado. No máximo, poderia ser responsabilizado por sua motivação inadequada. Nesse caso, o ciclo infinito do karma é interrompido; ou seja, não há razão para esperar que ele se torne uma vítima posteriormente. Essa é a *inconsistência inerente* à perspectiva do karma eterno – ela se autoelimina logicamente. Os conceitos de vítima/criminoso *só são* relevantes no contexto da doutrina do livre-arbítrio. Esses conceitos são apropriados em outros contextos.

Na minha opinião, *existem* vítimas inocentes de crimes, crimes cometidos pela primeira vez e criminosos verdadeiramente culpados. Explicar *o* crime por meio de visões cármicas/deterministas é, na prática, acusar sem qualquer evidência (ou seja, "por princípio") a vítima de ser um ex-criminoso (privando-a, assim, de sua dignidade como vítima) e elogiar o criminoso por supostamente fazer justiça. A explicação proposta gera confusão: inverte os papéis dos protagonistas. Trata-se de um ponto de vista ideológico e manifestamente injusto.

Podemos supor que a teoria do karma foi introduzida como uma explicação para consolar pessoas chocadas com a injustiça das agressões físicas e outros eventos semelhantes no mundo. Obviamente, ela contém um fundo de verdade: existe, de fato, *algum* "karma", no sentido de que algumas ações humanas aparentemente têm *consequências que são satisfatoriamente justas (* para o bem ou para o mal) aos nossos olhos. O problema é que *nem todos* os atos humanos manifestamente têm consequências tão apropriadas; alguns aparentemente têm consequências inapropriadas, neutras ou contrárias às expectativas/exigências éticas. Assim, a teoria não pode ser comprovada indutivamente por generalização, apenas, na melhor das hipóteses, por adução.

Podemos também contestar a universalidade da explicação cármica apontando que nem todo sofrimento se deve à vitimização *por outrem* . Isso significa que não podemos atribuir a culpa a um crime *semelhante* cometido pela vítima, como sugere a teoria. Refiro-me aqui a acidentes e desastres naturais (como terremotos, epidemias, fomes e similares). Visto que, nesses casos, (geralmente) não há ação humana na *causa* e, de fato (novamente, geralmente) nenhuma ação humana poderia tê-los evitado, não podemos estabelecer uma relação *causal* e afirmar que o evento adverso ocorreu *porque* a vítima o mereceu (e muito menos que se possa inferir que a vítima o mereceu simplesmente porque o evento ocorreu!).

A teoria cármica teria que estabelecer equivalências, ou seja, calcular algum tipo de conversão ou taxa de câmbio, entre certos atos humanos e vários acidentes e desastres naturais. Tais complicações teóricas complexas significam que a teoria cármica carece de precisão técnica (isto é, não é suficientemente desenvolvida, como exige a epistemologia) e é muito difícil de fundamentar. Além disso, não devemos considerar apenas os eventos naturais *negativos* , mas também os *positivos* – e como estabeleceríamos que alguém que a Natureza cuidou bem mereceu isso?

14. (Apêndice 1) Números redondos nas estatísticas da Torá

Lista de números . O texto a seguir aborda a quase onipresença de números redondos nas estatísticas populacionais da Torá, sem mencionar outros contextos. Esta é uma lista possivelmente não exaustiva, extraída de Êxodo e Números.

O objetivo desta lista é mostrar que os números redondos são a regra (com uma exceção) nas enumerações de pessoas na Torá. Ou seja, os números aqui listados (49 casos, incluindo os totais dados no texto) geralmente terminam em centenas de milhares (2 casos), milhares (5 casos), centenas (31 casos), cinquenta (6 casos) ou outras dezenas (4 casos), e apenas um caso em unidades.

Essa quase onipresença de números redondos é muito surpreendente, para não dizer suspeita. Sugere que os números não são empíricos, mas sim palpites, estimativas aproximadas, arredondamentos deliberados ou pura invenção. Até o momento, não encontrei a pergunta feita nem uma explicação oferecida nos comentários. Essa omissão em perceber ou comentar é, por si só, problemática.[337]

Os comentários rabínicos também costumam usar números redondos, mas estes geralmente são apresentados como aproximações. No entanto, na maioria das estatísticas aqui listadas, a intenção aparente é a enumeração exata. Os comentários tradicionais as interpretam dessa forma e insistem que isso demonstra o interesse de Deus por cada indivíduo [338]. Portanto, é difícil supor que Moisés tenha anotado números aproximados por algum motivo (a menos que abandonemos tais comentários).

Em Êxodo 12:37 – parashá Bo:

"Homens a pé, além de crianças".

sobre 600.000.

Isso é explicitamente declarado como um número aproximado: "cerca de" (*ke-*). Não é informado como esse número foi obtido.

---

[337] Como veremos adiante (como descobri depois de escrever a maior parte deste artigo e publicá-lo na internet), a questão já foi levantada antes, tanto por rabinos quanto por acadêmicos, e várias respostas foram propostas, as quais apresentarei e avaliarei.

[338] Veja o comentário de Rashi para Num. 1:1, mais adiante. Além disso, por exemplo, *Hiddushei Harim* .

Em Êxodo 30:11-15, é apresentada uma metodologia para os censos subsequentes, mais precisos. Cada indivíduo a ser recenseado doaria meio siclo (ou ' *beka* '), e o valor total recebido seria multiplicado por dois. [339]Essa metodologia é confirmada pela prática em Êxodo 38:25-26, onde o valor total recebido em prata é especificado.

Não é mencionado quanto tempo levou para realizar tal censo. *Conceitualmente, poderia* ser feito em um dia ou menos, se bem organizado. Cada homem a ser contado poderia entregar sua moeda ao chefe de seu pequeno grupo (digamos, de cem homens), então cada um desses chefes poderia entregar suas moedas coletadas ao chefe de um grupo maior (digamos, de mil homens), que por sua vez levaria as moedas ao ponto de coleta central. Lá, eles declarariam o total de moedas coletadas sob sua responsabilidade, e um total geral seria calculado. Se as moedas foram coletadas dessa forma, espera-se que esse total seja precisamente correto.

No Ex. 32:28 – parashá Ki tissa:

"…caíram do povo naquele dia" pelas mãos dos levitas (após o episódio do bezerro de ouro):

sobre 3.000 Homens.

Isso é explicitamente declarado como um número aproximado: "cerca de" (*ki-*). Mais adiante, está escrito: "e o Senhor feriu o povo, porque fizeram o bezerro…" (Êxodo 32:35), mas nenhum número é especificado, e os comentaristas (por exemplo, Nachmanides) não têm certeza se isso significa que mais pessoas foram mortas. Rashi, em Êxodo 31:18, sugere que esses eventos ocorreram no [dia 17] de Tamuz ou logo depois.

No Ex. 38:26 – parashá Pekudei:

Homens "a partir dos 20 anos de idade".

total 603.550.

A Torá nos dá esse número total sem a discriminação por tribos como no livro de Números, observe; talvez isso sugira que não havia distinções tribais, apenas o total sendo buscado. De qualquer forma, o total é confirmado no texto no versículo anterior (v. 25), onde diz que "a prata dos que foram contados da congregação" era de 100 talentos (*kikar*) e 1775 siclos (do santuário).[340]

O comentarista Rashi nos informa, contextualmente, que 1 talento equivale a 3.000 siclos; portanto, a quantidade de prata corresponderia a 603.550 contribuintes de meio siclo. Observe

---

[339] Note que esse método era aplicável apenas às tribos que não fossem Levi, visto que esta última não estava sujeita a tais contribuições monetárias e, além disso, até mesmo as crianças eram contabilizadas. Veja mais detalhes adiante.

[340] Uma questão que surge aqui é: de onde vieram todas essas moedas de prata de meio siclo? Foram cunhadas no Sinai antes desses censos, ou foram trazidas do Egito – e, neste último caso, quem as cunhou lá e em que contexto? Essa questão afeta um pouco a credibilidade da narrativa. Poderíamos ainda perguntar se as moedas já existiam na época do Êxodo (tradicionalmente, 2448 a.C.). De acordo com as descobertas dos historiadores até o momento, sumérios e egípcios usavam barras de prata e ouro de peso fixo como moeda já no quarto milênio a.C., e o siclo como medida de peso já existia na Mesopotâmia por volta de 3000 a.C. – mas as primeiras moedas cunhadas na região do Mediterrâneo datam de cerca de 650 a.C. na Lídia, embora possa ter havido cunhagem anterior na Índia ou na China.

bem esse cálculo, pois ele confirma fortemente a ideia de que o número total de homens apresentado aqui é exato, visto que é impensável que a quantidade de prata não tenha sido relatada com precisão. Assim, é compreensível que Rashi não tenha comentado sobre a arredondamento do número: ele evidentemente o considerava exato. Essa é a importância de seu comentário em Números 1:1 (apresentado a seguir), de que esse censo foi uma demonstração do amor de Deus por Israel – Deus queria mostrar seu interesse por cada judeu.

Vale a pena citar aqui o comentário de Rashi sobre Números 1:1 na íntegra –

> *Porque eles* [os judeus] *são preciosos para Ele* [Hashem] *, Ele os conta o tempo todo. Quando saíram do Egito, Ele os contou* [Êxodo 12:37] *; e quando caíram por causa do bezerro de ouro, Ele os contou para saber o número dos que restaram* [Êxodo 32:28] *; quando Ele veio para fazer Sua Presença repousar sobre eles, Ele os contou* [Êxodo 38:26] *; No primeiro dia de Nissan, o Tabernáculo foi erguido, e* [um mês depois], *no primeiro dia de Iyar, Ele os contou* [Números 1:1] .

Os colchetes são meus. Observe, no entanto, que o número exato de sobreviventes imediatamente após o pecado do bezerro de ouro não é mencionado em Êxodo 32. Um comentário *do Sifte Hakhamim* explica isso apontando que a expressão usada por Rashi foi "o número daqueles que permaneceram", o que implica que o número pode ser calculado (subtraindo-se pelo menos cerca de 3.000 de cerca de 600.000) em vez de ser conhecido por enumeração.

Em Num. 1:20-47 (confirmado 2:1-33) – parashah Bemidbar:

“Todos os homens de 20 anos para cima, todos os que eram capazes de ir à guerra”, “mas os levitas… não foram contados entre eles”.

	46.500	Filhos de Reuven		
	59.300	Filhos de Simeão		
	45.650	Filhos de Gade	151.450	Sul
	74.600	Filhos de Judá		
	54.400	Filhos de Issacar		
	57.400	Filhos de Zebulom	186.400	Leste
	40.500	Filhos de Efraim		
	32.200	Filhos de Manassés		
	35.400	Filhos de Benjamim	108'100	Oeste
	62.700	Filhos de Dan		
	41.500	Filhos de Asher		
	53.400	Filhos de Naftali	157.600	Norte
total	603.550	Filhos de Israel, exceto os levitas.		

Note-se o fato excepcional dos gaditas terminarem em 50, enquanto todas as outras tribos terminam em múltiplos de 100. Este censo ocorreu “no primeiro dia do segundo mês, no segundo ano depois de terem saído da terra do Egito” (Números 1:1). De acordo com Ibn Ezra e Sforno, o propósito do censo era “fazer preparativos para os acampamentos e a marcha do povo”; eles

também especificam que “esses preparativos tinham que ser concluídos até o vigésimo dia do mesmo mês, o dia em que partiram…” (*Soncino Chumash* , p. 793).

Observe a igualdade entre o total de 603.550 aqui e o dado em Êxodo 38:26. Isso é surpreendente, visto que aparentemente transcorreu algum tempo (mais de um mês) entre eles. Rashi e outros comentaristas notaram isso e afirmaram que significava que (milagrosamente) ninguém morreu nesse intervalo.

No entanto, como um leitor perspicaz, Eddie Kerem-Sadeh, me apontou, essa explicação da igualdade não leva em conta os homens que tinham menos de 20 anos durante o censo de Êxodo 38:26 e que depois entraram na faixa etária de 20 anos ou mais a tempo do primeiro censo de Números. Além disso, ele observou que o censo certamente não ocorreu instantaneamente, mas deve ter levado algum tempo para ser realizado – e durante esse período podem ter ocorrido mais mudanças nas estatísticas.

Gostaria de saber se Rashi e outros comentaristas consideraram essa importante objeção, que torna a alegação de milagre logicamente inadequada, pois, embora as pessoas possam ser mantidas vivas milagrosamente, não se pode impedir que envelheçam (ou seja, o tempo continua passando). O melhor que se pode dizer é que o número de pessoas que morreram nesse ínterim foi igual ao número de pessoas que atingiram a maioridade durante esse período.[341]

Outra explicação, mais simples, seria considerar esses dois censos como um só. Poderia-se argumentar que a Torá menciona apenas o número total em Êxodo 38, porque ali se concentra principalmente em detalhar o que foi feito com a prata coletada no censo; enquanto que em Números 1, a Torá retoma esse mesmo censo para nos fornecer mais detalhes estatísticos. Mas essa teoria não é fácil de defender [342].

Em Num. 3:14-39 – parashá Bemidbar:

Levitas “a partir de um mês de idade”.

	7.500	Gershonitas	
	8.600	Coabitas	
	6.200	Meraritas	
total	22.300	levitas	por adição (não no texto).

[341] Se a faixa etária considerada não fosse literalmente de 20 anos ou mais, mas sim de 20 a 59 anos, como parece ser a intenção da especificação "apto para ir à guerra", então devemos levar em consideração as pessoas que tinham menos de 60 anos (e, portanto, foram contabilizadas) no primeiro desses censos e mais de 60 anos (e, portanto, não foram contabilizadas) no segundo. A equação, então, é que a soma líquida das entradas devido à maioridade e das saídas devido à idade avançada ou morte é zero. Nesse caso, o cenário de Rashi é concebível – ou seja, pode não ter havido mortes, desde que o número de pessoas que atingiram a maioridade (20) fosse igual ao número de pessoas que se tornaram muito idosas (60).

[342] Para sustentar essa especulação, as duas enumerações teriam que ser de alguma forma combinadas. O Êxodo 38 diz respeito aos preparativos para a construção do santuário (*mishkan*), que presumivelmente exigia a prata coletada no censo; enquanto o Número 1 diz respeito aos preparativos para a partida do deserto, após a conclusão do santuário. Seria possível que a construção do santuário em si tenha ocorrido depois do censo que começou no dia 1º de Iyar ou depois ? Se eles de fato deixaram aquele lugar dentro de 20 dias, como já mencionado, teriam tido tempo de realizar o censo e depois construir e desmontar o santuário (e fazer tudo o que fizeram nesse meio tempo)? Parece difícil de sustentar…

Esse total inclui, segundo comentários:

	22.000	levitas	mencionado no texto
mais	300	levitas primogênitos	inferido pelos comentadores.

O motivo para a contagem dos levitas era substituir os primogênitos de Israel (tradicionalmente encarregados dos deveres religiosos) pelos levitas (Números 3:11-13). Os 300 levitas primogênitos não podiam substituir os israelitas primogênitos, pois eles próprios já estavam sujeitos aos deveres dos primogênitos. A forma como os levitas foram contados não é esclarecida no texto. Segundo Rashi (v. 16), os levitas (ou pelo menos seus filhos menores de idade) não foram efetivamente contados, mas seus números foram revelados a Moisés por Deus. Esses números são obviamente considerados exatos, visto que o total de 22.000 é posteriormente usado em um cálculo preciso (veja a seguir).

Em Num. 3:40-43 – parashá Bemidbar:

"Os primogênitos do sexo masculino dos Filhos de Israel, de um mês de idade para cima" (excluindo os levitas).

22.273	israelitas primogênitos	para ser resgatado por 22.000 levitas.

Observe que este é *o único* até agora , [343]*nenhum número redondo foi listado.* Assim, 273 israelitas primogênitos não puderam ser resgatados pelos levitas, mas tiveram que pagar 5 siclos cada (total de 1.365 xelins), de acordo com Números 3:44-51.

A discrepância entre o número de primogênitos israelitas e levitas para resgatá-los é significativa, pois torna improvável a hipótese de que Deus tenha determinado os números redondos por algum propósito. A menos que presumamos que Ele queria que alguns primogênitos não pudessem ser resgatados pelos levitas por algum motivo (talvez apenas para que pagassem 5 siclos cada).

Em Num. 4:1-49 – parashá Naso:

Levitas de 30 a 50 anos de idade "que entraram para o serviço".

	2.750	Coabitas
	2.630	Gershonitas
	3.200	Meraritas
total	8.580	Levitas.

Não é especificado como esses números foram obtidos ou se devem ser considerados exatos. Este censo de levitas foi aparentemente (tendo em vista a faixa etária a que se refere) motivado pela atribuição de deveres religiosos aos três grupos familiares.

---

[343] Eliahu Beller, do Departamento de Matemática da Universidade Bar Ilan, argumentou (em "O Problema dos Primogênitos", *Higayon* nº 2 [1992]) que o número de primogênitos israelitas e levitas mencionado na Torá "parece surpreendentemente baixo" e, com base em um modelo matemático, sugere que "a Torá contabilizou apenas os primogênitos nascidos no ano entre o Êxodo e o censo", concluindo que "o número total de primogênitos era muitas vezes maior". As perguntas que se colocam aqui são: (a) por que a Torá não especifica isso, mas, em vez disso, dá a impressão de se referir a enumerações completas de primogênitos, com precisão; e (b) por que os rabinos nunca levantaram essa questão?

Em Num. 11:21 – parashá Behaalotekha:

"Homens a pé".

(sobre) 600.000.

É razoável supor que Moisés tenha se referido a este número aproximado, com base no último censo.

Em Num. 16:2 – parashá Korach:

"Alguns dos Filhos de Israel" que se juntaram à rebelião.

250.

Não é especificado como esse número foi obtido ou se ele deve ser interpretado como exato.

Em Num. 17:14 – parashá Korach:

"Aqueles que morreram de peste", neste episódio de rebelião.

14.700.

Não é especificado como esse número foi obtido ou se ele deve ser interpretado como exato.

Em Num. 25:9 – parashá Balak:

"Aqueles que morreram de peste", neste episódio lascivo e idólatra.

24.000.

Não é especificado como esse número foi obtido ou se ele deve ser interpretado como exato.

Note-se ainda que num comentário sobre este episódio feito por Rashi (especificamente a Números 25:5, citando Sanhedrin 18a), afirma-se que havia 78.000 juízes, cada um dos quais matou 2 dos seus súditos, num total de 156.000 pessoas.[344]

Em Num. 26:1-53 – parashá Pinchas:

Todos "os filhos de Israel, de 20 anos para cima… todos os que são capazes de sair à guerra", exceto os levitas.

43.730 Filhos de Reuven
22.200 Filhos de Simeão

[344] Se aceitarmos esses números como credíveis (pessoalmente, hesito em fazê-lo, considerando que um extermínio populacional tão massivo quanto esse, de 20%, mereceria menção explícita no texto da Torá), podemos inferir que a população masculina adulta total na época era de 780.000 (se os juízes de dez fossem incluídos em seus *minyanim*) ou talvez 858.000 (se os juízes não fossem incluídos, o que me disseram ser o caso). Esse total, suponho (mas não sei ao certo), incluiria todos os homens israelitas com mais de 13 anos, já que os jovens com menos de 20 anos também eram legalmente responsáveis.

	40.500	Filhos de Gade
	76.500	Filhos de Judá
	64.300	Filhos de Issacar
	60.500	Filhos de Zebulom
	52.700	Filhos de Manassés
	32.500	Filhos de Efraim
	45.600	Filhos de Benjamim
	64.400	Filhos de Dan
	53.400	Filhos de Asher
	45.400	Filhos de Naftali
total	601.730	Filhos de Israel, exceto os levitas.

Note-se o fato excepcional dos Reuvenitas terminarem em 30, enquanto todas as outras tribos terminam em múltiplos de 100. O texto deixa claro que esta é a nova geração, prestes a entrar na Terra Prometida, portanto, não é muito útil comparar este censo com o anterior. No entanto, é significativo que os números sejam tão redondos aqui quanto lá.

Note-se também que um comentário do Ramban (Nachmanides, mencionado no *Soncino Chumash* , p. 940) afirma que os homens recenseados tinham entre 20 e 60 anos. Embora isso não esteja (que eu saiba) especificamente declarado neste e nos censos anteriores, presume-se que se aplique a todos eles, sendo aparentemente inferido da especificação de que os homens recenseados eram “aptos para a guerra”. Poderíamos sugerir, de forma semelhante, que a especificação de “aptos para a guerra” excluiria homens de 20 a 59 anos com deficiências físicas ou mentais permanentes.

Em Num. 26:62 – parashá Pinchas:

Levitas: “todo homem com um mês de idade para cima”.

23.000.

O mesmo comentário que o anterior: não se deve comparar populações do passado com as do presente.

Em Num. 31:40 – parashá Mattoth:

“Pessoas” (mulheres virgens) feitas prisioneiras na guerra contra Midiã.

32.000.

Isso pode ser interpretado como um número exato, visto que o "tributo" sacerdotal da metade desse número correspondia exatamente a 32 pessoas. Contudo, esse tributo $^{\text{de } 1/500}$ (assim como o tributo levítico de 1/50 $^{\text{da}}$ outra metade) pode ser considerado aplicável apenas aos números inteiros mais próximos, para cima ou para baixo. Observe, de passagem, que os animais capturados também estão listados em números inteiros.

Discussão . Agora, é preciso esclarecer as probabilidades matemáticas extremamente baixas das coincidências numéricas aqui mencionadas. A probabilidade de um número terminar em 00 em vez de 01, 02, 03… ou qualquer outro par de últimos dígitos é simplesmente de 1 em 100; isso não é nada de especial, já que cada terminação tem a mesma probabilidade. No entanto, a probabilidade de a terminação 00 ocorrer em duas estatísticas separadas simultaneamente é de 1 em 100 vezes 100, ou seja, $1/10^{11}$. Para três estatísticas, a probabilidade é de 1 em 100×100×100 ou 100^3 (100 ao cubo ou 10^6). E assim por diante. Portanto, para uma conjunção de onze números terminando em 00, como acima, a probabilidade é de 1 em 100^{11} (100 elevado à 11ª potência ou 10^{22}), claramente extremamente baixa. Para que esta conjunção se repita em outro conjunto de onze números, as chances são de 100^{22} (10^{44}).

Quando apresentei esse problema a um rabino local, ele argumentou que se tratava simplesmente de "um milagre, como a abertura do Mar Vermelho" durante o Êxodo do Egito. Respondi que, a meu ver, esse argumento não me convencia, pois, enquanto a abertura do Mar Vermelho tinha um propósito óbvio, ou seja, permitir a passagem dos filhos de Israel, a conjunção de tantos números redondos é inexplicável. Por que Deus se daria ao trabalho de garantir que o número de judeus fosse redondo no momento da contagem? Seria por amor à simetria, talvez? Para afirmar que se trata de um milagre, é preciso conceber um propósito razoável para ele.

Contudo, mais tarde (durante minha próxima meditação), percebi que um propósito pode, de fato, ser proposto para esses números redondos. Talvez Deus tenha realizado esse milagre *simplesmente para sinalizar Sua presença* , ou seja, para nos dizer que os números envolvidos *não eram aleatórios. fortuito* , mas obra Dele! Isso constituiria um propósito valioso. Dessa forma, a baixa probabilidade de uma conjunção peculiar de estatísticas pode ser transformada de uma fonte de ceticismo em uma fonte de fé adicional.

Uma objeção poderia ser levantada contra essa interpretação proposta, apontando que o número de gaditas termina em 50 em Números 1:24 e o de reuvenitas termina em 30 em Números 26:7. Da mesma forma, o número de coatitas termina em 50 em Números 4:36 e o de gersonitas termina em 30 em Números 4:40. Por que essas terminações em vez de 00, como em todos os outros casos?

Os céticos argumentariam que essas irregularidades são uma tentativa frágil do inventor de todos os números de torná-los um pouco mais realistas. A tentativa é frágil porque, embora mais variação fosse plausível, essas raras exceções não são muito convincentes.

Aqueles que defendem a teoria de que Moisés anotava os números até a centena mais próxima poderiam explicar a ocorrência de um número terminado em 50, dizendo que um número tão exato não pode ser razoavelmente aumentado ou diminuído para o 00 mais próximo, já que está precisamente no meio. Mas eles não poderiam explicar da mesma forma a ocorrência de um número terminado em 30; além disso, por que exatamente 30 duas vezes?[345]

---

[345] Algumas explicações interessantes *para* os números redondos foram-me sugeridas pelo leitor já mencionado, Eddie Kerem-Sadeh. Uma delas é que, supondo que as moedas de meio-siclo não fossem contadas, mas somadas pela pesagem de grandes quantidades delas, e (como parece provável) que as moedas em uso na época não tivessem exatamente o mesmo peso, o total resultante só poderia ser aproximado. Outra é que a coleta e a contagem (ou pesagem) das moedas deviam levar um tempo considerável, durante o qual ocorriam mudanças de idade, bem como falecimentos; nesse caso, os números ao final do processo tinham que ser arredondados, para não dar a impressão errada de que eram exatos. Por fim, ele acrescenta que, se os resultados fossem auditados e se verificasse alguma variação, seria natural registrar estimativas em números redondos, para expressar a margem de erro

No entanto, os defensores da tese de que Deus está sinalizando Sua presença podem responder que Deus inseriu essas pequenas irregularidades para dar espaço ao ceticismo. Pois, diriam eles, Ele deseja que acreditemos Nele e em Sua Torá por meio de alguma medida de fé, e não exclusivamente por meio de provas.

Qual é a conclusão lógica de todas as considerações acima?

- Ao observar a improvável combinação de números em certas passagens da Torá, somos levados a uma conclusão negativa a respeito delas – ou seja, a considerar os censos ali relatados como de autenticidade muito duvidosa, caso sejam considerados exatos. *Se forem tomados como aproximações ou estimativas aproximadas, seu impacto negativo, naturalmente, se dissipa por completo, observe bem.*
- Além disso, se as passagens declaradas da Torá são postas em dúvida, então, em certa medida, a Torá como um todo também o é; pelo menos no sentido de que não se pode afirmar facilmente que ela seja *inteiramente* verdadeira. E na medida em que baseamos nossa fé na existência de Deus na Torá, como muitas pessoas fazem, essa fé, por sua vez, fica de certa forma abalada – mesmo que, logicamente, a crença em Deus seja perfeitamente possível sem a crença na Torá.
- Contudo, essas conclusões céticas permanecem *indutivas* , porque a visão oposta é capaz de apresentar uma hipótese alternativa em sua defesa. Ou seja, o conjunto improvável de números exatos pode ser *explicado* como uma criação intencional de Deus para indicar Sua presença aos fiéis. O simples fato de ser possível um contra-argumento basta para garantir que uma conclusão cética *não seja dedutivamente necessária* .
- Mas, é claro, a conclusão cética permanece indutivamente muito forte. O fato de uma hipótese alternativa ser remotamente possível não torna necessário acreditar nela. Apenas fornece uma rota de fuga lógica, por mais rebuscada que seja. Deixa um pouco de espaço para a fé contínua na Torá e, consequentemente, em Deus, mesmo que a matemática sugira improbabilidade. Tal crença é muito improvável, mas não totalmente impossível.

Esta conclusão geral está de acordo com nossa tese geral de que a crença em Deus não pode ser provada nem refutada. Neste caso, não é a crença em Deus em si que está em jogo, mas sim a Torá, ou apenas uma parte dela. Já demonstramos acima que esta última, embora consideravelmente enfraquecida por certas improbabilidades numéricas, não pode ser decisivamente desacreditada por elas.

Agora, vamos examinar com mais detalhes algumas implicações dos números acima, de mais de 600.000 homens. Sabemos que o primeiro grupo de 603.550 homens com 20 anos ou mais (exceto Josué e Calebe) morreu nos cerca de 40 anos que antecederam a segunda contagem, de 601.730. Portanto, este último grupo consiste em homens que tinham entre 0 e 19 anos na época

---

envolvida. No geral, essas me parecem excelentes propostas. Uma objeção que me ocorre é que, embora de um ponto de vista secular as moedas possam ser consideradas provavelmente de pesos desiguais, tendo em vista a tecnologia disponível na época, tal cunhagem seria moralmente inaceitável de acordo com Deuteronômio. 25:13. Além disso, se olharmos para Êxodo 38:25-26, veremos que o peso da prata e o número de pessoas inferido estão precisamente relacionados.

do censo anterior, mais homens nascidos nos primeiros 20 anos do período intermediário. Homens nascidos na segunda faixa de aproximadamente 20 anos do período intermediário, com menos de 20 anos, não estão incluídos neste último número.

Na época do censo anterior, sem dúvida havia alguns homens com mais de 60 anos que, por não estarem aptos para a guerra, não foram incluídos na contagem de 603.550. Mas na época do censo posterior, não havia homens com mais de 60 anos (com as duas exceções mencionadas), visto que toda a geração anterior com mais de 20 anos havia falecido. (Presumivelmente, as mulheres israelitas com mais de 20 anos da geração anterior também morreram.) Portanto, a contagem de 601.730 é, na verdade, o número de todos os homens adultos, e não precisamos considerar quantos poderiam ter mais de 60 anos.

Se quisermos estimar a população total que estava prestes a herdar a Terra Prometida, devemos, portanto, considerar apenas três faixas etárias masculinas: 0-19, 20-39 e 40-59 anos. Sabemos que as duas últimas faixas etárias somam 601.730. Se assumirmos (como uma primeira estimativa, tendo em vista a igualdade entre o total das duas últimas faixas e o das primeiras) que essas três faixas eram aproximadamente iguais, podemos estimar a população masculina israelita total naquela época em 900.000. Se assumirmos que havia um número igual de mulheres, a população israelita total teria sido de 1.800.000.

Todos esses números excluem os levitas. Sabemos que havia 23.000 homens de todas as faixas etárias (acima de um mês de idade). Esse número pode incluir muitos com mais de 60 anos, visto que as gerações mais antigas de levitas não morreram completamente (como sugere o comentário de Rashi em Números 1:49). Se assumirmos novamente um número igual de mulheres, a população total de levitas seria de 46.000. Presumivelmente, isso inclui os sacerdotes (*kohanim*). Somando isso ao total de israelitas, obtemos **um total aproximado de 1.850.000** (em números redondos).

Este cálculo explica a cifra tradicional de 2 a 3 milhões. O número de dois milhões é um mínimo razoável – considerando os números da Torá – e o número mais alto, de três milhões, baseia-se em suposições reprodutivas um pouco maiores. Algumas pessoas sugeriram números ainda maiores, na faixa de 4 a 5 milhões, mas isso me parece um exagero enorme. Não sou demógrafo, mas me parece que as suposições acima são mais razoáveis.

Como já mencionado, os números apresentados na Torá podem ser questionados simplesmente pela improbabilidade matemática de tantos números redondos ocorrerem juntos. Mas [346]*historiadores* modernos encontraram motivos muito mais sérios para duvidar — ou seja, o fato de que uma população da magnitude proposta (dois milhões ou mais) era muito grande para a época e o local em questão. Eles estimam que a população egípcia naquela época era da mesma ordem de grandeza [347], e a população cananeia (incluindo todos os grupos étnicos) era

[346] As reflexões a seguir sobre população foram estimuladas em mim pelo comentário de outro leitor, que pediu para não ser identificado.

[347] Isso por si só não prova nada, já que em uma economia escravista os escravos podem eventualmente superar em número os homens livres. Recentemente li, por exemplo, que em certo momento as populações negra e branca do sul dos EUA eram praticamente iguais.

provavelmente muito menor [348](embora os hititas e amorreus, como se sabe agora, estivessem espalhados muito além de Canaã).

Pessoalmente, tendo a acreditar neles. Se necessário, aceitaria dividir arbitrariamente todos os números em Números por dez, por exemplo, sob a alegação de que os relatos da antiguidade eram frequentemente hiperbólicos [349]. A razão pela qual estou tão disposto a fazer concessões em relação aos números é que, *logicamente, isso faz pouca diferença para a essência da história do Êxodo* . Continuo a acreditar que houve um êxodo em massa de escravos do Egito, que então procederam à conquista e ao estabelecimento de Canaã [350]. A razão pela qual acredito nisso é que pergunto: por que um povo inventaria a história de que havia sido escravizado no exterior e que escapou e conquistou sua terra de outros povos? Não faria sentido inventar uma história tão desvantajosa.

Que tal povo existiu ali e naquela época é fenomenologicamente indubitável. Eles são mencionados ao longo da história subsequente por muitas pessoas e deixaram muitos vestígios arqueológicos e existenciais. Esse povo ainda existe hoje (e eu sei com certeza que minha família faz parte dele desde tempos remotos). Alguns dos historiadores que levantam essas dúvidas numéricas têm uma agenda religiosa ou política oculta. Seu objetivo é desacreditar a religião ou deslegitimar a presença de judeus na Terra Santa hoje. Eles não falam como historiadores, mas como defensores antijudaicos, anti-israelenses, anti-sionistas ou "pós-sionistas".

Mas o ponto que quero destacar aqui é que argumentar que os números apresentados na Torá são incrivelmente altos não comprova o argumento deles. Isso não implica que não houve êxodo nem presença judaica antiga na terra. Eles não podem inferir logicamente, a partir da dúvida sobre algumas afirmações históricas ou científicas na Torá, que todas essas afirmações sejam falsas. Essa seria uma generalização inválida, visto que certamente muitas das afirmações feitas na Torá se provaram verdadeiras. É importante manter a lucidez e a imparcialidade neste assunto, como em todos os outros.

Pós-escrito . Após escrever a maior parte do artigo acima, recebi de Israel uma cópia de um artigo escrito (em hebraico) pelo Prof. Ely Merzbach, da Universidade Bar Ilan, anos atrás, sobre o mesmo tema: “O Censo das Tribos Israelenses na Torá” (*Higayon* , vol. 5 [2000]). Fica claro, a partir desse artigo, que o Prof. Merzbach percebeu as questões aqui levantadas muito antes de

---

[348] Segundo um artigo (ver http://en.wikipedia.org/wiki/The_Exodus e as referências ali citadas), o exército egípcio era, no máximo, composto por 100.000 homens. Esses números são significativos, visto que a Torá afirma que os hebreus podiam reunir cerca de 600.000 homens em idade de combate (embora não mencione a origem de suas armas). Isso implica que, embora seja concebível que esses homens (recém-libertados da escravidão) temessem o exército egípcio, é menos plausível que temessem uma população cananeia de tamanho muito inferior.

[349] No entanto, a divisão por 100 proposta pelo Prof. Avraham Malamat da Universidade Hebraica (de acordo com o artigo da Wikipédia mencionado anteriormente) parece um exagero na direção oposta. Considerando meu comentário na nota de rodapé anterior, o número de 60.000 combatentes seria mais plausível – proporcional às forças egípcias e cananeias que enfrentaram.

[350] Ou, mais precisamente, *reconquistar* e *repovoar* a terra, visto que seus ancestrais Abraão, Isaque e Jacó já haviam vivido ali até cerca de 400 anos antes, segundo a Torá (menos, de acordo com os comentaristas). Não há razão para crer que esse povo possa ter se originado no Egito ou em outro lugar que não (como alegavam) Canaã. Eram claramente semitas, e não camitas.

mim, e, além disso, que o *mesmo fizeram alguns notáveis comentaristas rabínicos* que ele menciona. Considerarei primeiro estes últimos.[351]

- O primeiro mencionado é R. Moshe Sofer (1762-1839), conhecido como Chatam Sofer. Em sua obra *Torat Moshe* , ele observa que os números do censo terminam em 10, 50, 100 ou 1000, e explica o fato, em parte, apontando que esses múltiplos correspondem a agrupamentos de pessoas sob a responsabilidade dos juízes. Ele também destaca que o Rosh (outro comentarista importante) considera a aproximação comum na Torá (como, por exemplo, os 49 dias da contagem do ômer serem chamados de 50 dias).

  Assim, embora este comentador pareça insinuar e aceitar que os números do censo são aproximados, ele aparentemente não aprofunda as questões que tal admissão levanta.

- Em seguida, menciona-se R. Meir Simha HaCohen (1843-1926). Ele admite explicitamente que os números eram arredondados (" *assu mispar hakolel* ") e sugere que tais aproximações eram feitas para baixo, em direção ao número redondo menor. Ele explica tudo isso com referência aos alistamentos militares (o que de fato se justifica em vista da menção repetida de "homens aptos para a guerra"). Essa razão não se aplicava aos levitas (que não eram efetivamente contados [352]) nem aos primogênitos (que eram contados com precisão).

  No entanto, parece que esse comentarista também não levou em consideração a dificuldade apresentada por alguns números que terminam excepcionalmente em 50 ou 30 em vez de 00.

- Em terceiro lugar, menciona-se R. Aharon David Goldberg (presumivelmente um comentador mais recente), que (em seu *Shirat David*) expressa, com razão, espanto (" *ze davar pele* ") com o fato de as unidades não serem incluídas nos censos. Ele nos fala de um livro chamado *Shaarei Aharon* , que menciona outro livro chamado *Imrei Noam* , no qual se afirma que os números do censo foram arredondados para cima, para a centena imediatamente superior (note-se a discordância com a visão anterior). Mas ele aparentemente favorece a teoria de que os números foram arredondados para a centena mais próxima, para cima ou para baixo. No caso da tribo de Gade, cujo total termina em 50, o número deve ter terminado exatamente em 50, portanto não poderia ser arredondado de nenhuma forma. Os números dos levitas foram arredondados para a dezena mais próxima, porque os números dos levitas eram relativamente baixos (na casa dos milhares, em vez de dezenas de milhares).

  No entanto, este comentador aparentemente não percebe ou explica o fato de que o número de reuvenitas termina em 30. Além disso, ele não se dá conta de que o número de levitas (dado em Números 3) deve ser considerado exato, para justificar os cálculos feitos com ele a respeito dos primogênitos.

- Um quarto comentarista, R. Yaakov Kamenetsky (1891-1986) , tenta abordar o problema apresentado pelo número de reuvenitas. Ele considera que, em todos os casos , os números

---

[351] Note-se que, dada a minha limitada compreensão do hebraico, a minha interpretação deste artigo (embora com a ajuda de um amigo mais versado no assunto) pode não ser totalmente precisa. Contudo, enviei ao Prof. Merzbach uma cópia dos meus comentários por e-mail, pedindo-lhe que me corrigisse caso o tivesse interpretado mal, e ele respondeu-me que a minha leitura estava " *grosso modo* " correta.

[352] Como mencionado anteriormente, em nome de Rashi.

> militares terminam em 100 ou em 50, explicando assim todos os outros números do censo israelita. Ele sugere que, se após todos esses agrupamentos restassem, digamos, 45 homens, eles seriam contados como outros "50", colocando 49 homens em cinco grupos de (quase) "50". Isso poderia explicar o número de gaditas terminar em 50. Para o número de reuvenitas terminar em 30, no entanto, ele oferece *uma solução muito insatisfatória* . Segundo ele, o número não foi arredondado deliberadamente para o múltiplo de 50 mais próximo, para sinalizar que os rebeldes Datã e Abirão pertenciam a essa tribo.
>
> Essa solução me parece patentemente absurda, considerando que o episódio da rebelião de Corá mencionado ocorreu *após* o censo em questão. Isso implicaria que a Torá foi escrita inicialmente com um número terminado em 100 ou 50 para os reuvenitas, e depois foi modificada posteriormente para estigmatizar essa tribo. Além disso, por que *apenas* essa tribo? Havia 250 rebeldes (sem mencionar os 14.700 simpatizantes), e mesmo que a maioria fosse da tribo de Rúben, muitos vieram de outras tribos. Como esse comentarista sabe quantos vieram de cada tribo e seus respectivos graus de responsabilidade? Isso não é especificado em lugar nenhum. Claramente, a explicação proposta não é nada convincente.

Assim, para concluir esta visão geral, ao contrário do que eu inicialmente presumi (e do que me disseram alguns estudiosos da Torá que consultei), alguns rabinos relativamente recentes notaram e comentaram sobre o fato dos números redondos. No entanto, alguns desses comentaristas não perceberam a extensão total dos problemas que isso acarreta e, além disso, as soluções que propuseram não foram suficientes para resolver todos esses problemas.

Vale mencionar, ainda, que esses comentaristas, que admitem a possibilidade de aproximação, estão em desacordo com Rashi e outros comentaristas anteriores, que consideram os números em questão como exatos, conforme a Torá (como demonstramos em alguns exemplos acima) parece indicar. É importante notar também que esses comentaristas divergem consideravelmente entre si sobre como a aproximação ocorreu.[353]

O professor Merzbach parece chegar à mesma conclusão geral, ou seja, que esses quatro comentadores não conseguiram de fato resolver o(s) enigma(s) em questão, e prossegue propondo algumas possíveis soluções próprias.

Na minha opinião, a sua percepção mais importante e relevante é que ***os totais tribais podem ser aproximações que se anulam mutuamente, de modo que o total nacional pode ser considerado um número exato*** . Essa ideia é brilhante, porque permite uma reconciliação entre a aparente exatidão do número 603.550 em Êxodo 38:26 (já que corresponde à prata coletada) e, consequentemente, do mesmo número em Números 1:46 (concordando com a afirmação de Rashi), e a necessidade de admitir que os números redondos improváveis para as várias tribos eram aproximados.

---

[353] Uma reflexão que me ocorre após ler esses comentários é que a formação de grupos de homens, seja em grupos de 10, 50, 100 ou 1000, para qualquer propósito, não poderia ter sido tão simples na prática quanto parece no papel. Tais grupos *deviam estar em constante mudança* , à medida que homens morriam ou se tornavam inelegíveis devido à idade avançada ou outras deficiências, ou se tornavam elegíveis para inclusão. Quando uma vaga surgia em um grupo, não podia ser preenchida imediatamente; e, inversamente, quando um jovem atingia a idade suficiente para ser incluído, ele poderia não encontrar imediatamente uma vaga disponível. Além disso, as pessoas em um grupo precisavam viver nas proximidades do acampamento, por razões práticas; portanto, os grupos não trocavam populações à vontade por toda a nação ou mesmo pela tribo. Tudo isso sugere que os grupos não teriam, em nenhum momento dado, necessariamente um número definido de membros.

O professor Merzbach destaca que, supondo que cada número fosse arredondado para a centena mais próxima, para cima ou para baixo, a maior diferença entre o total de cada tribo e a realidade seria de 49, e a maior diferença entre o total nacional e a realidade seria de doze vezes esse valor, ou seja, apenas 588. Mas, acrescenta ele, seria muito improvável que o desvio fosse uniformemente tão grande – e não é inconcebível que fosse nulo devido ao arredondamento de números de diferentes magnitudes.

No primeiro censo em Números, o total da tribo de Gade termina em 50. Isso, como já explicado, seria explicável como um número exato, que, por estar na metade, não poderia ser arredondado para cima nem para baixo. Assim, aqui, apenas onze arredondamentos de números teriam que se anular para se obter um total exato.

No entanto, e quanto ao total da tribo de Rúben no segundo censo em Números, que termina em 30? Ele sugere que este também pode ter sido um número exato, argumentando que em uma lista de dez (ou mesmo, no nosso caso, doze) números, não seria improvável que um deles terminasse em 0. Ele então supõe que esse número (terminando em 30) não foi arredondado para a centena mais próxima, porque parecia suficientemente redondo como estava. Ele destaca que a prática de arredondamento é historicamente um artifício matemático relativamente recente, datando talvez da Idade Média.

Embora seja concebível que as pessoas que fizeram esse censo tenham raciocinado como aqui sugerido, isso não é, obviamente, muito lógico. Elas deveriam ter arredondado todos os totais tribais para a dezena mais próxima ou para a centena mais próxima. Se, como sugeriram os comentaristas mencionados anteriormente, elas optaram por arredondar os números para a centena mais próxima por motivos militares, não haveria razão para abrirem uma exceção no único caso que terminava em 30. É claro que as pessoas às vezes fazem coisas estranhas, mas esse argumento não é muito convincente.

A menos que supomos que eles conscientemente encerraram o total tribal de maneira tão excepcional, para garantir que o total nacional de 601.730, que eles sabiam ser um número exato, pudesse ser calculado a partir dos totais tribais. Todos os outros números foram arredondados, e suas aproximações se anularam, mas esse número não podia ser arredondado da mesma forma (ou seja, para a centena mais próxima) sem distorcer o total geral, então foi mantido com o sufixo 30. Foi, portanto, intencional e não ilógico.

Após uma reflexão mais aprofundada, seria aceitável supor que o número terminado em 30 foi arredondado para a dezena mais próxima, desde que o que foi adicionado ou subtraído dele fosse compensado por algum(ns) outro(s) número(s) na lista (nesse caso, poderíamos aceitar a explicação de R. Kamenetsky para a escolha do número dos Reuvenitas em vez do de outra tribo para esse propósito) . Além disso, um raciocínio semelhante pode ser aplicado ao censo anterior, se necessário; ou seja, podemos imaginar que o número terminado em 50 (para os Gaditas) também tenha sido arredondado para se chegar ao total geral exato necessário, caso surja a necessidade.[354]

---

[354] Note-se, por fim, que o Prof. Merzbach sugere ainda que os subtotais apresentados para os quatro "padrões" (*degalim*) sob os quais as tribos foram agrupadas em trios (sob Rúben, Judá, Efraim e Dã – ver Números 2:1-33) podem, com a mesma hipótese, ser explicados como números exatos que somam aproximações. Pois, argumenta ele, por que mais a Torá especificaria subtotais que qualquer leitor poderia calcular facilmente? Ele reforça, assim, sua tese, tornando-a ainda mais útil. Contudo, em minha opinião, essa hipótese adicional apresenta desvantagens que superam em muito suas vantagens. Primeiro, porque limita consideravelmente a possibilidade de aproximação nos números tribais

Assim, a análise do Prof. Merzbach, juntamente com comentários anteriores, fornece-nos algumas soluções concebíveis e razoavelmente plausíveis para os problemas envolvidos nos números israelitas [355]. Sua tese restaura a consistência das passagens da Torá referentes aos princípios matemáticos da probabilidade e, portanto, torna mais crível a alegação da Torá de verdade literal nessa questão. Isso, é claro, não prova a factualidade (ou seja, a historicidade) de suas afirmações numéricas, mas ao menos remove algumas das possíveis fontes de dúvida.

individuais, uma vez que agora todos os grupos de três tribos estão sob o mesmo estandarte. precisam somar um número exato. E, em segundo lugar, porque isso retoma a questão da improbabilidade exponencial, já que afirma que os subtotais (como o total geral) são números exatos, embora redondos (um terminando em 50 e três em 00). Como essa tese secundária é dispensável para a tese principal, eu a descartaria.

[355] Note-se, porém, que algumas dificuldades permanecem em relação ao número de levitas. Ou seja, por que os números referentes às suas três famílias, apresentados em Números 3:14-39, terminam todos em 00, mesmo sem que se possa inferir qualquer motivação militar (o total também deve ser considerado exato, visto que, como mencionado anteriormente, é utilizado em cálculos relativos aos primogênitos)? Da mesma forma, por que os números apresentados em Números 4:1-49 terminam todos em 0 (e, coincidentemente, um termina em 50 e outro em 30 – os mesmos números novamente!), embora, neste último caso, o agrupamento por dezenas seja explicável com referência a equipes de trabalho.

15. (Apêndice 2) Oração na incerteza

Os rabinos decretaram que não devemos proferir uma oração a favor ou contra um evento (ou a negação de um evento), se este já estiver consumado. Este princípio é bastante lógico – não faz sentido orar por algo que já aconteceu ou deixou de acontecer. É, por assim dizer, um desperdício do tempo de Deus – uma demonstração de desrespeito. Pois Deus não desfaz fatos que já ocorreram; Ele não altera o passado a posteriori. O que foi feito, está feito e não pode ser desfeito. Fatos são fatos. A oração só pode se referir a fatos que ainda não foram ontologicamente determinados.

> A maioria das pessoas, é claro, está ciente disso e não se daria ao trabalho de orar por algo que não pode ser mudado. Muitas vezes desejamos que as coisas não fossem como são, mas não esperamos (se estivermos em sã consciência) que a realidade seja revertida depois do ocorrido. Ainda assim, podemos (de forma bastante racional) orar para que as consequências negativas futuras de algum evento passado ou presente sejam atenuadas ou anuladas – supondo que isso esteja dentro do âmbito do possível, ou seja, que as consequências negativas previstas não estejam necessariamente ligadas ao evento infeliz.

Além disso, os rabinos argumentam que, em casos de incerteza, onde o fato pode de fato estar estabelecido, mas não podemos ter certeza absoluta, não devemos formular orações a favor ou contra ele. Um exemplo dado é: suponha que você veja fumaça subindo à distância, na direção de sua casa; você não pode orar "Que este fogo não esteja em minha casa" – pois, se sua casa for a que está pegando fogo, seria uma oração em vão (*levatala*). Na minha opinião, esse segundo princípio não é totalmente razoável.

Refere-se a um evento que é epistemologicamente indeterminado ou indeterminável, observe bem [356]. Só porque o evento *pode estar* ontologicamente resolvido, somos obrigados a nos comportar como se ele *de fato* estivesse resolvido. Isso me parece um princípio impraticável, porque:

(a) Na maioria das circunstâncias, não sabemos ao certo se o evento em questão está materialmente resolvido ou não; o conhecimento humano é indutivo e sujeito a erros, portanto, raramente podemos ter certeza absoluta de algo, como exige esse princípio.

---

[356] Podemos aqui distinguir quatro condições de incerteza: espontaneidade natural (como na mecânica quântica); indeterminismo devido à intervenção volitiva (por exemplo, escolhas humanas imprevisíveis); incerteza quanto à lei da natureza aplicável, embora a lei natural seja presumida; coincidência fortuita dentro do determinismo natural (por exemplo, eventos de loteria). Os dois primeiros casos implicam indeterminismo real, enquanto os dois últimos são questões de ignorância (o terceiro relaciona-se ao desconhecimento de uma generalidade, enquanto o quarto relaciona-se ao desconhecimento de como generalidades conhecidas se expressam em um caso particular).

Isso implica que a maioria das orações seria vã, segundo os padrões rabínicos mencionados. Assim, a maioria das orações seria proibida.

(b) Em situações de urgência (como no exemplo acima), não temos tempo para ponderar e decidir se estamos suficientemente inseguros para orar ou não. Simplesmente oramos, esperamos e desejamos. Essa oração espontânea e sincera é certamente bem-vinda e não é censurada por Deus. Ele bem conhece as limitações de nossas faculdades cognitivas.

(c) Muitas pessoas não possuem o nível filosófico necessário para fazer as distinções sutis exigidas pelo princípio rabínico proposto. Ele é muito intelectual e complexo, e por isso impede, na prática, a oração comum.

Mas, não querendo ser acusado de frequentemente me opor ao julgamento dos rabinos, proponho a seguinte solução simples para o problema que eles levantam. As incertezas inibem a oração na medida em que esta é expressa categoricamente. Portanto, ao orar a favor ou contra algum evento, basta tornar sua oração implicitamente, se não explicitamente, **condicional** – dizendo ou pensando: *se a questão ainda não está resolvida, querido Deus, por favor, faça com que seja assim e assado* . Certamente não ofenderá a Deus formular uma oração condicional dessa maneira.

A correspondência a seguir (datada de meados de 2007) ilustra a questão aqui tratada e aborda, incidentalmente, alguns outros assuntos interessantes.

Para: irp@medethics.org.il – Shalom:

Recentemente, durante uma palestra a que assisti no centro *Chabad de Genebra* , o rabino principal mencionou uma regra talmúdica que permite orar por um filho durante os primeiros 40 dias de gravidez, mas não depois disso.

Argumentei que os rabinos talmúdicos estavam enganados, segundo a ciência moderna, pois agora se sabe que **o sexo de uma criança é determinado geneticamente na concepção** . Se os cromossomos sexuais na primeira célula forem XX, o bebê será do sexo feminino, e se forem XY, o bebê será do sexo masculino. Essa é a genética da primeira célula, que se reproduz posteriormente em todas as células.

Os rabinos não poderiam saber disso , visto que os genes só foram descobertos no século XIX [e] compreendidos plenamente no século XX · Não há vergonha na ignorância ou no erro, mas, obviamente, supor que os rabinos não sejam oniscientes ou infalíveis é contrário ao dogma judaico e muito subversivo.

Note que não há nenhum "40 dias" envolvido – nem menos de 40 dias, nem mais de 40 dias. Se os rabinos mencionaram 40 dias, é possivelmente devido às suas observações de abortos voluntários ou involuntários; eles devem ter notado que, antes de cerca de 40 dias, o embrião não está morfologicamente diferenciado sexualmente, enquanto que após esse período (na verdade, muitos dias depois) as características sexuais visíveis a olho nu começam a aparecer.

Um jovem rabino escreveu-lhe esta objeção e pediu-lhe uma refutação. O senhor respondeu que os rabinos tinham em mente o problema da “feminização testicular”. Segundo a sua resposta, isso permite a possibilidade de um feto masculino que *tenha* assumido anormalmente características femininas retornar a um desenvolvimento masculino normal nos primeiros 40 dias, graças à oração fervorosa.

No entanto, essa resposta é logicamente absurda por diversos motivos.

Em primeiro lugar, é *cientificamente* infundado, visto que o problema subjacente não é meramente hormonal, mas sim devido a **uma desordem genética** , e isso é **inevitavelmente Operacional desde o primeiro dia** (aqui, novamente, não há justificativa para mencionar 40 dias, observe). Mais sobre as questões científicas adiante.

Mas, em segundo lugar, é *dialeticamente* inadequado, pois se os rabinos não conheciam a genética, **não poderiam saber** da discrepância entre o genótipo (composição genética XY) e o fenótipo (órgão sexual feminino) de um embrião ou feto. Para eles, o sexo do feto era simplesmente idêntico à característica fisicamente visível. **Eles não tinham como... Identificar** a sexualidade genética de um feto ou criança nascida por meio de exames médicos.

Se agora você tentar me dizer que os rabinos sabiam, por meio de algum tipo de visão profética, sobre a feminização testicular e sobre o estado sexual genético de indivíduos reais, peço que me diga onde eles mencionam isso explicitamente (não confunda essa questão com a dos hermafroditas, porém – eles conheciam esse distúrbio porque ele é visível a olho nu).

Claramente, se eles tivessem conhecimento sobre feminização testicular, teriam discutido essa **questão haláchica extremamente importante** em detalhes. Aliás, a incidência dessa doença é estimada em cerca de 1 em 20.000 (segundo algumas fontes; outras dizem que é bem menos); é rara, mas o suficiente para ser significativa.

A criança com tal doença (efetivamente, uma malformação) deve ser considerada menino ou menina? Se considerarmos a constituição genética, é um menino e, portanto, deve ser proibido de ter relações sexuais ou casar-se com outros meninos (para evitar a homossexualidade), devendo realizar seu bar mitzvá, etc. Se considerarmos a aparência física (órgãos sexuais), é uma menina, mesmo que não possa reproduzir, e está isenta das mitsvot masculinas.

Tendo em vista as **perigosas ambiguidades** envolvidas, eles sem dúvida teriam abordado essas questões importantes diretamente (e não apenas com referência a hermafroditas, repito). Que eu saiba, *eles nunca o fizeram* , o que prova que desconheciam a feminização testicular.

Sua resposta, portanto, **não foi válida para a pergunta feita** . Suspeito que sua resposta tenha sido apenas uma cortina de fumaça ou uma manipulação; ou seja, você fingiu responder, esperando ingenuamente que sua palavra não fosse questionada.

Chega de dialética. Agora, voltando às questões científicas e factuais, se você digitar "feminização testicular" na barra de pesquisa do Google, encontrará muitos sites que falam sobre o assunto. Recomendo que você estude pelo menos a seguinte página:

http://en.wikipedia.org/wiki/Androgen_insensitivity_syndrome#4._Infertile_male_syndrome

Esta página contém um diagrama instrutivo da doença genética. Como você pode ver, um gene mutante (hereditário, transmitido pela mãe) bloqueia a recepção normal do hormônio androgênico. Consequentemente, as características sexuais masculinas ficam impedidas de se desenvolverem normalmente. Supostamente, esse gene mutante está presente em todas as células do organismo, já que todas elas contêm o cromossomo X, onde esse gene está inserido.

Há muito mais envolvido. Mas minha conclusão é simplesmente que nenhuma quantidade de oração nos primeiros 40 dias (ou menos, ou mais) pode mudar essa condição, visto que ela é genética e, portanto, generalizada desde a concepção. Pode-se supor que a medicina genética um dia poderá prevenir essa doença, talvez por meio de alguma manipulação genética *in vitro*

na primeira célula – mas, uma vez que o embrião/feto/bebê se desenvolve, não há nada que se possa fazer a respeito.

Corrijam-me se acharem que estou errado; tenho a mente aberta.

Além disso, observe que me pergunto por que você mencionou apenas a feminização testicular. Existem outras síndromes "intersexuais". Notavelmente, um genótipo feminino pode se desenvolver como um fenótipo masculino. Portanto, se as pessoas oram para que seu filho geneticamente masculino não se torne com aparência feminina, também devem orar para que sua filha geneticamente feminina não se torne com aparência masculina. Pois, em ambos os casos, surgem sérias complicações haláchicas.

Atualmente, *parece-me que* indivíduos geneticamente masculinos que se desenvolvem de forma anormal como mulheres aparentes deveriam se submeter a terapia de masculinização ou mudança de sexo para adquirir características masculinas. Da mesma forma, indivíduos com genótipo feminino e fenótipo masculino poderiam legitimamente ser tratados ou submetidos a cirurgia de feminização. Esta seria uma solução prática para as dificuldades haláchicas. Mas, obviamente, não sou especialista nem autoridade no assunto.

Com relação à questão dos 40 dias, se você digitar "desenvolvimento fetal" na barra de pesquisa do Google, poderá aprender muito sobre o assunto. Veja, por exemplo:

http://en.wikipedia.org/wiki/Fetal_development

Segundo minha leitura dessas fontes, as características sexuais começam a se tornar visíveis bem depois dos 40 dias – algumas parecem sugerir após a 8ª , 9ª ou até mesmo a 10ª semana de desenvolvimento pré-natal. Nesse caso, de onde os rabinos tiraram a referência aos 40 dias (6 semanas)? Por favor, me digam se vocês souberem.

Note-se, de passagem, que não tenho nada contra a oração. A questão da oração surge apenas devido ao princípio rabínico de que não se deve orar em caso de um *fato consumado* . Mas a verdade é que sempre podemos orar de forma *condicional* , em vez de categórica. Em vez de dizer "por favor, me dê um menino", basta dizer " *se a questão não estiver resolvida* , por favor, me dê um menino". Nesse caso, não há perigo de uma oração em vão.

A verdade é que as pessoas sempre oram quando *não sabem, pessoalmente,* se os fatos estão resolvidos ou não. Se souberem que o caso está encerrado, não se darão ao trabalho de orar de qualquer forma. A oração certamente não pode ser caracterizada como "em vão" quando não se sabe que é em vão; caso contrário, quase ninguém oraria, com medo de orar em vão. Portanto, esse aspecto da discussão me parece muito barulho por nada – apenas *conversa fiada* .

Aguardo suas respostas pertinentes e confiáveis a todas as objeções acima.

Atenciosamente, AS

A **resposta recebida** de medethics.org.il (sem assinatura que identificasse o autor específico) foi:

> "Parece-me que algumas das dificuldades de tradução estão na raiz do nosso mal-entendido (já que minhas Responsa originais sobre o assunto estavam em hebraico). Portanto, começarei com alguns esclarecimentos:
>
> 1. Não tenho receio nenhum de recuar quando cometo um erro. Como ser humano, isso não é tão raro.

2. Em minha responsa, jamais afirmei que os rabinos conheciam a genética moderna há mil e quinhentos anos. Apenas escrevi que a regra talmúdica babilônica pode estar de acordo com alguns fenômenos genéticos conhecidos hoje, como a feminização testicular ou a síndrome de Swyer.

3. Em minha última resposta ao seu jovem rabino, solicitei uma referência que demonstrasse que o defeito em questão apresenta penetrância total ou, pelo menos, muito alta. "Penetrância é um termo usado em genética que descreve a extensão em que as propriedades controladas por um gene, seu fenótipo, serão expressas." Esta é a definição fornecida pela Wikipédia – não a fonte totalmente confiável necessária, mas suficiente para esta correspondência. Mais adiante, o artigo afirma que:

'No entanto, relativamente poucos genes no genoma apresentam alta penetrância. A maioria dos genes contribui pouco para um ambiente muito complexo de interações biológicas, para o qual muitos outros genes também contribuem. Como resultado, a maioria dos genes, seus efeitos e mecanismos de ação são muito difíceis de compreender completamente, porque as observações e os experimentos necessários são complexos e difíceis de conceber. Mesmo que tais observações e experimentos fossem realizados, alguns teóricos ainda sustentariam que, como todas as características são influenciadas por fatores não genéticos, bem como por fatores genéticos, nenhuma característica pode ser determinada estritamente pelos genes.'

4. Portanto, se você puder fornecer evidências confirmadas de que ambas as síndromes (feminilização testicular ou síndrome de Swyer) são determinadas exclusivamente por fatores genéticos, sem qualquer componente ambiental, terei que retirar minha afirmação e o farei sem hesitação. Caso contrário, é prudente orar antes que algum fator ambiental desconhecido cause um efeito significativo, e minha resposta inicial é válida, visto que uma conclusão diferente não possui respaldo científico.

5. De acordo com a Halachá, o sexo de um recém-nascido é determinado pelo seu fenótipo. Portanto, em ambos os casos, o bebê é considerado totalmente feminino em termos haláchicos.

6. Se você estiver interessado nas considerações haláchicas empregadas no tratamento de genitália ambígua grave, consulte a Enciclopédia de Ética Médica Judaica do Prof. Steinberg (versão em inglês - Feldheim Publishers, 2003), Vol. I, pp. 50-54.

Terei todo o prazer em voltar a falar consigo sobre este e outros assuntos."

Ao que **eu, por minha vez, respondi** o seguinte:

Em relação ao seu ponto 1.

> *" 1. Não tenho receio nenhum de recuar quando cometo um erro. Como ser humano, isso não é tão raro. "*

Quando mencionei a relutância em admitir erros, estava pensando nos rabinos em geral, não em você pessoalmente.

Uma vez que uma decisão é proferida, ela jamais é admitida como errônea, mesmo que o conhecimento presumido da natureza em que se baseou se revele incorreto. Nossa discussão aqui é um exemplo disso. Sei que é inútil argumentar, pois eles nunca mudam de ideia. Simplesmente não podem se atrever a fazê-lo, pois isso representaria uma perda de autoridade.

Imagino que você provavelmente esteja na mesma situação – admitir um erro rabínico, em sua opinião (discordo), constituiria uma negação do judaísmo.

Em relação ao seu ponto 2.

> *"2. **Em** minha responsa, jamais afirmei que os rabinos conheciam a genética moderna há mil e quinhentos anos. Apenas escrevi que a regra talmúdica babilônica pode estar de acordo com alguns fenômenos genéticos conhecidos hoje, como a feminização testicular ou a síndrome de Swyer."*

Essa afirmação demonstra que *você não compreendeu o ponto principal da minha carta anterior* .

Meu argumento era que você comete **a falácia lógica de** É **um anacronismo** tentar justificar declarações rabínicas *antigas* referindo-se a conhecimentos científicos *atuais* que eles não possuíam. Os rabinos do Talmud não tinham conhecimento *das* diferenças genéticas entre homens e mulheres e, além disso, não dispunham de meios físicos *para testar* tais diferenças, mesmo que tivessem suspeitado que elas pudessem existir.

Segue-se logicamente que, assim como não conseguiam distinguir meninos de meninas com base em nada além do fenótipo, também não poderiam conhecer ou diagnosticar as doenças que você mencionou, cuja identificação depende da detecção de uma discrepância entre genótipo e fenótipo. Dessa observação decorre que é irrelevante qual seria o prognóstico para tal doença (curável ou incurável, e em que estágio, se curável), pois essa discussão está completamente fora de sua alçada.

Portanto, logicamente, não se pode justificar a afirmação deles a posteriori com referência a tais doenças genéticas. *Você* mesmo pode, hoje ou amanhã, estar justificado em fazer uma afirmação semelhante (sobre rezar por um menino, etc.) com base no conhecimento médico moderno – mas permanece verdade inegável que a afirmação feita *por eles* era, na verdade, injustificada, ou seja, baseada em pressupostos científicos errôneos (vistos retrospectivamente).

Esse era o ponto principal do meu argumento, que você evidentemente não compreendeu.

Com relação ao seu ponto 3.

> *"3. Na minha última resposta ao seu jovem rabino, pedi uma referência para mostrar que o defeito discutido apresenta penetrância total ou, pelo menos, muito alta."*

Aqui, seu raciocínio é falacioso, pois **você confunde dois modos (ou tipos) de modalidade** .

Você argumenta, na prática, que uma cura pode existir e eventualmente ser encontrada – e, com base nisso, sente-se justificado em afirmar que orar por um menino é justificável. Além disso, você me desafia a provar que a doença em questão é incurável para sempre . Na prática, você está dizendo que, até onde sabemos, essa doença *pode* vir a ser curável, portanto, posso presumir que ela *possa* ser curada.

Mas um "talvez" não implica logicamente um "pode ser" – são modos de modalidade diferentes (um se relaciona ao contexto do conhecimento, o outro às possibilidades naturais estabelecidas). Você confunde aquilo que é em princípio *concebível ou imaginável* antes do fato, com aquilo que já é conhecido e estabelecido como *potencial dentro da natureza* das entidades específicas em questão.

Além disso, é contrário ao método científico, ou seja, à lógica indutiva, dizer: se eu consigo imaginar uma hipótese, o ônus da prova recai sobre você para provar o contrário. NÃO – a responsabilidade é de quem concebe *uma hipótese empiricamente ainda não confirmada* (isto é, que esta doença é curável) fornecer provas empíricas de sua ideia.

Por exemplo, ninguém pode afirmar "existe vida além do planeta Terra" simplesmente com base em especulação racional; os cientistas precisam apresentar provas concretas para essa hipótese antes que ela seja aceita como ciência.

Seu quarto comentário, portanto, representa uma postura equivocada.

> *"4. Portanto, se você puder fornecer evidências confirmadas de que ambas as síndromes (feminilização testicular ou síndrome de Swyer) são determinadas exclusivamente por fatores genéticos, sem nenhum componente ambiental, terei que retirar minha declaração sugerida, e o farei sem qualquer hesitação."*

Você poderia afirmar, com razão, que espera ou tem fé de que em breve descobriremos uma cura para a doença (ou seja, injetar um componente ambiental, um medicamento, como hormônios ou outra substância que neutralize a inibição do desenvolvimento normal causada pelo gene defeituoso), desde que admita que isso seja, neste momento, uma especulação científica.

Na minha opinião (exposta na minha carta anterior), você poderia, sim, com base nessa especulação (um "talvez"), orar a Deus por um menino. Qualquer incerteza pessoal justifica a oração, independentemente dos fatos.

Mas, apresso-me a acrescentar, isso **não pode** ser feito de forma consistente *na visão rabínica* ! Por quê, você pergunta? Pelo simples motivo de que, no que diz respeito ao conhecimento teórico científico *atual* (embora talvez não *ao futuro*) e à habilidade prática, não há absolutamente nenhuma maneira (nenhum "pode ser") de curar essa doença.

Sendo assim, orar por uma cura seria uma oração em vão (*levatala*), e você estaria, portanto, contradizendo outro princípio rabínico em sua tentativa de reforçar o princípio sobre o sexo do bebê. Você entende esse raciocínio? Isso lhe deixa sem uma saída lógica – xeque-mate.

Finalmente, em relação ao seu ponto 5.

> *"5. De acordo com a Halachá, o sexo de um recém-nascido é determinado pelo seu fenótipo."*

Eu já sabia disso, embora, para ser sincero, eu não tivesse conhecimento dessas doenças genéticas chocantes até você mencioná-las (então aprendi algo valioso com tudo isso). Mas o objetivo da minha crítica acima é justamente mostrar que essa postura da halakha está errada – ou seja, ela se baseia em um contexto de conhecimento equivocado.

A posição dos rabinos em favor do fenótipo era razoável em sua época, quando não havia conhecimento de genótipo e de doenças genéticas como as que você mencionou. Hoje, o contexto científico/factual é muito diferente – e ignorar essa diferença é logicamente insustentável. É um dogma cego, divorciado da realidade.

Meu argumento é que os rabinos de hoje *devem* reconsiderar a questão à luz do novo conhecimento. Por quê? Porque, se não o fizerem, permitem que ambiguidades persistam em

relação às relações homossexuais – ou seja, **permitem que outra lei da Torá, mais importante, seja ignorada** .

Visto objetivamente, a feminização testicular é um desenvolvimento anormal. O bebê é, de fato (geneticamente) do sexo masculino, mas devido a alguma mutação genética, não se desenvolve como tal (fenótipo). É como se um bebê crescesse sem um braço: não é considerado um novo tipo de ser humano sem braços, mas sim um ser humano comum que se desenvolveu de forma anormal devido a algum defeito.

Considerando que a incidência dessa doença na população em geral é de 1 em 20.000, e considerando que a masculinização é hoje em dia medicamente possível, este é certamente um assunto que deve ser tratado com urgência pelos rabinos de hoje, independentemente do que os rabinos do passado pensassem a respeito.

Se um homem se casa com uma mulher de fenótipo feminino e genótipo masculino, isso é homossexualidade ou não? Não deveriam as pessoas com o fenótipo errado "mudar de sexo" imediatamente, ou seja, corrigir seu fenótipo? Essas pessoas certamente se encontram em uma situação triste. Parece-me que essa é uma questão crucial que a ética médica moderna precisa considerar.

Quanto ao seu ponto 6:

> *"6. Se você estiver interessado nas considerações haláchicas empregadas no tratamento de genitália ambígua grave, consulte a Enciclopédia de Ética Médica Judaica do Prof. Steinberg (versão em inglês – Feldheim Publishers, 2003), Vol. I, pp. 50-54 .*"

Não tenho acesso a este livro aqui. Mas se você me enviar um artigo sobre o assunto, posso consultá-lo para me informar. Observe que não posso dedicar mais tempo a esta discussão, a menos que você tenha algo radicalmente novo a dizer.

Em outras palavras, você não precisa responder. Mas, se o fizer, por favor, informe seu nome e qualificações. Você menciona "Responsa" – você é rabino? Além disso, você possui alguma formação ou treinamento na área médica? Agradeço desde já e aguardo seus melhores cumprimentos, AS.

16. Adenda (2009)

1. Com relação ao capítulo 2. A meu ver, sempre que leio a Bíblia, os maiores **obstáculos** à fé são a obscuridade e a confusão presentes em muitas partes do texto. Isso coloca em dúvida a origem divina do texto como um todo, embora algumas partes possam, de fato, ter origem divina. Mesmo que essa última suposição seja verdadeira, é difícil determinar quais partes são realmente confiáveis. Contudo, como já argumentei em alguns casos específicos, muitas vezes é bastante óbvio quais partes *não são* de origem tão sublime, embora sua fonte humana possa ser excepcionalmente sábia e espiritualmente elevada.

Essas reflexões não são novas. Um dos mais antigos críticos da Bíblia é Chiwi al-Balkhi (século IX · Báctria) [357]. Algumas de suas supostas críticas são descritas por Solomon Schechter, da seguinte forma [358]:

> *...para apresentar um resumo da natureza dos argumentos do nosso autor. Ao que parece, suas dificuldades com as Escrituras foram sugeridas pelas seguintes considerações: (1) Que o estilo das Escrituras carece de clareza, necessitando constantemente de explicações, que nem sempre são fornecidas. (2) Que elas carecem de consistência na fraseologia e na dicção. (3) Que elas contêm detalhes e repetições desnecessárias. Essas são, naturalmente, dificuldades mais ou menos meramente linguísticas ou filológicas; mas os judeus medievais aparentemente consideravam tais obscuridades e inconsistências na dicção e na ortografia incompatíveis com a natureza divina de um livro, que deve ser claro, conciso e livre de ambiguidades. De natureza mais séria são as considerações: (4) Que elas estão repletas de dificuldades cronológicas. (5) Que os vários livros que constituem as Escrituras são diretamente contraditórios entre si ou ignoram leis e cerimônias em uma parte que são consideradas de suma importância na outra. (6) Que a sua ética é inferior e de modo nenhum compatível com a natureza moral de Deus.*

Embora eu não endosse necessariamente todas as críticas do homem (diz-se que ele escreveu cerca de duzentas), e esteja ciente de que os rabinos (notavelmente Saadia Gaon) propuseram respostas plausíveis para algumas delas, creio ser justo dizer que muitas são bastante pertinentes ainda hoje. Ele era um leitor moderno, séculos antes do que se imagina.

É claro que as pessoas podem me perguntar, e eu me pergunto: por que ser tão negativo? Por que procurar defeitos em cada detalhe? Qual a utilidade e o propósito de tanta crítica? A única resposta que posso dar é: amor à verdade. A verdade é capaz de resistir a todos os testes. Se uma crença não suporta o questionamento, talvez não seja verdadeira. É preciso ter a coragem de

---

357 Veja : http://en.wikipedia.org/wiki/Chivi_al_Blakhi .

358 " *A mais antiga coleção de dificuldades bíblicas, por um judeu* " (1901), The Jewish Quarterly Review **XIII** : 345–374 .

encarar a realidade e não se deixar desviar dela por esperanças e medos. O importante é fazer as perguntas com respeito e amor, e se esforçar para não ser mais destrutivo do que as respostas permitem.

2. Com relação ao capítulo 3, menciono o frequente recurso a *milagres* para fins de explicação como uma característica de **Rashi** . Outra característica sua, talvez secundária, é o recurso à *profecia* e a frequente indulgência em *anacronismos* . Os dois últimos estão relacionados entre si, bem como com o primeiro. Observe que não estou negando milagres ou profecias (eles são explicitamente mencionados em muitas histórias do Tanakh), mas apenas destacando a tendência de Rashi a recorrer a eles mesmo quando não é necessário (ou seja, quando uma explicação mais naturalista é concebível). Estou ciente, é claro, de que Rashi se baseia fortemente em relatos talmúdicos e midráshicos, mas o fato é que ele recorre a explicações com tais tendências miraculosas *mais do que* outros comentaristas (como o Ramban, por exemplo) [359].

Exemplos do comentário de Rashi. Para reforçar sua ideia de que os pais e mães do povo judeu conheciam e praticavam toda a Torá, e que, portanto, já eram judeus antes da revelação da Torá no Sinai, ele precisa atribuir-lhes o conhecimento das leis por meio de poderes proféticos (por exemplo, Rashi em Gênesis 26:5). Da mesma forma, o sepultamento de Raquel em Belém, em vez de Hebron, é explicado como necessário em antecipação ao exílio babilônico (um milênio depois), para que a matriarca pudesse orar pelos cativos durante a viagem (Rashi em Gênesis 48:7). Ou ainda, para explicar de onde os israelitas obtiveram a madeira necessária para o Santuário no deserto, Rashi afirma que Jacó mandou plantar cedros no Egito mais de duzentos anos antes justamente para esse propósito, os quais os israelitas cortaram e prepararam para o transporte antes do êxodo (Rashi em Êxodo 26:15).

Filosoficamente, a visão de mundo implícita de Rashi – a onipresença dos milagres, a interferência rotineira da Providência nos assuntos humanos – é concebível; religiosamente, é louvável, demonstrando grande fé e consciência da presença de Deus. Mas, numa perspectiva mais racionalista, é simplista demais, um atalho explicativo e uma fuga; não é tão exigente e credível quanto uma análise naturalista detalhada.

No que diz respeito **à apologética** , gostaria de acrescentar que parte da sua motivação reside, sem dúvida, na crença de que se agrada a Deus argumentando, ainda que de forma tênue, em Seu aparente favor ou em favor da religião. Mas, certamente, de um ponto de vista racional, o respeito absoluto pela verdade é mais apreciado por Deus. Devemos admitir francamente as áreas de dúvida ou dificuldade; podemos lidar com elas da melhor maneira possível, mas sempre com honestidade, nunca de forma manipuladora.

3. Com relação ao capítulo 4, mencionei **o vegetarianismo** como uma possível alternativa à dieta kosher tradicional. Deveria ter dito que sou vegetariano, embora não o tenha sido no passado. Abstive-me de o dizer para não parecer estar a defender uma opinião específica. Mas, refletindo melhor, deveria ter argumentado sobre o assunto. Deixei de comer carne há muitos anos, essencialmente por compaixão pelos animais submetidos aos métodos industriais de

---

359 Para ele é *lehatchila* (suposição inicial), para eles é *bedieved* (o último recurso).

produção, transporte e abate [360]. Há alguns anos, também deixei de comer peixe, depois de ler que a humanidade está realmente a destruir os stocks de peixe do mundo, tanto direta como indiretamente [361]. No entanto, continuo a consumir laticínios.

Não concordo com o argumento tradicional de que "não devemos tentar ser mais misericordiosos do que Deus nos pede na Torá". Mesmo que a Torá permita o consumo de carne e peixe, devemos levar em consideração que isso se refere a pequenas populações que praticavam agricultura e abate em pequena escala. O animal, então, possuía certa dignidade. Isso não se aplica mais hoje, quando é tratado como uma mera coisa, quando a maioria das pessoas compra carne e peixe em supermercados sem qualquer consciência ou respeito por sua origem viva. Até mesmo ovos e queijo são afetados nesse aspecto, embora um pouco menos. Portanto, sim, eu recomendo o vegetarianismo.

Falando em abate, mencionemos também **os sacrifícios de animais** no Templo. Concordo com a avaliação do Rambam (Maimônides) de que esses eram vestígios do passado. Isso é parcialmente sugerido na própria Torá (Levítico 17:7). Torna-se ainda mais óbvio hoje, quando conhecemos a história da humanidade muito mais profundamente e podemos ver claramente quão difundida foi a prática do sacrifício. Não consigo imaginar por que Deus teria qualquer interesse em tais práticas; também não consigo ver como isso poderia trazer algum benefício aos seres humanos envolvidos nelas. Mesmo que acreditem que o sofrimento e a morte do animal sacrificado substituem os seus próprios, não há maneira concebível de isso ocorrer objetivamente. O possível (e ilusório) alívio psicológico dificilmente justifica um comportamento tão violento. O efeito "cármico" objetivo provavelmente será mais culpa, e não menos.

Mas suponhamos, como supõe o Ramban (Nachmanides), que Deus tenha escolhido criar uma conexão mística (invisível, subjacente) entre o homem e Deus, justificando o sacrifício de animais. Essa é uma hipótese concebível se imaginarmos alguns sacrifícios por ano realizados em nome de toda a nação. Mas quando começamos a calcular todos os sacrifícios obrigatórios e voluntários que, segundo a Torá, teriam de ser realizados anualmente por todos os indivíduos da nação, bem como pela nação como um todo, sem mencionar os estrangeiros, temos que admitir a perplexidade. Isso significa centenas de milhares ou mesmo milhões de animais mortos todos os anos, ano após ano [362]. O sangue correria constantemente, *ad nauseam* . Tanto sofrimento – para quê?

Espero e rezo pela restauração do Templo em seu local original, em breve, ainda em nossos dias. Mas, pessoalmente, não anseio por massacres diários de pobres e inocentes animais. Considerada em abstrato, em pequenas quantidades, a prática parece inócua, quase natural. Mas quando se pensa em números reais, torna-se claramente desumana e inaceitável. Não consigo enxergar nenhuma espiritualidade nisso – muito pelo contrário, tende a diminuir nossa sensibilidade, bondade e generosidade. Os animais não merecem um tratamento tão cruel, e os seres humanos estão melhor sem essa "mitzvá" ultrapassada. É difícil acreditar que Deus

---

360 Confira diversos textos e vídeos a partir de http://www.peta.org/

361 Veja, por exemplo, http://www.fao.org/newsroom/common/ecg/1000505/en/stocks.pdf e http://www.greenfacts.org/en/fisheries/#3

362 Pense bem: 100 por dia equivalem a 36.500 por ano; 1.000 por dia equivalem a 365.000 por ano. Quantos sacrifícios uma nação de vários milhões de habitantes faria anualmente? Ao considerarmos os números, toda a proposta se torna muito mais questionável.

realmente tenha exigido isso de nós. Mais provavelmente, uma casta sacerdotal existente justificou a prática posteriormente como um mandamento divino.

4. Menciono no capítulo 6 e no apêndice 1 que existem "questões difíceis" relativas à narrativa da Torá que os rabinos não abordaram suficientemente nem responderam de forma satisfatória. Uma dessas questões, ou conjunto de questões, é a seguinte:

O que os israelitas **comeram e beberam** durante suas peregrinações no deserto (e, de fato, o que seus animais comeram e beberam)? A questão da alimentação é parcialmente respondida ao assumirmos que, durante o mês que transcorreu até receberem o maná, eles podem ter carregado comida (e forragem) e que, após o fim do maná, supostamente compraram o que precisavam dos povos que viviam nas proximidades. Não há menção do que os animais (necessários para sacrifícios) comeram durante os anos em que receberam maná. Quanto à bebida, embora a narrativa mencione, por vezes, fontes de água naturais e milagrosas específicas (presumivelmente usadas tanto para animais quanto para humanos), em outros momentos a questão não é esclarecida. Consequentemente, a tradição oral se refere ao "poço de Miriam" – uma espécie de poço milagrosamente móvel – como tendo acompanhado a maior parte de sua jornada.

À primeira vista, as explicações apresentadas parecem convincentes, ainda que incompletas, mas, refletindo sobre o assunto, ao considerarmos *as quantidades envolvidas* , elas se mostram bastante inacreditáveis. Pois, levando em conta os números populacionais da Torá, estamos falando de cerca de dois milhões de pessoas (ou seja, homens, mulheres e crianças israelitas, sem mencionar a "multidão mista" que os acompanhava) e uma grande manada de animais (presumivelmente centenas de milhares). Isso significa mais de *quatro vezes* a população judaica atual de Jerusalém. Imagine a quantidade de comida e bebida que um número tão grande de pessoas precisa diariamente! Some-se a isso as necessidades dos animais. Multiplique esse número por 365 por ano e novamente por 40 pelos anos de peregrinação.

Se considerarmos apenas meio litro de água por pessoa por dia, isso equivaleria a 1.000.000 litros ou 1.000 toneladas de água por dia. Ao longo de 365 dias, isso significa 365.000 toneladas de água. E ao longo de 40 anos, a quantidade seria de 14,6 milhões de toneladas. Da mesma forma, para os períodos em que o maná ainda não era ou já não era concedido, se considerarmos (para fins de argumentação) uma ração alimentar de apenas um quarto de quilo por pessoa em média, seriam necessárias 500 toneladas por dia, e assim por diante. O mesmo se aplica aos animais, só que em quantidades ainda maiores – embora seus tipos e números sejam desconhecidos, portanto, não adianta fazer cálculos.[363][364]

---

[363] Rashi sugere que o matzá que eles carregavam consigo no dia em que saíram do Egito foi milagrosamente reabastecido. Ele não esclarece exatamente como isso ocorreu – um matzá cresceu novamente quando um pedaço foi quebrado, ou um matzá reapareceu na pilha depois de ser comido? A questão é tentar visualizar o suposto milagre com mais clareza, em vez de negá-lo completamente. Se tal milagre ocorreu durante um mês, por que o maná pareceu tão milagroso? E por que o maná era necessário em vez do matzá? (A esta última pergunta, um rabino me respondeu de forma convincente dizendo que talvez o maná fosse o alimento espiritualmente necessário para receber a Torá.)

[364] O texto da Torá menciona *que* houve pastoreio, pois adverte contra permitir que o gado pastasse ao pé do Monte Sinai durante a entrega da Torá. Mas não há indicação de que o deserto fosse capaz de sustentar uma grande população animal por 40 anos exclusivamente por meio do pastoreio, e não parece razoável supor isso.

Agora, *considere a logística* necessária para abastecer uma população desse tamanho. Não só as quantidades são enormes, como também surge a questão de como essas quantidades eram distribuídas? Será que dois milhões de pessoas iam diariamente a um ponto central (como o poço de Myriam) com seus beneficiários para receber suas porções, ou estas eram trazidas até eles em animais ou carroças? Como a água era extraída dos poços, considerando as quantidades envolvidas? Não havia bombas nem canais; alguém tinha que fazer o trabalho usando algum tipo de ferramenta. Compare com a vida em uma cidade moderna para ter uma ideia da magnitude da tarefa.

Em alguns relatos, as pessoas são apresentadas carregando consigo a comida e a bebida necessárias para um longo período (por exemplo, desde a saída do Egito até o início do aparecimento do maná). Mas, ao calcularmos as quantidades envolvidas, essa proposta parece absurda. Cada adulto teria que ser um super-homem para carregar tanto peso. Os animais poderiam transportar grande parte da carga humana, mas e quanto à carga do alimento e da água para os animais?

Da mesma forma, alguns comentários mencionam a compra de alimentos, forragem e água das populações vizinhas. Essa explicação parece relevante se imaginarmos um pequeno grupo de nômades – mas, ao considerarmos um mercado de dois milhões de pessoas, torna-se muito difícil de conceber. As populações vizinhas teriam que ser muito numerosas para cultivar, coletar e comercializar quantidades tão grandes de alimentos, forragem e água.

Mesmo que a região fosse mais fértil do que é hoje, grandes áreas teriam que ser cultivadas, e um aviso prévio de um ano sobre a necessidade de uma agricultura em larga escala teria sido necessário, ou os camponeses teriam que ser previdentes. Grandes fontes de água (um lago, um rio caudaloso, poços jorrantes ou chuvas intensas) seriam necessárias para produzir os alimentos e o feno, bem como para saciar a sede dos produtores, dos consumidores e de seus animais. Portanto, essa explicação relativamente naturalista não é muito crível.

Até mesmo a coleta do maná levanta questões logísticas. Supondo que ele não fosse depositado à porta de suas casas, mas que eles tivessem que se deslocar para além do acampamento para coletá-lo, imagine centenas de milhares de coletores de maná saindo todos os dias da semana para buscar as porções de suas famílias. Quanto tempo levava a viagem de ida e volta? O trânsito teria que ser organizado para evitar congestionamentos. Some-se a isso o trabalho de extrair e transportar água, e podemos ver que muitas pessoas estavam ocupadas.

Tudo isso significa que há amplo espaço para dúvidas tanto na narrativa da Torá quanto nas tentativas rabínicas de torná-la mais crível. Devemos presumir que a população do Êxodo era muito menor do que o texto escrito afirma – ou devemos supor que ocorreram muito mais milagres do que os explicitamente mencionados. Por exemplo, talvez o poço que se movia de Miriam fosse um jato d'água que abastecia a tenda de cada família. Talvez as pessoas, milagrosamente, precisassem de muito pouca água (para beber e outros fins), e talvez os animais não precisassem de nenhuma. E assim por diante.

Um comentarista mais cético diria que a história escrita é em grande parte exagerada e que seu(s) autor(es), seres humanos, não se deram ao trabalho de torná-la consistente e convincente. Se lida de forma desatenta, pode parecer plausível, mas, ao ser questionada a fundo, torna-se menos plausível.

5. Sobre a importância da **meditação** para o judaísmo (capítulo 7). O valor psicológico da meditação reside no aumento do controle sobre os pensamentos, palavras e ações. Ao clarear enormemente o campo mental, torna-se possível identificar problemas com precisão e resolvê-los de maneira minuciosa.

O funcionamento da meditação pode ser compreendido através da seguinte metáfora. Imagine que você está em meio a águas onde deixou cair uma pedra preciosa. Se a água estiver muito agitada, você não conseguirá ver o fundo do mar e, portanto, não poderá recuperar sua joia. Você não pode acalmar e clarear as águas por meio de intervenção mecânica. Você precisa apenas ter paciência e deixar que elas se acalmem naturalmente. Então, quando isso acontecer, você poderá ver e pegar a joia com facilidade. Da mesma forma, a meditação permite que sua atividade mental se acalme, após o que você poderá intuir sua alma com mais facilidade e talvez estabelecer um contato mais profundo com Deus.

Além disso, quando você enxerga sua alma com mais clareza, consegue controlá-la melhor, pois não a confunde com os fenômenos mentais que a cercam. A meditação regular facilita a resolução de problemas passados e a prevenção de problemas futuros. Ela permite lidar com os problemas no presente, de maneira mais precisa. Quando se está menos confuso mentalmente e menos perdido, a pessoa se torna mais lógica em suas atitudes e menos hesitante em suas ações. É melhor não pecar do que pecar e ter que se arrepender depois. Prevenir é melhor que remediar. Isso é lógica simples ou economia.

Num nível mais "metafísico", a meditação consiste em preparar-se para retornar à sua Fonte espiritual. Nossa alma é uma pequena centelha da grande Alma que é Deus. Enviada a este mundo material para ajudar a redimi-lo, nossa alma é momentaneamente separada de sua Fonte e sobrecarregada pela materialidade. Através da meditação, podemos recuperar nossa pureza espiritual original, calma e vazio – podemos, assim, preparar nossa alma para se fundir perfeitamente com Deus. Assim como Ele está livre dos fardos da materialidade e do emaranhamento, também nós buscamos nos tornar. Assim como Ele é pacífico e transparente, também nós nos esforçamos para ser. Quando a morte chegar, podemos, portanto, esperar que nossa alma recupere mais facilmente seu lugar natural Nele.

(Mais dois adendos nas páginas seguintes.)

17. Lógica em defesa do sionismo (2009)

Atualmente, a mídia demonstra um viés esmagador contra o sionismo e Israel. Essa postura deixou de ser uma mera moda e se tornou o "espírito da época", um "axioma" popular que é proibido questionar. Como um conhecido me comentou durante a recente guerra em Gaza, é um fardo emocional realmente pesado para nós, judeus, ter que suportar essa enorme vibração negativa emanada de tantos de nossos semelhantes ao mesmo tempo. De fato, nunca antes na história tão poucos foram cegamente odiados por tantos. No passado, esse ódio se concentrava mais em algumas comunidades do que em outras, mas hoje em dia, devido à histeria da mídia, a orquestração do antissemitismo assumiu proporções verdadeiramente mundiais.

Há muitos aspectos nessa questão, é claro. Meu objetivo aqui é comentar alguns dos seus aspectos *lógicos* . Gostaria de chamar a atenção para algumas *inconsistências e falhas empíricas* no argumento dos oponentes do sionismo.

O sionismo não é imperialismo nem colonialismo . Um argumento comum entre os anti-Israelenses é que os judeus *roubaram* a terra que hoje chamamos de Israel. É importante refutar essa alegação, pois ela é apontada por opositores de esquerda como *a causa* de sua oposição a Israel. É com base nisso que se apresentam como indignados defensores da justiça e da moralidade. Alegam que os árabes, ou "palestinos", estavam lá antes dos judeus, nativos vivendo pacificamente, cuidando de seus próprios assuntos, quando foram invadidos por imperialistas estrangeiros (isto é, os judeus) que os expulsaram e colonizaram suas terras. Esse argumento não é apenas historicamente falso, mas também logicamente absurdo.

Se os judeus tivessem ido para Uganda (como lhes foi proposto no início do século XX) , poderiam ter sido rotulados de invasores e colonizadores, pois não tinham nenhuma ligação histórica com aquela terra. Mas quando os judeus chegaram à terra então chamada Palestina, estavam retornando para casa, para a terra de seus ancestrais diretos. Sua situação na época era análoga à dos tibetanos exilados hoje. Se esses tibetanos desejam recuperar seu país, agora ou daqui a centenas de anos, quem ousaria negar-lhes seu direito moral e título legal a toda a terra ou afirmar que pessoas que ocuparam seu lugar nesse ínterim têm uma reivindicação válida a qualquer parte dela?

Historicamente , é sabido desde a antiguidade que os judeus (ou israelitas ou hebreus) habitam a terra de Israel desde 1300 a.C. (contando a partir do Êxodo do Egito) ou desde 1700 a.C. (contando a partir da imigração do patriarca Abraão da Mesopotâmia). Essas são datas bíblicas tradicionais (alguns historiadores antissionistas as contestam, mas mesmo que se subtraiam cerca de 500 anos, nossos argumentos permanecem válidos, portanto, essa questão não importa aqui).

Quando os judeus chegaram, já existiam outros povos na região, que desde então desapareceram da história. — mortos em guerras ou exilados no exterior (como muitos judeus foram) por egípcios, assírios, babilônios, persas, etc. Os povos presentes, em todo caso, não eram nativos, mas sim imigrantes ou partes de povos dispersos por regiões mais distantes. Assim, os filisteus (um povo não semita) provavelmente vieram das ilhas gregas, os hititas (também não semitas) vieram da Anatólia, os amorreus (semitas, como Abraão) vieram da Mesopotâmia, os cananeus eram camitas, segundo a Bíblia, ou semitas da Arábia, segundo alguns historiadores [365], e assim por diante. Todos esses desapareceram na época do Primeiro Exílio, ou seja, no século VI a.C.

Este país, situado na encruzilhada de três continentes, sempre foi um caldeirão de diferentes povos. A humanidade, lembrem-se, sempre esteve em movimento, desde que os primeiros homens emigraram da África Oriental. Nenhum dos povos que antecederam a presença judaica, observem bem, foi progenitor dos atuais árabes "palestinos". Estes chegaram muito mais tarde: alguns possivelmente vieram na sequência da invasão da terra de Israel no século VII d.C. por hordas árabes recentemente convertidas ao Islã; mas muitos vieram muito mais recentemente, nos séculos XIX e XX (ao mesmo tempo que os judeus retornavam da Europa e dos países árabes vizinhos).

Ao ler as narrativas atuais sobre os "palestinos", poderíamos supor que esses árabes foram criados *no local* . Mas essa é, obviamente, uma história inventada recentemente para fins de propaganda por pseudo-historiadores. Viajantes europeus e judeus que visitaram a Terra Santa no século XIX testemunharam o despovoamento e a desolação da região.

Então, respondendo à pergunta: quem estava aqui primeiro e quem veio depois? – a resposta é indiscutivelmente: os judeus chegaram antes dos árabes, alguns milhares de anos antes. Além disso, é significativo que os judeus tenham habitado aquela terra por muito mais tempo do que os árabes. Se algum povo é indígena daquela terra, então, sem dúvida, é o povo judeu. Ademais, o fato de os judeus agora controlarem a terra é significativo. Esses três fatores – quem chegou primeiro, quem esteve lá por mais tempo e quem é o soberano agora – determinam a superioridade da reivindicação da terra (toda a terra) pelos judeus em qualquer avaliação racional e justa.

Antes da chegada dos árabes, a nação judaica perdeu sua soberania para os gregos e, posteriormente, para os romanos (que renomearam o país como Palestina, numa tentativa de ocultar sua soberania judaica). Muitos judeus foram exilados após a destruição do Segundo Templo em 70 d.C., mas muitos permaneceram (como atesta, por exemplo, a redação do Talmude de Jerusalém no século IV) . O domínio passou para os sucessores bizantinos de Roma e (brevemente) para os conquistadores persas, até a chegada dos árabes muçulmanos como conquistadores e colonizadores no século VII , como já mencionado.

Se há algum grupo na região que pode ser acusado de imperialismo e colonialismo, esse grupo é comprovadamente o dos árabes, que deixaram sua península natal para se espalhar pela força das armas da Índia à Espanha em questão de décadas. Eles ainda hoje ocupam a maior parte dessas terras roubadas – do Iraque ao Marrocos. É irônico, portanto, que essas mesmas pessoas acusem os judeus desses mesmos crimes. Alegam que Israel (ou, mais moderadamente, partes dele) é "terra árabe ocupada" e reclamam dos "assentamentos" ali presentes – mas esquecem ou

[365] Note-se que as línguas hamíticas e semíticas são muito próximas, e os índices linguísticos desempenham um papel importante nas teorias dos historiadores sobre as origens dos povos.

ocultam que não apenas Israel, mas *toda* a terra fora da Arábia propriamente dita em que se encontram hoje é terra que os árabes roubaram de outros povos!

Isso é, obviamente, um erro *lógico* em seu argumento. Há, no entanto, outra inconsistência, mais sutil, que gostaria de chamar a sua atenção. Os anti-Israelenses respondem aos argumentos históricos acima dizendo: "Bem, mas isso tudo é história antiga – o fato é que, em meados do século XX , os judeus expulsaram os palestinos [isto é, árabes] e tomaram posse de suas terras". Por que isso é inconsistente? Vou explicar agora.

Se aceitarmos que a história judaica antiga é irrelevante e que o que importa é quem de fato habitava a maior parte da terra algumas décadas antes da Guerra da Independência de Israel, então poderíamos igualmente argumentar que a história árabe recente é irrelevante e que o que importa é quem de fato habita a maior parte da terra *hoje* . Se o fato consumado da tomada de posse da terra de Israel pelos árabes no século VII (e posteriormente por outros conquistadores, mais recentemente os turcos otomanos muçulmanos [366]) é moralmente aceitável, por que o fato consumado da tomada de posse pelos judeus no século XX seria moralmente inaceitável? Quem decide quantos anos de posse de fato constituem propriedade legal? Segundo quais padrões universais?

É evidente que aqueles que negam a Israel o seu direito de existir utilizam *um duplo padrão arbitrário* , que distorce a história de forma conveniente às reivindicações árabes. Se a força é efetivamente correta no caso dos árabes, então, logicamente, também o é no caso dos judeus. Se vamos ser maquiavélicos, que sejamos até o fim. Enquanto os judeus forem capazes de manter a sua independência das ambições hegemônicas árabes pela força das armas, terão pleno direito à terra. Se forem tolos o suficiente para se deixarem enfraquecer pela guerra psicológica que os seus inimigos travam contra eles, e abdicarem das suas posses, ninguém defenderá os seus direitos.

Mas, em todo caso, não defendo que a força prevaleça sobre a lei. Os judeus têm um direito muito mais sólido e duradouro à terra de Israel. Esta é *a terra de seus ancestrais* , que eles habitaram, pelo menos em parte, *por cerca de três mil e quinhentos anos* . O fato de outros povos (incluindo os árabes) terem invadido essa terra desde a sua chegada, e frequentemente matado ou expulsado muitos deles, não diminui o direito judaico, porque havia, comprovadamente (através de abundantes evidências documentais e arqueológicas), alguns judeus na terra ao longo desse período histórico, e porque os judeus sobreviveram à história e continuaram a reivindicar essa terra. Este argumento é válido independentemente das convicções religiosas de cada um (ou da falta delas), observem bem.

Quanto aos "palestinos" – ou seja, os árabes muçulmanos que vivem na "Palestina" – é preciso acrescentar que eles nunca foram um povo distinto, com história e cultura próprias, até que alguns propagandistas astutos os inventaram algumas décadas atrás. Eles sempre existiram como árabes indiferenciados, dispersos pelo Oriente Médio desde a invasão árabe. A terra em que viviam sempre fez parte de uma entidade política maior ou foi propriedade dela. Nunca houve uma nação árabe ou soberania especificamente sobre o território palestino. O último soberano efetivo antes de Israel foi o Mandato Britânico, e antes disso, o Império Otomano. Portanto, os árabes não têm qualquer reivindicação nacional sobre a terra.

---

[366] Há menos de 500 anos. Note-se que esses turcos otomanos não eram nativos da região, mas descendentes de invasores do Oriente Médio originários das estepes da Ásia Central, aparentados aos mongóis.

Não haveria conflito árabe-israelense se os árabes tivessem feito a coisa certa desde o início e deixado a terra para seus legítimos donos, os judeus. Os países árabes vizinhos deveriam convidar seus irmãos de volta para casa – se necessário, até mesmo para sua pátria original na Arábia (agora rica em petróleo e perfeitamente capaz de sustentá-los). Quase um milhão de judeus foram expulsos ou fugiram dos países árabes nos anos que antecederam a criação do Estado de Israel [367]; e a maioria desses refugiados (e milhões de outros de outros países) foram acolhidos com carinho por esse país. Não há razão para que os árabes não demonstrem a mesma hospitalidade aos seus parentes, em prol de uma paz duradoura.

Nada de bom pode resultar da perpetuação do problema das reivindicações conflitantes sobre a mesma terra. A "solução de dois Estados" atualmente proposta é um caminho para o inferno. Só tensão, ódio, guerra e sofrimento podem advir dela. Ela foi concebida para restringir e enfraquecer o Estado Judeu a tal ponto que garanta sua destruição final. Todos sabem que esse é o resultado secretamente desejado desse "plano de paz" – ele promete a paz do túmulo (judaico). Não se pode esperar racionalmente que Israel cometa suicídio. Aqueles que sinceramente desejam a paz devem defender, facilitar e ajudar a financiar a solução óbvia de um programa internacional que incentive a emigração voluntária de árabes.

O antissionismo é antissemitismo . Como, por ora, os antissionistas negam veementemente ser antissemitas, é importante demonstrar a equivalência entre os dois. A maneira mais simples de fazê-lo é examinar se as paixões despertadas nos anti-israelenses pelos eventos em Israel são proporcionais ou desproporcionais, em comparação com as paixões despertadas neles por eventos em outros lugares. Isso requer um apelo à lógica da causalidade, o ramo da lógica formal que nos ensina a identificar causas e efeitos. Se uma pessoa reage de forma diferente a circunstâncias semelhantes, naturalmente perguntamos por quê; se discernimos um padrão de comportamento em que, quando judeus estão envolvidos, a reação é de um jeito e, quando não estão, é de outro, podemos inferir razoavelmente que a diferença observada no comportamento se *deve a* esse fator diferenciador.

A questão é: os atuais opositores de Israel são simplesmente "pró-Palestina" ou "humanitários" (como alegam) – ou são preconceituosos contra Israel? Se Israel não fosse judeu (mas sim uma criação de algum outro grupo étnico), as reações seriam as mesmas? Os fatos empíricos são os seguintes: quando palestinos são submetidos a sofrimentos semelhantes ou piores devido às ações de outros árabes ou muçulmanos (por exemplo, quando milhares deles foram mortos na Jordânia em setembro de 1970 [368]), a indignação pública é muito menor ou inexistente. Quando sofrimentos semelhantes ou piores acontecem a judeus pelas mãos de palestinos (mulheres e crianças mortas deliberadamente por terroristas) ou a outros povos em outros lugares (por exemplo, a minoria de Darfur no Sudão), novamente a indignação pública é notavelmente menor ou quase nula. As reações a Israel são evidentemente desproporcionais, em comparação com as reações usuais.

Tais discrepâncias observáveis comprovam, de forma clara e irrefutável, que os sentimentos anti-Israelenses têm origem no antissemitismo e nada mais, pois uma população majoritariamente judaica é a marca distintiva do Estado de Israel. A importância deste

---

367 Veja http://www.justiceforjews.com/narrative.html .

368 Ou mais recentemente (em 2007), durante o bombardeio de um campo de refugiados "palestinos" pelas forças libanesas que tentavam destruir um grupo terrorista ali presente.

argumento não pode ser exagerada: as evidências disponíveis comprovam a verdadeira causa. Por mais que os anti-Israelenses protestem sua objetividade e imparcialidade, suas ações falam mais alto que suas palavras: sua motivação fundamental é manifestamente o racismo antijudaico e suas reações são manifestamente baseadas em dois pesos e duas medidas.

Eles protestam que "certamente é possível criticar o comportamento do governo israelense sem ser antissemita" – mas a pergunta que não respondem, observem bem, é: por que essa crítica é muito mais virulenta do que a crítica direcionada a outros países ou povos por comportamentos comparáveis? A crítica é legítima – mas a crítica injusta, a crítica que usa dois pesos e duas medidas, não é legítima. Se todos os seres humanos são iguais em seus corações, então sua indignação, raiva e ódio deveriam ser proporcionais aos eventos reais. Por exemplo, se alguns milhares de palestinos morrem em operações antiterroristas, enquanto 400 mil pessoas de Darfur morrem em operações de limpeza étnica – as emoções despertadas por estes últimos eventos deveriam ser objetivamente pelo menos 200 vezes mais intensas do que as despertadas pelos primeiros. No entanto, ocorre o oposto. Isso prova que há dois pesos e duas medidas envolvidos.

Alguns antissemitas afirmam, de forma imbecil, que não são antissemitas, já que são judeus ou árabes e, portanto, eles próprios semitas! Isso é apenas um jogo de palavras. A palavra "antissemita" originalmente (século XIX) significava antijudaico – se agora alguns sofistas desejam mudar seu significado para incluir o ódio a todos os semitas (a fim de diluir sua importância), então poderíamos simplesmente começar a usar a palavra "antijudaico" em vez disso. E, claro, não se pode negar que alguns judeus são antijudaicos (chamamos esses de judeus "que se odeiam").

Em conclusão , é muito importante que as pessoas se familiarizem com a história completa e verdadeira da terra de Israel, que declara de forma clara e inequívoca o direito justo e pleno dos judeus a ela. A mídia consegue deturpar os direitos dos judeus, em primeiro lugar, falsificando a história. Quando, para dar um exemplo, as autoridades muçulmanas (o *Waqf*) atualmente responsáveis pelo Monte do Templo em Jerusalém afirmam descaradamente que nunca houve um Templo Judaico no monte, ou mesmo um reino judaico em Israel, e a televisão e os jornais convencionais noticiam tais declarações sem comentários, implicando aquiescência, a história está sendo deliberadamente falsificada para fins políticos. Não é de admirar, portanto, que o cidadão comum acredite na mentira de que Israel é "terra palestina/árabe ocupada" e, consequentemente, sinta hostilidade contra israelenses/judeus.

Além disso, o pseudoraciocínio que leva essas pessoas a adotarem visões anti-Israel precisa ser contestado. Há claramente um duplo padrão envolvido, como demonstrado acima. Isso não se deve inteiramente à desonestidade – em alguns casos, os argumentos falaciosos são difíceis de desvendar e expor. Mesmo assim, é evidente a grande quantidade de desonestidade presente. Existe uma vontade perversa de enganar a opinião pública; a maioria dos jornalistas, professores e políticos envolvidos não são meros espectadores, mas sim inimigos ativos de Israel. Como outros comentaristas já apontaram, eles aderem a uma nova religião secular – uma na qual a nação de Israel (" *le juif des nations* ") desempenha um papel central como o vilão, para o qual as paixões negativas são deliberadamente canalizadas.

A absoluta necessidade de Israel . De fato, estamos testemunhando um linchamento em escala internacional sem precedentes – críticas totalmente injustas e implacáveis a Israel, sem qualquer preocupação com as consequências destrutivas, chegando até mesmo a se deleitar com elas.

Objetivamente, isso não é apenas propaganda anti-Israel; seu objetivo final deve ser a destruição do povo judeu como um todo. Eretz Israel abriga quase metade da população judaica mundial e conta com a simpatia e o apoio da vasta maioria da diáspora judaica. Como a propaganda árabe deixa claro [369], os árabes fazem pouca distinção entre os grupos. Quando falam de israelenses, chamam-nos simplesmente *de al-yahud* – os judeus. Eles sonham aberta e explicitamente com o genocídio judeu [370].

Se algo comprova a necessidade de os judeus terem seu próprio país independente e forte, mesmo hoje, após o Holocausto, é precisamente esta campanha midiática anti-Israel em escala mundial. Vemos aqui, mais uma vez, pouco mais de meio século após o assassinato de 6 milhões de judeus na Europa por povos aparentemente civilizados, como é fácil para a mídia moderna incitar as massas contra os judeus. Os jornalistas são os novos sacerdotes, pregando o ódio. Alguns o fazem explicitamente, mas a maioria o faz de maneira mais "politicamente correta": por meio da seleção de informações (ou seja, omitindo informações relevantes) e da desinformação (ou seja, disseminando informações falsas) [371]. A mensagem "Israel é o vilão" pode ser transmitida de forma clara e implícita, de maneira tácita e subliminar – pela escolha das imagens, pela música de fundo, pela tonalidade da narração, pelas palavras utilizadas e por muitos outros truques de propaganda semelhantes.

Do jeito que as coisas estão indo, às vezes temo que, em breve, se não tomarmos cuidado e não reagirmos com energia a esta nova guerra contra os judeus, o mundo inteiro conspirará para apagar nossa raça da face da Terra. As Nações Unidas votarão pelo nosso extermínio, usando todo tipo de argumento piedoso para se sentirem seguras de consciência. Dirão que é uma necessidade para a paz mundial e o progresso internacional. Todos ficarão aliviados e felizes, enfim; um senso de unidade e propósito comum permeará o mundo.

Uma agência será criada e financiada para supervisionar a complexa operação. O emprego aumentará e a economia será estimulada. A Cruz Vermelha e o Crescente Vermelho serão designados para garantir que os padrões humanitários sejam mantidos nesta nobre causa. Eles visitarão os canteiros de obras de modernas fábricas de extermínio computadorizadas e certificarão sua ausência de dor e higiene. Se alguns judeus ousarem se opor ou se rebelar, a Anistia Internacional e o Peace Now os rotularão como terroristas. Outras ONGs registradas garantirão que, para ser justo, todos os judeus sejam incluídos nesta Solução Final e que nenhum tenha permissão para se converter a outras religiões ou alegar ter sido ateu e crítico de Israel. Tudo será feito de forma limpa e eficiente, envergonhando Hitler e seus antecessores.

Espero que este seja um cenário extremo, um verdadeiro pesadelo – mas quem poderia imaginar o Holocausto humanamente concebível alguns anos antes de acontecer? Não podemos ignorar que a atual ameaça de guerra nuclear do Irã contra Israel é encarada com total indiferença pelas autoridades políticas, pela mídia e pela população mundial [372]. Muitos podem até suspeitar que desejam que Israel seja de fato "varrido do mapa". Este não é um mero sonho islamista ou

---

[369] Veja, por exemplo, os sites www.pmw.org e www.memri.org, que fornecem muitos exemplos – como o seguinte vídeo da TV egípcia: http://www.youtube.com/watch?v=koGCMT9Pevs .

[370] Mesmo acusando veementemente Israel de ter intenções genocidas contra os árabes palestinos. Mas não existem tais veleidades entre os judeus – é uma invenção pura dos inimigos de Israel.

[371] Veja, por exemplo, o site www.camera.org , que monitora alguns meios de comunicação.

[372] Considere também os absurdos que emanam do atual chamado Conselho de Direitos Humanos da ONU. Veja http://www.unwatch.org .

palestino/árabe, mas o desejo secreto de muitos antissemitas no Ocidente, tanto à esquerda quanto à direita. O banho de sangue certamente não terminará aí. A experiência de pogroms passados mostra que, uma vez iniciada a orgia de assassinatos, é difícil pará-la. Nenhum judeu no mundo, quaisquer que sejam suas inclinações políticas, estará a salvo.

As pessoas de boa fé devem apoiar integralmente Israel. Este Estado Judeu foi criado com um propósito: garantir a proteção futura de todos os judeus contra qualquer forma de genocídio. Sua necessidade permanece evidente ainda hoje.

18. O milagre das luzes de Chanucá: uma nova solução mais lógica para o problema (2009)

Durante os oito dias do festival de Chanucá, ou festa das luzes, os judeus acendem velas todas as noites. A tradição conta que, no século II a.C., quando os Macabeus expulsaram seus inimigos selêucidas do Templo, desejaram retomar imediatamente os serviços regulares, incluindo o acendimento diário da menorá. No entanto, encontraram apenas um recipiente lacrado, com azeite puro suficiente para apenas um dia. Sabiam que levariam oito dias para restabelecer o fornecimento regular de azeite [373]. Mesmo assim, acenderam a menorá e, milagrosamente, o azeite disponível durou oito dias.

Essa história é mencionada no Talmud, no tratado Shabat, página 21b: "O frasco continha óleo suficiente apenas para um dia, mas um milagre aconteceu e alimentou a lâmpada sagrada por oito dias consecutivos" [374]. Em um comentário à obra *haláquica posterior* (ou seja, da lei judaica) chamada Arba Turim, vol. II, cap. 670, §2, o Rabino Joseph Caro (também conhecido como Beit Yossef) levanta um problema lógico em relação a esses eventos relatados. ***Se havia óleo para um dia e ele milagrosamente queimou por oito dias, por que celebramos a festa durante oito dias e não apenas sete?*** Ele propõe três cenários hipotéticos para resolver o problema [375], mas, após uma análise mais detalhada, os três se mostram falhos em algum aspecto, lançando dúvidas sobre toda a questão. Os três cenários propostos e suas dificuldades são os seguintes:

1. Uma possibilidade é que os *kohanim* (sacerdotes), avaliando a situação de forma realista, decidiram desde o início que iriam colocar um oitavo da medida normal de óleo nas lâmpadas da menorá todos os dias, de modo que o suprimento de óleo para um dia durasse oito dias, embora apenas por parte de cada noite. Como aconteceu, o oitavo da medida queimou durante toda a noite, todas as oito noites. Essa solução é interessante porque propõe um milagre óctuplo. A principal dificuldade aqui é que, ao não encherem completamente os recipientes da menorá, eles supostamente não estavam cumprindo o

---

[373] O Beit Yossef explica esse atraso de oito dias como (a) devido a eles estarem ritualmente impuros para o serviço do templo e precisarem de sete dias para se purificarem mais um dia para coletar e prensar azeitonas, ou (b) devido a terem que enviar para buscar azeite de longe, uma viagem de quatro dias de ida e quatro dias de volta.

[374] Surge uma dúvida quanto à redação desta frase. O sujeito de " alimentou a lâmpada sagrada" é o frasco ou o óleo? Se assumirmos que é o frasco, o cenário mais adequado seria o número dois; porém, esse cenário apresenta a dificuldade de 7 dias em vez de 8. Portanto, devemos assumir que "alimentou" se refere ao óleo.

[375] Não se sabe ao certo de onde o Beit Yossef obteve essas informações. Um rabino a quem perguntei disse que as fontes para dois dos cenários propostos provavelmente foram o Ritva e o Tosefot R. Peretz.

requisito legal, ou pelo menos tradicional, para esse ritual [376]. Outra crítica levantada é que tal ato calculado implicaria uma falta de fé incomum (pelo menos no primeiro dia, antes que o milagre se manifestasse pela primeira vez). Outra explicação tradicional para esse primeiro cenário é que os kohanim dividiram o óleo disponível em oito partes com a expectativa de que cada parte durasse milagrosamente a noite toda; e a dificuldade com essa solução é que, em princípio, não é correto confiar deliberadamente em milagres.[377]

2. Uma solução alternativa proposta é que os sacerdotes despejaram todo o azeite que tinham no primeiro dia nos cálices da menorá, como era o costume, e (a) o milagre foi que o recipiente de azeite não se esvaziou enquanto eles despejavam o azeite, mas permaneceu cheio o tempo todo (como no milagre de Eliseu mencionado em 2 Reis 4:4), ou talvez (b) o nível de azeite nele subiu milagrosamente durante a noite, de modo que estivesse cheio novamente pela manhã, ou talvez (c) ele se encheu completamente pela manhã, depois que o azeite na menorá se esgotou, para que pudessem despejar azeite novamente. Isso aconteceu novamente no segundo dia, no terceiro, etc. – e assim eles conseguiram fazer a menorá queimar normalmente por oito noites. No entanto, a principal dificuldade aqui é que esse cenário implica apenas sete eventos milagrosos: pois o primeiro dia ou o oitavo dia devem ser considerados não milagrosos [378]. Em outras palavras, essa suposta solução não resolve o problema inicialmente apresentado! (Uma possível resposta a essa objeção seria dizer que houve oito dias de óleo milagroso e que uma medida completa de óleo foi deixada para o nono dia – mas então poderíamos perguntar por que um oitavo milagre supérfluo foi realizado?)
3. Outra solução proposta é que os sacerdotes despejaram todo o azeite que tinham no primeiro dia nas lâmpadas da menorá, e o milagre foi que (a) as chamas da menorá não consumiram todo o azeite, de modo que havia uma quantidade suficiente de azeite na menorá no dia seguinte, ou talvez (b) o nível de azeite subiu novamente na menorá todas as manhãs, quando todo o azeite da noite anterior havia sido consumido. Isso aconteceu novamente no dia seguinte, etc. – de modo que a menorá pôde ser acesa por oito noites,

---

[376] Talvez fosse permitido pela halachá fazê-lo, visto que o Beit Yossef não comenta negativamente essa prática aqui. Talvez a exigência legal de encher a menorá antes de acendê-la seja meramente *derabbanan* (rabínica) e não *deoraita* (bíblica). Ouvi dizer que o ritual da menorá não é contado como um dos 613 *mandamentos* (mitzvot). A passagem da Torá a respeito, Êxodo 27:20-21, é muito breve e não responde a tais questões. Veja também Rambam, Mishneh Torá, Avodah, Sacrifícios Diários e Adicionais, capítulo 3, lei 3, que menciona a limpeza diária da menorá. Este assunto precisa ser mais bem esclarecido.

[377] Alguém me sugeriu que talvez eles enchiam apenas um dos cálices da menorá por noite, em vez de encher parcialmente os sete todos os dias. No entanto, refletindo melhor, essa não é uma hipótese melhor, pois eles não conseguiriam encher completamente aquele cálice todos os dias, já que um oitavo do óleo diário não preenche um sétimo da menorá (e isso é ainda mais verdadeiro se considerarmos a lâmpada ocidental acesa continuamente – veja a nota de rodapé mais adiante sobre isso)! Sem mencionar que acender apenas um dos braços da menorá por noite provavelmente não seria aceitável segundo a halachá.

[378] Se (a) o jarro não esvaziou à medida que o azeite era derramado, então o milagre ocorreu durante os primeiros sete dias, e no oitavo dia não houve tal milagre. Se (b) o jarro esvaziou ao ser derramado e encheu-se milagrosamente durante toda a noite, o milagre também ocorreu nas primeiras sete noites, mas não na oitava; enquanto que se (c) o jarro foi milagrosamente enchido apenas pela manhã, depois de todo o azeite ter sido consumido, então o milagre ocorreu nos últimos sete dias, e não no primeiro dia.

conforme exigido [379]. Essa solução é um meio-termo entre as duas anteriores, pois implica que a suposta exigência legal de uma menorá cheia foi obedecida todos os dias (ao contrário do primeiro cenário) e que o milagre realmente ocorreu na menorá (ao contrário do segundo cenário, que situa a produção sobrenatural de azeite no recipiente de azeite). No entanto, essa terceira solução tem a mesma dificuldade principal da anterior, ou seja, implica apenas sete eventos milagrosos – portanto, não é uma solução eficaz para o problema apresentado. O primeiro ou o oitavo dia devem ser considerados não milagrosos, a menos que aceitemos (como um rabino argumentou para mim) que o oitavo milagre consistiu na cessação oportuna da produção milagrosa de óleo!

Ao meditar sobre essas questões, percebi que existe **uma quarta solução** , que, pelo que sei, [380]não foi considerada pelo Beit Yossef nem por outros comentadores – uma solução mais lógica do que as três que ele propôs. É esta:

4. Os sacerdotes **despejaram todo o azeite** que tinham no primeiro dia na menorá (como era legal ou tradicionalmente exigido) e descobriram na manhã seguinte que **apenas um oitavo havia se consumido** . Então, apagaram as chamas e deixaram o azeite não queimado (7/8) no local, reacendendo-o à noite. Na manhã seguinte, constataram o mesmo ocorrido e repetiram o ritual. E assim foi no dia seguinte e no outro, de modo que o azeite original durou oito noites! Esta nova solução se assemelha à primeira, pois a taxa de queima é um oitavo da taxa normal e, após a primeira noite, as lâmpadas são acesas mesmo sem estarem cheias de azeite, mas é melhor que a primeira porque, cheios de fé, despejaram a medida completa de azeite na menorá no primeiro dia e então deixaram que *Hashem* (Deus) cuidasse dos eventos subsequentes milagrosamente (diminuindo o processo normal de queima). Observe que ainda era exigido deles um ritual todos os dias (apagar e reacender as lâmpadas). E essa nova solução é melhor que a segunda e a terceira, pois implica oito dias de milagre, e não apenas sete como elas – portanto, responde de fato à pergunta original. É uma solução tão simples, óbvia e elegante para o problema que nos perguntamos por que os comentaristas anteriores complicaram tanto as coisas!

Esta quarta solução parece-me a mais plausível, admitindo que o milagre das luzes de Chanucá tenha ocorrido. Mas um conhecido meu, que prefere permanecer anônimo, sugeriu *uma quinta solução* , que não pressupõe a ocorrência de tal milagre, como segue:

5. Os kohanim podem ter usado *pavios de queima mais lenta* com uma medida diária de um oitavo de óleo, como no primeiro cenário, ou usando lâmpadas cheias desde o início, como no quarto cenário! Esta é uma solução interessante, assumindo que o encurtamento necessário dos pavios fosse haláchico e fisicamente possível (e que eles fossem capazes

[379] Visualizo (a) as lâmpadas como tendo permanecido cheias de óleo durante toda a noite nas primeiras sete noites, em vez de assumir, como geralmente se faz, o milagre mais visível de que (b) o óleo se consumiu durante a noite e depois reapareceu pela manhã. De qualquer forma, o óleo se consumiu naturalmente na oitava noite e não reapareceu na manhã seguinte. Na hipótese (a), o milagre ocorreu durante toda a noite em cada uma das primeiras sete noites, enquanto na hipótese (b) o milagre ocorreu no final de cada noite (ou seja, pela manhã) e, portanto, sete milagres ocorreram, começando no segundo dia e terminando no oitavo. Observe que, no caso (a), os kohanim precisavam apagar as lâmpadas pela manhã e acendê-las novamente à noite, enquanto no caso (b) as lâmpadas se apagavam naturalmente e o serviço consistia apenas em reacendê-las.

[380] Presumo que esta hipótese seja uma *chidush* (inovação) – se não for, perdoe minha ignorância e me explique!

de prever com precisão o comprimento do pavio necessário para retardar o consumo de óleo). Esta hipótese reconhece que não apenas uma, mas duas variáveis afetam o consumo de óleo: a quantidade de óleo usada e o tipo ou comprimento do pavio. Claro que esta não é uma solução tão boa do ponto de vista religioso, pois nega o parâmetro do milagre dado como premissa pelo Talmud. Se esta sugestão naturalista for, no entanto, preferida, deve-se supor que o que celebramos ao acender as lâmpadas de Chanucá é simplesmente o milagre da vitória na batalha, como mencionado em nossas orações durante o festival.

Independentemente do que aconteça [381], aproveito esta oportunidade para pedir a Hashem que faça muitos milagres para o povo judeu hoje, especialmente para salvar Israel de seus muitos falsos amigos, oponentes e inimigos, tanto internos quanto externos. Escrito e distribuído durante Chanucá de 5770.

(Agradeço imensamente a R. Mendel Pevzner por sua recente palestra sobre este tema, que reacendeu meu interesse, e a R. Yacov Holzman por sua gentil ajuda na pesquisa e tradução das fontes relevantes.)

Pós-escrito

Ao escrever o relato acima sobre o milagre de Chanucá, meu objetivo não era discutir sua historicidade. Era (como sempre) primordialmente ensinar lógica. Eu queria ajudar a desvendar um problema lógico conhecido há muito tempo na tradição judaica, mantendo-me dentro dos limites estabelecidos para as discussões talmúdicas. O método consistiu em visualizar as três soluções alternativas conhecidas com o máximo de detalhes possível e considerar suas consequências, para então verificar se soluções adicionais poderiam ser sugeridas. Isso resultou na quarta solução. Uma quinta solução, sugerida por um conhecido, estava fora dos limites talmúdicos, mas era perfeitamente legítima como explicação científica.

No entanto, em resposta ao artigo acima, uma leitora me escreveu sugerindo que a explicação para a celebração de oito dias era apenas um desejo dos Macabeus de celebrar tardiamente as festas de Sucot e Shimini Chag Atzeret, que haviam perdido por estarem ocupados lutando. Ela ofereceu como evidência 2 Macabeus 10:6-8: "E celebraram [a purificação do santuário] por oito dias com alegria, à maneira da festa dos tabernáculos, lembrando-se de como, não muito tempo antes, durante a festa dos tabernáculos, haviam vagado pelas montanhas e cavernas como

---

[381] Uma última questão a mencionar entre parênteses. Depois de escrever tudo o que foi dito acima, descobri sobre a "lâmpada ocidental" que (pelo menos segundo algumas opiniões) precisava ser mantida acesa continuamente (ou seja, durante o dia e a noite). Esta era uma das hastes da menorá – a do lado oeste ou a central (dependendo da orientação da menorá; veja Menachot 98b). Consideremos brevemente as implicações deste fator adicional nas várias hipóteses tratadas acima. Presumivelmente, um recipiente de óleo como o encontrado pelos kohanim continha óleo suficiente para um dia de serviço normal – ou seja, o suficiente também para a lâmpada ocidental durante o dia. Nesse caso, na primeira solução, os kohanim simplesmente dividiram o óleo em mais frações, mas cada fração (incluindo a destinada à lâmpada ocidental) milagrosamente cumpriu sua função habitual por oito dias em vez de apenas um; mais precisamente, a lâmpada contínua receberia sua porção de óleo duas vezes ao dia, de manhã e à noite. Na segunda solução, o recipiente de óleo sempre fornecia milagrosamente o óleo necessário, inclusive para a lâmpada ocidental. Na terceira solução, a medida completa de óleo era vertida na primeira manhã na lâmpada de chama contínua, e no culto da noite, milagrosamente, ela ainda estava cheia ou o óleo havia subido novamente. Na quarta solução, a queima devia ser milagrosamente mais lenta na lâmpada ocidental do que nas outras, já que ela tinha que queimar o dobro, ou seja, tanto de dia quanto de noite.

animais selvagens. Portanto, portando varas coroadas de hera, ramos belos e também folhas de palmeira, ofereceram hinos de ação de graças àquele que havia dado sucesso à purificação de seu próprio lugar santo. Decretaram por decreto público e votação que toda a nação judaica observasse esses dias todos os anos".

Mas, a meu ver, essa afirmação não contradiz o relato talmúdico. Naquele ano, eles celebraram Sucot mais tarde, mas obviamente não era sua intenção transferir para sempre essa festa biblicamente ordenada para o dia 25 de Kislev. O último versículo deixa claro que eles instituíram uma nova festa (Chanucá) para os anos seguintes, em memória dessa ocasião histórica. Não se exclui logicamente, embora não seja mencionado aqui, que um de seus motivos possa ter sido nos lembrar do milagre narrado no Talmud, de que o suprimento de óleo para um dia foi suficiente para manter a menorá acesa durante os primeiros oito dias. Ainda assim, é claro que podemos razoavelmente duvidar da própria ocorrência de um milagre. É preciso fé para acreditar nele.

É verdade que os livros históricos dos Macabeus não mencionam o milagre descrito séculos depois no Talmude, o que é, sem dúvida, suspeito. Investigando mais a fundo, encontrei o seguinte [382]: 1 Macabeus 1:21 informa que a menorá havia sido roubada anteriormente por Antíoco IV Epifânio: "Ele entrou arrogantemente no santuário e levou o altar de ouro, a menorá e todos os seus utensílios". Em 1 Macabeus 4:49, aprendemos que, depois que os Macabeus purificaram o templo, "Fizeram novos vasos sagrados e trouxeram a menorá, o altar do incenso e a mesa para o templo". Presumivelmente, isso significa que uma nova menorá foi feita nesse momento; isso deve ter levado algum tempo. Em 1 Macabeus 4:50, lemos: "Então queimaram incenso no altar e acenderam as lâmpadas da menorá, e estas iluminaram o templo". Isso é confirmado em 2 Macabeus 10:3, onde eles "lançaram… luzes".[383]

A revolta judaica contra o domínio selêucida ocorreu entre 175 e 135 a.C., aproximadamente um século e meio após a conquista da Judeia pelos gregos sob o comando de Alexandre, o Grande. Após a morte deste último, seus sucessores dividiram o império em dois; a metade selêucida tinha sua base na Síria e incluía a Judeia em seus domínios. O Templo foi libertado em 165 a.C., mas a guerra continuou por muitos anos depois. Acredita-se que o primeiro livro dos Macabeus tenha sido escrito logo após os eventos que descreve, em algum momento entre 135 e 163 a.C., possivelmente por volta de 100 a.C., o que lhe confere considerável autoridade. Parece ter sido originalmente escrito em hebraico, por um judeu que vivia na Terra Santa; porém, apenas uma tradução para o grego sobreviveu. Os rabinos não o incluíram no cânone judaico, embora seja bastante piedoso e patriótico, possivelmente porque parece ter sido escrito por um saduceu. O segundo livro dos Macabeus foi aparentemente escrito um pouco mais tarde, no século I. A.C. e diretamente em grego por um judeu que vivia no Egito. Parece ser um relato muito mais indireto e revisado dos eventos. Comparado ao primeiro livro, é menos histórico e mais um tratado religioso. Em suma, é menos confiável, mas ainda é considerado de algum valor histórico.

---

382 Veja http://www.livius.org/te-tg/temple-treasure/menorah.html .

383 Note-se que em nenhum lugar desses livros há menção a um único frasco de azeite restante ou que o azeite nele contido tenha durado oito dias. Seria de se esperar que tal milagre tivesse sido mencionado. Diante dessa crítica, um rabino certa vez me respondeu que os milagres eram tão comuns naquela época que não se sentia necessidade de registrá-los. Contudo, pode-se replicar: como ele poderia ter certeza? Afirmar isso é apenas um ato de fé.

Seja como for, não é impensável que, por mais bem informado que o primeiro autor pudesse estar sobre muitos outros assuntos, ele ainda assim não tivesse conhecimento das informações sobre o milagre das luzes que o Talmud relatou posteriormente. E se isso é verdade para o primeiro autor, é ainda mais verdade para o segundo. Em outras palavras, ainda há espaço para fé em relação a esse relato.

Book 6. NÃO A SODOMA

"Não a Sodoma" é um ensaio contra a homossexualidade, que utiliza argumentos biológicos, psicológicos, espirituais, éticos e políticos.

1. Aceitando o desafio

Este é um ensaio contra a homossexualidade.

Sinceramente, o tema da homossexualidade me causa muito repulsa. Preferiria ignorá-lo completamente, para não ser influenciado negativamente por ele e para não ser associado a ele de forma alguma na mente de outras pessoas. A homossexualidade existia no mundo ao meu redor quando eu era mais jovem, mas era algo com que raramente nos deparávamos. Mas hoje em dia, a mídia martela o assunto em nossas mentes, de modo que quase não passa um dia sem que ele seja trazido à nossa atenção, mesmo que relutantemente.

É como se os homossexuais não se contentassem em ser homossexuais, mas quisessem impor sua presença ao resto de nós. Eles são agressivos ética e politicamente, exigindo que todos os outros os considerem e os tratem como normais. Aliás, mais do que isso: querem até que todos sigamos o seu caminho e que nossos filhos sejam educados para fazer o mesmo.

Recentemente, na cidade de Genebra, Suíça, antiga capital da moralidade calvinista, foi lançada uma campanha publicitária chocante, supostamente para incentivar os homossexuais a usarem preservativos [384]. Grandes cartazes mostrando homens nus jogando hóquei e mulheres nuas [385]lutando com espadas foram espalhados por toda a cidade. Uma suposta implicação dessa campanha é que muitos atletas praticam atos homossexuais nos vestiários (se isso é comum ou não, eu não sei), e pareceria socialmente responsável que as autoridades de saúde pública os lembrassem de tomar precauções para evitar doenças.

Mas e a educação das crianças que veem esses cartazes? E a sensibilidade das almas mais puras, que jamais cogitariam tais atos se não lhes fossem apresentados? Só podemos supor que essas campanhas tenham apenas uma relação superficial com a saúde pública ou sejam direcionadas a homossexuais. Diante da indiferença dos anunciantes ao valor da inocência sexual, é preciso presumir que o verdadeiro motivo dessas campanhas seja *promover* a homossexualidade.

Este filósofo decidiu, portanto, analisar o tema da homossexualidade [386]– para que essas pessoas não saiam impunes de sua revolução sexual. Elas pensam que chegaram a um acordo, ética e politicamente; mas não, certamente podem ser refutadas e derrotadas. Podem ser desafiadas, não apenas emocionalmente, mas também por meios racionais.

---

[384] Genebra, aliás, organiza anualmente um festival chamado "Desfile do Lago", durante o qual cerca de meio milhão de pessoas (incluindo um grande número de pessoas aparentemente homossexuais) dançam durante horas a fio – em muitos casos sob o efeito de drogas – ao som ensurdecedor da música "techno".

[385] Não sei ao certo o que eles têm a ver com preservativos. Talvez sejam bissexuais.

[386] Eu teria preferido não sujar as mãos lidando com esse assunto, mas então me ocorreu que "não se pode limpar um lugar sem levantar poeira".

Nossa principal tarefa é tentar compreender a psicologia dos homossexuais, de modo a explicar objetivamente por que eles são como são e, além disso, por que *não deveriam* ser como são (e como poderiam mudar). Temos que demonstrar de forma convincente que tal comportamento é anormal e prejudicial, tanto para os indivíduos envolvidos quanto para a sociedade como um todo. Devemos também considerar os argumentos daqueles que defendem a homossexualidade e mostrar as falácias que contêm.

Devemos também analisar a propaganda e os meios sociais, políticos e jurídicos utilizados pelos proponentes desse movimento na busca de sua legitimação. E, para completar a análise, precisamos considerar o que pode ser feito para combater essas tendências recentes em nossa sociedade.

A homossexualidade passou, em apenas uma geração, de atividade proibida a fenômeno social generalizado, até mesmo moda. Isso é surpreendente e assustador; contudo, nos encorajamos com a ideia de que a mudança social pode ocorrer com a mesma rapidez na direção oposta.

2. Definição de homossexuais

Primeiramente, vamos esclarecer e definir alguns termos. Peço desculpas pela linguagem explícita que por vezes for utilizada.

Em relação aos termos "sexo" e "gênero": eles significam a mesma coisa, obviamente – ambos se referem à distinção entre homens e mulheres. Mas o termo mais coloquial "sexo" pode, às vezes, no contexto de uma discussão como a presente, ser confundido com a referência ao ato sexual – então o termo "gênero" (que até recentemente era usado apenas por gramáticos) parece, muitas vezes, preferível.

Homens e mulheres são distinguíveis física, mental e comportamentalmente. Possuem anatomias (órgãos sexuais, hormônios, formas e tamanhos, aparências faciais) e constituição genética (cromossomos sexuais) marcadamente diferentes, sentimentos, pensamentos, atitudes e personalidades ligeiramente distintas, e padrões de comportamento também um tanto diferentes. Podem existir ainda diferenças espirituais entre os sexos (e talvez até mesmo diferenças sexuais entre as almas).

Assim, o gênero é um complexo de muitos fatores, alguns dos quais são bem definidos, enquanto outros são mais difíceis de definir com precisão. Ainda assim, é surpreendente a rapidez com que, na grande maioria dos casos, conseguimos distinguir um homem de uma mulher à primeira vista (embora às vezes tenhamos dúvidas ou estejamos errados em nossa avaliação inicial).[387]

De forma geral, heterossexualidade refere-se a relações sexuais entre pessoas de sexos diferentes – ou seja, um homem e uma mulher, enquanto homossexualidade significa relações sexuais entre duas (ou mais) pessoas do mesmo sexo – ou seja, entre dois homens ou duas mulheres.

---

[387] Note-se, embora seja extremamente raro, que existem casos limítrofes difíceis de classificar. Por exemplo, pessoas que possuem órgãos sexuais masculinos e femininos (hermafroditas). Segundo o que li, essas pessoas geralmente são predominantemente masculinas ou femininas, seja devido à sua constituição genética, ao seu equilíbrio hormonal, à sua psicologia ou a outros fatores (ou combinações de fatores). Tais pessoas, reconhecidamente (muito ocasionalmente), representam um problema complexo para a ética sexual; porém, considerando os muitos parâmetros envolvidos, esse problema só pode ser resolvido caso a caso (ou seja, por meio da casuística, utilizando insights *específicos).*

Outra dificuldade que surge em casos excepcionais é a discrepância entre genótipo e fenótipo, ou seja, entre a identidade sexual genética de uma pessoa (XX ou XY) e sua morfologia sexual (órgão sexual masculino ou feminino). Um homem genético com órgão sexual feminino deve ser considerado mulher, superficialmente aparente, ou "realmente" homem? Da mesma forma, como deve ser considerada uma mulher genética com órgão sexual masculino? Difícil dizer. Observe que tais distúrbios são fatais, principalmente devido a defeitos genéticos; além disso, essas pessoas não têm capacidade reprodutiva. A questão controversa aqui, de um ponto de vista ético, é: o sexo entre um homem normal e uma mulher "duvidosa", ou entre uma mulher normal e um homem "duvidoso", deve ser considerado homossexual ou heterossexual? Uma resposta humana seria: agir de acordo com as aparências físicas externas; mas muitos heterossexuais escrupulosos provavelmente prefeririam evitar tais ambiguidades pedindo a seus parceiros que fizessem um teste genético.

A heterossexualidade e a homossexualidade se distinguem em relação às "relações sexuais" que envolvem. No entanto, como as relações sexuais são ocasionais, como devemos definir "um heterossexual" ou "um homossexual"? Como nossa discussão aqui se concentra na homossexualidade e não na heterossexualidade, devemos propor a seguinte definição.

Uma pessoa heterossexual é aquela que, embora ocasionalmente tenha relações sexuais, sempre o faz *exclusivamente* com alguém do sexo oposto (ou seja, nunca com alguém do mesmo sexo). Uma pessoa homossexual é aquela que ocasionalmente tem relações sexuais com alguém do mesmo sexo (independentemente de também ter relações sexuais ocasionalmente com alguém do sexo oposto).

Assim, de acordo com nossas definições, um bissexual, homem ou mulher, que mantém relações sexuais ocasionalmente com homens e ocasionalmente com mulheres, ou com ambos simultaneamente, é considerado homossexual. Ou seja, seja alguém que se relaciona sexualmente apenas com pessoas do mesmo sexo (um homossexual exclusivo) ou que, ocasionalmente, também se relaciona com pessoas do sexo oposto (um bissexual) – tal indivíduo, para todos os efeitos práticos aqui apresentados, deve ser denominado "homossexual".

É importante observar essas distinções, pois os defensores da homossexualidade frequentemente usam a bissexualidade de forma astuta para confundir as pessoas com a heterossexualidade. Utilizam terminologia vaga para gerar confusão.

É evidente que uma pessoa só pode ser considerada homossexual se tiver relações sexuais com alguém do mesmo sexo *de forma consciente e voluntária* . Se não sabia que o parceiro sexual era travesti ou transexual [388], ou se o ato sexual ocorreu sob coerção ou antes de a pessoa ter maturidade suficiente para compreender o que estava acontecendo, então obviamente não é homossexual, mas simplesmente vítima de manipulação homossexual ou estupro.

A pergunta que se coloca é: uma pessoa que se envolveu em atividades homossexuais (uma ou mais vezes) no passado (recente ou distante) deve ser considerada homossexual? A resposta lógica seria: sim – a menos que essa pessoa tenha se arrependido sinceramente de seus atos passados e decidido nunca mais repeti-los. Pois um ex-homossexual impenitente é certamente mais suscetível à homossexualidade do que uma pessoa não homossexual. Somente um ex-homossexual arrependido pode ser propriamente chamado de ex-homossexual.

É claro que algumas pessoas não são nem heterossexuais nem homossexuais. Elas podem não ter relações sexuais de forma alguma (por abstinência voluntária ou sem escolha, por quaisquer motivos). Alguns heterossexuais, homossexuais e pessoas sem parceiros sexuais às vezes se envolvem em atividades semelhantes ao sexo por conta própria, ou seja, sozinhos (masturbação) [389].

---

[388] Ao nos referirmos à transexualidade, devemos distinguir dois tipos. Se alguém nasce com uma condição intersexo, como um hermafrodita ou alguém cujo genótipo e fenótipo sexual são incompatíveis, pareceria biologicamente e medicamente ético permitir legalmente que essa pessoa se submetesse a tratamento físico corretivo. Mas isso é muito diferente de alguém com constituição normal que muda de sexo *voluntariamente* ; pois, nesse caso, não há justificativa biológica ou higiênica concebível para a cirurgia.

[389] Algumas pessoas chegam ao ponto de ter relações sexuais com membros de outras espécies animais (bestialidade ou zoofilia). Felizmente, isso parece ser extremamente raro – mas houve épocas e lugares onde era mais comum (e pode até se espalhar novamente, a julgar pelas tendências atuais

Isso nos leva à próxima questão: o que se entende, nas definições acima, por “relações sexuais” ou “fazer sexo”? A intenção principal aqui é se referir ao *ato físico. Atos ou eventos* que produzem sensações sexuais em uma ou mais pessoas envolvidas.

Um simples toque no braço de alguém, um beijo na bochecha ou um abraço suave podem ser considerados "atos sexuais"? A resposta é, obviamente, sim, às vezes. Sim, nos casos em que tais atos, aparentemente não sexuais, despertam sensações sexuais, ainda que vagas, em pelo menos uma das pessoas envolvidas. Mesmo um sorriso sedutor, um tom de voz ou um perfume podem ser considerados fenômenos com conotação sexual, nessa perspectiva. Ao avaliar a natureza das ações volitivas, devemos nos concentrar especialmente na sua *intenção* . Um sorriso ou um carinho sem intenção sexual obviamente não se comparam a um com conotação sexual. Mas esses casos representariam o grau mínimo em um amplo espectro de possibilidades.

No outro extremo desse espectro, existe uma série de atos sexuais que envolvem o uso ativo *do(s) órgão(s) sexual(is)* da(s) pessoa(s) envolvida(s). Ou seja, quando um órgão sexual é efetivamente tocado por alguma parte do corpo do(a) parceiro(a). E entre esses dois extremos, existe um número infinito de atos ou eventos possíveis, de maior ou menor grau de conotação sexual.

Essa infinidade de variedades de atividades sexuais e de graus de sexualidade não deve, contudo, desviar nossa atenção da questão central que define tudo: se o ato ou fenômeno físico em questão, seja realizado de forma “leve” ou “grosseira”, produz ou não *sensações sexuais* .

Vale a pena fazer aqui uma observação fenomenológica sobre a qualidade variável das sensações sexuais. Cada ato sexual desperta um tipo particular de sensações sexuais – e essas sensações, evidentemente, não são todas iguais. As sensações despertadas no sexo heterossexual diferem entre si e, sem dúvida, da maioria das sensações do sexo homossexual ou da masturbação. Isso significa que os homossexuais não são atraídos por qualquer sensação sexual, mas especificamente pelas sensações peculiares que os atos, percepções ou imaginações homossexuais despertam neles.

---

da internet). No contexto atual, podemos considerar isso como uma forma rebuscada de masturbação (embora seja muito mais do que isso, é claro).

3. Tendências homossexuais

Como todos sabemos, as sensações sexuais não são produzidas apenas por diversos contatos físicos, movimentos, pressões, temperaturas, visões, sons, cheiros e sabores – elas podem ser despertadas por simples pensamentos. Atos físicos e palavras são apenas a ponta do iceberg da sexualidade. Imaginações e desejos mentais podem igualmente produzir sensações sexuais.

De fato, a maioria (embora não todas) das sensações sexuais aparentemente causadas por fenômenos físicos são devidas a pensamentos intermediários. Geralmente são os pensamentos que geram as sensações sexuais, atribuindo valor sexual aos fenômenos físicos (por exemplo, um beijo ou um odor). Nesse contexto, observe que os fenômenos físicos da pornografia (revistas, vídeos) não causam sensações sexuais diretamente, mas sim por meio da estimulação de pensamentos e ações que, por sua vez, causam sensações sexuais.

Surge então a questão: como classificar pessoas que, na prática, são heterossexuais ou não têm parceiro sexual, mas cujos pensamentos – isto é, cujas fantasias e desejos sexuais – são dirigidos (ocasionalmente ou exclusivamente) a pessoas do mesmo sexo? A resposta simples é: na medida em que essas pessoas experimentam sensações sexuais reais dirigidas a pessoas do mesmo sexo, sua "orientação sexual" pode ser considerada homossexual nesse sentido.

Note bem que não é o conteúdo dos pensamentos que determina a orientação sexual. Por exemplo, estamos aqui (escrevendo ou lendo este ensaio) pensando em homossexualidade, mas se essa reflexão mental não produzir nenhuma resposta sexual em nós, não somos homossexuais. Se, por outro lado, ao simples pensamento de homossexualidade, alguém experimenta sentimentos de desejo ou prazer físico, aí sim há um problema.

Mesmo assim, tais sentimentos podem ser apenas fruto da astúcia inerente à mente, de seu impulso de flertar com a contradição. O medo de ter respostas homossexuais pode, por si só, causar sensações sexuais, à medida que a atenção do indivíduo é cautelosamente atraída para a localização corporal das sensações sexuais em busca de possíveis sensações desse tipo. Em outras palavras, a insegurança pode gerar sensações de teste semelhantes às temidas.

Contudo, para além dessas distorções passageiras da realidade, uma pessoa pode, de fato, ter sensações sexuais evidentes e duradouras na presença de pessoas do mesmo sexo, mesmo sem nunca ter praticado atos homossexuais. Pode-se dizer, corretamente, que essa pessoa possui *tendências homossexuais* , e não que seja um homossexual praticante.

Seria injusto classificar essa pessoa como homossexual, ponto final, já que ela não pratica atos homossexuais. No entanto, é preciso fazer uma distinção entre dois tipos de pessoas com tendências homossexuais: aquelas que *resistem* a essas tendências e aquelas que as *satisfazem* .

Claramente, alguém com tendências homossexuais aparentes, cuja vontade não é influenciada por elas na imaginação ou na ação, não é comparável a alguém que flerta mentalmente com essas tendências, mesmo sem as colocar em prática. No primeiro caso, quem experimenta a

luxúria homossexual aparente a considera involuntária e não se identifica com ela, mas, ao contrário, busca se livrar dela. Já no segundo caso, a luxúria é tolerada e até mesmo apreciada, sendo, portanto, efetivamente voluntária [390].

Embora ambos apresentem sensações corporais semelhantes relacionadas à orientação homossexual e se abstenham de atos físicos correspondentes, um permanece mentalmente distante, enquanto o outro é mentalmente cúmplice. Uma distinção moral entre eles se justifica claramente: o primeiro é efetivamente inocente, o segundo efetivamente culpado, da responsabilidade pelas respostas viscerais. É claro que essas inclinações corporais podem ser decorrentes de pensamentos, palavras ou atos passados com conotação homossexual – mas, em um caso, o passado é atenuado pelo presente, enquanto no outro é agravado.

Isso é dito de passagem, para ajudar pessoas com aparentes tendências homossexuais que desejam se livrar delas. O método recomendado é o mesmo para qualquer peculiaridade psicológica: desenvolver uma consciência franca das sensações sentidas; em seguida, a consciência de suas origens em pensamentos, palavras e ações descontroladas; então, gradualmente, por meio de pensamentos, palavras e ações mais conscientes, trazer sua psique e seu corpo sob controle. Este é essencialmente um método meditativo – e, portanto, uma terapia natural, profunda, poderosa e duradoura.

Neste contexto, gostaria de chamar a atenção para a desonestidade intelectual dos defensores da homossexualidade. Eles usam deliberadamente termos genéricos como "atração pelo mesmo sexo", que vão da sodomia explícita a sentimentos homossexuais vagos ainda não concretizados, a fim de *encobrir* as grandes diferenças psicológicas e morais que existem nesse amplo espectro. O objetivo e o efeito desse vocabulário de tom neutro é fazer com que a homossexualidade ativa pareça tão inócua quanto uma mera tendência homossexual, ou esta última tão comprometida quanto aquela. Além disso, transmite a mensagem aos indecisos de que, já que são considerados equivalentes, podem muito bem colocar seus desejos em prática.

[390] Os sentimentos não se traduzem em ação simplesmente por falta de oportunidade, ou talvez apenas por timidez (medo da desaprovação social), nem por qualquer rejeição moral.

4. O papel biológico do sexo

Defensores da homossexualidade afirmam que é algo “natural”, apontando que alguns macacos bonono a praticam [391]. Esse argumento é válido? Essas pessoas são macacos bonono? Ou seriam os macacos bonono seus guias espirituais? Será que querem dizer que, pelo fato de alguns macacos bonono serem pedófilos, os humanos também deveriam ser [392]? Indo mais para perto de nós: poderíamos argumentar que, pelo fato de algumas pessoas matarem, todos nós deveríamos matar? Obviamente que não! A ética nunca se baseia no que as pessoas (ou animais inferiores a elas) realmente fazem ou deixam de fazer; ela se baseia no que elas, como seres racionais e volitivos, preferencialmente deveriam ou não fazer.

Como a questão da homossexualidade diz respeito ao sexo, devemos começar nossa análise do assunto considerando o papel biológico do sexo. A atividade sexual heterossexual tem como objetivo principal a *reprodução* , visando a perpetuação da espécie. Isso é evidente e inegável quando consideramos nossa anatomia e comportamento. O homem penetra a mulher; ele ejacula espermatozoides que (geralmente) fertilizam o óvulo; disso nasce um novo ser humano.

Se o ato sexual fosse apenas para prazer, conforto ou amor, poderíamos ter órgãos sexuais semelhantes, mas eles não seriam instrumentais na transmissão de material genético. Essas características do nosso sistema reprodutivo estariam ausentes. A transmissão de genes é evidentemente a principal função dos nossos órgãos sexuais, e qualquer suposto valor adicional do sexo – como meio para prazer erótico, conforto ou amor – só pode ser incidental.

Outra observação biológica importante a ser feita é que temos um forte *instinto ou impulso* para o sexo. Ou seja, frequentemente experimentamos sensações intensas em nosso órgão sexual, e

---

391 Eles também apontam para caracóis hermafroditas. Mas, nesse caso, as diferenças fisiológicas com os humanos são tão pronunciadas que o argumento sequer merece ser considerado. Esses caracóis "do mesmo sexo" são naturalmente programados para se reproduzirem juntos, enquanto os homossexuais humanos não são. É tão absurdo quanto argumentar que os homens podem ou devem espalhar seu sêmen no chão, já que as árvores fazem isso! Enquanto as sementes das árvores podem germinar e se transformar em novas árvores, o mesmo não acontece com o esperma humano.

392 Aliás, vale ressaltar que a prática da homossexualidade por alguns macacos bonono não implica que tal prática seja natural e normal, mesmo para essa espécie de antropoide. Pois, admitindo que esses animais sejam uma espécie superior (e sejam geneticamente, anatomicamente e, em termos evolutivos, parentes muito próximos dos humanos), podemos afirmar com segurança que possuem um alto grau de volição (quase tão alto quanto o dos humanos, exceto pelo fato de que suas capacidades cognitivas são evidentemente menos racionais). Nesse caso, é apropriado falar dos macacos bonono como seres que fazem escolhas livres e, portanto, como sujeitos a considerações não verbais de bem e mal. O dado fenomenológico da homossexualidade nessa espécie não nos diz se os macacos bonono têm consciência de "fazer algo errado" ao se envolverem em tais atos (ou se outros membros de sua espécie podem ou não considerá-los repreensíveis). Assim, o argumento apresentado em defesa de tais atos entre humanos, com referência ao comportamento de alguns macacos, é apenas uma cortina de fumaça para evadir a questão.

em outras partes do corpo e da mente, que nos influenciam a buscar o sexo. A questão não se resume a uma escolha ocasional por puro prazer; não, nosso corpo e mente são programados para nos impulsionar a fazer sexo com frequência, ou até mesmo o máximo possível.

É fácil entender por que um conato desse tipo existiria. Sua função biológica é estimular o coito frequente e efetivo, seguido de reprodução, para que a espécie tenha a máxima chance de sobrevivência.

O prazer físico do sexo deve ser visto neste contexto: ele tem o propósito de nos atrair e incitar ao sexo. Sem a recompensa do prazer, seríamos menos propensos a praticar sexo; e se ele nos prometesse apenas dor, o evitaríamos completamente. O mesmo raciocínio pode ser aplicado a outros motivos comumente apresentados para a prática sexual: o conforto psicológico ou a oportunidade de criar laços (ou seja, amor) entre seres humanos. Esses são prazeres mentais e até mesmo espirituais, que igualmente nos incentivam e recompensam pelo sexo.

Além disso, é biologicamente vantajoso para os casais permanecerem juntos após seus encontros sexuais, pois isso garante que os filhos que eventualmente nascerem sejam cuidados, ou seja, maximiza as chances de sobrevivência da espécie.

Partindo dessas considerações biológicas, podemos facilmente concluir que a orientação sexual programada em nós pela natureza é necessariamente heterossexual. Nossa tendência normal e natural é a heterossexual, sejamos homens ou mulheres. Isso fica claro pela anatomia de nossos órgãos sexuais e nossos impulsos emocionais, bem como pela explicação científica de seu papel biológico.

Note-se que esta conclusão não se baseia unicamente em estatísticas, ou seja, na enumeração da proporção de seres humanos que são heterossexuais, embora as estatísticas também possam ser utilizadas para confirmar que a maioria das pessoas tem essa orientação.

5. Sexo não reprodutivo

Ninguém nega a existência de homossexuais, mas a sua presença na população não prova, por si só, que tal comportamento seja natural ou normal. Os defensores da homossexualidade por vezes apresentam estatísticas (alguns alegando que até 15-20% da população é assumidamente ou secretamente homossexual), mas esse argumento não tem valor para provar a normalidade ou a naturalidade do comportamento homossexual.

Os seres humanos possuem livre-arbítrio – portanto, seu comportamento está sujeito à avaliação 'ética' e não pode ser considerado um 'dado' determinístico (como o comportamento da matéria inanimada, da vida vegetal ou de formas inferiores de vida animal).

Cientes dessa fragilidade do argumento estatístico, os defensores da homossexualidade argumentam, em seguida, que, embora seja verdade que a sexualidade tenha surgido originalmente para fins reprodutivos e de sobrevivência da espécie, os seres humanos, como animais superiores dotados de livre-arbítrio, podem voluntariamente ignorar o aspecto reprodutivo do sexo e concentrar-se exclusivamente nos aspectos sensuais ou emocionais adjacentes (que podemos denominar hedonistas ou eudemonistas).

Assim como nossa cultura aceita que o sexo heterossexual não precisa ter como objetivo a reprodução, o sexo homossexual (que nunca visa à reprodução) também é considerado legítimo. Nessa perspectiva, a distinção entre homem e mulher é irrelevante, e qualquer combinação de parceiros pareceria aceitável.

Além disso, argumentam que tais práticas sexuais não reprodutivas ainda possuem valor biológico, na medida em que facilitam a vida das pessoas, tornando-a mais agradável, confortável ou amorosa. Perguntam: o que há de errado nisso? Contanto que ninguém seja prejudicado, que objeções podem levantar os moralistas?

De fato, continuam eles, desde que os homossexuais estejam satisfeitos, podem ser membros úteis da sociedade. Apontam para homossexuais que deixaram sua marca na história: Alexandre, o Grande, Leonardo da Vinci, e assim por diante. E há muitos exemplos atuais de homossexuais que são (pelo menos aparentemente) "bem adaptados" socialmente.[393]

Tais argumentos devem e podem ser refutados. A primeira falácia a ser observada é a equivalência moral implícita entre sexo heterossexual não reprodutivo e sexo homossexual.

---

[393] É claro que isso não nos diz nada, já que o sucesso externo não é prova de equilíbrio e paz interior. Como Alexandre ou Leonardo se sentiam e se comportavam interiormente depois de um tempo? Além disso, como se sentiam em relação à sua vida homossexual pouco antes de morrerem – orgulhosos e alegres, ou envergonhados e magoados? Se os julgamentos morais se baseiam em dados parciais, provavelmente serão distorcidos; é importante tentar considerar o quadro completo ao longo do tempo, para avaliar as condições adequadamente.

Como vimos acima, os aspectos sensuais e emocionais do sexo são biologicamente justificados em relação à reprodução e à sobrevivência da prole. A natureza programou o desejo sexual em nós, para nos impelir a reproduzir e a permanecer com nosso parceiro a fim de nutrir a prole dessa reprodução.

Esse desejo heterossexual é legítimo mesmo quando não visa conscientemente à reprodução, ou mesmo quando se pretende conscientemente evitá-la (por exemplo, com o uso de preservativos ou pílulas), porque sempre pode (e muitas vezes acontece, ainda que acidentalmente, mas mais frequentemente através do apego crescente) levar à reprodução e à subsequente vida familiar.

Por outro lado, as buscas sensuais e emocionais homossexuais não possuem tal justificativa, visto que são inerentemente estéreis e não coesas. São buscas egocêntricas sem qualquer característica redentora comparável às atividades sexuais heterossexuais. Seu único objetivo é a gratificação física ou emocional; são radicalmente desprovidas de qualquer base biológica.

Por isso, é correto afirmar que a homossexualidade não é uma orientação sexual *natural* , mas sim uma orientação inerentemente *desviante* , ou seja, que perdeu de vista seu objetivo original e se desviou para objetos secundários (isto é, pessoas do mesmo sexo). É como se déssemos uma caneta a um macaco para escrever e ele a usasse para coçar o traseiro. O sexo homossexual é, na verdade, uma paródia do sexo, uma espécie de encenação desorientada.

O discurso acima não deve ser interpretado como uma injunção ao sexo heterossexual em todas as oportunidades, [394]com o objetivo de gerar o máximo de filhos possível. Isso pode, de fato, ser visto como o programa da Natureza; mas lembre-se de que a Natureza se baseia em probabilidades para atingir seus fins. A questão aqui é apenas que, para discutirmos sexo, precisamos primeiro compreender seu significado natural. Sem essa análise prévia, é impossível entender por que a homossexualidade é antinatural e até mesmo contrária à natureza.

É verdade que hoje em dia é possível – ou num futuro muito próximo será possível – que homossexuais tenham filhos através de diversas intervenções médicas. Mas aqui surgem certas questões éticas, como: Será que a psicologia e a felicidade dos futuros filhos dessas uniões antinaturais foram seriamente consideradas? Será que se pode imaginar um destino pior? Qual a viabilidade a longo prazo dessas "famílias" artificiais? Que tipo de seres humanos distorcidos elas poderiam gerar? Não têm todos os seres humanos o direito de nascer em circunstâncias naturais e de serem criados com uma chance razoável de uma vida normal?

Questões semelhantes podem, naturalmente, ser levantadas em relação à adoção de crianças por casais homossexuais. É certamente criminoso desconsiderar os direitos e interesses de crianças não nascidas ou órfãs, apenas por um desejo de ser tolerante com os homossexuais e tratá-los como seres humanos "comuns". O egoísmo daqueles que sustentam tais opiniões, sua disposição em sacrificar crianças apenas para representar o papel egocêntrico de tolerância e humanidade, precisa ser levado em consideração.

---

[394] Com um único parceiro ou com todos os parceiros disponíveis do sexo oposto. De fato, a Natureza parece preferir que os humanos se atenham a um único parceiro (ou a um de cada vez), pois isso tende a garantir que a prole seja cuidada. Mas mesmo que muitas parcerias sexuais sejam estabelecidas ao longo da vida de uma pessoa, isso não significa que a promiscuidade total seja desejável. Nossa natureza nos torna um tanto seletivos, de modo que alguns parceiros parecem mais atraentes do que outros. Isso é, sem dúvida, muitas vezes pura vaidade, mas também costuma ser uma escolha instintiva da melhor combinação genética para a própria linhagem.

6. Desvio e sofrimento

Em segundo lugar, como os homossexuais possuem órgãos sexuais semelhantes em vez de complementares, a natureza de sua atividade sexual não é exatamente comparável à dos heterossexuais. É verdade que algumas atividades dos dois grupos se assemelham: por exemplo, a masturbação mútua, o sexo oral e o sexo anal são possíveis em ambos os casos. Mas são justamente essas atividades que *não são* biologicamente justificadas!

Quando um homem perde seus espermatozoides por meio de atividades extraconjugais, seja com parceiro masculino ou feminino, ele não apenas deixa de ter relações sexuais convencionais (teoricamente capazes de gerar reprodução), como também fica fisicamente incapacitado para a reprodução (pelo menos temporariamente, devido à perda da ereção e da capacidade de produzir espermatozoides). Portanto, tais atividades devem ser evitadas por razões biológicas.

Além disso – e isso se aplica igualmente a uma mulher – ao desviar o desejo natural para objetos não naturais, um heterossexual ou homossexual gradualmente (por habituação) se incapacita psicologicamente para a exigente tarefa do sexo e da vida heterossexual. Mesmo que um homem ou uma mulher tenha inicialmente uma visão bissexual, o comportamento homossexual certamente cobra seu preço e, eventualmente, o afasta da atividade heterossexual.

É claro que se poderia argumentar que os homossexuais estão prestando um favor ao resto da humanidade ao *não* se reproduzirem. Diante da explosão demográfica mundial, com todas as suas consequências nefastas para o nosso bem-estar econômico e social, e a destruição contínua do meio ambiente, pode-se considerar um serviço público não se reproduzir. Talvez essa seja a ideia das autoridades de saúde pública que incentivam tais práticas; mas será essa ideia benevolente?

Também se poderia argumentar que, ao não se reproduzirem, os homossexuais se colocam voluntariamente fora da categoria daqueles aptos a sobreviver (como na "sobrevivência do mais apto" darwiniana). Ou seja, sua desorientação sexual pode ser vista biologicamente como uma expressão de alguma inadequação inerente a este mundo – o que faz com que sejam "naturalmente selecionados" *para fora* dele.

Passemos agora a uma análise mais psicológica e apresentemos uma terceira objeção ao argumento dos defensores da homossexualidade. Eles alegam que a homossexualidade torna algumas pessoas felizes – ou pelo menos “alegres” (isto é, cheias de prazer, caracterizadas por *alegria de viver*). Se isso fosse verdade, poderia constituir um argumento biológico a favor da homossexualidade, além da reprodução. Mas será verdade? Isso é bastante questionável [395].

[395] Minha própria observação de homossexuais, homens e mulheres, que encontrei por acaso ao longo dos anos, deixou-me com a impressão de que são muito imaturos, de uma forma básica e trágica; e uma sensação de profunda decadência neles, como se o mundo deles fosse um lugar realmente triste e cinzento. Toda a sua alegria exterior me parece uma fachada nervosa. Quando têm a oportunidade

Pode parecer verdade para algumas pessoas a curto prazo, mas tudo indica que essas aparências são enganosas e que, mais cedo ou mais tarde, consequências dolorosas serão sentidas pelo indivíduo em questão. Para a maioria dos homossexuais, as consequências negativas evidentemente não tardam a chegar. E mesmo quando o homossexual mantém uma fachada corajosa e "gay" (para fins de autojustificação) por fora, ele ou ela sabe muito bem da dor e do sofrimento que sente por dentro.

Isso é verdade mesmo na sociedade ocidental atual, que permite e defende a homossexualidade, e não apenas em sociedades mais tradicionais, que a proíbem e perseguem. Pois não se deve pensar que a infelicidade pessoal do homossexual decorra da rejeição social; antes, decorre do fato de a homossexualidade ir contra a corrente. Sendo psicologicamente, assim como fisicamente, antinatural, ela inevitavelmente leva ao sofrimento (ou seja, a mais sofrimento do que a heterossexualidade acarreta).[396]

O uso da palavra “gay” (e, aliás, de “orgulho”) é claramente apenas uma estratégia publicitária, uma demonstração de bravata (uma farsa). É uma pena que a língua inglesa, desde que essa palavra foi apropriada por homossexuais, tenha perdido um termo valioso (que se tornou impossível de usar sem evocar a nova conotação homossexual). Os linguistas sabem muito bem como as palavras são frequentemente usadas com o significado exatamente oposto ao original [397].

---

de serem eles mesmos em público, demonstram sua profunda grosseria e vulgaridade (o que não surpreende, considerando seus pensamentos e atos impuros).

[396] Mesmo que jovens homossexuais possam parecer, numa primeira fase, recatados e normais, inevitavelmente sofrerão, com o tempo, vergonha, culpa e outros efeitos negativos de seus pensamentos e ações considerados aberrantes. Esta é uma lei da natureza – igualmente aplicável a jovens heterossexuais que optam por um estilo de vida licencioso. O modo de vida de uma pessoa acaba por se refletir em seu rosto e linguagem corporal: *O Retrato de Dorian Gray* é um excelente testemunho dessa observação comum, feita por um famoso homossexual (Oscar Wilde).

[397] Por exemplo, o verbo "sancionar" pode significar permitir ou punir. Observe que não apenas a palavra "gay" foi apropriada indevidamente, mas também a palavra "orgulho". Esta última, obviamente, pretende transmitir a ideia de que os homossexuais têm "orgulho" de quem são (em vez de vergonha, como outros consideram que deveriam ter). Mas a expressão "orgulho gay", aplicada a manifestações de rua de homossexuais, usa o termo "orgulho" no sentido encontrado em "bando de leões" (referindo-se a um grupo social de leões, os reis da selva). Esta última também é um roubo de palavra que desvia e macula para sempre o sentido original.

7. Algumas causas prováveis

A essência da homossexualidade reside numa dificuldade fundamental em lidar corretamente com o desafio cotidiano do sexo. Muito antes de surgir um "problema de identidade", o homossexual é simplesmente *um heterossexual frustrado* . Ou seja, todos (cada um de acordo com seu gênero, é claro) são naturalmente dotados dos mesmos sentimentos fenomenológicos (aqueles que impulsionam a sexualidade), mas algumas pessoas não conseguem identificar corretamente a orientação real desses sentimentos ou não persistem na tentativa de satisfazer suas demandas manifestas.

Algumas pessoas se tornam homossexuais porque sofreram abuso sexual na infância ou adolescência, por parte de crianças mais velhas ou adultos. Elas se sentem permanentemente maculadas e incapacitadas por essas experiências precoces e, como consequência, sempre têm vergonha ou medo de se relacionar com pessoas do sexo oposto. Por exemplo, uma mulher pode ter sido vítima de estupro heterossexual na infância e, a partir de então, ter medo e aversão por homens, sentindo-se confortável apenas com outras mulheres. Ou ainda, um homem pode ter sofrido abuso sexual na infância por um homossexual e, posteriormente, sentir-se envergonhado demais de seu passado traumático para se relacionar com mulheres com confiança.

Algumas crianças e adolescentes têm experiências sexuais precoces entre si, que por acaso são homossexuais (ou seja, poderiam ter sido heterossexuais, caso as oportunidades tivessem surgido). Os desejos sexuais dessas crianças estão apenas começando a surgir e elas não têm ideia do que estão vivenciando. Elas experimentam entre si, especialmente hoje em dia, quando os adultos fazem pouco esforço para protegê-las de más influências como a pornografia. Em alguns casos, essas crianças, assim como os adultos, tornam-se homossexuais, por terem se acostumado ou adquirido gosto por esse tipo específico de experiência sexual [398].

> (É muito importante observar esta constatação, para fins terapêuticos: na raiz da autoidentificação de muitos homossexuais com a sua homossexualidade reside uma *obsessão) apego* a algumas experiências sexuais precoces, que erroneamente associam mentalmente ao desejo e à satisfação sexual em geral. Pensam que tal apego indica algum tipo de predisposição natural, mas trata-se simplesmente de uma inclinação adquirida e

[398] Algumas pessoas levam essas explorações infantis ainda mais ao pé da letra e se tornam pedófilas, tentando incessantemente recapturar seus intensos sentimentos sexuais da infância. É claro que nem todos os pedófilos são homossexuais. Mas não é por acaso que a antiga palavra (menos "politicamente correta") para homossexual era "pederasta" (de uma palavra grega que significa "amante de meninos"). É claro que nem todos os homossexuais são homens – o anseio de retornar à infância também é frequentemente encontrado em mulheres. Observe que a pedofilia não se limita a homens ou mulheres idosos e pervertidos – os pedófilos costumam ser bastante jovens, na faixa dos vinte ou trinta anos. Nesses últimos casos, é claro, não podemos falar de um retorno à infância, mas sim de um desenvolvimento interrompido: eles nunca deixaram a infância, ou seja, sua idade mental não acompanhou sua idade física.

eliminável. O problema envolvido não é constitucional, mas meramente uma limitação psicológica, uma falta de inteligência.

Mas esse cenário não é o caminho principal. Uma pessoa pode começar sua busca por um parceiro heterossexual de forma bastante natural; porém, enfrentando fracasso após fracasso nessa busca, pode acabar seguindo na direção oposta, como um prêmio de consolação ou substituto. Isso pode começar de forma hesitante no início, para depois se tornar um hábito e uma predileção. Às vezes, isso ocorre em uma idade mais avançada, mesmo após uma vida inteira de heterossexualidade, quando toda a atração já se perdeu.

Não importa muito onde e como o medo do sexo oposto é adquirido. Pode ser devido a rejeições repetidas (por qualquer motivo, como falta de atratividade física ou psicológica), ou a causa pode estar em alguma falha dos pais em termos de amor ou educação (causando timidez ou inadequação) [399]. Seja qual for a causa, o desafio biológico de se tornar capaz de encontrar um parceiro (adequado) para a reprodução não foi adequadamente superado, e pronto. Como o desejo sexual subjacente, ou libido, permanece ativo, até mesmo incontrolavelmente, o infeliz perdedor busca outra forma de satisfazer essa necessidade.

Alguns perdedores no jogo do acasalamento optam pela masturbação; outros pela santidade através da abstinência (castidade, celibato). Alguns se tornam estupradores; alguns se tornam grandes artistas ou campeões esportivos. E alguns escolhem a homossexualidade.

Existem, é claro, muitas outras maneiras específicas pelas quais a homossexualidade pode ser adotada. Algumas pessoas seguem esse caminho como estratégia de vida, acreditando que podem progredir mais facilmente por meio da sedução homossexual, ou seja, através da prostituição entre pessoas do mesmo sexo para obter benefícios econômicos ou sociais. Outra via, talvez a mais perniciosa, para a homossexualidade — comum hoje em dia devido à ideologia popular de que é aceitável, natural e normal — é a adoção voluntária, como um experimento, pela suposta diversão. Algumas pessoas, sem dúvida, simplesmente se envolvem inconscientemente, sob a influência inquestionável de seus pares ou da mídia.

É errado esperar que não haja consequências psicológicas e existenciais negativas decorrentes de tais escolhas, simplesmente porque foram feitas livremente, com uma "boa consciência", por assim dizer. Pois o perigo não reside na forma como se adota tal comportamento, mas na natureza intrínseca do próprio comportamento. Mesmo que não se tema por ele, seus perigos permanecem presentes.

Um aspecto da relação homossexual que deve ser observado é a relação de dominação versus submissão que ela frequentemente envolve, em algum nível, consciente ou inconscientemente, independentemente de os parceiros serem homens ou mulheres. Essas relações desiguais também ocorrem em relacionamentos heterossexuais, embora as combinações homem-mulher sejam geralmente complementares. Mas, no caso das relações homossexuais, o desequilíbrio é

---

[399] Alguns observadores sugerem que a homossexualidade, seja masculina ou feminina, muitas vezes se deve à passividade ou ausência excessiva do pai e à idade avançada ou ao comportamento dominador da mãe. Contudo, é preciso ressaltar que tais causas "ambientais" não podem ser consideradas *determinantes* da homossexualidade. Como seres humanos, os homossexuais possuem livre-arbítrio. Fatores ambientais (como problemas familiares ou contexto social) podem *influenciar fortemente* o comportamento, mas a pessoa afetada ainda tem a liberdade de resistir à pressão dessas influências e seguir seu próprio caminho. Não há desculpa, nem justificativa genuína, para a referência a tais fatores externos. Por mais forte que seja seu impacto psicológico, a dignidade humana permanece possível.

mais radical e inevitável, e uma hierarquia é parte integrante da convivência social entre dois homens ou duas mulheres.

Na homossexualidade, devido à semelhança anatômica entre os parceiros, um deles precisa efetivamente "mudar de sexo" (mesmo que apenas comportamentalmente), para formar um equilíbrio "yin-yang". Entre os homens, um deles precisa se tornar afeminado, com características femininas; entre as mulheres, uma delas precisa se tornar masculina, com características masculinas, "butch". Essa mudança radical de personalidade é prejudicial para ambos os parceiros, fazendo com que ambos contradigam sua verdadeira identidade sexual e humana. Todos se tornam algo menos do que masculino ou feminino e, portanto, algo que deixa de ser completamente humano.

Em outras palavras, não é um problema intrínseco de identidade sexual que leva à homossexualidade; pelo contrário, é a homossexualidade que gera profundos problemas de identidade sexual. Tais transformações e dúvidas certamente causarão sofrimento profundo e duradouro às pessoas envolvidas. Simplesmente não se pode esperar que sejam indolores e sem consequências.

8. Mudando as racionalizações

A visão da nossa sociedade sobre a homossexualidade passou por inúmeras mudanças nas últimas décadas. Houve um tempo em que a homossexualidade era malvista por motivos religiosos, devido à sua proibição bíblica. Os homossexuais eram alvo de desprezo e zombaria; as pessoas os consideravam repugnantes e os evitavam ao máximo.

Em seguida, veio a "libertação sexual" do final dos anos 1960 e início dos anos 1970, quando os hippies optaram pela promiscuidade sexual – que, embora geralmente heterossexual, às vezes incluía encontros homossexuais.

Por volta dessa época, os defensores da homossexualidade começaram a argumentar que ela deveria ser considerada uma "doença" *mental* , causada por circunstâncias familiares e sociais adversas, e, portanto, justificada com compaixão. Os oponentes da homossexualidade, a princípio, tenderam a aceitar essa mudança semântica, vendo o epíteto de doença como uma espécie de insulto apropriado, uma substituição secular para a ideia religiosa de pecaminosidade. Afinal, quem gostaria de ser considerado mentalmente perturbado (mesmo que se vitimizasse)?

Percebendo essa conotação negativa, os apologistas da homossexualidade começaram a propor que ela é normal, no sentido de que algumas pessoas são programadas pela natureza para isso, ou seja, algumas pessoas talvez possuam esses genes peculiares, constituindo uma espécie de terceiro gênero (ou terceiro e quarto gêneros, se distinguirmos homossexuais masculinos e femininos). Dessa forma, buscavam legitimar a homossexualidade não como um pecado nem como uma aflição psicológica, mas como algo natural, embora relativamente incomum.

No entanto, nenhum "gene homossexual" jamais foi encontrado (embora alguns pesquisadores tenham momentaneamente atraído a atenção da mídia ao afirmarem ter descoberto tais genes distintivos). E, pensando bem, esses genes são dificilmente concebíveis e muito improváveis de acordo com a teoria da evolução. Pois a homossexualidade é, por definição, não reprodutiva; portanto, se tal gene surgisse por meio de uma mutação espontânea, logo seria eliminado pela seleção natural!

Os poetas levantaram ideias fantasiosas como "a alma de uma mulher em um corpo de homem" ou "a alma de um homem em um corpo de mulher", sugerindo que as almas têm gênero e que estas podem, de alguma forma, entrar no corpo errado.[400]

---

[400] De maneira mais geral, um novo ideal de humanidade foi proposto, uma espécie de criatura andrógina, bissexual e unissex. Os homens eram incentivados a reconhecer a mulher dentro de si e a se tornarem menos machistas; e as mulheres, a reconhecer o homem dentro de si e a se tornarem mais machistas. Cortes de cabelo e roupas unissex tornaram-se moda. Os homens (geralmente retratados como brutos) eram encorajados a se tornarem mais sensíveis, falantes e emotivos; enquanto as mulheres (geralmente retratadas como vítimas) eram aconselhadas a se fortalecerem e revidarem. Esse ataque generalizado aos "papéis sexuais" era, obviamente, justificado em alguns casos e até certo

Os especialistas em ciência sugeriram que os hormônios sexuais poderiam, ocasionalmente, sobrepor-se à determinação do sexo pelos cromossomos sexuais, ignorando o fato de que todas as células de um ser humano contêm os mesmos cromossomos sexuais, de modo que, mesmo que desequilíbrios hormonais produzam algumas características sexuais visíveis incomuns, o sexo subjacente ainda está geneticamente definido (de forma que nenhum tratamento hormonal ou cirurgia de mudança de sexo pode ocultar o sexo verdadeiro).[401]

Os cientistas também mencionaram os hermafroditas e outras anomalias de gênero semelhantes, algumas das quais são devidas a condições hormonais incomuns, outras a anormalidades genéticas. Assim, existem pessoas que têm tanto pênis quanto vagina; ou ainda, existem pessoas com uma combinação de cromossomos sexuais YY (ou combinações ainda mais raras como XYY, XXX ou XXXX), em vez do usual XX das mulheres ou XY dos homens.

No entanto, esses casos são extremamente raros e sua existência não pode ser interpretada como uma explicação científica da homossexualidade, uma vez que essas pessoas não são necessariamente homossexuais, e a grande maioria dos homossexuais certamente não pode ser classificada nessa categoria de anormalidade física.

Toda essa conversa "científica" tinha, é claro, o único propósito de nos enganar, pessoas comuns, fazendo-nos acreditar que a homossexualidade não estava sujeita a julgamento moral. O objetivo dos apologistas era ter o melhor dos dois mundos; ou seja, apresentar a homossexualidade como consequência de problemas *físicos incomuns* e, portanto, embora uma anormalidade, como algo bastante natural – insinuando que deveríamos sentir pena e consideração pelos homossexuais (como sentiríamos por qualquer pessoa com deficiência física).

Mas essa posição deixava os homossexuais em uma situação um tanto quanto inferior à de "gays", implicando que eles eram (pasmem!) vítimas, se não da sociedade, pelo menos da natureza. Não os legitimava completamente, mas ainda os mantinha na posição de cidadãos de segunda classe. Nesse ponto, começou uma ofensiva ética, declarando a homossexualidade uma escolha livre de seres humanos plenamente adultos, responsáveis e respeitáveis – uma escolha tão legítima e até mesmo valiosa quanto a heterossexualidade.

Argumentavam que cada um podia decidir por si mesmo, e quem era *você* para julgar? Diversos meios de comunicação e políticos entraram na discussão, e as leis das nações foram alteradas. Até mesmo as constituições foram emendadas, e um “direito humano” à “diferença” sexual foi declarado instituído e aplicado. Medidas administrativas ativas foram adotadas para garantir que os homossexuais fossem tratados como cidadãos iguais; foi proibido ostracizá-los.

---

ponto, na medida em que seu propósito era a igualdade social, econômica e legal entre homens e mulheres; mas também serviu como estratégia na luta mais específica pela homossexualidade.

[401] Em todo caso, não foram encontradas diferenças significativas no equilíbrio hormonal entre homossexuais e heterossexuais em geral – o que significa que essa causa física proposta não é uma explicação adequada.

9. É escolhido livremente.

Eu digo: ótimo. Essa abordagem mais recente é, na verdade, um bom desenvolvimento, porque nos leva de volta ao ponto de partida e reconhece o que as tradições religiosas originalmente implicavam: ou seja, que a homossexualidade é uma conduta escolhida livremente. Isto é, os homossexuais não são forçados a ela por nenhuma força física ou mental além de sua capacidade de resistir; eles poderiam escolher o contrário. Eles escolhem livremente ser o que são e fazer o que fazem e, portanto, são moralmente responsáveis por sua condição e seu comportamento.

As alegações de doença ou anomalia mental ou física foram efetivamente descartadas, e voltamos à estaca zero, com apenas uma mudança: agora, as atuais "autoridades" éticas e políticas apoiam a homossexualidade, enquanto seus antecessores se opunham a ela. Antes, os homossexuais eram vistos como agentes livres que escolheram um caminho errado; agora, são vistos como agentes livres que escolheram um caminho neutro (senão um caminho positivamente recomendado). A avaliação diverge, mas todos concordam com o fato da livre escolha.

O lado positivo é que as várias mentiras e desculpas transitórias em defesa da homossexualidade, que analisamos acima, foram finalmente abandonadas, e a "posição ética" dos apologistas agora está clara e honestamente exposta. Agora, tendo deixado de lado uma série de questões logicamente irrelevantes, podemos todos retornar à questão central, que é: esse comportamento, que todos reconhecem ser uma escolha livre, é *moral, imoral ou amoral?*

Ora, a moralidade não é uma questão de decreto, seja por parte de autoridades religiosas, filósofos morais, médicos, psiquiatras, sexólogos, jornalistas ou legisladores. Ela não pode ser imposta arbitrariamente, mas sim defendida de forma convincente.

Nesse contexto, é preciso observar imediatamente que a postura adotada pelos defensores da homossexualidade é logicamente *arbitrária* – eles não apresentam argumentos (pelo menos que eu tenha ouvido) que demonstrem racionalmente que a homossexualidade seja moral ou, ao menos, não imoral. Seu único argumento é relativista, até mesmo niilista – a alegação de que não existe moralidade, ou que tal coisa não pode ser conhecida pela razão. Eles dizem, na prática: cuidem da própria vida – são adultos que consentem [402]!

Mas uma objeção *direta* ao seu discurso antimoralista é logicamente inevitável. Ao condenarem o juízo moral em si, eles se envolvem em um ato de juízo moral . Outra fragilidade de seu

[402] Falando em adultos que consentem, considere a seguinte história sórdida que vi em um noticiário da TV (acho que os detalhes estão corretos). Há alguns meses, na Alemanha, um homem foi julgado e condenado por canibalismo. Ele havia conhecido outro homem na internet e ambos concordaram que, após uma relação sexual homossexual, ele mataria e comeria o outro homem, o que foi exatamente o que aconteceu, aparentemente de consciência tranquila. O fato de haver consentimento obviamente não torna um ato eticamente justificável.

argumento desdenhoso reside na aplicação [403]*seletiva* que fazem dele , conforme sua conveniência. Certamente consideram sua defesa política e midiática dos homossexuais como moral, visto que reagem com uma aparência de "justa indignação" quando alguém (como o autor deste ensaio) duvida ou se opõe às suas iniciativas teóricas e práticas a esse respeito.

Sua posição é, portanto, internamente inconsistente; é formalmente autocontraditória.

Além disso, existem muitos outros campos da atividade humana onde essas mesmas pessoas reconhecem prontamente o poder da razão para decidir prós e contras em relação ao comportamento humano – somente neste caso excepcional (ou seja, a homossexualidade), e talvez em alguns outros casos com tendências revolucionárias semelhantes, a razão é considerada (por elas) incapaz de julgar e aconselhar, e toda discussão ou dúvida é proibida (ou seja, imoral em sua visão). Isso nada mais é do que uma tentativa de intimidação e valentão intelectual da parte deles.

Os críticos da homossexualidade, por outro lado, apelam à inteligência e ao bom senso das pessoas. Já apresentamos alguns argumentos contra a homossexualidade que podem ser caracterizados como éticos, nomeadamente a análise do papel biológico e da justificação do sexo, que esperamos que tenham convencido bastante as pessoas. Resta destacar ainda dois outros conjuntos de argumentos: um baseado em considerações mais psicológicas e espirituais, e outro baseado em considerações mais sociais e políticas.

Um aspecto importante da livre escolha a ser observado aqui é o seguinte: dizer que algo é escolhido livremente significa que, por mais fortes que sejam as forças e tentações internas e externas que incidem sobre a pessoa em questão, ela possui o poder volitivo para resistir a elas. A vontade não pode ser livre e causalmente determinada ao mesmo tempo; influências negativas dificultam a tarefa da vontade positiva, mas não podem, literalmente, subjugá-la.

Além disso, se uma pessoa *acredita* que não tem capacidade de resistir a algum impulso, sua capacidade de resistência diminui proporcionalmente. Para agir com decisão, é preciso acreditar que a ação em questão é possível ou útil. As crenças que uma pessoa tem *influenciam* sua vontade de agir; as crenças estão entre as forças que afetam (embora não determinem) seu curso de ação.[404]

Conclui-se, portanto, que os filósofos, psicólogos e outros defensores que (de uma forma ou de outra) dizem aos homossexuais que eles não podem resistir aos seus impulsos homossexuais ou mudar de comportamento (o que é, obviamente, falso – uma mentira), na verdade os influenciam a ceder a esses impulsos e a persistir em seus hábitos. Ou seja, estão tornando mais difícil para as pessoas com tendências homossexuais permanecerem heterossexuais ou para os homossexuais superarem suas preferências atuais.

Assim, os defensores da homossexualidade estão, na prática, *incitando* as pessoas à homossexualidade; eles agravam seus problemas. Por outro lado, os oponentes da homossexualidade ajudam os homossexuais, atuais ou potenciais, a fazerem escolhas ponderadas, lembrando-os de que – como seres humanos dotados de livre-arbítrio – eles são, em

---

[403] A expressão "Cuide da sua própria vida" tem a forma lógica de um imperativo ético – ao mesmo tempo que alega estar acima de todos os outros imperativos éticos.

[404] Com relação às influências sobre a volição, veja meu livro anterior, *Volição e Conceitos Causais Afins* , capítulos 5-6.

potencial, senhores ou senhoras de sua própria conduta sexual. Pergunte-se: qual dos dois é realmente mais gentil com você – alguém que o leva à fraqueza ou alguém que lhe dá força?

10. Sensualidade e perversão

O discurso ético, em geral, não é logicamente possível sem admitir que se refere a seres com faculdades de cognição, vontade e valoração [405]. Sem essas faculdades, não há nada a discutir, nenhuma utilidade em discutir qualquer coisa, ninguém para participar ou compreender a discussão ou colocar suas conclusões em prática. Em outras palavras, devemos começar reconhecendo que estamos falando de seres humanos, que possuem faculdade racional e livre-arbítrio. Se os seres humanos fossem máquinas ou estivessem sujeitos ao destino, não haveria debate.

Além disso, a ética não pode se limitar a considerações físicas e (em sentido estrito) mentais, mas deve abranger também as espirituais. Ter faculdades de cognição, vontade e valoração significa ter uma alma, ou seja, uma vida espiritual. Os seres humanos possuem uma alma (também chamada de espírito), cujos interesses (beneficiário ou prejudicial) devem ser levados em consideração, juntamente com os interesses de seus corpos e mentes. Ignorar ou desconsiderar essas questões demonstra uma incompreensão dos próprios fundamentos da ética.

Assim, a ética – a ciência do que nós (pessoas) podemos ou devemos fazer ou não fazer – precisa se desenvolver com a consciência de todos os aspectos da natureza humana e da existência humana – não apenas os fatores fisiológicos (incluindo os genéticos) e psicológicos (incluindo as influências familiares, sociais e culturais), mas também os fatores espirituais (as percepções e concepções, os exercícios da vontade e os juízos de valor do indivíduo, tanto no corpo quanto na mente).

Todos esses diferentes fatores devem ser considerados e ponderados. Recusar-se a reconhecer um domínio ou outro é ignorância, estupidez, confusão intelectual ou desonestidade – não é uma postura cientificamente legítima.

Já abordamos (na discussão anterior) algumas das questões mais óbvias; aqui, vamos nos concentrar em algumas questões espirituais relevantes. Precisamos destacar duas atitudes, duas posturas e tendências da alma que são espiritualmente prejudiciais ou destrutivas. Essas aberrações não são encontradas exclusivamente na homossexualidade, mas talvez sejam encontradas nela com mais intensidade do que o habitual.

O primeiro aspecto é ***a sensualidade excessiva*** , ou seja, uma obsessão mental com sensações sexuais [406]. O efeito espiritual dessa atitude é que ela mantém a pessoa presa a instintos inferiores, mesmo quando estes não possuem nenhum valor fisiológico ou psicológico demonstrável.

---

[405] Com relação às pré-condições lógicas do discurso ético, veja meu livro anterior, *Volition and Allied Causal Concepts* , capítulos 17-18.

[406] Para obter mais detalhes sobre a psicologia da sensualidade, consulte meu livro anterior, *Meditações* , capítulos 21-22.

Se um homem ou uma mulher não tem um parceiro sexual do sexo oposto, ou perdeu a esperança de encontrar um (devido a alguma deficiência, idade avançada ou qualquer outro motivo), então, logicamente, essa pessoa deveria se dedicar a atividades mais espirituais. Sustentar artificialmente o desejo e o prazer sexual por meio da masturbação, ou outros meios desviantes como a homossexualidade, não serve a nenhum propósito útil.

Trata-se de uma espécie de apego idiota a um fantasma da orientação original e natural do desejo, que está inscrita em nossos instintos para fins de reprodução. É como imaginar que se tem um braço ou uma perna quando se foi amputado. Tudo o que isso faz é acentuar e perpetuar a dor e o sofrimento.

No caso específico da homossexualidade, essa sensualidade é ainda mais complexa pelo fato de os parceiros envolvidos serem do mesmo sexo. Isso implica que estão envolvidos todos os tipos de interações físicas e mentais entre homens ou entre mulheres, que não estão inscritas em nossa natureza (que, como já explicamos, é voltada para as relações heterossexuais). O homossexual tem que lidar com situações prejudiciais essencialmente artificiais. Essa situação equivocada certamente cobra seu preço, em um nível espiritual.

Por que a sensualidade é uma aflição espiritual? Consiste em atribuir valor desproporcional a sensações passageiras – em apegar-se em vão a algo tão impermanente e insubstancial quanto a fumaça. Tal política está fadada a ser destrutiva de alguma forma. Já é ruim o suficiente no caso dos heterossexuais, mas torna-se suicida no caso dos homossexuais, visto que sua situação existencial é mais complexa devido à sua natureza antinatural.[407]

Isso nos leva ao segundo aspecto: ***perversão*** ou perversidade de espírito. Este termo não é um insulto vazio, mas uma característica identificável. Refere-se, em geral, a valorizar algo *porque* deveria ser desvalorizado – ou seja, não apesar de ser considerado de alguma forma negativo, mas precisamente porque é proibido, vedado, ruim, maligno, perigoso, prejudicial, pouco atraente, feio, estranho, pervertido, ambivalente, esquisito, sujo, nojento, repulsivo, abominável, cruel, ilegal, criminoso, etc. É uma disposição ou preferência distorcida pelo oposto daquilo que a razão, após ponderação adequada das questões envolvidas, recomenda.

Com relação ao desejo sexual, especificamente, essa perversidade se expressa na forma de desejar objetos ou atos sexuais que fogem ao comum de alguma maneira distorcida. Por exemplo: interesse em sodomia ou prazer em se vestir para se parecer com alguém do sexo oposto. Algumas pessoas se sentem bastante indiferentes ou blasés em relação a objetos ou atos sexuais comuns, e só se sentem atraídas por coisas ou pessoas que têm um ar de decadência ou corrupção. Essa atitude é certamente uma expressão de impureza espiritual e tende a gerar mais dela [408].

O erro de raciocínio inerente à perversão reside na imaginação de que possa haver *algum prazer extra, oculto, ou outro valor* naquilo que é moralmente proibido. [409]A perversão sexual é,

---

[407] Já é bastante difícil para os seres humanos lidarem com as dificuldades que a natureza lhes impõe; é insensato acrescentar a esses obstáculos dificuldades artificiais que podem ser facilmente superadas. A sabedoria recomendaria evitar completamente esses problemas supérfluos.

[408] Considere, por exemplo, a história de canibalismo mencionada em uma nota de rodapé anterior. Este é, obviamente, um exemplo extremo; é verdade que nem todos os homossexuais são canibais. Mas isso demonstra o quão estranhas as pessoas podem ser, permitindo-se desenvolver desejos antinaturais.

[409] Isso é bem ilustrado, por exemplo, na história bíblica de Eva sendo tentada pela serpente a comer o fruto proibido, por meio de descrições sutis de quão "delicioso" ele era (Êxodo 3:1-7).

portanto, uma forma exacerbada de sensualidade – uma busca por uma excitação sexual *extraordinária* . Para o pervertido, os prazeres comuns "não são suficientes". Há sempre uma ânsia por mais – não apenas quantitativamente mais, mas também progressivamente mais e mais bizarro.

Este é um problema existencial, pois pode levar uma pessoa a problemas físicos (como AIDS e outras doenças), problemas psicológicos (como transtornos de personalidade e identidade, baixa autoestima) e problemas sociais (como conflitos sociais e ostracismo). Mas esse pensamento impuro é especialmente um problema espiritual, já que se baseia na ilusão, ou seja, em um erro fundamental de compreensão. Portanto, inevitavelmente, leva a pessoa a se afastar da paz interior, do equilíbrio e da clareza.

Uma vez que se desenvolvem e se seguem tais inclinações, não há limite para o quão fundo se pode afundar. A descida pode parecer controlada a princípio, mas eventualmente torna-se incontrolável. Tendo-se identificado repetidamente com impulsos físicos ou mentais dispersos, a alma transformou suas faculdades de cognição, vontade e valoração em meros instrumentos a serviço desses impulsos, e torna-se cada vez menos capaz de reafirmar o controle sobre elas a serviço de valores superiores.

11. Impureza espiritual

Todos os argumentos propostos neste ensaio são dirigidos apenas incidentalmente a homossexuais praticantes. É muito improvável que essas pessoas sejam movidas pela razão a rever seus hábitos. É muito duvidoso que, mesmo que se endireitassem e se comportassem corretamente, conseguiriam salvar suas almas do abismo ao qual se condenaram. Provavelmente, já se macularam de forma indelével.

A alma é, de fato, eternamente pura. Não podemos dizer que ela esteja literalmente manchada, visto que não pode ser *misturada com* substâncias não espirituais (isto é, mente ou matéria), e a substância espiritual é universalmente una e sempre a mesma.

Contudo, poderíamos dizer que a alma está irremediavelmente *sobrecarregada por* acúmulos mentais e físicos negativos que se aderem à sua superfície, por assim dizer. Mas talvez a descrição mais precisa da impureza espiritual seja a de que a alma está tão iludida por transgressões passadas que *sua consciência* se torna obscurecida e não consegue mais encontrar o caminho de volta à clareza e à compreensão.

A homossexualidade parece ter um efeito negativo tão definitivo, sem possibilidade de redenção. Isso não significa que os homossexuais não devam tentar melhorar sua conduta. Eles ainda podem, por meio desse esforço, esperar melhorar um pouco sua condição espiritual e se redimir parcialmente (ou, pelo menos, não piorar ainda mais sua situação e cair ainda mais em desgraça). Mesmo uma pequena redenção é melhor do que nenhuma.

Não, este ensaio não se dirige a homossexuais praticantes, mas sim a jovens virgens e outras almas ainda inocentes que, sob a influência de uma cultura cada vez mais corrupta, podem estar considerando adotar esse comportamento inadequado por qualquer motivo. Dirige-se também a filósofos morais, líderes religiosos, profissionais da saúde, educadores, formadores de opinião e legisladores – para exortá-los a pensar e agir de forma responsável.

Antigamente, a maioria das pessoas tinha grande fé na Bíblia Hebraica ou em textos igualmente autorizados de outras tradições religiosas. Bastava que a Torá ordenasse. *"Não te deitarás com homem, como se fosse mulher; é abominação"* (Levítico 18:22) [410], e a maioria dos judeus

[410] Uma interdição relacionada é a contra o travestismo, em Deuteronômio 22:5; tais práticas, por homens ou mulheres, também são rotuladas como "abominação", provavelmente porque refletem e produzem confusão mental em relação a objetos de interesse sexual, eventualmente levando algumas pessoas a respostas e práticas homossexuais. Quanto à transexualidade (que é um tema em voga atualmente, quando a cirurgia de mudança de sexo parece ser fácil e popular), ela parece ser proibida pelo judaísmo (e tradições semelhantes), principalmente porque (em casos normais) constitui mutilação voluntária das capacidades reprodutivas naturais. A essa razão biológica, podemos acrescentar que as atividades sexuais de transexuais (voluntários) são efetivamente homossexuais (já que as mudanças anatômicas são superficiais e não afetam a constituição genética dos indivíduos, de modo que um "ex-homem" continua sendo um homem, e o mesmo vale para as mulheres) ou efetivamente travestis (de

acatava. Isso não se devia apenas ao medo de uma eventual retribuição divina, ou porque tal comportamento fosse legalmente punível com severidade [411]. Era fruto de um profundo amor pela dignidade e decência comuns, por um certo modelo de humanidade [412].

Algumas pessoas ainda hoje têm uma visão clara do que significa ser um ser humano. Essas pessoas não precisam ser convencidas. Este ensaio não se dirige a elas, mas àqueles que perderam o rumo. Se não têm fé nas tradições religiosas, talvez alguns argumentos racionais as convençam. Se estão pensando em se envolver com a homossexualidade, talvez esses argumentos as ajudem a refrear seus impulsos. Se já se envolveram em atos homossexuais, talvez esses argumentos as façam parar e desistir.

Alguns, é claro, continuarão rebeldes em seu caminho e, de fato, reafirmarão arrogantemente seu "direito" a ele. Esse é o problema deles; certamente sofrerão as consequências de sua escolha, de uma forma ou de outra. Sua obstinação, sua insolência, sua falta de vergonha, sua impudência, sua imodéstia os levarão ao erro – "com certeza absoluta". Eles não têm medo nem arrependimento agora; mas um dia, "seus dentes baterão e eles rangerão as línguas". Espere para ver o que pensarão e sentirão na hora da morte.

A natureza humana é tal que todos somos capazes da mais sublime virtude e espiritualidade, ou das mais profundas depravações e vícios. Isso é o que significa ter livre-arbítrio, o poder de escolha. Significa que toda a gama de condutas humanas possíveis é *potencial* para cada indivíduo. Não há nada de errado em ter um potencial natural para o vício ou o mal – o que importa eticamente é se esse potencial é ou não *concretizado* . De fato, a respeitabilidade dos virtuosos e bons reside no fato de que eles possuíam o potencial oposto e escolheram esse caminho exigente.

Felizmente para a humanidade, existem e provavelmente sempre existirão pessoas boas e decentes que conhecem a honra de serem humanas. A distribuição estatística do bem e do mal no mundo provavelmente segue o formato tradicional de sino, embora sua dispersão possa variar. Não devemos nos deixar enganar pela popularidade de atos feios ou malignos (em um determinado momento histórico, em uma determinada sociedade) e acreditar que a natureza humana é inerentemente assim. Isso seria apenas uma desculpa ou pretexto para se juntar às fileiras daqueles que carecem de dignidade.

Os seres humanos são, infelizmente, capazes de grande depravação. Pessoas que se entregam completamente a cada impulso sexual passageiro acabam enlouquecendo e desejando sexo com praticamente qualquer coisa que cruze seu caminho. Um homem desejará penetrar quase tudo,

---

modo que, se um “ex-homem” tem relações sexuais com uma mulher, ou vice-versa, não é homossexualidade, mas sim “vestir-se”, não apenas com roupas inadequadas, mas também com partes do corpo falsas).

[411] Também está escrito: “Se um homem se deitar com outro homem, como se fosse mulher, ambos praticaram abominação; certamente serão mortos; o seu sangue será sobre eles” (Levítico 20:13). O crime de sodomia era levado tão a sério que a pena de morte era prescrita para ele.

[412] Se há algo em qualquer livro sagrado que me convença de sua inspiração divina, de que provém *da fonte mais profunda da verdade e da bondade do espírito humano* , é a inclusão de leis contra tal obscenidade. Claro, a tradição *por si só* não é prova; mas a modernidade também não o é. Poderíamos dizer, de forma naturalista, que nossos ancestrais aprenderam certas lições de vida por meio de experiências amargas e as transmitiram a nós na forma de ensinamentos religiosos, espirituais ou de sabedoria. Esses ensinamentos não nos impõem verdades improváveis, mas sim nos lembram daquilo que, no fundo, já sabemos instintivamente ser verdade.

e uma mulher desejará ser penetrada por quase tudo. Podem perder todo o senso de dignidade ou decência e ter relações sexuais com cadáveres, animais ou outras pessoas do mesmo sexo.

12. A essência da sodomia

A sensualidade normalmente se refere ao desejo ou à busca pelo prazer sexual. Uma forma comum de sensualidade é obter prazer sexual ao pensar ou vivenciar o prazer que o parceiro está sentindo. Essa é uma forma positiva e relativamente normal de sensualidade – é a experiência vicária do prazer. Em vez de apenas receber prazer, a pessoa *o recebe ao proporcioná-lo* . Como é essencialmente benevolente, é comumente considerada uma forma de "fazer amor".

Mas é importante notar que existe um paralelo negativo para isso: obter prazer sexual *com a dor* infligida ao parceiro. Nesse caso, o prazer é obtido ao causar dor. Isso se chama **sadismo** . Sendo essencialmente malévolo, deve ser considerado uma forma de ódio; é biologicamente anormal, motivado pela destruição de outros seres humanos. Isso é verdade mesmo nos casos em que o parceiro que sente dor é uma vítima voluntária, ou seja, nos casos de **masoquismo** . Aqui, o ódio a si mesmo e a autodestrutividade estão claramente envolvidos – duas disposições obviamente prejudiciais.

O sádico e o masoquista têm em comum a ideia perversa de que o prazer se obtém com a dor – seja a dor do outro ou a própria. Além dessa crueldade, compartilham o desprezo e o ódio por si mesmos, com a diferença de que: enquanto o masoquista expressa essas emoções diretamente por meio da autovitimização, o sádico as expressa indiretamente, projetando-as em alguma vítima em vez de em si mesmo.

Nessa perspectiva, cabe observar que o ato sexual mais associado à homossexualidade masculina, ou seja, a sodomia, é essencialmente um ato sádico. Isso se aplica mesmo nos casos em que o homem submetido ao sexo anal é um parceiro consentido e considera o ato prazeroso (sadomasoquismo). Por quê? Porque esse ato é intrinsecamente *humilhante* para o homem [413]– ou seja, envolve inevitavelmente o dano psicológico e a dor da perda da masculinidade e da autoestima.

Um homem que deseja penetrar outro homem é, portanto, essencialmente um sádico, e um homem que deseja ser penetrado por outro é essencialmente um masoquista. O sadismo envolvido é, obviamente, mais evidente em casos de pedofilia homossexual ou estupro de homens adultos; mas é igualmente manifesto (assim como o masoquismo) em casos de sexo consensual entre adultos. Em todos os casos, tal comportamento (se voluntário) é psicologicamente prejudicial.

O sodomita agride a masculinidade de seu parceiro (ou vítima) e, assim, expressa certo ódio a essa masculinidade e, portanto (sendo ele próprio homem), certo ódio a si mesmo. Ao abusar de seu parceiro sexual dessa forma, ele revela suas próprias dúvidas e conflitos internos. Por outro

[413] Isto é algo que todo homem ainda capaz de enxergar dentro de si sabe ser verdade. Mesmo que a mente de alguns homens tenha se tornado tão obscura que eles não consigam mais ver essa verdade, ela continua sendo verdade.

lado, o receptor voluntário da sodomia, ao permitir que sua natureza masculina seja subjugada, revela seu próprio desprezo por si mesmo. Além disso, ao permitir ou encorajar outro homem a se comportar dessa maneira, ele causa esse outro dano.

Assim, ambos os participantes da sodomia voluntária são culpados de mau uso do corpo do parceiro, revelando e agravando seus próprios problemas psicológicos graves. Não há como considerar o ato de sodomia uma escolha mentalmente saudável. É inevitavelmente prejudicial para ambos os homens envolvidos.

Julgamentos semelhantes podem ser feitos em relação a outros atos sexuais entre homens e atos sexuais entre mulheres, em graus variados. Além da imodéstia, todos esses atos são caracterizados pelo uso mútuo e indevido do gênero de ambos os parceiros, implicando tanto ódio ao outro quanto autoaversão. São, portanto, todas formas de sadomasoquismo, embora, novamente, em graus variados.

Nesse contexto, vale a pena observar os motivos mais profundos dos homossexuais que organizam ou participam de desfiles públicos. Observe nessas manifestações: o exibicionismo, as demonstrações provocativas, o travestismo e as expressões faciais sugestivas. A intenção principal claramente não é (como se alega) política, um desejo de serem reconhecidos como seres humanos. Em vez disso, percebe-se uma vontade de chocar as sensibilidades comuns, uma determinação de rebaixar os padrões das pessoas.

A impressão que fica é que o que os homossexuais realmente querem é macular outras pessoas com sua impureza. Eles desejam que os outros sejam arrastados, quer queiram quer não, para sua visão distorcida da sexualidade humana. Nada deve permanecer puro, intocado por sua sujeira. Observe, em particular, os esforços feitos pelos homossexuais para desfilarem pelas ruas de Jerusalém e outros lugares considerados sagrados por muitos. Eles não têm nenhuma consideração pelos valores alheios.[414]

Os homossexuais precisam se perguntar qual é o propósito da vida, pois claramente perderam todo o senso de direção. Será que a vida humana se resume a uma busca desesperada por sensações estranhas, independentemente dos efeitos colaterais dessa busca? Não: a vida é muito mais do que isso – ou seja, há uma ampla responsabilidade pessoal e social pelo desenvolvimento espiritual.

Eles precisam se distanciar completamente de seus hábitos atuais e se perguntar: Que tipo de pessoas querem ser, tanto para si mesmas quanto para os outros? Que tipo de mundo estão criando à sua imagem e semelhança, levados por seus impulsos mais sombrios? As pessoas se deixam levar pelo turbilhão da vida e perdem de vista sua pureza e seus ideais originais. Não conseguem recuperar essas preciosas virtudes e valores inatos sem um esforço determinado.[415]

---

[414] Na visão deles, até mesmo Deus precisa ser forçado a amá-los como são. Não lhes basta ignorar a presença de Deus (que está em toda parte, em alguma medida) na privacidade de seus lares; querem exibir descaradamente suas impurezas diante Dele em público, inclusive nos lugares mais sagrados (onde Sua presença é mais forte).

[415] As pessoas podem fazer comentários sarcásticos em resposta a essas perguntas, mas certamente, em algum lugar no fundo, elas sabem o que está acontecendo.

13. Uma revolução social

Como já foi indicado, nas últimas décadas houve uma mudança radical nas atitudes sociais e políticas em relação à homossexualidade. O que, há cerca de cinquenta anos, era geralmente condenado, foi gradualmente legitimado; até hoje, quando a homossexualidade parece ser não apenas tolerada, mas até mesmo promovida.

As leis, e até mesmo as constituições, da maioria das nações ocidentais foram alteradas para garantir aos homossexuais o direito de praticar livremente sua sexualidade. Existem leis que obrigam os empregadores a contratar (ou manter em seus empregos) homossexuais, por mais desagradável que isso possa ser para os demais funcionários (que se tornam público cativo).

Muitas instituições religiosas, incluindo o movimento judaico reformista e a Igreja Anglicana, legitimaram efetivamente a sodomia, negando diretamente suas próprias Escrituras, ao admitirem rabinos ou padres "gays".

Chegamos ao ponto em que defensores da homossexualidade nos EUA estão tentando fazer com que as escolas ensinem as crianças sobre o assunto. Superficialmente, a intenção parece ser remover todo o estigma da homossexualidade, permitindo que as pessoas com essa inclinação façam o que quiserem. Mas , *na prática* , a máquina social está produzindo cada vez mais homossexuais. As medidas tomadas ostensivamente "em defesa" da homossexualidade resultam em um número maior dela do que haveria de outra forma – o que significa que, na verdade, elas *a disseminam* .

Tragicamente, a propaganda e os esforços legais dos defensores da homossexualidade nas últimas duas gerações foram amplamente bem-sucedidos. Muitos jovens de hoje foram criados acreditando que defender os homossexuais é uma boa ação. Mesmo que muitos deles permaneçam heterossexuais, seu nível de tolerância à homossexualidade aumentou consideravelmente. A fronteira entre o decência e a indecência foi gradualmente alterada, de modo que pessoas antes consideradas desviantes morais agora são aceitas por grande parte da opinião pública, da mídia e dos fóruns políticos.

A mudança social começou como um gotejamento e, ultimamente, transformou-se em um tsunami. O que antes era um fenômeno raro está se tornando cada vez mais comum. No início, havia apelos à tolerância à diferença; ultimamente, testemunhamos a mídia inundada diariamente com lembretes sobre a homossexualidade, como se o objetivo fosse torná-la a nova norma social. Os interesses comerciais sabem reconhecer uma oportunidade lucrativa e começaram a ostentar a homossexualidade em suas propagandas, corrompendo ainda mais a juventude.

O que durante grande parte da nossa história foi considerado um erro manifesto foi subitamente declarado um “direito humano” por algumas pessoas no poder e inscrito como tal nos códigos legais. A palavra “direito”, aqui utilizada, é intencionalmente ambígua – superficialmente,

refere-se a uma condição política e jurídica; mas, adicionalmente, sugere que se trata de algo moralmente aceitável e até mesmo bom.

Os historiadores do futuro balançarão a cabeça em espanto e descrença, após a implementação dessa política, quando os efeitos destrutivos dessa praga moderna se tornarem evidentes.

Essas mudanças sociais radicais, é claro, não ocorreram de repente e por acaso, mas apenas gradualmente e por meio do envolvimento ativo e intencional de muitas pessoas. Esse foi o "movimento de libertação gay/lésbica".

Primeiro, cada vez mais pessoas, libertadas pelo movimento geral de "libertação sexual" do final dos anos 60 e início dos anos 70, se tornaram homossexuais [416]. Então, muitas dessas pessoas foram às ruas em manifestações de massa chamadas de "paradas do orgulho gay". Essas paradas chocaram grande parte do público, mas também serviram para angariar muitos novos adeptos, seja à prática da homossexualidade ou, pelo menos, à sua causa.

Primeiro, as pessoas foram instruídas a serem *gentis* com os homossexuais, a sentirem pena de suas dificuldades e a não as agravarem. Depois, foram instruídas a serem *tolerantes* com eles, a aceitarem que têm o direito de fazer suas próprias escolhas, mesmo que outros discordem delas. Agora, as pessoas são praticamente silenciadas – a homossexualidade é considerada um assunto encerrado, sem espaço para dúvidas ou discussões. Uma nova fé e um novo dogma foram estabelecidos; é proibido opor-se à homossexualidade ou sequer torná-la um tema de debate. É um *fato consumado* , algo que já está feito.

O assunto é declarado encerrado em alto e bom som, e fica fortemente implícito que qualquer objeção poderá resultar em processos judiciais. Os assessores de imprensa, ao aplicarem a noção de "liberdades civis" à homossexualidade, fazem com que qualquer ideia contrária pareça ilegal. As liberdades de expressão e de oposição política, defendidas em todos os outros domínios como fundamentais para a democracia, são consideradas nulas e sem efeito quando se levanta a questão da homossexualidade. Sob o manto do "liberalismo", emergiu uma nova ditadura.

Expressões verbais de desaprovação em relação aos homossexuais são indignadas e reprimidas com ferocidade por pessoas em posições de autoridade (editoriais, políticos, educadores, etc.), como se a crítica a tal comportamento fosse simplesmente inconcebível.

Neste assunto, excepcionalmente, nossas democracias toleram muito pouca discussão moral ou política – instituiu-se um totalitarismo do “politicamente correto”. Subentende-se que expressar desaprovação a essa classe de pessoas é insultá-las, menosprezar sua dignidade humana. Devemos, portanto, permanecer em silêncio diante da indignidade que infligem a si mesmas e a toda a espécie humana com seu comportamento.

A questão é comparada ao racismo ou ao antissemitismo [417], como se um subconjunto genético da humanidade ou algum novo caminho espiritual estivesse sob ataque. O fato de essa comparação com os homossexuais poder parecer um insulto para muitos negros ou judeus não

---

[416] Isso pode ter ocorrido por meio de uma cultura de promiscuidade heterossexual desenfreada, que com o tempo abriu caminho para orgias (frequentemente induzidas por drogas), durante as quais desejos sexuais e contatos entre pessoas do mesmo sexo podiam surgir e, às vezes, surgiam.

[417] Em francês, os termos negrofobia e judeofobia também são comumente usados. Observe que, às vezes, também se faz uma comparação com a xenofobia – a rejeição de estrangeiros – sob o argumento de que a antipatia por homossexuais é meramente intolerância psicológica à diferença; isso, é claro, não passa de um disparate.

é levado em consideração [418]. Aponta-se que Hitler tentou exterminar homossexuais, assim como judeus e ciganos – a implicação sendo que nossos padrões morais devem ser definidos pela contradição dos padrões de Hitler [419].

Alguns desses argumentos foram formulados por ativistas homossexuais que por acaso eram (lamento dizer) judeus ou negros. Essas pessoas astutamente [420]se apropriaram da linguagem e dos argumentos usados em defesa dos direitos dos judeus e dos negros, e os transpuseram para os "direitos" dos homossexuais. Este último grupo foi, assim, efetivamente apresentado ao público como apenas mais uma minoria étnica ou religiosa. Eles pediam apenas para serem tratados com justiça e sem discriminação, como se o que faziam juntos fosse moral e socialmente totalmente irrelevante.

---

[418] Considere, em particular, se alguma das vítimas do Holocausto teria apreciado a comparação, que não é nada lisonjeira para elas.

[419] O absurdo desse raciocínio fica evidente se aplicarmos a mesma lógica a outras categorias de comportamento. Por exemplo, o fato de Hitler ter mandado executar alguns assassinos implica que, a partir de então, devemos legalizar o assassinato? Claramente, as antíteses da peculiar mistura de juízos de valor de Hitler não podem ser usadas como normas universais.

[420] E sem respeito pela memória sagrada das vítimas do Holocausto e de outras perseguições e pogroms semelhantes.

14. Os defensores e promotores da homossexualidade

As muitas pessoas que tentam opor-se a esta revolução moral e social imposta são silenciadas pela intimidação ou pelo ridículo – são levadas a sentir-se como reacionárias ou retardadas. São atacadas pessoalmente, a fim de neutralizar as suas críticas. Insinua-se que a sua oposição pública à homossexualidade poderá dever-se a tendências homossexuais subconscientes, que querem negar a si mesmas ou esconder dos outros.

Os defensores da homossexualidade, por outro lado, são considerados sexualmente puros, ou pelo menos honestos. Ninguém parece questionar as inclinações sexuais, a sanidade ou a integridade dos legisladores que estão impondo isso goela abaixo das pessoas (com o perdão do trocadilho). É natural questionar como esses políticos foram recrutados para essa causa injusta – alguns, sem dúvida, eram cúmplices (já imorais por natureza), mas certamente muitos eram mercenários amorais (que fariam qualquer coisa por votos) ou covardes morais (temendo a rejeição ou o ridículo popular).

Muitos homossexuais eram, naturalmente, intelectuais que ocupavam ou conquistaram posições de destaque na mídia, na academia, na política e em toda a sociedade. Essas pessoas fizeram-se sentir ao longo do tempo e conseguiram mudar a sociedade como desejavam. Nem todos os defensores da homossexualidade eram homossexuais praticantes ou mesmo pessoas com tendências homossexuais, mas uma grande parte certamente o era. As pessoas normalmente não perseguem objetivos públicos sem algum interesse pessoal em jogo.

Vi um professor universitário americano, dando aulas de psicologia na Universidade de Genebra, manipulando descaradamente uma sala de aula cheia de alunos ávidos com fatos e estatísticas falsos, ou interpretações tendenciosas de fatos e estatísticas, para convencê-los da naturalidade, normalidade ou pelo menos da grande frequência da homossexualidade. Li uma coluna de jornal no estilo "Cara Abby", onde um jovem que lutava com emoções ou sentimentos que não conseguia compreender era aconselhado pela colunista a se tornar homossexual.

Lentamente, muito lentamente, por meio de intervenções verbais precisas vindas de posições de autoridade, a sociedade foi transformada (literalmente).

Alguns defensores da homossexualidade são, naturalmente, homossexuais; alguns têm tendências homossexuais que talvez gostariam de concretizar. Alguns defensores não divulgam sua orientação homossexual, ou mesmo a escondem, enquanto outros a admitem abertamente [421]. É compreensível que essas pessoas queiram legitimar seu próprio comportamento ou desejos.

---

[421] Ouvi recentemente na TV que Alfred Kinsey, pioneiro da "sexologia" experimental na década de 1950, era homossexual. Se bem me lembro, esse fato não foi divulgado quando li sobre seu trabalho na mídia durante os anos 70. Essa informação relevante foi habilmente ocultada na época. Ele foi apresentado como um pesquisador científico objetivo. Entre suas "descobertas" estava a afirmação de que (se não me falha a memória) 15 a 20% da população dos EUA havia tido experiências

Além disso, ao defender a homossexualidade, tornam-se mais atraentes dentro de seu grupo de pares; e, ao promovê-la, criam novos parceiros em potencial.

Mas e quanto aos defensores da homossexualidade que não são homossexuais? Qual é a motivação dessas pessoas? A motivação que alguém alega ter, seja sincera ou desonesta, pode não ser a verdadeira. Será que essas pessoas estão buscando justiça de forma altruísta, como fingem fazer, ou estão tentando construir um mundo onde suas próprias pequenas impurezas sexuais ou de outra natureza não sejam malvistas?

Além disso, seja qual for o suposto motivo de uma pessoa, o que importa são as consequências reais de seus atos. Essas pessoas estão sendo bondosas, como imaginam, ou estão, na verdade, causando danos sem sentido às mesmas pessoas que afirmam defender? É preciso dizer que não há justiça nem bondade em encorajar alguém a se prejudicar, ou mesmo em não desencorajar tal comportamento.

Superficialmente, pode parecer uma atitude prestativa e amigável, para que a pessoa em um caminho autodestrutivo ao menos não se sinta mal por isso e siga "alegremente" para o seu destino. Mas é evidentemente mais benevolente alertar urgentemente a pessoa em perigo e até mesmo ajudá-la a escapar do risco. O simples fato de não intervir não pode ser considerado bom, nem o simples fato de intervir pode ser considerado ruim. O motivo e (mais importante) as consequências devem ser analisados antes de qualquer julgamento ser feito.

Os heterossexuais têm atitudes variadas em relação aos homossexuais. Alguns heterossexuais toleram facilmente os homossexuais [422]. Se estes forem do mesmo sexo, talvez a razão seja o fato de não representarem uma competição por atenção de pessoas do sexo oposto. Se os homossexuais forem do sexo oposto, a sua homossexualidade não é necessariamente repulsiva para alguns heterossexuais; pode até ser vista como uma atração ou um desafio adicional.

Alguns heterossexuais consideram os homossexuais intoleráveis, talvez por não quererem se envolver no mundo repugnante ou depressivo dos homossexuais. Essas pessoas são rotuladas (pelos defensores da homossexualidade) de "homofóbicas". Isso visa insinuar que a oposição à homossexualidade é de alguma forma doentia, baseada em medo ou ódio irracionais, repreensível. É apresentada como uma mera reação emocional, como se nenhuma dissidência racional fosse concebível. Alguns homofóbicos de fato chegam a recorrer a abusos verbais ou repressão violenta [423]; mas a maioria se mostra crítica de uma maneira mais civilizada.

Se esse termo carregado de preconceito for usado para todos os oponentes da homossexualidade, então todos os seus defensores deveriam ser chamados de "homófilos". Os homofóbicos não devem se deixar envergonhar pelos homófilos por rejeitarem a homossexualidade; trata-se de uma postura saudável, da qual podem se orgulhar. Os homófilos podem muito bem acusar os homofóbicos de preconceito e desumanidade, mas eles (os homófilos) não são exemplos de moralidade ou guias espirituais puros. Sua grosseria é tamanha que amam o mal e odeiam o bem; são meros apologistas de práticas imorais.

---

homossexuais, ou seja, eram homossexuais exclusivos ou bissexuais. Certamente, a credibilidade e o poder de transformação social de tais afirmações teriam sido muito reduzidos se as inclinações pessoais de Kinsey fossem de conhecimento público.

[422] Em graus variados: às vezes, com um toque de desprezo; às vezes, com um sorriso divertido; às vezes, com uma cordialidade preocupada.

[423] E, obviamente, esse tipo de comportamento incivilizado não é o que está sendo defendido aqui.

15. Algumas questões legais

Do ponto de vista da filosofia do direito, o direito à prática da homossexualidade é bastante questionável. É concebível que exista o direito de adultos que consentem em se comportar como desejarem em privado; certamente, tal direito pode ser reivindicado para heterossexuais.

Mas lembre-se da regra geral de que *os direitos de uma pessoa ou grupo de pessoas terminam onde começam os de outra* . Certamente, no caso dos homossexuais, muitos perigos para a sociedade podem ser alegados para limitar ou excluir seus direitos potenciais [424].

Nas últimas décadas, muitas atividades tradicionalmente consideradas imorais foram declaradas legais em países ocidentais. Alguns exemplos notáveis:

- Algumas leis têm sido favoráveis às corporações, permitindo-lhes operar indústrias reconhecidamente poluentes ou que prejudicam a saúde e o bem-estar de muitos cidadãos.
- Na América do Norte, embora em menor escala na Europa, os 'organismos geneticamente modificados' (OGM) foram permitidos praticamente sem pesquisa ou debate sobre seus efeitos ambientais e de saúde a longo prazo, e sem conceder aos consumidores qualquer informação ou opção de escolha no supermercado.
- A lei passou a permitir a produção e o comércio em massa de pornografia, corrompendo moralmente inúmeras pessoas que, de outra forma, teriam permanecido muito mais puras em seu comportamento sexual.
- O aborto a pedido tornou-se legal em muitos países, apesar da forte resistência dos defensores da vida. O que é surpreendente é como os defensores do direito ao aborto são apresentados pela maioria dos meios de comunicação, pelo menos na Europa, como cruzados morais (pelo "direito das mulheres sobre seus próprios corpos"), enquanto os defensores do direito à vida do feto são retratados como retrógrados imbecis (com tendências assassinas, já que alguns deles recorreram à força). Raramente se menciona que, no século passado, estima-se que *um bilhão* de abortos foram realizados legal ou ilegalmente em todo o mundo![425]

Muitos outros exemplos podem ser dados da divisão entre lei e moralidade. Um exemplo particularmente chocante é a legalização da homossexualidade nos últimos anos.

---

[424] Para dar um exemplo concreto: a transexualidade voluntária parece, à primeira vista, uma escolha privada sem consequências sociais. No entanto, à medida que essas mudanças de sexo se disseminam, os homens ficam cada vez mais inseguros quanto ao gênero das mulheres que encontram, se são realmente mulheres ou ex-homens; e, da mesma forma, as mulheres passam a duvidar do verdadeiro gênero dos homens que conhecem. Isso pode parecer uma anedota engraçada, mas constitui uma erosão ainda maior das relações heterossexuais.

[425] Compare este número (um número redondo) com as fatalidades da guerra durante o mesmo período. Veja www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/wrjp338sd.html .

Os homossexuais certamente existiram em números relativamente pequenos ao longo da história, embora geralmente fossem malvistos e frequentemente punidos por lei. De repente, a partir dos EUA, essas pessoas conseguiram mudar a lei a seu favor na maioria dos países ocidentais. Ganharam a simpatia de certos meios de comunicação e tornaram-se populares. Muitos jovens, confundindo legalidade com permissibilidade moral, foram atraídos para perversões que, se tivessem nascido alguns anos antes, jamais teriam sequer cogitado.

Inicialmente, os homossexuais alegavam que suas práticas eram assunto privado de adultos que consentiam (aparentemente dizendo: "não se metam na minha vida"). Depois, exigiram o direito a demonstrações públicas provocativas, independentemente da sensibilidade alheia (o que, aliás, propagou seus "valores" na população em geral, incluindo crianças, rebaixando os padrões gerais e aumentando seu próprio número). Por fim, reivindicaram legitimidade e respeitabilidade.

Agora exigem o direito ao casamento (o que implica vantagens fiscais, ou seja, subsídios públicos). Além disso, reivindicam o direito de adotar crianças (transmitindo assim diretamente seus valores a outros seres humanos, que nem sequer são adultos capazes de consentir).

Assim, passo a passo, essas pessoas buscaram: tolerância pública, depois justificativa e conivência, depois apoio e, por fim, propagação. Para completar, fingindo ser uma minoria perseguida, vítimas inocentes de um ódio sem causa, conseguiram sequestrar o sistema legislativo e judiciário em seu mais alto nível, em alguns países, aparentemente transformando até mesmo a mera oposição verbal ao seu progresso em um crime constitucional ou contra a declaração de direitos [426], de modo que nem mesmo filósofos da ética ousam debater o assunto sem temer a prisão ou multas. Xeque-mate!

Ainda assim, é preciso dizer que a homossexualidade não é um “direito”, isento de qualquer escrutínio. *Nenhum ato humano voluntário está fora do âmbito da ética. Nada na ética impede que certos padrões de comportamento sejam avaliados e considerados repreensíveis.* O papel da ética é precisamente considerar as diversas consequências de cada padrão de comportamento proposto e avaliá-lo de forma imparcial, ou seja, sem se deixar intimidar por ameaças ou pressões sociais, tendo como referência apenas as necessidades profundas da humanidade.

Em termos materiais, poderíamos, por exemplo, mencionar o papel factual e histórico desempenhado pelos homossexuais (e, em particular, pelos bissexuais) na disseminação da AIDS durante seus primeiros anos nos países ocidentais. Consideremos em que medida isso afetou as relações entre os heterossexuais (a maioria da população): homens e mulheres não podiam mais ter relações sexuais tão livremente sem preservativo; e quando tinham relações sexuais, o preservativo que usavam constituía uma separação física entre eles. Consideremos também quantos heterossexuais acabaram contraindo a doença e morrendo (milhões, sem dúvida), embora inocentes de práticas homossexuais.[427]

Em um plano espiritual, as principais tradições da humanidade parecem concordar que os seres humanos não devem permitir que impulsos tão baixos e impuros se desenvolvam e se

---

[426] Presumo que estejam também buscando reconhecimento e proteção em cartas internacionais. Eles entendem muito bem que, quanto mais proteções legais conseguirem, mais difícil se tornará reverter essa tendência.

[427] Fico perplexo com os comentaristas que preferem ignorar essas vítimas “acidentais” da homossexualidade, a fim de parecerem “tolerantes” e “benevolentes” com os culpados; certamente eles compartilham da culpa moral.

propaguem. Certamente, as tradições judaica, cristã e muçulmana consideram tal comportamento impróprio, prejudicial e passível de interdição [428]. As tradições orientais não atacam especificamente essas práticas (pelo que sei – nunca as vi mencionadas), mas as desaprovam efetivamente no contexto mais amplo do controle da luxúria sexual e (suspeito também) concordam com elas em vista de seus costumes sociais e disposições legais.

No que diz respeito aos indivíduos envolvidos nessas práticas: a questão não é apenas biológica, uma questão material relacionada ao dever de reprodução; a questão é sobretudo espiritual, e vimos algumas razões para isso no presente ensaio.

Se esses homens ou mulheres sentem certos impulsos ou desejos em seus órgãos sexuais ou em outras partes de seus corpos ou mentes, isso não justifica que sigam esses sentimentos. Certamente não são forçados mecanicamente a isso – são humanos, têm livre-arbítrio e são responsáveis por seus próprios atos.

Certamente, eles não podem alcançar nenhuma 'salvação' ou 'libertação' espiritual se se deixarem levar por tais impulsos, como de fato fazem. E, claro, quanto mais cedem aos seus impulsos e desejos, mais se tornam escravos deles e mais são afetados negativamente por eles.

[428] O fato de que, ultimamente, cada vez mais clérigos têm sido comprometidos ou intimidados a defender ou permitir a homossexualidade não altera a clara intenção doutrinária das Escrituras.

16. Um apelo à recuperação

Se admitirmos que o mero *desejo* expresso pelos homossexuais é prova de alguma *necessidade* e *direito reais* , então toda a ética e a lei desaparecem. Pois então qualquer outra categoria de indivíduo ou grupo pode surgir e apresentar tendências sentidas como justificativas – e, de fato, é exatamente isso que já está acontecendo!

Por exemplo, pedófilos ("ora, até os macacos bonono fazem isso!") e zoófilos ("os animais são nossos primos!") estão começando a fazer suas próprias reivindicações (e, de forma preocupante, segundo notícias, alguns deles atuam no direito e em outras profissões importantes). Por enquanto, eles são reprimidos pelas autoridades, pela mídia e pela opinião pública; mas se o número deles aumentar o suficiente, quem sabe o que acontecerá?

E uma vez que algo é legalizado, passa a parecer "moral" e pode então ser ensinado e incentivado livremente. Qualquer tentativa de impedir sua expansão é considerada discriminatória. Poucas pessoas parecem ter a autoconfiança e a coragem moral para resistir a tais desenvolvimentos; de modo que, no fim das contas, se ninguém reagir, é provável que toda a lei seja descartada como imposição arbitrária e o hedonismo tenha rédea solta.

A atual tendência social de crescente aceitação da homossexualidade foi possibilitada pela tolerância da "maioria silenciosa". Para reverter essa tendência, é necessário que as pessoas que desaprovam a homossexualidade expressem suas críticas de forma civilizada e em todas as oportunidades apropriadas, abertamente e sem medo de censura.

Mesmo em um sistema não democrático, o povo é, em última instância, responsável pelos atos de seus governantes, supondo que pudesse, com coragem, destituí-los; muito mais, em uma democracia, somos todos culpados pelas fraquezas de nossos líderes se não nos manifestarmos e os repreendermos.

Em vez de optarmos pela conciliação e pelo compromisso, devemos exigir, em nome da decência comum e pelo bem das gerações futuras, a *descriminalização progressiva e a recriminalização* dos homossexuais. O objetivo dessa recuperação legal não seria perseguir os homossexuais existentes, mas sim impedir a propagação da homossexualidade.

Numa primeira fase, pelo menos, os homossexuais deveriam ser legal e constitucionalmente proibidos de adotar crianças. É impensável que órfãos inocentes sejam legalmente entregues a desviantes sexuais, que poderiam abusá-los e que, em qualquer caso, os corromperiam espiritualmente.

Em segundo lugar, o casamento entre pessoas do mesmo sexo deve ser proibido em todas as jurisdições. Permitir isso implica que a sociedade em geral abençoa e participa de tais uniões; além disso, conceder aos homossexuais o status legal de casais casados ou algo semelhante constitui financiamento, por parte da sociedade, de atividades homossexuais.

Em terceiro lugar, todas as manifestações públicas, a pornografia e a exaltação da homossexualidade devem ser proibidas. Se adultos que consentem desejam praticar essa forma de sexualidade, devem fazê-lo pelo menos em privado, e não ostentar sua perversão em público (diretamente ou por qualquer meio ou fórum), e particularmente não na frente de crianças.

Mas, em última análise, é a prática da homossexualidade em si que precisa ser, em princípio, tornada ilegal novamente. Uma sociedade que tolera, quanto mais promove, tal corrupção não pode esperar sobreviver por muito tempo [429]. Se há alguma lição a ser aprendida com a permissividade das últimas décadas, é que as pessoas passam a pensar que o que é "legal" é "ético". Elas interpretam a tolerância na prática como aprovação em princípio.

Em teoria, algo pode ser antiético, mas ainda assim legal. Não podemos esperar que a lei imponha toda (ou mesmo a maior parte) da ética – isso seria uma receita para o totalitarismo. O significado e a autoridade moral da ética residem precisamente no fato de que as pessoas podem escolher livremente segui-la ou não. Mas, na prática, muitas pessoas (ignorantes) confundem permissibilidade legal com permissibilidade ética, e essa observação deve ser levada em consideração na formulação de políticas sociais e das leis que as impõem.

Declarar algo ilegal significa torná-lo passível de punição. Se a violação da proibição proposta não tivesse consequências materiais, a lei não seria obedecida. A ameaça de algum tipo de retaliação visa não tanto à vingança, mas à dissuasão. Pelo menos algumas pessoas pensariam duas vezes antes de se envolverem em atos homossexuais. Não há necessidade de uma "caça às bruxas", mas sim de uma demonstração de firme resolução por parte da sociedade para coibir tais práticas.

Assim, o que está sendo defendido aqui é nada menos que uma reversão radical das tendências culturais e legais pró-homossexuais das últimas décadas. A sociedade precisa se perguntar como será se continuar cedendo diante da atual agressão homofóbica. O público deve reagir com responsabilidade e, com determinação, recuperar a sanidade e a força coletivas perdidas. Há bons motivos para sermos intransigentes.

A sociedade é moralmente responsável pelos rumos que toma. Quando consideramos o impacto da legalização da homossexualidade, especialmente sua disseminação para pessoas que, de outra forma, jamais a considerariam, fica evidente que testemunhamos uma falha espiritual desastrosa por parte da sociedade como um todo, uma criminosa abdicação moral por parte de muitos de seus líderes culturais e políticos, legisladores e juízes.

Em vez de proteger os puros e inocentes, incentivam ainda mais a corrupção. As presentes palavras não são, claramente, um apelo à repressão violenta, mas sim à reflexão racional sobre formas e meios de prevenir legalmente a desintegração espiritual e social. *Podem* ser aprovadas leis e emendas que proíbam e reprimam certas práticas; não há nada de imoral em tais medidas legislativas.

Buscar ativamente reformas sociais e legais é *exercer nosso direito e dever democrático de determinar a forma da sociedade* . Algumas pessoas podem ser ameaçadas com represálias legais, sob certas leis vigentes, por esse ativismo; mas é importante lembrar que, em nenhum regime democrático, é realmente ilegal defender e lutar por mudanças na lei.

---

[429] Considere a Roma antiga e outros exemplos históricos.

17. (Anexo) Os rabinos devem banir os homossexuais do judaísmo.

Este é um apelo às autoridades religiosas judaicas (ortodoxas ou tradicionais, pelo menos) para que tomem medidas mais decisivas contra a disseminação da homossexualidade nos dias de hoje.

Os rabinos deveriam impor um ***cherem*** (banimento, excomunhão, anátema) aos homossexuais [430], e até mesmo aos 'homófilos' (apoiadores da homossexualidade), para impedir que o crescente flagelo social da homossexualidade se espalhe ainda mais. Se necessário, os rabinos deveriam instituir um *takana* (decreto corretivo) para esse efeito.

Os ativistas homossexuais modernos têm um projeto social, que chamam de "sociedade homossexual". Nessa sociedade, os homossexuais se beijarão em público e se casarão; adotarão e criarão filhos, e talvez um dia tenham filhos geneticamente modificados; o Estado obrigará empregadores e empregados a aceitá-los e até mesmo a honrá-los; a homossexualidade será explicada e até mesmo elogiada nas escolas desde a infância; os homossexuais serão exibidos abertamente e retratados como atraentes na mídia; e assim por diante.[431]

Essa situação alarmante já existe , em diferentes graus, em muitos países ocidentais hoje em dia, incluindo Israel.

Se nos referirmos apenas à Torá, a homossexualidade pareceria (embora rotulada como uma abominação e, em princípio, punível com a morte [Levítico 20:13]) apenas um pecado privado pelo qual cada *indivíduo* terá de prestar contas perante Deus. Atualmente, a maioria dos rabinos trata o assunto dessa forma, sem realmente refletir sobre as implicações de uma posição tão limitada.

Mas a crescente extensão dessa perversão na população, e o perigo de ela infectar cada vez mais pessoas devido à agressividade da propaganda e do ativismo em seu favor, fazem dela um problema *coletivo* de proporções inimagináveis (em gerações passadas), uma doença social.

---

[430] Este termo refere-se a todas as pessoas que mantêm relações sexuais com parceiros do mesmo sexo. Com a possível exceção de hermafroditas e pessoas cujo genótipo e fenótipo não correspondem (estimadas em 50 a 100 indivíduos por milhão de habitantes), que devem ser consideradas caso a caso, por uma questão de justiça; nesses casos, o status de seus parceiros sexuais também deve ser examinado especificamente.

[431] Este projeto social talvez faça parte de um maior, que podemos chamar de "sociedade sexual". Nessa sociedade, haveria, por assim dizer, uma orgia coletiva permanente. As relações sexuais seriam a principal forma de interação entre homens e mulheres, homens e homens, mulheres e mulheres, adultos e crianças, e até mesmo humanos e animais. O modelo para esse "ideal" social é o filme pornográfico, onde as pessoas estão constantemente se masturbando ou fazendo sexo com alguém ou algo.

Cada homossexual, individualmente, pode não ter muita importância para ninguém além de si mesmo; mas quando seu número aumenta o suficiente, eles se tornam um grave perigo social.

Não apenas os próprios homossexuais são culpados desse pecado social maior, mas também todos os líderes espirituais, educadores, jornalistas, políticos, juízes, policiais, artistas, etc., que apoiam ou defendem a homossexualidade de alguma forma, ou simplesmente se abstêm de denunciá-la e opor-se a ela, são culpados desse megapecado. Tolerância ou apologia ao mal é imoralidade disfarçada de moralidade.

É absurdo e tímido, neste contexto, argumentar (como alguns fazem) que "o pecado" (a homossexualidade) deve ser odiado, mas não "os pecadores" (homossexuais e homófilos). Na oração *Amidá* , a bênção *lamalchinim* termina com uma clara condenação dos pecadores, e não meramente do pecado em abstrato. A vida é um teste, e há preços a pagar por más ações. O "politicamente correto" moderno não é uma virtude segundo o judaísmo normativo, mas uma violação imperdoável do dever para com a verdade e a justiça.

Rabinos reformistas e conservadores que praticam, apoiam ou simplesmente toleram a homossexualidade devem ser os primeiros a serem expostos e condenados como hereges extremistas e perigosos. O judaísmo normativo perderá sua autoridade moral se permanecer em silêncio e passivo diante deste mais recente ataque à moralidade judaica e humana. Melhor excluir do que incluir pessoas tão perversas; melhor ser poucos e puros do que muitos e impuros.

Aliás, outras religiões deveriam fazer o mesmo e excluir e condenar energicamente todos os homossexuais e homófilos voluntários. Essas pessoas não devem ter permissão para pensar que sairão impunes de seus crimes contra a humanidade. Só assim essa loucura crescente será detida.

Os rabinos ortodoxos precisam despertar para as intenções criminosas, tanto espirituais quanto sociais, dos homossexuais e homófilos e combatê-las seriamente. Até agora, sua resposta tem sido muito branda, demonstrando incerteza sobre como reagir ao atual ataque aos valores tradicionais. Devido à ingenuidade política, falharam em sua obrigação de liderança na defesa da moralidade pública.

Os apologistas da homossexualidade aparentemente conseguiram convencer alguns rabinos ingênuos de que o comportamento homossexual pode ser uma doença mental ou uma compulsão genética, de modo que os homossexuais deveriam ser alvo de compaixão e ajuda, em vez de serem desaprovados e rejeitados. No entanto, as alegações de doença mental ou diferença física não têm qualquer fundamento científico. E, de qualquer forma, hoje em dia os homossexuais preferem ser considerados “normais” a serem desculpados (e, portanto, humilhados) como anormais ou subnormais.

Além disso, a Torá deixa claro que a homossexualidade é uma transgressão voluntária; caso contrário, não decretaria a punição mais severa para ela, universal e incondicionalmente. É um comportamento imoral pelo qual os perpetradores são pessoalmente responsáveis. Eles não têm ninguém nem nada a quem culpar senão a si mesmos.

A sentença de morte prevista na Torá para a homossexualidade dizia respeito apenas a homens, de acordo com a lei judaica (*halachá*). Não tenho certeza se isso é interpretado como uma sentença a ser executada por Deus ou pelos tribunais rabínicos. Em todo caso, o presente apelo não visa defender a restauração de tais execuções, caso elas tenham ocorrido na história. Os rabinos não possuem tais poderes hoje, nem em Israel nem em qualquer outro lugar, e não me ocupa essa questão.

O ponto aqui é que podemos aprender uma lição com a severidade da sentença da Torá. A morte é a expulsão permanente deste mundo; em vez disso, podemos ao menos expulsar da sociedade judaica os judeus que transgridem dessa forma. Esta última é uma sentença menos severa, mas a melhor alternativa. Além disso, o ostracismo pode ser aplicado tanto a mulheres quanto a homens homossexuais, e também a defensores não homossexuais da homossexualidade.

No mundo moderno, a igualdade entre homens e mulheres é muito importante; as pessoas não considerariam justo o tratamento desigual entre eles. Observe que os rabinos também consideram a homossexualidade feminina indecente, embora em menor grau [432]. No entanto, a proibição aqui proposta não se destina a punir pecados semelhantes; ela se destina a ser um ato político para prevenir a disseminação da doença na população, um ato de higiene social [433].

A Torá não justifica uma resposta relativamente branda a esse pecado; ela não prevê, por exemplo, nenhum ritual de purificação ou sacrifício no templo relacionado a ele. Nenhum arrependimento apagará tais transgressões passadas; tudo o que o arrependimento pode fazer aqui é resolver não repeti-las no presente ou no futuro.

Portanto, os rabinos não devem ter dúvidas quanto à adequação e justiça de uma postura firme e intransigente contra a homossexualidade. Uma resposta fraca, sob o pretexto "humanitário", simplesmente não resolverá o problema. Ela apenas maculará o judaísmo e a credibilidade dos rabinos, ao dar a impressão de que estão tolerando tal comportamento.

Note-se que tal proibição não é desumana pelos padrões modernos. Não implica que as pessoas em questão sejam desumanas – apenas lhes nega o direito de se autodenominarem judeus e de desfrutar dos privilégios que essa designação implica. Não é discriminatória em termos gerais – apenas expressa o direito de qualquer grupo religioso de escolher seus companheiros espirituais.

Se você tentar demonstrar tolerância para com os homossexuais na esperança de reformá-los, estará apenas encorajando potenciais homossexuais. Uma atitude benevolente e "liberal" nesse assunto não salvará muitas almas; pelo contrário, causará a perda de muitas outras, pois as pessoas não levarão a interdição a sério. Muitos judeus já foram irremediavelmente maculados e estão espiritualmente como mortos. Esqueçam-nos, estão perdidos para sempre; pensem, antes, naqueles que ainda não foram maculados. E a questão é urgente.

Durante anos, líderes espirituais judeus permitiram que o problema da homossexualidade se desenvolvesse na sociedade em geral, sem jamais pregar contra ela nas sinagogas ou fazer qualquer outro esforço visível para combatê-la. É claro que eles esperavam que o problema desaparecesse por si só, mas ele está evidentemente se agravando. Admite-se que não está claro o que eles poderiam fazer a respeito, visto que a grande maioria dos judeus que transgridem dessa maneira nunca frequenta a sinagoga ou está sob influência rabínica.

---

432 Em meu ensaio *"Não a Sodoma"* , também admito (com base em argumentos mais naturalistas) que os atos homossexuais femininos são de certa forma menos imorais do que a sodomia entre homens.

433 Segundo uma estimativa (ver Jpost.com, 3 de janeiro de 2008), existem cerca de 18.000 casais do mesmo sexo em Israel; ou seja, 36.000 pessoas! Suponhamos que esse mesmo número seja composto por homossexuais que não vivem em relacionamentos, e que haja um número proporcional de pessoas de origem judaica que sejam homossexuais fora de Israel (especialmente nos EUA, imagino). Então, podemos estimar um *total mundial* de cerca de 100.000 indivíduos. Isso é uma epidemia, um verdadeiro desastre para o povo judeu. O objetivo de uma proibição seria remover as maçãs podres do barril judaico, ou eliminar as ovelhas doentes do rebanho, antes que infectem mais pessoas. Essa é a forma profilática, usada na jardinagem, na pecuária e na medicina.

Os rabinos falam abertamente sobre a observância do Shabat ou sobre não comer carne de porco, mas, compreensivelmente, hesitam em nome da modéstia (*tsniut*) em dar sermões públicos sobre comportamento sexual decente. O problema é que esse silêncio virtuoso deu ao público a impressão de que a homossexualidade não é uma questão realmente importante aos seus olhos – ou que as forças do mal em ação são fortes demais para serem desafiadas. De qualquer forma, 'pregar para convertidos' não resolve o problema em questão.

O que se faz necessário é uma declaração forte que alcance o público em geral. A proibição proposta é exatamente isso. Ela irá, e deve, *escandalizar* todas as pessoas de mentalidade convencional, que foram condicionadas pela mídia a considerar a homossexualidade como normal e sua defesa como correta. Elas acusarão os rabinos de extremismo e outros insultos semelhantes, para intimidá-los e forçá-los à submissão. Muitos judeus também se oporão e temerão, exigindo que os rabinos mantenham um perfil discreto sobre o assunto. Mas alguns jovens certamente captarão a mensagem e se livrarão de seguir essa moda decadente.

Prezados rabinos, as pessoas verdadeiramente puras espiritualmente não devem temer o mal. Considerem que, atualmente, homossexuais estão organizando marchas obscenas pelas ruas de Israel, inclusive em Jerusalém. Isso serve para legitimar a homossexualidade e torná-la popular, disseminando-a. Alguns rabinos se opuseram verbalmente, ou até mesmo recomendaram contramanifestações, mas essas medidas tímidas estão longe de ser suficientes para deter essa tendência; é preciso muito mais força para derrotar esse monstro. Posicionem-se firmemente e ajam com decisão.

Os homossexuais estão usando astutamente todas as ferramentas que lhes são fornecidas por uma interpretação simplista e falaciosa da democracia para promover sua causa subversiva. Eles são um grupo de pressão instruído e rico, numeroso e influente o suficiente para afetar legislaturas nacionais e organismos internacionais. A julgar por seus sucessos na América do Norte e na Europa, eles conseguirão muito em breve obter em Israel toda a liberdade legal que desejam para corromper muitos jovens judeus. Não se surpreenda se, além disso, com o tempo, eles exigirem que os versículos anti-homossexuais da Torá sejam censurados.

Mas existe apenas uma maneira de impedir que essas pessoas repugnantes avancem ainda mais, pelo menos no mundo judaico. É que todas as autoridades rabínicas em Israel (e, de fato, no mundo) se reúnam e declarem conjuntamente que todos os homossexuais e homófilos assumidos *não são mais judeus* . Somente uma proibição tão poderosa pode incutir o temor de Deus no coração de algumas dessas pessoas, e somente os rabinos mais influentes (pelo menos os ortodoxos e tradicionais) têm o poder institucional e moral para fazê-lo.

Os termos "judeu" e "homossexual" devem ser entendidos por todos como antíteses, termos contraditórios. Não pode existir algo como um "judeu homossexual": tal conceito é vergonhoso para todos os judeus decentes. Judeus comuns não querem ser associados a homossexuais, nem mesmo em pensamento. Tal comportamento é a personificação da depravação, algo incompatível com o judaísmo. Que fique bem claro: se você é judeu, não pode ser homossexual; e se você é homossexual, não pode ser judeu.

Se alguém assume publicamente sua homossexualidade na mídia, ou admite ser homossexual diante de duas ou mais testemunhas, essa pessoa deve ser formalmente banida da religião judaica (por exemplo: Dana Olmert, filha do atual primeiro-ministro, e vários rabinos reformistas e conservadores).

Além disso, se alguém, por palavra ou ação, se posicionar publicamente a favor da homossexualidade ou dos "direitos" dos homossexuais, essa pessoa deverá ser igualmente declarada excluída da religião judaica (por exemplo: certos juízes da Suprema Corte de Israel, certos membros do Knesset, certos acadêmicos e jornalistas).

O que significa excomunhão? Se for um homem, ele não será mais contado como parte de um *minyan (grupo de cinco fiéis)* nem será chamado para a leitura da Torá, nem terá direito a quaisquer dos deveres e privilégios normalmente concedidos aos judeus. Se for uma mulher, quaisquer filhos que ela tiver dali em diante não serão reconhecidos como judeus. Além disso, essas pessoas não devem ser admitidas nos serviços de Yom Kippur (oração da tarde) nem ser sepultadas em cemitérios judaicos.

Essas exclusões podem ser difíceis de administrar e aplicar na prática, mas a mensagem teórica que transmitem é importante e eficaz. Um tribunal rabínico teria que decidir cada caso, e uma lista negra centralizada teria que ser mantida.

Algumas pessoas inevitavelmente objetam: e quanto à *teshuvá* (arrependimento)? Se os rabinos consideram os ex-homossexuais redimíveis (embora eu não veja com base em quê), então, se depois de serem expulsos do judaísmo essas pessoas sinceramente quiserem retornar, elas teriam que passar pela conversão *haláchica* como qualquer outro não judeu. A maioria das pessoas envolvidas não se importa com sua identidade judaica mesmo; mas algumas podem repensar e mudar de vida.

Note-se que governos seculares não podem, legalmente, fazer absolutamente nada para impedir que autoridades religiosas excluam quem quiserem de sua religião. Uma religião é como um clube privado, em princípio livre para escolher seus próprios membros. É claro que um governo pode reter financiamento essencial e usar meios semelhantes de pressão, ou mesmo perseguir e prender pessoas sob qualquer pretexto; mas, nesse caso, cabe aos rabinos decidir o que é mais importante para eles.

Os rabinos não podem permanecer passivos; eles precisam fazer algo; esse é o seu dever. A excomunhão é a única ferramenta de poder que os rabinos têm à sua disposição imediata, se realmente se opõem à homossexualidade. Somente por meio de medidas tão radicais e enérgicas é possível conter essa onda. Se nossos líderes espirituais não demonstrarem a coragem e a determinação necessárias, terão falhado verdadeiramente em seu ministério; e o mundo ficará ainda mais confuso, sombrio e cruel.

Referências

Dicionário de Filosofia . org. Anthony Flew. Londres: Pan, 1979.

Uma coletânea de citações judaicas. Editado por Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Bar-Zeev, Hai. *Uma palestra juive du Coran: Essai* . Paris: Berg International, 2005.

Batchelor, Stephen. Ed. *A Joia no Lótus: Um Guia para as Tradições Budistas do Tibete.* Londres: Wisdom, 1987.

Blofeld, John. Trad. *Os ensinamentos zen de Huang Po: sobre a transmissão da mente* . Nova York: Grove, 1958.

Bodhidharma. *Os ensinamentos Zen de Bodhidharma* . Tradução de Red Pine. Nova York: North Point, 1989.

Boorstin, Daniel J. *Os Buscadores: A História da Busca Contínua do Homem para Compreender o Seu Mundo* . Nova Iorque: Vintage, 1999.

O Dhammapada. Tradução de Juan Mascaro. Harmondsworth, México: Penguin, 1973.

Dogen. *A Iluminação se Desdobra: Os Ensinamentos Essenciais do Mestre Zen Dogen* . org. Kazuaki Tanahashi. Boston: Shambala, 2000.

ERACL, Jean. *Enseignements du Bouddha* . Paris: Librio, 2005.

Feynman, Richard P. *O Significado de Tudo Isso.* Nova York: Basic, 1998.

Gould, Stephen Jay. *As Pedras Mentirosas de Marrakech: Penúltimas Reflexões em História Natural* . Londres: Vintage, 2001.

Gould, Stephen Jay. *Rochas das Eras: Ciência e Religião na Plenitude da Vida* . Londres: Vintage, 2002.

Higayon: Estudos em lógica rabínica. Ed. Moshe Koppel e Ely Merzbach. Ramat-Gan: Aluma, 1990-2000.

Hume, David. *Um Tratado da Natureza Humana* . Texto eletrônico do Projeto Gutenberg (Internet).

Kamalashila (Anthony Matthews). *Meditação: O Caminho Budista da Tranquilidade e da Percepção* . Birmingham: Windhorse, 1992.

Kapleau, Philip. *Os Três Pilares do Zen: Ensinamento, Prática e Iluminação* . Nova York: Anchor, 1989.

Laotzú. *O Modo de Vida.* Tradução de Witter Bynner. Nova York: Capricorn, 1962.

Magee, Bryan. *Os Grandes Filósofos: Uma Introdução à Filosofia Ocidental* . Oxford: Oxford, 1987.

Mu Soeng. *O Sutra do Diamante: transformando a maneira como percebemos o mundo* . Boston: Wisdom, 2000.

Paramananda (John Wilson). *Mude sua mente: um guia prático para a meditação budista* . Birmingham: Windhorse, 1996.

Steinsaltz, Adin. *A Rosa de Treze Pétalas: Um Discurso sobre a Essência da Existência e da Crença Judaica* . Edição ampliada. Tradução de Yehuda Hanegbi . Nova York: Basic, 2006.

Suzuki, DT *Ensaios sobre o Budismo Zen, Primeira Série* . (1949). *Segunda Série* . (1953). Londres: Rider, 1970, 1980.

Suzuki, DT. *A doutrina Zen da não-mente: o significado do Sutra de Hui-neng (Wei-lang)* . Boston: Weiser, 1972.

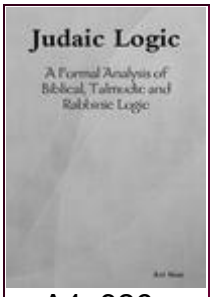
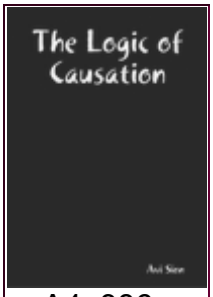
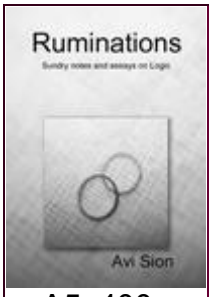
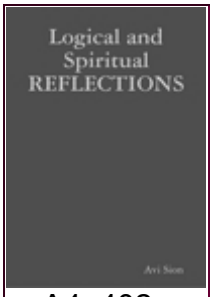
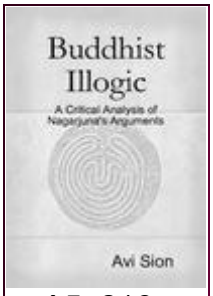
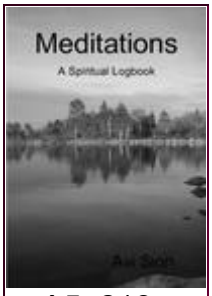
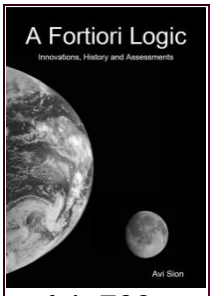
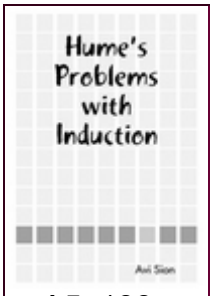
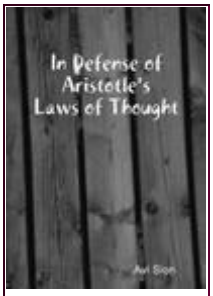
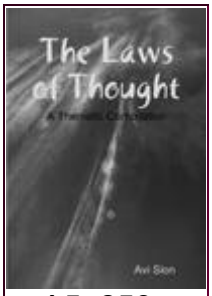
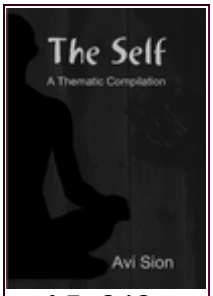
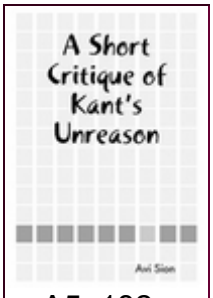
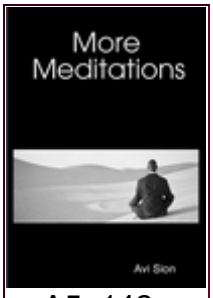
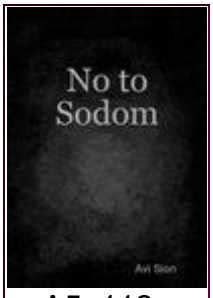
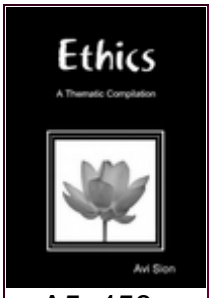
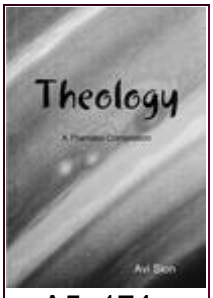
Suzuki, Shunryu. *Mente Zen, Mente de Principiante.* Nova Iorque: Weatherhill, 1970.

Wile, Douglas. Comp. & Trans. *Yang Family Secret Transmissions* . Ed. rev. Nova York: Sweet Ch'i, 1983.

Yourgrau, Palle. *Um Mundo Sem Tempo: O Legado Esquecido de Gödel e Einstein* . Nova Iorque: Basic, 2005.

(A lista acima não é uma bibliografia, mas simplesmente detalha os livros mencionados no texto.)

Obras de Avi Sion:

As dez principais obras do autor:				
				
A4, 466p	A4, 326p	A4, 386p	A5, 400p	A4, 402p
				
A5, 424p	A5, 216p	A5, 408p	A5, 218p	A4, 700p
Mais dez livros derivados (por subdivisão ou compilação) dos dez acima mencionados:				
				
A5, 188p	A5, 180p	A5, 212p	A5, 258p	A5, 242p
				
A5, 182p	A5, 142p	A5, 112p	A5, 458p	A5, 174p

O presente trabalho foi iniciado em agosto de 2006 e concluído em abril de 2008. Revisado e ampliado até novembro de 2008. Adendos até dezembro de 2009.

ISBN 978-1495220951