

O SENTIMENTO DE SI E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL - REFLEXÕES EM TORNO DA QUESTÃO DA PESSOA NA CULTURA ORIENTAL

CARLOS JOÃO CORREIA

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Observemos o rosto desta rapariga. Os seus olhos verdes estão atentos a algo que escapa ao nosso olhar. Como é habitual em pessoas desta idade, a candura da expressão entrecruza-se com a curiosidade. A sua boca denota alguma tristeza, não muita, provavelmente indiciadora de contemplar alguma cena que suscita um misto de curiosidade e de compaixão. Os cabelos louros desgrenhados, assim como a roupa andrajosa fazem-nos conjecturar que estamos em face de uma pessoa humilde. Se tivesse oportunidade de falar, certamente nos diria a razão de ser da sua expressão. Mas nós não conhecemos a sua linguagem nem é provável que um dia a possamos aprender. A razão é simples. Esta pessoa, esta rapariga não é um ser humano. O esqueleto desta jovem foi encontrado em Gibraltar e o seu corpo foi reconstituído pelo *Instituto de Antropologia da Universidade de Zurique*⁸⁵. Ela faz parte de uma espécie que conviveu com a nossa durante algumas dezenas de milhares de anos, nomeadamente na Europa e no Médio Oriente. Nos antigos livros de História, chamava-se a esta espécie "*Homo sapiens neanderthalensis*" porque se pensava ser uma subespécie do "*Homo sapiens*", i.e. do ser humano. Mas nem mesmo está na sua origem, o que obrigou os antropólogos a designá-la agora apenas como "*Homo Neanderthalensis*". A análise do seu Mas estranhamente tinha hábitos muito semelhantes aos nossos: prestava culto aos seus mortos, usava utensílios de pedra, alguns deles indicadores de que eram apenas adornos estéticos. Sabe-se hoje - no passado, negava-se - que tinha uma linguagem provavelmente tão complexa como a humana, sendo a sua capacidade craniana superior à nossa. Por razões ainda hoje desconhecidas, esta espécie extinguiu-se há 30.000 anos. Apesar desta rapariga não ser um *ser humano*, só por puro preconceito é que não a pensaríamos como *pessoa*.

2. *A tese fundamental que está presente nesta comunicação é que os conceitos de pessoa e de ser humano não são necessariamente equivalentes. Ser-se humano pode ser razão suficiente para se ser pessoa, pelo menos como postulado ético, mas não é de forma alguma condição necessária.* Como veremos, a cultura e a filosofia clássicas da Índia antiga nunca tiveram dúvidas sobre esta questão. O mesmo não se pode dizer do Ocidente, apesar de, já na Idade Média, se fazer essa distinção, e de na Idade Moderna se determinar com rigor a diferença entre os conceitos de humano

85 Cf. <http://www.aim.uzh.ch/morpho/wiki/CAP/N3> (consultada em 11 de Outubro de 2009). E.Daynès foi o responsável pela reconstrução do modelo desta criança Neanderthal.

e de pessoa, em particular quando a filosofia reflectiu sobre o que se designa como o problema da identidade pessoal. Ainda antes de observarmos as principais respostas da tradição oriental e as implicações fundamentais para a ideia contemporânea de transumanismo, observemos em termos sintéticos os contornos deste mesmo problema, na medida em que ele ainda hoje constitui objecto de análise e de polémica.

Com efeito, o problema da identidade pessoal constitui mesmo um dos tópicos mais controversos do pensamento filosófico contemporâneo. Em termos sintéticos, podemos sustentar que estão em causa duas questões distintas, embora complementares. A primeira questão é de natureza epistemológica e foi formulada com toda a clareza por Locke no seu *Ensaio: qual é o critério necessário e suficiente que nos permite afirmar que somos a mesma pessoa em momentos diferentes do tempo?* A segunda questão é de índole metafísica e consiste na indagação da *natureza fundamental de uma pessoa*, nomeadamente quando nos interrogamos sobre quem somos. São problemas complementares, visto que, quando queremos pensar o conceito de pessoa e, em particular, a nossa experiência pessoal, é-nos impossível não nos questionarmos sobre a razão pela qual cada um de nós se considera como sendo o mesmo em momentos e situações distintas. Citando Locke: “para descobrir em que é que consiste a *Identidade pessoal* temos de saber o que é que a *pessoa* representa – e que penso tratar-se de um ser pensante e inteligente (...) podendo considerar-se a si mesmo como si, como uma mesma coisa pensante em tempos e espaços diferentes.”⁸⁶ A versão contemporânea desta tese é-nos oferecida por Peter Singer: “[Pessoas] são todos os seres racionais e autoconscientes, conscientes de si mesmos como entidades distintas com passado e futuro.”⁸⁷

Em relação à primeira questão, quando o pensamento filosófico se interroga sobre as condições necessárias e suficientes visa encontrar o critério determinante de um conceito de tal modo que se pode falar de uma definição. Vamos imaginar que se defendia a tese segundo a qual a memória constituía o critério epistemológico determinante da identidade pessoal. Tal significaria que uma pessoa é a mesma pessoa *se e só se* tiver a mesma memória - naturalmente não tanto a memória de factos, mas antes, como dizia Locke, da *sua* consciência em momentos distintos. Se este critério for considerado verdadeiro então é válido, como já afirmava Leibniz, em todos os mundos possíveis, não se podendo imaginar qualquer situação em que não seja verdadeira. Da mesma forma que determinada combinação de dois átomos de hidrogénio e um de oxigénio constitui a água, a identidade de dois estados de consciência distintos temporalmente constituiria a identidade *numérica* de uma pessoa. O mesmo se diga de outros critérios conhecidos sobre a identidade pessoal como a existência de um mesmo corpo, de um mesmo sistema nervoso central, de um mesmo carácter, de uma mesma narrativa biográfica, de um mesmo sentimento de si. É evidente, a título de exemplo, que a forma do corpo pode sofrer variações dramáticas ao longo do tempo, mas tais variações não anulam a identidade numérica, i.e. essas alterações não a tornam em duas ou mais pessoas.

86 “(...) to find wherein *personal Identity* consists, we must consider what *Person* stands for; which, I think, is a thinking intelligent Being (...) and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places” (Locke 1975:335; 2.27.9).

87 “[Persons] are rational and self-conscious beings, aware of themselves as distinct entities with a past and a future.”(Singer 1993:110-111).

Convém sublinhar, que as principais dificuldades sentidas em face do problema da identidade pessoal derivam, a nosso ver, da vertente subjectiva associada à experiência de si. Com efeito, se fosse possível interrogar a natureza da pessoa do mesmo modo que questionamos a realidade de qualquer outra entidade, então o problema metafísico seria aquele que decorre da identificação de objectos sujeitos à acção do tempo. Não seria, por isso, um problema menor, mas certamente tornar-se-ia numa questão diferente. Por exemplo, quando em face de um artefacto ou de um objecto natural nos questionamos sobre a sua identidade, em última instância, visamos apreender a sua natureza específica. O objecto em causa seria interrogado, não a partir de si mesmo, mas, antes, através de um olhar exterior que captasse um traço distintivo. É esta, aliás, a perspectiva de um jurista: será que a pessoa que está no banco dos réus é a mesma que praticou um crime? O que estaria em causa seria o *reconhecimento*, i.e. a reidentificação de outrem como sendo o mesmo. Esta metodologia foi, aliás, seguida na cultura ocidental quando a questão da natureza da pessoa foi colocada pela primeira vez. Assim, tornou-se paradigmática a definição de pessoa que nos é oferecida por Boécio no início da Idade Média: “substância individual de natureza racional”⁸⁸. Pouco importa agora se é ou não uma definição feliz; o que devemos sublinhar é que o termo “pessoa” é interrogado ao mesmo título do que qualquer outra entidade. Ora, o que torna difícil a questão da identidade pessoal é o facto de ela só ter efectivamente sentido num contexto subjectivo. É essa razão explicativa da preterição do problema da identidade pessoal a favor da questão da alma. A existência ou não de uma alma era um problema que se poderia colocar ao mesmo nível de outras questões metafísicas, como seja, as de se saber se existe um princípio criador do mundo ou se os nossos valores, sejam eles éticos ou estéticos, têm ou não um valor universal. Mas a alma, mesmo quando se falava de uma alma individual, era pensada em termos neutros e objectivos, enquanto substância concorrente ou complementar de outras. A alma poderia ser identificada como pessoal, mas o olhar que a interrogava era neutro, descentrado e impessoal.

A percepção deste problema é claramente traduzido na obra do filósofo norte-americano John Searle: “Esta subjectividade é assinalada por um facto como este: posso sentir as minhas dores e vocês não. Vejo o mundo do meu ponto de vista; vocês vêem-no a partir do vosso ponto de vista. Sou consciente de mim mesmo e dos meus estados mentais internos, enquanto inteiramente distintos da individualidade e dos estados mentais das outras pessoas. Desde o século XVII, pensámos a realidade como algo que deve ser igualmente acessível a todos os observadores competentes – isto é, que pensam que ela deve ser objectiva. Ora, como é que vamos acomodar a realidade dos fenómenos mentais subjectivos à concepção científica da realidade enquanto totalmente objectiva?”⁸⁹ Esta tese de John Searle é assumida nitidamente pelo discurso

88 “Naturae rationabilis individua substantia.” (Boethius 1973:84).

89 “This subjectivity is marked by such facts as that I can feel my pains, and you can’t. I see the world from my point of view; you see it from your point of view. I am aware of myself and my internal mental states, as quite distinct from the selves and mental states of other people. Since the seventeenth century we have come to think of reality as something which must be equally accessible to all competent observers – that is, we think it must be objective. Now, how are we to accommodate the reality of subjective mental phenomena with the scientific conception of reality as totally objective?” (Searle 1984:16).

científico no momento em que ele se cruza fenomenologicamente com a questão da natureza do *sentimento de si*, tradução feliz de António Damásio para o termo *Self*. “O leitor está a olhar para esta página, a ler este texto e a elaborar o significado das minhas palavras à medida que vai avançando na leitura. Porém, o que se passa na sua mente não se limita de forma alguma ao que diz respeito ao texto e ao seu significado. Paralelamente à representação das palavras impressas e à evocação de conceitos necessária para compreender aquilo que escrevi, a sua mente revela também uma outra coisa, algo que é suficiente para indicar, a cada instante, que é o leitor e não outra pessoa quem está a ler e a compreender o texto. As imagens que correspondem às suas percepções externas e às percepções daquilo que recorda ocupam quase toda a extensão da sua mente, mas não ocupam a sua totalidade. Para além destas imagens, existe igualmente uma outra presença que o significa a si, enquanto espectador das coisas imaginadas, proprietário das coisas imaginadas e actor potencial sobre as coisas imaginadas. (...) Se esta presença não existisse, como poderia saber que os seus pensamentos lhe pertencem? Quem poderia afirmá-lo? Esta presença é calma e subtil e por vezes é pouco mais do que uma ‘alusão meio aludida’ e um ‘dom meio compreendido’, pedindo emprestadas para esta descrição as palavras de T.S.Eliot (...). Nesta perspectiva, a presença do si é o sentir daquilo que acontece quando o seu ser é modificado pela acção de aprender alguma coisa. Essa presença tenaz nunca desiste (...) tem que permanecer ou o seu eu não permanecerá.”⁹⁰

O problema da identidade pessoal é, deste modo, um dos mais espinhosos, visto que nos interrogamos, à falta de melhor expressão, pelo “sentimento de si”, pelo sentimento associado à experiência que cada um de nós tem de si próprio, pela *experiência de se ser este e não outro ser*, o que parece implicar um acto de consciência de si que só no horizonte da primeira pessoa pode ser pensado.

[***]

Será igualmente nosso objectivo nesta comunicação mostrar a forma como este problema foi abordado no pensamento indiano e qual a solução singular que se desenha na obra consensualmente atribuída a Gotama, o Buda. Contrariamente a uma opinião comumente perfilhada, o problema da identidade pessoal constitui uma das preocupações centrais do pensamento

90 “You are looking at this page, reading the text and constructing the meaning of my words as you go along. But concern with text and meaning hardly describes all that goes on in your mind. In parallel with representing the printed words and displaying the conceptual knowledge required to understand what I wrote, your mind also displays something else, something to indicate, moment by moment, that *you* rather than anyone else are doing the reading and the understanding of the text. The sensory images of what you perceive externally, and the related images you recall, occupy most of the scope of your mind, but not all of it. Besides those images there is also this other presence that signifies you, as observer of the things imagined, owner of the things imaged, potential actor on the things imagined. (...) If there were no such presence, how would your thoughts belong to you? Who could tell that they did? The presence is quiet and subtle, and sometimes it is little more than a ‘hint half guessed,’ a ‘gift half understood,’ to borrow words from T.S. Eliot. (...) In that perspective, the presence of you is the feeling of what happens when your being is modified by the acts of apprehending something. The presence never quits (...). The presence must be there or there is no you.” (Damásio 2000:10); (Damásio 2000a:29).

oriental e, em particular, do pensamento clássico indiano. Embora seja sempre difícil precisar temporalmente um determinado período histórico-cultural, pode-se considerar que, em termos globais, a filosofia clássica desenvolvida no subcontinente indiano se estende entre os séculos VI a.C., com a elaboração das primeiras *Upaniṣads*, e o século XI da nossa era, em particular com a constituição do sistema auto-intitulado de “monismo qualificado” pelo filósofo Rāmānuja. Embora correndo o risco evidente de simplificação, não é insensato afirmar-se que este período de intensa reflexão especulativa vive dominado por uma única questão: qual a natureza da realidade do mundo que nos cerca e quais as implicações que se podem extrair da resposta obtida sobre o nosso destino pessoal?

Com efeito, o ponto de referência da filosofia clássica indiana consiste na elucidação de um conceito designado por “*ātman*”, que pode, na grande maioria dos contextos, ser traduzido, com rigor, por Si (Self). O termo “*ātman*” é uma palavra do sânscrito, língua indo-europeia, razão pela qual é possível surpreender termos equivalentes nas línguas ocidentais, como é o caso do verbo alemão, “*atmen*” que significa respirar. Com efeito, é este, aliás, o sentido primevo da palavra nas primeiras *Upaniṣads*. Frequentemente encontramos aí a utilização do termo ‘*ātman*’ para traduzir a ideia de um corpo vivo, no qual o critério último da vida se descobre no fluir contínuo da respiração. Este corpo pode ser miticamente dimensionado como o “corpo do mundo”, do qual todos os entes não são mais do que as suas partes orgânicas. Mas a significação mais interessante de *ātman*, nas *Upaniṣads* citadas, é aquela que resulta da sua faceta simultaneamente reflexiva e subjectiva. Na verdade, a palavra “*ātman*” é originalmente um pronome reflexivo que tem a propriedade de individualizar e subjectivizar os seres. É esta conjugação entre o pronome reflexivo e o corpo vivo que explica o facto de não estarmos só em face de uma mera *anima*, como na cultura clássica ocidental, mas, antes, perante um conceito que detém uma vertente pessoal⁹¹, designada por pessoa (“*puruṣa*”) enquanto singularidade reflexiva e vivencial presente em cada um de nós.

Em face da questão sobre o “quem” de qualquer acção a resposta não se faz esperar, pois quando nos questionamos sobre “*quem* respira no acto de respirar?”; “*quem* vê no acto de ver?”; “*quem* pensa no acto de pensar?”; “*quem* vive no acto de viver?”, a resposta é invariavelmente a mesma: o Self (*ātman*). E por que razão? Porque o Self não é mais do que o puro princípio de reflexividade do que, por natureza, é insubstancial, vazio - não-descritivo ou indexical numa linguagem mais ocidental. Donde provém a energia, a força que permite atribuir reflexividade à indeterminação original? Os textos védicos também não hesitam em oferecer-nos uma resposta. Esta energia criadora é designada por *brahman*. O termo “*brahman*” é um substantivo neutro, cuja raiz indo-europeia é **brh*, associada às significações de força, de crescimento, de energia criadora. Todas as diferentes gradações de seres não são mais do que variações ou flutuações vibratórias de uma mesma realidade. *Brahman* unifica e estrutura, i.e. confere *dharma*, “lei”, *ṛta*, “ordem”, a todo o cosmo, enquanto energia capaz de mapear e determinar o princípio indeterminado, a potência pura, oferecendo-nos, no caso que nos importa, vibração e experiência de si próprio, i.e. Self. Daí

91 Olivelle 1998: 44-45 (BU 1.4.1).

a reiteração ao longo da *Chândogya Upaniṣad* da mais célebre proposição do pensamento indiano: “Eis o ātman. Isso és tu” (*sa ātmā tatvamasī*)⁹². Neste “isso és tu” (tat [isso] – tvam [tu] – asi [és]) joga-se afinal a identidade entre brahman e ātman, o princípio fundamental das *Upaniṣads* e, cuja ideia, é claramente afirmada por um dos grandes filósofos da Índia, *Śaṅkara*: “Mas, pode-se perguntar, brahman é conhecido ou não-conhecido? (...) A existência de *brahman* é conhecida na base de ser o sentimento de si de cada um. Pois cada um, ao ser consciente da existência de si, nunca pensa, ‘Não sou’. E este sentimento de si (ātman) é *brahman*”⁹³

Se é consensual a ideia de que a doutrina explanada por Gotama, o Buda, se inscreve no âmbito do intenso debate filosófico travado nos finais do século VI a.C. em torno das *Upaniṣads*, também é inegável que a questão filosófica sobre a natureza de si/Self é um dos temas mais controversos da doutrina budista. E o ponto da discórdia centra-se no modo como se deve entender o sentido da identidade pessoal no âmbito do budismo primitivo. Como forma de ilustrar este conflito de interpretações, citaria, a título de exemplo, duas afirmações paradigmáticas. A primeira é do mestre cingalês Walpola Rahula quando, no seu influente estudo, *What the Buddha Taught*, afirma: “Segundo a doutrina de Buda, a ideia de si é uma crença falsa e imaginária, sem qualquer correspondência com a realidade e produz sentimentos negativos de “eu” (*me*) e de “meu” (*mine*)”⁹⁴. Por sua vez, o filósofo budista alemão Georg Grimm sustenta precisamente o inverso: “Buda estabeleceu esta linha divisória entre *attā* e *anattā*, entre Eu e Não-eu com grande exactidão. (...) Diz-nos: ‘Quando percepciono a origem e o perecer, isso não pode ser o meu eu, o meu Si’; e *este* enunciado não pode ser duvidado por nenhuma criatura pensante.”⁹⁵

Será, assim, também nosso propósito, contribuir para esta discussão filosófica, procurando clarificar o sentido da doutrina de Gotama, o Buda, sobre a identidade pessoal e a experiência do *Self*. Este propósito implica, como é óbvio, que nos concentremos, num primeiro momento, sobre a forma como o fundador do Budismo posiciona o conceito de não-si (*anātman* ou *anattā*) que, numa primeira análise, parece indiciar, já na própria formulação, a negação de si. Centremo-nos assim no discurso conhecido como “*Anattā Sutta*”. Segundo reza a tradição, este texto corresponde ao segundo sermão pronunciado por Gotama, o Buda, logo após ter enunciado aquelas que são conhecidas como as ‘quatro nobres verdades’ (*cattāri ariyasaccāni*), a saber, a verdade sobre o ‘sofrimento’, sobre a sua ‘origem’, ‘cessação’ e ‘via de cessação’. Neste novo discurso, Gotama, o Buda, centra a sua análise nos elementos constituintes da personalidade – se se preferir, em sentido lato, da “pessoa”. Ouçamos alguns excertos significativa deste texto fundante do Budismo, no qual traduziremos ātman por Si. “Buda dirigiu-se ao grupo de cinco discípulos: ‘O corpo é não-si. Pois se o corpo fosse o si, este não nos conduziria ao sofrimento e seria possível dizer:

92 Olivelle 1998: 252-253 (CU 6.8.7).

93 Thibaut 1962: 14 (1.1.22).

94 Rahula 1959:51.

95 “Der Buddha hat diesen Trennungsstrich zwischen attā und anattā – Ich und Nicht-Ich – ganz genau gezogen. (...) er sagt: ‘Wobei ich ein Entstehen und Vergehen wahrnehme, das kann nicht mein Selbst, mein Ich sein’ – und diesen Satz wird wohl kein denkendes Wesen in Zweifel ziehen.” (Grimm 1976:94-95).

que o meu corpo seja assim; que o meu corpo não seja assim (...) Sentir é não-si. Pois se o sentir fosse o si (...) poder-se-ia dizer: que o meu sentir seja assim; que o meu sentir não seja assim (...) Percepção é não-si (...) Carácter é não-si (...). Consciência é não-si. (...) Logo, o corpo, o sentir, a percepção, a emoção e a consciência (...) devem ser visto como são na realidade: “isto não é meu, isto não sou, isto não é o meu Si.”⁹⁶

Gotama, o Buda, interroga-se neste texto sobre a nossa experiência pessoal como seres no mundo, questionando-se sobre o que queremos dizer quando afirmamos a simples proposição de que “somos”. A conclusão que retira é que a nossa experiência se deixa envolver por cinco atributos fundamentais, todos eles condicionados e impermanentes. Pois, se assim não fosse, se as diferentes características da personalidade de cada indivíduo fossem *nossas*, dependentes de cada um de nós, se o Sentimento de Si residisse nelas, então elas poderiam assumir a forma ou a propriedade que desejássemos, o que não é manifestamente o caso. As propriedades fundamentais que constituem a nossa existência, i.e. o modo como nos manifestamos a nós mesmos e aos outros não são atributos incondicionados que nos pertençam; são, antes, para utilizar literalmente as palavras de Gotama, “agregados” de experiência. O filósofo budista norte-americano Robert Thurman oferece-nos imagens vivas de cada um destes elementos: “Começamos por olhar para o nosso corpo. Podemos (...) bater no nosso peito e dizer, “isto sou eu”, mas certamente não somos apenas um punhado de costelas (...) Podemos olhar-nos a um espelho e dizermos, ‘Eis-me’, mas também dizemos o mesmo quando vemos antigas fotografias nossas (...) Podemos explorar células, axónios e dendrites; moléculas, ADN e ARN; átomos, partículas quânticas subatómicas, forças e energias. Em nenhuma delas encontramos o Sentimento de Si (...). Podemos mover-nos agora para a nossa mente e analisar as sensações, os prazeres, as dores ou estados de dormência (...) Podemos depois mover-nos para imagens, palavras símbolos, ideias, conceitos, imagens mentais. Numa primeira análise isto parece promissor. O “Si” afinal é uma palavra. Os nomes “Alice”, “Joe”, “Carol” e “Gotama, o Buda” são todas elas palavras. Quando pronuncio o meu próprio nome, “Bob” será que a imagem de mim surge na minha cabeça? Será a imagem de uma fotografia recente? (...) Um *curriculum vitae*? Uma biografia? (...) Podemos agora mover-nos para os movimentos inerentes à mente, i.e. as emoções. Quando amo sinto-me presente (...) O mesmo acontece quando odeio, sentindo-me levado por impulsos destrutivos. (...) – todas essas energias parecem tomar conta de mim ou emanar de mim. Mas quando as observo melhor, percebo que o que está em causa são sentimentos fundados em relações. (...) Finalmente chegamos à percepção ela própria, ao olhar da nossa consciência (...) Mas ao virar-me para o centro da minha consciência, tenho de dizer à minha consciência para se voltar para trás e virar-se para o Si.”⁹⁷ O

96 Bodhi 2000:901-902 (SN 22.59).

97 “We begin by looking at the body. We can (...) thump our chests and say, ‘I’m me’, but surely we are not just a bunch of ribs. We look in the mirror and say, ‘There I am’, but we say the same thing when we see old snapshots of ourselves (...) We can explore cells, axons, and dendrites; molecules, DNA, and RNA; atoms, subatomic quantum particles, unnameable forces and energies. Nowhere we can find [the Self]. (...) We can move on to our minds and begin by sifting through our feelings, sensations, pleasures, pains, or numbnesses. (...) Then we can move into images, words, symbols, ideas, concepts, mental pictures. This at first seems promising. ‘I’ is a word, after all. The names ‘Alice’, ‘Joe’, ‘Carol’, and ‘Shakyamuni’ all are nouns.

que se pode afirmar é que a nossa personalidade não é mais do que o efeito da conjugação destes cinco elementos, a um ponto tal que a crença na sua autonomia e permanência acaba por ser uma ilusão geradora de sofrimento. Em nenhum desses agregados referidos se descortina a presença de um sujeito autónomo e incondicionado e, como tal, o apego a cada um deles só pode suscitar sofrimento.

Quando nos buscamos a nós próprios nos diferentes factores condicionantes da nossa personalidade, parece que estamos condenados a encontrar uma sensação ou uma emoção particular, mas nunca o Sentimento de Si. É fácil compreender que o Si tenha sido perspectivado na tradição budista como uma ilusão, quanto muito como um nome convencional para designar o conjunto de experiências que temos do mundo. No entanto, uma análise cuidada tanto do discurso sobre o não-Si, como de outros sermões budistas do Cãnone Páli, mostra-nos que esta visão, indiscutivelmente popular na comunidade budista contemporânea, é, a meu ver, precipitada. O que encontramos é antes um cuidado extremo por parte de Gotama o Buda em evitar uma determinação específica sobre a identidade de nós próprios, sobre o Self ou *ātman*.

Uma das teorias mais interessantes que explicitam esta atitude de Gotama, o Buda, é aquela que a aproxima da solução que, mais tarde, no Ocidente, a tradição kantiana consagrou e que tem duas facetas distintas. Por um lado, mostrar que a tese dos que negam a identidade pessoal, como por exemplo, David Hume, é insustentável, pois pressuporia a ideia segundo a qual poderiam existir predicados – sejam eles, sensações, emoções, etc. – sem o sujeito dos mesmos. Como ironizou recentemente Simon Blackburn⁹⁸, tal atitude seria tão sensata como afirmar que as amolgadelas de um carro podem existir por elas próprias, sem nenhum carro, ou então, que o gato de Cheshire, como no romance de Lewis Carroll, pode desaparecer deixando-nos intacto o seu sorriso. Mas, por outro lado, Gotama, o Buda, parece reconhecer que o Self das nossas experiências não é susceptível de qualquer conhecimento específico, apenas se podendo referir que acompanha todas as representações mentais. Esta via de interpretação da tese de Buda sobre o Self, sustentada por Sue Hamilton, é bastante promissora. Segundo esta releitura, há uma estratégia epistemológica de nos mostrar que os elementos condicionantes da experiência – e, no limite, todos os agregados –, são despojados de Si. Sue Hamilton oferece-nos uma analogia esclarecedora sobre o propósito de Gotama⁹⁹. Imaginemos, que um vendedor de computadores nos quer ensinar o modo de funcionamento de um programa informático. No entanto, em vez de prestarmos atenção em relação aos seus ensinamentos, ficamos fascinados pelo computador. Enquanto o vendedor pacientemente procura descrever as operações necessárias para que seja

When I pronounce my own name, 'Bob', does an image of myself arise in my mind? Is it a recent snapshot of my face? (...) A *curriculum vitae*? A biography? (...) We can move deeper into the motions of the mind, into emotions. When 'I' love or am in love, I feel powerfully present (...) When 'I' hate, I am carried away by destructive impulses (...) – all these energies seem to take hold of 'me', or seem to emanate from 'I'. But as I think them through, observe them in actuality or in memory, they seem fully bound in relationships. (...) At last we come to awareness itself, to look at our very consciousness (...) But to turn toward my center of awareness, I have to tell my awareness to turn back on itself" (Thurman 1998:74-79).

98 Blackburn 1999:136.

99 Hamilton 2000:24.

bem sucedido com aquele programa, passamos o tempo a interrompê-lo, questionando as diferentes partes do computador e perguntando se elas são o computador. Apontamos para o teclado e perguntamos: 'é isto o computador?', a que o vendedor nos diz que não e tenta novamente retomar a sua explicação. Mas nós insensatamente continuamos a interrompê-lo, apontando para o monitor, para o sistema operativo, para a memória, e perguntando: 'é isto o computador?'" Como sublinha a autora argutamente: "Tal é o meu fascínio em face daquela máquina intrigante, de continuar a especular sobre o que *é* exactamente um computador, que acabo por ter a nítida impressão que o vendedor me está a dizer que não existe tal coisa. Leva-me algum tempo a perceber que o vendedor *nunca me quis dizer que o computador não existia em si.*"¹⁰⁰ Se observarmos com atenção o *Anattā Sutta*, o que o Buda vai negando sucessivamente é que cada um dos elementos condicionantes da nossa experiência possa ser ele próprio a nossa identidade. Daí que a grande maioria das teorias da identidade pessoal ou nos procurem convencer erroneamente que cada um dos factores condicionantes *é ele próprio* essa mesma identidade, ou então que a identidade pessoal é apenas uma ilusão. Por exemplo, afirmando que a memória, o corpo, a biografia, as emoções, constituem o verdadeiro critério de identidade ou então que o Self é apenas um nome para designar uma multiplicidade sem unidade.

Ora, em momentos cruciais do Cânone, Buda, usa o conceito Self – *ātman* - como o referente último da sua investigação. Citemos algumas passagens exemplares. No seu último discurso, dirigindo-se a Ānanda, afirma: "Deves tornar-te tu próprio (*ātman*) na tua ilha, sendo tu próprio (*ātman*) o refúgio, com mais nada como teu refúgio"¹⁰¹. No *Dhammapada*, uma obra aforística, considerada crucial nos estudos budistas, existe uma secção inteira dedicada ao valor do Self (*ātman*). Citemos algumas passagens: "O Si é ele mesmo senhor de si; como efeito, quem o poderia ser?"; "Se alguém apreender o Si, deve preservá-lo com atenção"¹⁰². No entanto, se existe uma experiência do Self, por que razão Gotama preferiu manter o silêncio sobre a sua natureza? A nosso ver, porque essa experiência é metaforicamente análoga à do vazio. O Sentimento de Si é a experiência plena do vazio no seio do Mundo. Robert Thurman, na obra citada, aponta nessa direcção: «Podemos tranquilizar-nos que este vazio (*voidness*), embora não seja sólido, ao mesmo tempo não coincide com o nada e não pode obstruir a nossa atenção (...). Perdemos todo o sentimento de limite, toda a tensão do esforço. (...) Este é o verdadeiro self (...) abarcando todos os outros sem nos negarmos a nós mesmos. Esta é a essência do que Buda apreendeu durante a sua própria meditação.»¹⁰³

100 "Given my fascination, I am very puzzled about this, and though I continue to speculate as to exactly what the computer is, I also have the very distinct impression from what the salesman kept saying that there is really no such thing at all. It takes me a while to realise that what the computer was not was *not what the salesman was trying to tell me.*" (Hamilton 2000:24).

101 Walshe 1995:245 (DN 16:2.26)

102 Hinüber/Norman 2003:45 (XII:160; XII:157).

103 "A voidness melting in a voidness. We can reassure ourselves that any voidness is not solid, but at the same time it is not nothing and cannot obstruct our awareness. (...) We loose all sense of boundary, all tension of struggle (...) This is the real self (...) embracing all others without neglecting ourselves. This is the essence of what the Buddha saw during his own meditation." (Thurman 1998:81).

[***]

Na filosofia clássica indiana, seja nas *Upaniṣads* seja nos primeiros discursos budistas, a experiência de si próprio ultrapassa os limites da natureza humana. A ideia de um transumanismo nunca lhe foi estranha, sendo antes sinal de limitação categorial, se não mesmo de imaginação, identificar os conceitos de pessoa e de ser humano. Essa identificação é ela mesma considerada na esteira das *Upaniṣads* como sendo causa do próprio sofrimento. Nunca nos esqueçamos que Gotama Buda inicia o seu caminho apostado não só em descobrir, mas também *transcender* as causas desse sofrimento que permeia a vida e a condição humana. O que no Ocidente era já um erro categorial – a saber, a confusão entre a disposição para a humanidade e para a pessoalidade –, no caso da cultura indiana, tal identificação é apontada como a principal causa da “roda de sofrimento” que envolve o mundo. É evidente que no seio desta tradição a solução passa por uma alteração radical de uma atitude mental e não tanto pelas múltiplas próteses, literais ou figuradas, de natureza tecnológica que possamos inventar. Mas também não as invalida por *razões intrínsecas* (poderá quanto muito evocar o princípio de precaução por *razões extrínsecas*), desde que possam contribuir para o bem-estar mental, físico e sensível de todos os seres vivos, incluindo naturalmente o homem. Daí a enorme perplexidade que suscita a declaração do filósofo norte-americano Francis Fukuyama na revista *Foreign Policy* (2004), segundo a qual o transumanismo, concepção desenvolvida, entre outros, por Nick Bostrom¹⁰⁴, é a ideia mais perigosa que circula no mundo, na medida em que “quer libertar o homem dos seus constrangimentos biológicos”¹⁰⁵. Esta declaração é coerente com a sua obra de 2002, *O nosso futuro pós-humano: consequências da revolução biotecnológica*¹⁰⁶, no qual nos alerta para o risco de transcendermos a identidade e a natureza do género humano. Para sustentar a sua tese, elabora um capítulo dedicado à natureza humana, na qual sustenta um estranho argumento circular segundo o qual existe um “factor X” que confere à humanidade, como um todo, dignidade e respeito. Quando procuramos indagar qual a natureza deste factor retemos duas ideias: 1º respeito pela natureza humana como fim em si mesma; e, em segundo lugar, a tese de que “é a conjugação de todas estas qualidades (escolhas morais, razão, linguagem, sociabilidade, emoções, consciência) num todo humano que constitui o Factor X. Todos os membros da espécie humana possuem um dom genético que lhes permite assumir-se como seres humanos integrais, um dom que distingue a essência humana.”¹⁰⁷ Em última instância, diz-nos que devemos preservar como sacrossanta a natureza humana - leia-se genoma humano - porque ela é, em si mesma, merecedora de respeito.

104 Savulescu/Bostrom 2009.

105 *Foreign Policy* (2004). Cf. Bostrom, “Transhumanism: the world’s most dangerous idea?” (September, 2004). Cf. <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/bostromresponsetofukuyama/> (consultada em 18 de Outubro de 2009).

106 Fukuyama 2002.

107 “It is all of these qualities coming together in a human whole that make up Faktor X. Every member of the human species possesses a genetic endowment that allows him or her to become a whole human being, an endowment that distinguishes a human in essence from other type of creatures.” (Fukuyama 2002:171).

Todos os seres que não possuam esse “factor X” não são objectos de qualquer consideração moral. “Podemos cozinhar, comer, torturar, escravizar, ou reciclar a carcaça de qualquer criatura que não possua o Factor X, mas se fizermos a mesma coisa a um ser humano incorremos num ‘crime contra a humanidade’”¹⁰⁸. Deste modo, podemos adivinhar o destino que Fukuyama advogaria para todos os seres pessoais, desde que não possuíssem a identificação “factor X” no seu genoma.

Como conclusão desta comunicação, diria que Fukuyama esquece que o respeito ético só tem sentido em relação às pessoas, entendidas como todos os indivíduos dotados de percepção de si como seres no mundo. Como nos mostrou, o filósofo e historiador Felipe Fernández-Armesto, na sua obra crucial *So you think you're human?*¹⁰⁹, cada vez mais existe uma consciência esclarecida de que a arcaica cisão entre as esferas do humano e dos seres vivos tem vindo a ruir progressivamente, tendo em consideração os diferentes estudos no domínio das ciências da vida e da paleantropologia. Em certa medida, pode-se dizer que a história da antropologia, ao longo do século passado, se encontra marcada pela busca, sem sucesso, de um princípio diferenciador do ser humano em relação a outras formas de vida. Os critérios invocados são conhecidos e todos eles se revelaram falsos: a cultura; a função simbólica; a tecnologia; a linguagem; a organização político-social; a consciência de si; a percepção da morte e o culto dos mortos; os valores estéticos; os valores morais. Em todos estes aspectos, o critério distintivo da espécie humana tornou-se fluido, sendo a diferença encontrada mais a expressão de uma grandeza do que de uma qualidade diferenciadora. Esta dissolução das fronteiras entre o humano e o biológico é acompanhada por um investimento exponencial tanto nos estudos da genética como no âmbito das ciências cognitivas e computacionais. As possibilidades que estas novas ciências abriram, independentemente da sua concretização efectiva, alteraram radicalmente o conceito que temos de nós próprios. O seu êxito ou insucesso dependerá, como o pensamento oriental, sempre nos alertou, não tanto da sacralização do ser humano, mas da atitude mental em face da experiência de si, qualquer que seja a sua forma. E, deste modo, concluiria este ensaio afirmando que, na verdade, a ideia mais perigosa que corre no mundo, é a ideia segundo a qual *ser-se homem* e *ser-se pessoa* são, no essencial, o mesmo.

108 “You can cook, eat, torture, enslave, or render the carcass of any creature lacking Factor X, but if you do the same thing to a human being, you are guilty of a ‘crime against humanity.’” (Fukuyama 2002:150).

109 Fernández-Armesto 2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARSUAGA, J. L. (1999). *El Collar del Neandertal*. Madrid: Temas de Hoy: 1999.
- BODHI, B. (2000). *The Connected Discourses of the Buddha. A new translation of the Samyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- BLACKBURN, Simon. (1999). *Think. A compelling introduction to philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- BOETHIUS. (1973). Contra Eutychen et Nestorium. In *The Theological Tractates/The Consolation of Philosophy*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- DAMÁSIO, A. (2000). *The Feeling of what happens. Body, Emotion and the making of Consciousness*. London: Vintage. Primeira edição inglesa de 1999.
- DAMÁSIO, A. (2000a). *O Sentimento de Si. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*. Lisboa: Europa-América.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. (2004). *So You Think You're Human. A Brief History of Humanity*. Oxford: Oxford University Press.
- FUKUYAMA, F. (2002). *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador.
- GRIMM, Georg. (1957). *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation*. Hrsg. von M. Keller-Grimm u. Max Hoppe. Wiesbaden: R.Löwit. First edition published in 1915, München: Piper.
- HAMILTON, Sue. (2000). *Early Buddhism: a new approach. The I of the Beholder*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- HARVEY, Peter. (1995). *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in early Buddhism*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- HINÜBER/NORMAN. (2003). *Dhammapada*. Oxford: The Pali Text Society.
- LOCKE, J. (1959). *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- OLIVELLE, P. (1998). *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- RAHULA, Walpola. (1959). *What the Buddha Taught*. Oxford: Oneworld.
- SAVULESCU/BOSTROM. (2009). *Human Enhancement*, Oxford: Oxford University Press.
- SEARLE, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- SINGER, P. (1993). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. Primeira edição de 1979.
- THIBEAUT, G. (1962). *The Vedānta Sūtras of Bādarāyaṇa with the Commentary by Śaṅkara*. 2 vols., transl. George Thibaut, New York: Dover Publications.
- WALSCHÉ, M. (1995). *The Long Discourses of Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- THURMAN, Robert. (1998). *Inner Revolution. Life, Liberty, and the Pursuit of Real Happiness*. New York: Riverhead Books.