



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA (UFU)
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO-UFU)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (POSFIL-UFU)

GUILHERME BESSA FERREIRA PEREIRA

A FILOSOFIA DA MENTE E A PSICOLOGIA BUDISTA: UMA
INTERLOCUÇÃO PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE
CONSCIÊNCIA

Uberlândia, Minas Gerais
Setembro, 2024



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



GUILHERME BESSA FERREIRA PEREIRA

A FILOSOFIA DA MENTE E A PSICOLOGIA BUDISTA: UMA
INTERLOCUÇÃO PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE
CONSCIÊNCIA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU) como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada

Uberlândia, Minas Gerais
Setembro, 2024



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU com dados informados pelo próprio autor.

P436 Pereira, Guilherme Bessa Ferreira, 1989-

2024 A Filosofia da Mente e a Psicologia Budista: uma interlocução para o debate contemporâneo sobre consciência / Guilherme Bessa Ferreira Pereira. - 2024.

Orientador: Leonardo Ferreira Almada.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.

Disponível em:
<http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.519> Inclui bibliografia.
1. Filosofia. I. Almada, Leonardo Ferreira, 1981-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2: Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902

Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 009/2024, PPGFIL				
Data:	Seis de setembro de dois mil e vinte quatro	Hora de início:	16:30	Hora de encerramento:	19:30
Matrícula do Discente:	12212FIL003				
Nome do Discente:	Guilherme Bessa Ferreira Pereira				
Título do Trabalho:	A filosofia da mente e a psicologia budista: um intercambio para o debate contemporâneo sobre consciência				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	A construção da mente consciente: por uma integração real entre cérebro, corpo-propriamente-dito e meio ambiente				

Reuniu-se no Anfiteatro/Sala 1U 106, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Marco Aurélio Sousa Alves - UFJF; Giuseppe Ferraro - Fundação Torino; Airton Pereira do Rêgo Barros - IP/UFU e Leonardo Ferreira Almada orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Leonardo Ferreira Almada, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(as) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Ferreira Almada, Presidente**, em 10/09/2024, às 10:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marco Aurélio Sousa Alves, Usuário Externo**, em 10/09/2024, às 14:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Airton Pereira do Rêgo Barros, Professor(a) do Magistério Superior**, em 19/09/2024, às 15:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giuseppe Ferraro, Usuário Externo**, em 09/10/2024, às 08:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site
https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5676129** e o código CRC **4C51CEB2**.

Referência: Processo nº 23117.058787/2024-72

SEI nº 5676129



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



FOLHA DE APROVAÇÃO

GUILHERME BESSA FERREIRA PEREIRA

A FILOSOFIA DA MENTE E A PSICOLOGIA BUDISTA: UMA INTERLOCUÇÃO PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE CONSCIÊNCIA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU) como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada

Uberlândia, 06 de Setembro de 2024

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada (IFILO-UFU/POSFIL-UFU, Presidente)

Prof. Dr. Marco Aurélio Sousa Alves (DFIME-UFSJ/PPGFIL-UFSJ/POSDEFIL-UFOP)

Prof. Dr. Giuseppe Ferraro (Liceo Scientifico Fundação Torino-FT)

Airton Pereira do Rego Barros (IP-UFU)



Se a mutabilidade é a essência da nossa existência, nada mais natural do que fazer dela a premissa da nossa filosofia.

W. Somerset Maugham (*O fio da navalha*)

A mente é um campo
No qual é plantado todo tipo de semente.
Esse campo da mente também pode ser chamado de
“Todas as sementes”

Vasubandhu (*Cinquenta versos sobre a Natureza da Consciência*)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia



Para minha família



AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço à boa sorte, que me colocou neste caminho por meio de escolhas e coincidências.

Agradeço à minha companheira, meu amor, Miriam, cuja presença luminosa inspira a coragem e a alegria que foram necessárias para que este trabalho fosse realizado. Ao seu lado a vida brilha.

Agradeço aos meus pais, Gumercindo Pereira e Silvana, a quem devo tanto, e cujo amor me guia e sustenta.

Agradeço ao meu irmão, Gustavo, parceiro de vida, sempre crente nas minhas capacidades.

Agradeço aos meus sogros por todo o carinho.

Agradeço ao meu orientador e amigo, Leonardo a quem devo as primeiras centelhas deste trabalho. Foi Leonardo que me pôs em contato com a meditação, com o budismo e com Lama Jigme Lhawang. Por isso, posso dizer que ele mudou minha vida. Além disso, Leonardo é agraciado com paciência, sabedoria, disposição e acolhimento que me foram indispensáveis durante a difícil tarefa da escrita.

Agradeço ao Prof. Dr. Giuseppe, ao Prof. Dr. Marco Aurélio e ao Prof. Dr. Airton por participarem da minha banca de defesa de dissertação de mestrado e pelas grandes contribuições para o meu desenvolvimento. Esse trabalho final é muito devedor à colaboração fornecida pelo Prof. Dr. Fernando e pelo Prof. Dr. Félix em nossa qualidade. Muito obrigado a todos vocês.

Agradeço ao Lama Jigme Lhawang e a todo o Instituto Ciências Contemplativas, cuja formação me inspirou novas formas de conceber e estudar a consciência. A escrita desta dissertação é também resultado da formação em Kindfulness.

Agradeço a toda a Sangha do Centro de Budismo Drukpa Uberlândia, em especial, agradeço ao Rogério pela em ensinar, acolher, realizar e partilhar.

Agradeço às minhas pessoas amigas, pessoas queridas que torcem por mim, acreditam nas minhas capacidades e preenchem minha vida com seus sorrisos e carinho.



RESUMO

A dissertação de mestrado que apresentamos por meio deste resumo visa discutir a interlocução entre a filosofia da mente e a psicologia budista, e é motivada em contribuir com o debate sobre definição de consciência. Especificamente, a dissertação se debruça sobre os elementos implicados nessa interlocução, dedicando-se a discutir questões filosóficas sobre ontologia, metafísica e epistemologia. Além disso, aborda também conceitos de mente e consciência propostos no campo da psicologia budista. Para indicar a importância de um debate sobre definição de consciência, a dissertação parte do problema da definição de consciência nas ciências cognitivas, destacando a complexidade desta tarefa expressa no *hard problem* da consciência. Este problema refere-se à dificuldade de explicar a natureza subjetiva e qualitativa da experiência consciente. Neste contexto, a psicologia budista, que enfoca na experiência em primeira pessoa, é apresentada como uma fonte potencial de recursos conceituais e teóricos que podem contribuir nas discussões contemporâneas sobre a consciência. Visando escrutinar essa possibilidade, o primeiro capítulo explora considerações sobre as bases epistemológicas e metafísicas discutidas em filosofia da mente e nas tradições budistas, destacando confluências e distinções entre elas. O propósito é iniciar uma articulação entre filosofia da mente e psicologia budista a partir de seus elementos fundamentais. O segundo capítulo examina como as tradições abordam o estudo da mente e dos processos psicológicos, enfatizando as noções de mente e de consciência presentes na psicologia budista. Particularmente, é explanada uma argumentação em favor da compreensão de que há uma psicologia que pode ser inferida da tradição budista. Em seguida são apresentados conceitos budistas fundamentais sobre mente e consciência: *citta*, *vijñāna*, *alayavijñāna* e *manas*, além dos cinco agregados (*skandha*). No terceiro capítulo, a dissertação revisa as principais teses ontológicas sobre a mente e a consciência dentro do debate ocidental, incluindo o dualismo de substâncias, o fisicalismo e o emergentismo. A partir disso, avalia as lacunas nas abordagens tradicionais da filosofia da mente e argumenta pela necessidade de uma nova ciência cognitiva que incorpore a mente corporificada e a perspectiva subjetiva. Ao concluir, a dissertação propõe que um diálogo entre a filosofia da mente ocidental e a psicologia budista pode enriquecer as ciências cognitivas contemporâneas. Argumenta que os métodos e conceitos budistas, especialmente aqueles relacionados à meditação e à introspecção, oferecem novas perspectivas e soluções para o estudo da consciência. A análise da experiência subjetiva em perspectiva de primeira pessoa, central na psicologia budista, é vista como um complemento essencial às abordagens científicas ocidentais que se baseiam predominantemente em uma perspectiva de terceira pessoa.

Palavras-chave: Consciência; Filosofia da Mente; Psicologia Budista; Meditação; Experiência em Primeira Pessoa.



ABSTRACT

The master's dissertation we present through this abstract aims to discuss the interchange between the philosophy of mind and Buddhist psychology, motivated by the desire to contribute to the debate on the definition of consciousness. Specifically, the dissertation focuses on the elements involved in this dialogue, dedicating itself to discussing philosophical issues concerning ontology, metaphysics, and epistemology. Additionally, it also addresses concepts of mind and consciousness proposed in the field of Buddhist psychology. To indicate the importance of the debate on the definition of consciousness, the dissertation begins with the problem of defining consciousness in cognitive sciences, highlighting the complexity of this task as expressed in the hard problem of consciousness. This problem refers to the difficulty of explaining the subjective and qualitative nature of conscious experience. In this context, Buddhist psychology, which focuses on first-person experience, is presented as a potential source of conceptual and theoretical resources that can contribute to contemporary discussions on consciousness. Aiming to scrutinize this possibility, the first chapter explores considerations on the epistemological and metaphysical foundations of Western and Buddhist traditions, highlighting the confluences and distinctions between them. The purpose is to initiate an articulation between the philosophy of mind and Buddhist psychology based on their fundamental elements. The second chapter examines how both traditions approach the study of the mind and psychological processes, emphasizing the notions of mind and consciousness present in Buddhist psychology. Specifically, an argument is made in favor of the understanding that there is a psychological comprehension within the Buddhist tradition. Following this, fundamental Buddhist concepts about mind and consciousness are presented: *citta*, *vijñāna*, *alayavijñāna*, and *manas*, as well as the five aggregates (*skandha*). In the third chapter, the dissertation reviews the main ontological theses about the mind and consciousness within the Western debate, including substance dualism, physicalism, and emergentism. Based on this, it evaluates the gaps in traditional approaches of the philosophy of mind and argues for the need for a new cognitive science that incorporates the embodied mind and the subjective perspective. In conclusion, the dissertation proposes that a dialogue between Western philosophy of mind and Buddhist psychology can enrich contemporary cognitive sciences. It argues that Buddhist methods and concepts, especially those related to meditation and introspection, offer new perspectives and solutions for the study of consciousness. The analysis of subjective experience from a first-person perspective, central to Buddhist psychology, is seen as an essential complement to Western scientific approaches that predominantly rely on a third-person perspective.

Keywords: Consciousness; Philosophy of Mind; Buddhist Psychology; Meditation; First-Person Experience.



SUMÁRIO

Introdução	1
Sobre Psicologia Budista	5
Sobre Filosofia da Mente	6
Definição dos Termos	8
Capítulo 1. Considerações sobre a filosofia da mente ocidental e a psicologia budista que antecedem um projeto de interlocução	15
Apresentação do capítulo	15
1.1 O objetivo/propósito do conhecimento	18
1.2 As bases epistemológicas	23
1.3 Perspectivas metafísicas/ontológicas das tradições	29
1.4 Interconexões e distinções: sobre a possibilidade de debate	42
Capítulo 2. Ciências da consciência: as psicologias	44
Apresentação do capítulo	44
2.1 Psicologia: a ciência ocidental da consciência	45
2.2 Psicologia budista	52
Capítulo 3. Questões Sumárias Do Debate Ocidental Sobre A Consciência	68
Apresentação do capítulo	68
3.1 Teses ontológicas sobre mente e consciência	69
3.1.1 O dualismo de substâncias	71
3.1.1.1 Dois argumentos a favor do dualismo de substâncias	75
3.1.1.2 Alguns desdobramentos das propostas de Descartes por Locke, Hume e Kant	78
3.1.2 Fiscalismo	84
3.2 Lacunas em filosofia da mente	89
3.3 Emergentismo	92
3.3.1 Uma nova ciência cognitiva: a mente corporificada	95
Conclusão do capítulo.....	98
Considerações à guisa de conclusão	101
Referências	106

Introdução

Conceituar consciência é um desafio antigo na história do pensamento. Contemporaneamente, o delineamento filosófico sobre este tema foi enriquecido pelo desenvolvimento das ciências empíricas, especialmente a partir do século XX. Tornou-se incontornável a necessidade de articular uma compreensão de consciência que corresponesse ao entendimento que se tem sobre a natureza da realidade. Entretanto, as teses que avançam neste sentido esbarram na necessidade de explicar a consciência considerando a experiência consciente de fato, *i.e.*, a experiência vivida em perspectiva de primeira pessoa. Mesmo que a experiência em perspectiva de primeira pessoa seja estudada na tradição fenomenológica, abordá-la pelas metodologias científicas implica em adotar a observação em perspectiva de terceira pessoa. A dificuldade de equacionar esses dois elementos para conceituar consciência, ou seja, para dizer qual é a natureza, a origem, a função e as relações de causalidade que envolvem consciência, indica que talvez não se saiba tudo que é possível saber sobre a natureza da realidade. Neste sentido, este trabalho trata sobre a conceituação de consciência apresentando os aspectos ontológicos e epistemológicos implicados nesta definição, articulados com as perspectivas de pensamento presentes na psicologia budista.

A relevância de abordar a interlocução entre as tradições orientais e ocidentais nessa seara advém de dois reconhecimentos: (i) há indefinição no aspecto conceitual e metodológico na abordagem das ciências cognitivas¹ ao tratar de mente e consciência; e (ii) as tradições orientais, em geral, e o budismo, em particular, realizam observação e análise em perspectiva de primeira pessoa sobre a natureza da realidade, o que abarca, também, uma compreensão de processos mentais e psicológicos. A efetividade do método budista é depreendida do fato de que a aplicação deste método resulta em transformações previsíveis da experiência subjetiva – o que no contexto das tradições budista é chamado de despertar (*bodhi*).

O primeiro reconhecimento diz respeito ao fato de que o campo das ciências cognitivas enfrenta desafios persistentes ao tentar conceituar mente e consciência. Em particular se destaca o desafio conectado à dificuldade de pesquisar o aspecto subjetivo e qualitativo da experiência consciente, um tipo de desafio denominado de ‘o problema difícil da consciência’ ou *hard problem* (Chalmers, 1996). Enquanto a ‘explicação fácil’ ou *easy problem* na filosofia da mente aborda a correlação entre estados cerebrais e comportamento, o *hard problem* se aprofunda na experiência consciente, levando em consideração aspectos da

¹ O campo que estuda mente e consciência, abrangendo a filosofia da mente, a neurociência, a psicologia, os estudos sobre linguagem, a fenomenologia e a computação.

experiência consciente em primeira pessoa, como *qualia* e subjetividade, e refletindo sobre como experiências subjetivas podem emergir de (e como interagem com) processos físicos. Filósofos como Daniel Dennett e John Searle discorrem sobre este problema. Dennett, em particular, é conhecido por sua abordagem eliminativista, argumentando que os *qualia* são ilusórios (Dennett, 1991). Por outro lado, Chalmers defende a irredutibilidade dos aspectos fenomenais da mente, sugerindo que a consciência pode ser um fenômeno fundamental da realidade, similar a matéria e energia (Chalmers, 1996). Entretanto, essas soluções não esgotaram o debate. Com efeito, a relevância do debate sobre o *hard problem* indica que a lacuna explicativa em filosofia da mente reverbera importância e indica a ausência de uma explicação satisfatória para a natureza e a origem da experiência consciente.

O segundo reconhecimento diz respeito à compreensão de que a psicologia budista apresenta uma proposta de entendimento do psiquismo alicerçada na aplicação de princípios empiristas na investigação sobre a natureza da realidade. Uma investigação que é realizada em perspectiva de primeira pessoa e que não é apenas um exercício epistêmico, mas também trabalho que tem objetivos soteriológicos. No contexto da psicologia budista se reconhece que a investigação da experiência subjetiva em perspectiva de primeira pessoa efetivamente promove a transformação ou a mudança subjetiva. Isso indica que a psicologia budista não diz respeito a aplicação de dogmas budistas, nem é uma expressão de um pensamento psicológico decorrente de tais dogmas (Kalupahana, 1987). Ao invés disso, a psicologia budista denota um exercício de investigação da experiência subjetiva *enquanto* se investiga a natureza da realidade.

Assim, o reconhecimento que no budismo há análise e explicação de processos mentais e de consciência, leva autores como Varela, Thompson e Roch (1991), Wallace (2000, 2003, 2009), Thompson (2014), Noë (2009), Davidson (2007, 2012), Siegel (2016), Thurman (2004), Halifaz (2019), Kornfield (2009), Winfield (1996), MacKenzie (2010), Austin (2009), Kabat-Zinn (1990) e tantos mais, a conceber interlocução com o budismo como sendo muito pertinente para o campo das ciências cognitivas. Com efeito, o que parece ser pertinente nesses debates, diz respeito a uma gama de descrições sobre a experiência que são feitas a partir da aplicação de um método de investigação que analisa mente, consciência e a natureza da realidade e da experiência. O método de análise, chamado de meditação, é central nas tradições budistas, sendo imanente nessas tradições o treinamento meditativo e a investigação da natureza da realidade em perspectiva de primeira pessoa. Não se pode ignorar, entretanto, que na perspectiva ocidental, o budismo é entendido, genericamente, como um tipo de religião. Mas uma análise atenta e pormenorizada revela que se trata de uma

tradição que excede as fronteiras ocidentais que distinguem religião de filosofia e de ciência (Batchelor, 1998; Loy, 2003; 1997; Watts, 1999).

A possibilidade de que um conjunto de saberes oriundos do budismo pode ter relevância nas discussões em filosofia da mente sobre consciência é corroborada por pesquisas em neurociência, em psicologia cognitiva e em propostas terapêuticas que exploram essa interlocução. Assim, ainda que possa haver a consideração de que as proposições budistas não correspondem a verdades científicas, é notório o reconhecimento de que há, em tais proposições, uma compreensão relevante sobre a natureza da mente, da consciência, da realidade. E, ainda, de que a meditação é, de fato, uma técnica de treinamento da consciência que transforma a experiência subjetiva e objetiva. Não que o interesse científico sobre meditação e outras práticas budistas seja suficiente para ratificar o interesse filosófico sobre conceitos budistas. Porém, dado que em filosofia da mente se adota a baliza das teorias científicas, é pertinente considerar que a interlocução entre filosofia da mente ocidental e psicologia budista é coerente com a interlocução contemporânea entre ciência e práticas meditativas. É inspirado nesta ideia que este trabalho é proposto e justificado, indo na direção de explorar a relevância para as discussões de filosofia da mente dos conceitos de mente e de consciência presentes na psicologia budista.

Ratifica-se então que a tradição investigativa budista não é necessariamente contraditória ou crítica da metodologia científica, o que reforça a viabilidade do projeto aqui proposto. De fato, a discussão presente neste trabalho pode ser compreendida como pertencente à linha de pesquisa de autores como Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Roch. A tese da mente corporificada é apresentada articulada à perspectiva budista, em particular, por conceber uma noção de mente como processo coemergente da interação entre ambiente, corpo e sistema nervoso (Varela; Thompson; Roch, 1991). Pode-se notar que a tese da mente corporificada busca sustentação tanto nas descobertas das neurociências quanto na aplicação da metodologia epistemológica budista. Com isso, a pesquisa apresenta a proposição de se ampliar o horizonte epistemológico das ciências cognitivas, de modo a abranger um método que permita investigar a experiência vivida em perspectiva de primeira pessoa. Ou seja, adotar o método budista teria implicações na perspectiva epistemológica e ontológica ocidental.

Com efeito, uma interlocução entre a filosofia da mente ocidental e a psicologia budista abrange discussões epistemológicas e ontológicas. Então é necessário que se apresente, ainda que brevemente, os fundamentos da filosofia da mente ocidental e da psicologia budista para evitar anacronismos, reducionismos e equivalências inadequadas. Este trabalho dará

atenção a este ponto, inspirado na noção de que essa aproximação entre tradições orientais e ocidentais, pode representar, para a intelectualidade contemporânea, algo similar ao que foi o Renascimento para a cultura europeia (Wallace, 2000).

De fato, o interesse pelas práticas meditativas não é recente na cultura ocidental, mas mais recentemente tem-se considerado pertinente a aplicação de tais práticas no contexto de promoção de saúde e gestão emocional. Exemplos disso são os trabalhos de John Kabat-Zinn (1990, 1994, 2005, 2012, 2007 e 2018) e Davidson et al (2003), Lazar et al (2005), Taren et al (2015) que tem se dedicado a demonstrar como a prática da meditação (*mindfulness*) muda a estrutura e o funcionamento do cérebro. O interesse no treinamento da meditação parece estar, então, estimulado pelos efeitos fisiológicos e funcionais desta prática. O que faz da meditação um recurso que pode ser disseminado visando proporcionar às pessoas melhor adaptação ao contexto de vida. De fato, o uso das práticas meditativas como recurso para lidar com questões existenciais está no cerne das tradições budistas e, ao que tudo indica, essas pessoas têm encontrado sucesso neste propósito. Ainda que o aspecto terapêutico seja muito relevante, no contexto deste trabalho a eficiência terapêutica da meditação indica que os conceitos budistas propostos a partir da meditação podem encontrar respaldo nas ciências disponíveis sobre mente/cérebro.

Assim, o que se propõe neste trabalho é considerar alguns conceitos da psicologia budista que propõem um entendimento sobre mente e consciência, fundamentados nas práticas meditativas. Busca-se analisar a possibilidade de que tais conceitos possam ser relevantes na proposição de uma teoria de base sobre consciência. Pretende-se investigar tal relevância debruçando-se sobre os seguintes aspectos: (i) os conceitos da psicologia budista podem ser alinhados com o que se sabe sobre a natureza da realidade a partir das ciências naturais? (ii) deve-se considerar os conceitos da psicologia budista como sendo de natureza dogmática ou, antes, como depreendidos de uma metodologia analítica e experiencial? Decorrente disso, (iii) em que medida os conceitos da psicologia budista sobre 'mente' e 'consciente' sobrevivem a um escrutínio argumentativo e empírico proposto pelas contemporâneas abordagens em filosofia da mente nas neurociências? Por fim, (iv) talvez possa se pensar se é necessária uma tradução terminológica para levar a cabo o debate. Espera-se, com isso, que o trabalho possa contribuir alicerçando uma possível correspondência ou equivalência entre as compreensões de mente e consciência presentes nas ciências cognitivas e as compreensões propostas pelas tradições budistas.

Como dito, uma vez que a proposta é de interlocução entre tradições de pensamento tão distintas e distantes quanto a filosofia da mente ocidental e a psicologia budista, o ponto de

partida pertinente é apresentar os fundamentos dessas tradições. Este trabalho vai apenas

indicar quais são estes fundamentos, já que a tarefa de os apresentar inteiramente é demasiado extensa para o tempo e espaço disponíveis para este trabalho. Ainda assim, indicar os fundamentos destas tradições permite evitar equívocos como uma inadvertida “redução” de uma tradição à outra. É com esse intuito que o primeiro capítulo deste trabalho versará sobre algumas considerações que a respeito de aspectos ontológicos e epistemológicos que perpassam a filosofia da mente e a psicologia budista.

Apresenta-se agora alguns elementos introdutórios dos dois campos que serão objeto de reflexão neste trabalho: a psicologia budista e a filosofia da mente ocidental.

Sobre Psicologia Budista

Na literatura cânone budista, não existe um termo que faça referência à expressão ‘psicologia budista’. Isso porque a proposição de uma ciência especificamente direcionada para o psiquismo acontece no contexto da intelectualidade ocidental. De qualquer modo, é possível depreender uma noção de ‘psicologia’ (como uma ciência sobre a mente) nas tradições budistas que esteja difusa nas práticas meditativas. Tais práticas e ensinamentos são, em última instância, um exercício de conhecer – incluindo uma compreensão de ‘o que é’ e ‘como opera’ – a mente. A expressão psicologia budista (doravante usada sem aspas) foi introduzida, possivelmente, por Chogyam Trungpa Rinpoche² (1939-1987) ao desenvolver o pioneiro trabalho de trazer para a intelectualidade ocidental os ensinamentos do budismo tibetano. Então, a utilização da expressão psicologia budista foi importante no processo de estabelecer diálogo com psicólogos, psicoterapeutas, psiquiatras, cientistas e filósofos – intelectuais interessados tanto na compreensão de mente e de consciência oferecida pelos ensinamentos budistas, quanto pelo potencial terapêutico das técnicas meditativas. Assim, psicologia budista se refere, então, a um corpo de conhecimentos que são, ao mesmo tempo, orientação para as práticas meditativas e resultado da aplicação dessas mesmas práticas.

O uso contemporâneo da palavra “psicologia” diz respeito a um conjunto de saberes e práticas que abordam temas, como: processos mentais, comportamentais e de consciência. No

² Não há um único indivíduo ao qual se possa atribuir a introdução dessa expressão, mas é geralmente reconhecido como sendo Chögyam Trungpa Rinpoche. Trungpa foi um pioneiro na introdução do budismo no Ocidente e fundou o Naropa Institute (hoje Naropa University) em Boulder, Colorado, nos Estados Unidos, em 1974. Este foi o primeiro instituto a oferecer um programa formal em psicologia contemplativa, que é uma abordagem para a psicologia fortemente influenciada pelos ensinamentos budistas. Além de Trungpa, estudiosos como Carl Gustav Jung, Jack Engler, John Welwood, e Mark Epstein, ajudaram a popularizar a integração entre as práticas budistas e a psicoterapia ocidental. Eles exploraram como as práticas meditativas e os conceitos budistas poderiam ser aplicados para entender a mente humana e tratar de sofrimentos psicológicos como ansiedade e depressão.

caso da psicologia ocidental a referência é o conhecimento acadêmico e científico, fundamentado em uma metodologia científica que mescla métodos quantitativos e qualitativos, adotando uma perspectiva pragmática quanto a proposição de teorias sobre os fenômenos a respeito dos quais se debruça. Quando aplicada ao contexto das discussões das traduções budistas, a palavra ‘psicologia’ serve para expressar o reconhecimento de que há nessas tradições um conjunto de práticas que, ao investigar a verdade sobre a natureza da realidade e da experiência, abordam temas como a mente e a consciência. Assim, diferente da psicologia ocidental, cujos interesses de pesquisa não chegam a alcançar a temática sobre ontologia, na psicologia budista a abordagem sobre a mente e a consciência está imiscuída na pesquisa sobre a natureza da realidade. É por conta da detalhada descrição e análise de processos mentais e de consciência e do comportamento, implicados na experiência existencial, que se reconhece na tradição budista uma noção de psicologia (Jacobs, 2017). Não se trata, portanto, de uma redução grosseira do budismo à psicologia, mas de demarcar que algumas das práticas e ensinamentos presentes no budismo são, de certa forma, equivalentes a algo como uma ciência sobre a mente.

Por sua vez, a psicologia ocidental articula os objetivos de elaborar o melhor modelo teórico possível sobre mente, consciência, comportamentos, emoções, etc. com a proposição de abordagens psicoterapêuticas validadas a partir de diferentes metodologias de pesquisa. Já a psicologia budista tem como objetivo fundamental a liberação das fontes de insatisfação e sofrimento (*dukkha*), é para isso que servem os ensinamentos e as práticas propostas. Em outras palavras, os conceitos presentes na psicologia budista servem para instruir a prática que visa a autoliberação. Ainda assim, há um extenso debate epistemológico e ontológico com a proposição de conceitos que podem ser úteis para os debates em filosofia da mente ocidental sobre consciência, justamente por serem propostos no contexto de aplicação de técnicas de trabalho com a consciência. Ou seja, os ensinamentos budistas parecem ser válidos uma vez que, no contexto dessa tradição, a aplicação desses ensinamentos é bem-sucedida no que diz respeito a alcançar os propósitos que estabelece para si. Isto posto, parece então pertinente questionar: tais ensinamentos – abarcando tanto os conceitos quanto as práticas – são válidos em uma perspectiva intelectual ocidental? Em particular, até que ponto podem ser relevantes em um debate sobre consciência que articula modelos filosóficos e estudos experimentais? Essas questões estão na base do propósito deste trabalho.

Sobre Filosofia da Mente Ocidental

Conforme se concebe neste trabalho, o cerne das discussões em filosofia da mente ocidental diz respeito a teses ontológicas e epistemológicas. Isso porque definir consciência implica em delinear a natureza da realidade de modo a esclarecer como é possível haver algo como consciência. Ao passo que qualquer perspectiva epistemológica está implicada em uma perspectiva ontológica, então, qualquer discussão a respeito de epistemologia é, fundamentalmente, também uma discussão a respeito de ontologia. E, especificamente sobre consciência, há a necessidade de alinhar o modo como se conhece a natureza da realidade com o modo como é possível conhecer e explicar a consciência. Em outras palavras, a perspectiva epistemológica que se usa para conhecer e explicar a natureza da realidade não pode ser distinta ou contraditória à perspectiva epistemológica que se adota para conhecer e explicar a consciência. Entretanto, esse alinhamento não é facilmente estabelecido. Com efeito, a expressão “lacuna explicativa” serve justamente para indicar algo que parece ser um *gap* entre as explicações sobre a natureza da realidade (oferecida, por exemplo, pelas ciências naturais) e a natureza da experiência consciente. No escopo de interesse deste trabalho há três propostas ontológicas a serem consideradas: o dualismo, o fisicalismo e o emergentismo – considerando a proposta de articulação entre emergentismo e mente corporificada de Almada e Romão (2021).

Além disso há o desafio expresso na preocupação de esclarecer “ao que me refiro quando me refiro a consciência”. Esse esclarecimento se faz necessário, já que consciência parece estar relacionada à uma gama de fenômenos que não são consciência em si, mas que parecem estar relacionados a consciência. Desse modo, é importante distinguir consciência de fenômenos como a senciência, consciência de alerta, atenção, consciência de classe, autoconsciência, self, etc. De fato, consciência parece ser aquilo que serve de substrato para esses fenômenos.

Na perspectiva da filosofia ocidental em geral, e na filosofia da mente em particular, os fundamentos de uma teoria sobre a consciência seriam relacionados à linguagem, à lógica e ao empirismo experimental e verificável. Tais fundamentos orientam a prática filosófica e científica e estão na base daquilo que sabemos sobre o mundo natural. Assim, uma teoria de base sobre consciência não pode ser contraditória às leis descritas pela física, pela química e pela biologia. Apesar disso, na história do pensamento filosófico ocidental, a concepção de mente, em geral, está relacionada ao domínio do espírito, da alma ou do imaterial. A pré-história da filosofia da mente é marcada pela hegemonia da compreensão dualista que concebe corpo (físico/material) distinto de mente (não-física/imaterial). Entretanto, como é possível conciliar com as ciências naturais uma ontologia que conceba a existência de

elementos não-físicos, ou imateriais, no mundo natural? E ainda que se conceba a existência de elementos não-físicos, ou imateriais, no mundo natural, como se explica a relação/interação entre tais elementos e os elementos físicos? Essas são questões que movem as discussões em filosofia da mente ocidental.

Neste contexto, fisicalismo é usado como um termo guarda-chuva, ou seja, ainda carece de uma definitiva conceituação, o que permite diversos usos em diferentes teses fisicalistas sobre a mente e a consciência. De modo geral, parece contundente conceber que teses fisicalistas estão coadunadas às ciências naturais. Com efeito, na filosofia da mente a proposição de refutar o dualismo deu força a concepções monistas fisicalistas, *i.e.*, a noção de que a mente (e os fenômenos relacionados com a mente, como a consciência) são físicos ou não existem. Ao considerar as concepções fisicalistas, há de ser reconhecer que uma teoria sobre a consciência que seja fundamentada nas ciências naturais parece ser ainda distante de ser suficiente para definir o que é mente e consciência em seus próprios termos. Basicamente porque: (i) aquilo a que se refere quando é feita uma referência à consciência geralmente diz respeito a algo cujas características são distintas dos fenômenos físicos; (ii) a experiência de consciência é acessada diretamente apenas do ponto de vista de primeira pessoa, o que impõe um desafio epistemológico e metodológico para o modelo científico centrado na análise em perspectiva de terceira pessoa; (iii) fundamentar uma teoria de base sobre mente e consciência no modelo científico ocidental é propor uma teoria que aborda indiretamente o fenômeno que pretende conceituar (Wallace, 2002). Do que decorre ser plausível supor que mente e consciência são fenômenos que exigem uma ciência específica, que seja distinta, ainda que não contrária, das ciências naturais. Entretanto, em que estaria fundamentada tal ciência da mente e da consciência? Parece haver uma circularidade do problema que exigiria um ‘olhar de fora’.

Definição dos Termos

Os temas sobre os quais versam a dissertação que se segue implicam o uso de termos polissêmicos. Os diversos sentidos dados a palavras como mente, ciência, empirismo e fisicalismo exige que seja delineado e especificado “o que quero dizer” quando se usa tais termos. Para além disso, a expressão “teoria de base” também precisa ser definida já que o mote deste trabalho é debater a possibilidade de haver uma teoria de base sobre consciência no pensamento budista que tenha pertinência nas discussões feitas no âmbito das ciências cognitivas em geral, e da filosofia da mente, em particular. Outra questão que será delineada nesta introdução é sobre a distinção entre introspecção (praticada pela fenomenologia, por

exemplo) e práticas meditativas. Isso porque é notório que nas tradições ocidentais é aplicada a introspecção como modo de investigação da experiência e dos fenômenos; sendo assim, de que maneira a meditação é uma introspecção diferente e, ainda que seja, por que seria relevante? De fato, essa questão é abordada pelos autores de *The embodied mind* e em pesquisas no contexto das neurociências. Foge ao escopo deste trabalho burilar essa questão de modo; entretanto, nesta introdução, alguma atenção a isso será dada. Assim, neste ponto da introdução será apresentado algo tipo um sumário, definindo, na medida do que possível em termos de tempo e espaço, termos técnicos que serão utilizados no texto. Os termos summarizados são: mente, fisicalismo, empirismo e ciência, introspecção e meditação e teoria de base.

Mente: uma pesquisa ao banco de dados da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* usando o verbete “mind” (mente) resulta em 1851 documentos. Todos eles *relacionando* o termo mente a sistemas filosóficos, temas ou debates, apresentando mente como um tema amplamente abordado. Isso reforça a impressão de que se trata de um termo de uso e sentido diversificados. A despeito disso, pode-se inferir que a compreensão de mente presente no senso comum, nos círculos acadêmicos, perpassando por discussões teológicas, remetem à noção cartesiana de mente. Descartes propõe o dualismo ontológico, dizendo que mente e corpo são substâncias diferentes. A noção da diferença entre mente e cérebro (corpo) é apresentada por Descartes ao definir que mente é algo que diz respeito à pensamentos, às memórias, à imaginação, ao entendimento, à razão, à subjetividade, à identidade pessoal/*self*, a alma. Enquanto corpo diz respeito ao aspecto físico da realidade, tendo qualidades materiais e, de igual modo, estando submetido às leis de funcionamento da realidade que são descritas pelas ciências da natureza. Mesmo nas propostas que refutam Descartes, está presente, ao menos, a necessidade de lidar com a noção de que mente e corpo(cérebro) são instâncias diferentes³.

O dualismo cartesiano apresenta como destaque três pontos: o primeiro é o reconhecimento, na experiência, de que fenômenos mentais e fenômenos físicos são fundamentalmente diferentes; o segundo, a natureza da mente é não-física (não-material); o terceiro é de que possível que haja uma interação entre mente e corpo. Explicar essa interação foi um dos grandes temas de debate filosófico no período moderno. Contemporaneamente é

³ Pode-se inferir que em teorias como da identidade há o reconhecimento da diferença entre mente/cérebro? Talvez sim, ao menos na medida em que essa proposta precisa explicar como pode ser que mente/cérebro sejam a mesma coisa uma vez que a experiência que temos de algo como mente e de algo como cérebro é diferente. No fisicalismo reducionista mente é concebida como não existente, o que permite inferir que, para esses filósofos, algo que seria como uma mente é qualquer coisa que é fundamentalmente diferente do cérebro ou de estruturas físicas.

difundido que as conclusões atuais, aplicando os recursos tecnológicos mais avançados da neurociência, é de que o corpo em geral e o cérebro em particular *causam* fenômenos mentais. Mas, a despeito de se saber que memórias, pensamentos etc. são, de algum modo, *causadas* por estruturas físicas, continua a consideração de que a experiência que se tem desses fenômenos (pensamento, memória, etc.) é distinta da experiência que se tem com coisas de natureza física (como o corpo e o cérebro) quando adotada a perspectiva de primeira pessoa. Ou seja, esse reconhecimento da diferença entre mente e corpo é evidenciado na experiência. Entender mente e corpo (cérebro) como diferentes é uma característica patente do pensamento ocidental, e lidar com isso, refutando ou explicando essa noção de tal distinção, é um dos principais desafios das ciências cognitivas. Assim, definir o que é mente, sob a perspectiva das discussões em filosofia da mente, implica em lidar com a interação ou redução explicativa e ontológica de mente com o corpo (ou com estruturas físicas em termos mais gerais).

Na seara de discussões em filosofia da mente, há muitas propostas de hipóteses e teorias e modelos que tentam propor um entendimento sobre o que , considerando que existe algo como a mente, o que é e como pode ser reduzido causalmente e ontologicamente a estruturas e processos físicos. De fato, são diversas as ofertas de teorias e propostas de entendimento que buscam explicar ou problematizar as noções de que mente não é igual ao corpo (cérebro) e/ou de que mente é igual a corpo (cérebro). Este trabalho utilizará o entendimento do termo mente nas proposições de mente corporificada, apresentadas, por exemplo no já citado projeto *The embodied mind*. Este projeto propõe que mente seja uma atividade biológica e um processo de nível superior que ocorre engendrado pelo complexo sistema cérebro-corpo-ambiente, sendo que consciência representa um nível de atividade processual ainda mais superior que emerge do sistema mente-cérebro-corpo-ambiente. Conforme proposto por Maturana e Varela (2001), o sistema nervoso é uma estrutura cuja função fundamental é mediar a interação entre os sistemas motores e sistemas sensitivos dos organismos. Essa organização está presente nos organismos mais simples e, de modo imensamente mais complexo, nos organismos mais complexos. A mente é, de algum modo, o refinamento do exercício de mediação dessa função e a consciência, de igual modo, é o refinamento do uso da mente. Assim, mente instancia a consciência de modo que consciência não pode ser diferente de mente, ainda que mente não seja o mesmo que consciência.

A teoria da mente corporificada reconhece a existência de estados e fenômenos mentais e conscientes e reconhece que tais estados e fenômenos não são a mesma coisa que os estados e fenômenos físicos que os instanciam. Entretanto, essa distinção não implica de que

se trata de substâncias distintas. A partir da constatação da existência de propriedades sistêmicas é possível compreender a realidade como é composta de níveis ontológicos hierarquicamente organizados, sendo que os níveis mais básicos da realidade instanciam a ocorrência de níveis mais complexos (Almada, 2017a; Almada 2017b; Almada; Romão, 2021; Almada; Romão, 2023). Esse posicionamento de compreensão de mente é pertinente neste trabalho pelas seguintes razões: na proposta do projeto da mente-corporificada os autores explicitam as influências que recebem das tradições orientais em geral, e budistas em particular; a noção de mente corporificada significa dizer que mente e corpo não se diferem ainda que não estejam nos mesmos níveis dos aspectos que são substrato da experiência – uma posição monista importante para o debate que aqui será feito; o projeto pressupõe noções como emergência de propriedades sistêmicas, o que coaduna com a noção de surgimento interdependente dos fenômenos presente na psicologia budista;

Fisicalismo: Segundo Zilio (2010) a derrocada da posição cartesiana em contraposição com um monismo fisicalista é concomitante com o estabelecimento de um problema central em filosofia da mente: como é possível que o corpo *produza* a mente. Enquanto o dualismo tem dificuldade de explicar como mente e corpo interagem, para a perspectiva monista fisicalista o desafio é explicar como pode ser que no mundo, cuja realidade fundamental é de natureza física, pode haver algo como mente. Em outras palavras, a questão é, como é possível conceber o mental no âmbito de uma posição fisicalista sobre a realidade. De fato, se na perspectiva dualista, mente é algo definido e concebido como não-físico, cabe então às propostas fisicalistas definir e explicar o que é mente em termos puramente físicos.

Estritamente, o termo fisicalismo se refere à concepção de que a natureza fundamental da realidade, do mundo e de tudo que pode existir, é física (Kim, 1999; Stroud, 1987; Melnyk, 1997). Segundo Zílio (2010) essa tese apenas se sustenta com o complemento de duas teses auxiliares: (i) a tese da constituição do mundo físico, delimitado pela ciência física segundo a qual o mundo é composto por entidades microfísicas. Isso significa dizer que tudo o que existe no mundo real é composto, em seus aspectos elementares, por entidades que são estudadas pela microfísica. As entidades microfísicas apresentam padrões ou leis de funcionamento que são decorrentes das propriedades físicas que possuem; (ii) a tese da completude causal do mundo físico fechado, ou seja, todos os eventos são decorrentes de causas físicas, ou seja, todos os eventos do mundo expressam, no aspecto fundamental, relações causais de entidades microfísicas.

Para lidar com o problema de conciliar o fisicalismo com a existência de eventos e fenômenos mentais, Zilio (2010) informa que existem dois argumentos: a redução, que entende que mente, se existir, é redutível, ou, é igual, ao corpo. E o argumento da superveniência, ou seja, o nível fundamental da realidade é de natureza física, porém, conforme as interações entre os elementos constitutivos se complexificam, os sistemas expressam propriedades distintas das propriedades presentes nos elementos em nível fundamental e básico.

Pode-se conceber, então, a existência de dois tipos de fisicalismo: o fisicalismo reducionista e o fisicalismo não-reducionista. Para os efeitos deste trabalho, o termo *fisicalismo* será usado como significando fisicalismo reducionista. Para os casos em que for feita referência à compreensão da natureza da realidade como sendo fundamentalmente física ao mesmo tempo em que se concebe a possibilidade de existir propriedades supervenientes que podem, ou não, apresentar natureza física, o termo usado será *emergentismo*.

Empirismo: O termo empirismo e relacionados – como empírico – será utilizado neste trabalho para expressar a atividade de investigar e conhecer um fenômeno ou experiência por meio da vivência, da experimentação. Trata-se de um uso que se opõe ao sentido de termos como dogmas e descreve um modo de conhecer que é distinto da revelação, da crença e da ilação. O sentido de investigação presente no termo empirismo fornece suporte para o entendimento de que é válida a experimentação científica, *i.e.*, a investigação de fenômenos por meio de experiências com variáveis controladas. Porém, o sentido do uso termo empirismo não será o de sinônimo à investigação científica, pois abarca também o que se conhece por meio da vivência das experiências.

Uma diferenciação importante é entre o empirismo qualitativo – que diz respeito à experiência vivida, no sentido de experimentar algo do ponto de vista subjetivo, o que permite a apreensão das qualidades fenomenológicas dos fenômenos e da experiência; e o empirismo quantitativo – que diz respeito à prática de produzir dados em experimentos controlados, elaborar hipóteses, aplicando o raciocínio lógico, que expliquem as relações causais e testar tais hipóteses com novos experimentos. Neste trabalho, esse segundo sentido de empirismo será expresso com a utilização da expressão “ciência experimental”. Também é pertinente esclarecer que, no que se refere à expressão “ciência experimental” o sentido de uso também abarcará sentidos como: investigação empírica, verificação experimental, ciências da mensuração, ciências da natureza, ciência centrada na observação e experimentos, ciência da causação, ciência da predição, ciência da previsão.

Introspecção e meditação: Não se pode deixar de considerar que o âmbito das ciências cognitivas inclui também a fenomenologia. A fenomenologia diz respeito a aplicação de uma metodologia introspectiva para analisar os fenômenos e tem sido um pertinente recurso para se descrever e analisar a experiência consciente. Por que então é relevante, ou necessário, reflexionar sobre outra tradição metodológica que também adota a introspecção? Por que as práticas meditativas orientais seriam capazes de apresentar algo de distinto, ou até inovador, nas discussões sobre consciência? Talvez a resposta para essas questões resida no fato de que a aplicação da meditação para os propósitos adotados nas tradições budistas tem-se mostrado eficiente. Uma eficiência que é avaliada conforme os parâmetros referentes à cessação do sofrimento e ao refinamento da experiência consciente. A meditação explicita que a perspectiva budista é empirista, na medida em que a orientação básica é a de aplicar e experimentar as instruções das técnicas meditativas e avaliar a eficiência delas. Como será explicado, a eficácia da prática meditativa está na articulação de dois aspectos: mudanças na experiência consciente, ou seja, no modo como se experimenta a própria consciência; e compreensão a respeito da natureza da realidade. Assim sendo, o que se conclui é que a prática da meditação, conforme orientada pelas tradições budistas, é eficaz em esclarecer aspectos sobre a natureza fundamental da experiência. Por isso, a meditação é uma prática introspectiva distinta da fenomenologia e pode contribuir com o estabelecimento de uma teoria de base sobre consciência.

Teoria de base: Uma “teoria de base” em um contexto mais amplo, refere-se a um conjunto de princípios fundamentais, suposições ou fundamentos que servem como alicerces para uma determinada área de estudo ou campo de conhecimento. Essa teoria fornece os elementos essenciais sobre os quais outras ideias, hipóteses ou concepções são construídas e compreendidas. Por exemplo, na física, a teoria de base pode incluir princípios fundamentais como as leis do movimento de Newton ou as equações de Maxwell na eletrodinâmica. Esses princípios fornecem os fundamentos para o entendimento dos fenômenos físicos e são a base sobre a qual teorias mais específicas são desenvolvidas. Da mesma forma, em outras disciplinas, como a biologia, uma teoria de base pode envolver os princípios da evolução por seleção natural propostos por Charles Darwin. Essa teoria fornece uma estrutura conceitual fundamental para entender a diversidade e a adaptação das espécies ao longo do tempo. No campo da filosofia da mente, por exemplo, uma teoria de base pode incluir pressupostos sobre a natureza da mente, a relação entre mente e corpo, e a natureza da consciência. Diversas correntes filosóficas desenvolvem suas próprias teorias de base, como o dualismo, o fisicalismo, o funcionalismo, entre outras. Cada uma dessas correntes apresenta uma visão

específica sobre a natureza fundamental da mente e do mundo. Então, em busca de uma teoria de base sobre consciência, é necessário lidar com as seguintes questões *o que é a consciência? O que causa a consciência? Para que serve a consciência? E como estudar/investigar a consciência?* Lidar com essas questões implica esclarecer quais são os fundamentos de uma teoria de base para a consciência. Nesse sentido, então, o que este trabalho pretende é discutir se a psicologia budista possui recursos teóricos que possam ser relevantes para as discussões em filosofia da mente.

Experiência/Realidade: neste trabalho os termos experiência e realidade serão tratados como possuindo sentidos intercambiáveis. As razões para isso são: não parece possível separar a experiência da realidade, ainda que estejamos de acordo de que a nossa experiência é delimitada pela estrutura fisiológica e que seja fato notório que a existência de aspectos da realidade que nós, como humanos, não temos acesso direto, não há como deixar de considerar que o que sabemos sobre a realidade é o que se experiencia; afinal, a suposição de que existam aspectos da realidade dos quais não temos acesso direto é também uma possibilidade da nossa estrutura fisiológica; no contexto de uma discussão sobre a natureza, a estrutura, a função e as causas da consciência, parece mandatório abordar uma definição sobre a natureza da realidade; a consciência é concebida como o processo pelo qual a compreensão da realidade se dá, então a experiência que uma consciência tem de algo é, para essa consciência, a realidade deste algo; as tradições budistas reportam que a aplicação do método meditativo até acessar os estágios mais avançados da experiência meditativa tem o efeito de permitir o acesso *direto* à natureza da realidade, de modo que a experiência e a natureza da realidade são a mesma coisa para aqueles que acessam o nirvana ou o despertar ou a iluminação. Assim, as definições que a psicologia budista apresenta não são resultado apenas de uma análise empírica, ponderação racional e argumentação, mas sim dizem respeito à experiência *direta* de acesso a tais aspectos da realidade expressos nos termos budistas. Além disso, o uso com sentido intercambiável dos termos ‘experiência’ e ‘realidade’ permite expressar uma tentativa de lidar com o problema da circularidade envolvendo as investigações sobre consciência. Uma vez que se reconheça a experiência como um processo cujo fluxo é percebido pela mudança de elementos que emergem na experiência, faz sentido também reconhecer a realidade como fluida e não como a composição de elementos estáticos ‘aguardando’ serem percebidos conforme as propriedades do meio e dos agentes perceptores. Com efeito, mesmo aspectos da realidade como a materialidade e as relações causais são elementos que não são independentes das estruturas que os percebem. A noção de realidade parece estar imiscuída na experiência consciente e, como tal, é também um processo. Em

outras palavras, a experiência de realidade e a experiência de consciência parecem ser indistinguíveis, e ambas estão em constante mudança ou transformação.

De fato, essa ideia não é contraditória ao que se sabe da realidade do ponto de vista da análise científica. A microfísica indica que os componentes elementares da realidade estão em constante interação que envolve troca de energia, de informações, de fluidos etc. Além disso, tais interações podem ser tão complexas que formam sistemas que apresentam características próprias, demonstrando que, além de não ser estática, a natureza da realidade parece estar organizada em camadas ou níveis. Uma forma de entender o que é a realidade a partir da experiência é por meio da fenomenologia, que, basicamente, é um método de análise introspectiva que aborda os fenômenos em perspectiva de primeira pessoa. Então, a perspectiva de compreender experiência e realidade como termos intercambiáveis antecede este trabalho. De fato, na perspectiva consciente de primeira pessoa, a experiência e a realidade são, num sentido geral, indistinguíveis. No escopo deste trabalho, assumir essa compreensão é importante para encaminhar um entendimento de que a descrição presente na psicologia budista de como acontece a experiência de realidade é a mesma da descrição que explica como acontece a experiência consciente. Esse pode ser um elemento que indica algo que pode corroborar para a interlocução entre psicologia budista com os debates em filosofia da mente no sentido de colaborar com o entendimento sobre os processos de consciência.

A guisa de introdução foram apresentados os elementos principais para iniciar a reflexão que este trabalho se propõe realizar. Foi apresentado o que se assume ser o campo da filosofia da mente, o que se entende por psicologia budista e também foram definidos os termos e conceitos que serão utilizados no decorrer desta dissertação. Apresenta-se, agora, a estrutura da dissertação.

O primeiro capítulo trará os elementos que são fundamentais referentes à ontologia/metafísica, epistemologia e o propósito da reflexão presentes tanto na filosofia da mente quanto na psicologia budista. Este capítulo tem duas funções principais: (i) apresentar as diferenças de fundamentos em filosofia da mente e psicologia budista, para que, a partir dessa diferenciação, sejam delineadas as possibilidades de diálogo entre essas duas tradições; e (ii) demonstrar quais as possibilidades de aproximação em filosofia da mente e psicologia budista, indicando que o intercâmbio entre essas duas tradições não representa, necessariamente, uma contradição nos fundamentos dessas duas tradições.

O segundo capítulo versará sobre as ciências da mente, apresentando elemento para se propor uma confluência entre a psicologia ocidental e a psicologia budista baseada no

pragmatismo. São propósitos deste capítulo: (i) demonstrar que a psicologia ocidental é uma ciência que investiga a consciência apesar de não possuir uma definição unificada sobre consciência. Por conta disso, a perspectiva epistemológica que a psicologia adota é basicamente pragmática. Em outras palavras, objetiva-se demonstrar que a psicologia, enquanto ciência da mente no ocidente, não produz uma teoria de base sobre consciência. Em vez disto, apresenta uma postura pragmática nas investigações e teorizações sobre consciência. Destaca-se esse aspecto, pois será argumentado que a tradição budista ‘produz’ um tipo de psicologia porque também realiza uma abordagem pragmática para produzir entendimentos sobre a natureza da experiência consciente; (ii) demonstrar que a tradição budista produz um tipo de psicologia ao investigar a experiência; (iii) apresentar os principais conceitos sobre mente e consciência propostos pela psicologia budista.

O terceiro capítulo da dissertação discorrerá sobre o aspecto ontológico implicado na definição conceitual de consciência, partindo do entendimento de que as questões sobre a consciência são decorrentes de um problema ontológico. Buscar-se-á indicar que a interlocução entre psicologia budista e filosofia da mente pode acontecer a partir de um intercambio entre conceitos metafísicos. Neste sentido, o capítulo apresentará três teses ontológicas que delineiam debates sobre a natureza da consciência em filosofia da mente: o dualismo, o fisicalismo e emergentismo. Serão apresentados argumentos em prol de cada uma destas teses, as implicações dessas teses para uma compreensão sobre consciência, e os desafios que cada uma das teses precisa enfrentar para definir uma teoria de base sobre consciência. Particular destaque será dado para o chamado *hard problem* e a lacuna explicativa. O emergentismo será apresentado como uma alternativa ao dualismo e ao fisicalismo e como um ponto de partida importante para a tese da mente corporificada. Por fim, será indicado que a proposta da mente corporificada exige uma investigação sobre ontologia que pode ser articulada com as descrições conceituais metafísicas que fundamentam a psicologia budista.

Assim, percorrendo este caminho espera-se contribuir no debate sobre consciência, sustentando a proposta de que a interlocução com a psicologia budista é relevante para esses debates. O modo como essa interlocução ocorrerá poderá ser depreendido de uma análise futura dos conceitos budistas escrutinados a partir de teorias científicas e análise filosófica. Para o escopo deste trabalho, bastará que seja demonstrado que o intercambio entre filosofia da mente e psicologia budista é possível e relevante para que os debates possam avançar em direção a uma teoria de base sobre consciência.

CAPÍTULO 1

CONSIDERAÇÕES SOBRE FILOSOFIA DA MENTE OCIDENTAL E PSICOLOGIA BUDISTA QUE ANTECEDEM UM PROJETO DE INTERLOCUÇÃO

Apresentação do capítulo

A busca por uma interlocução entre filosofia da mente e psicologia budista inicia-se com a exigência de reconhecer que esses campos do saber decorrem de tradições distantes. A filosofia da mente engendra um tipo de reflexão filosófica que está conectada ao que é mais avançado em termos de tecnologia aplicada na investigação científica – em particular, nas áreas da computação e das neurociências. A psicologia budista, por sua vez, compõe o escopo de uma tradição milenar focada na análise empírica da experiência consciente, feita a partir da meditação⁴. De fato, são métodos distintos para refletir sobre a experiência de realidade, mas as diferenças entre filosofia da mente e psicologia budista dizem respeito a temáticas ainda mais fundamentais. Para burilar essas diferenças, este capítulo irá apresentar considerações sobre fundamentos ontológicos e epistemológicos, bem como sobre diferenças de ‘propósito’, ou objetivo, que servem de substrato para a *práxis* da filosofia da mente e da psicologia budista. Tais considerações são relevantes, pois ajudam a ‘prevenir’ uma sobreposição ou redução conceitual, em outras palavras, tratar como equivalentes, sem uma análise cuidadosa, os conceitos provenientes das duas tradições. Elege-se esses fundamentos como pontos de apresentação por se reconhecer que teses referentes a ontologia e epistemologia são discussões incontornáveis quando se busca lidar com o problema da definição de consciência – que é o tema de interesse geral desta dissertação. É importante o alerta de que essa apresentação não engendrará num escrutínio minucioso nesses temas, contentando-se em elencar as teses gerais que compõem o arcabouço conceitual das discussões realizadas em filosofia da mente e na psicologia budista.

Articular uma interlocução entre filosofia da mente e a psicologia budista na expectativa de que esse diálogo ajude a elucidar as dificuldades de se estabelecer uma teoria de base sobre consciência, resulta em alguns desafios. A distinção das cosmovisões dessas duas tradições se impõe. Nesse sentido, é relevante reconhecer que este trabalho emerge de uma perspectiva de pensamento ocidental – a própria noção de que há problemas para se definir

⁴ A complexidade e diversidade dos métodos meditativos presente nas tradições budistas vai muito além do exercício da atenção. Entretanto, por efeito retórico, em que se busca começar a apontar as distinções entre filosofia da mente e psicologia budista, basta destacar que a filosofia da mente é bastante mobilizada por resultados de pesquisas auxiliadas por avanços tecnológicos (como a neuroimagem). Enquanto toda a elucubração budista sobre a natureza da realidade foi produzida, basicamente, pelo exercício introspectivo e repetidamente verificada na experiência de cada praticante dos métodos.

consciência é depreendida das discussões de filosofia da mente. Então, o ponto de partida das reflexões aqui apresentadas está implicado no modelo acadêmico e intelectual da filosofia ocidental. Assim, reconhecer as dificuldades desta empreitada exige enfrentar questões que podem ser sumarizadas nos seguintes tópicos: i) ainda que se reconheça a filosofia oriental e budista como campos de discussão filosófica, para a intelectualidade ocidental em geral não há evidente determinação do entendimento de que budismo é um pensamento religioso ou filosófico; (ii) não há consenso a respeito da possibilidade de a epistemologia budista contemplar uma perspectiva epistemológica empirista, quiçá científica; (iii) é difícil conciliar a abordagem acadêmica, científica e lógico-racional, com um tipo de saber que é distinto de tais fundamentos e pretensões. Talvez, do ponto de vista da psicologia budista, ou das tradições budistas em geral, essas questões representem pouco interesse. Porém, da perspectiva do pensamento ocidental, para o interesse das discussões realizadas em filosofia da mente, e nas ciências cognitivas, tais questões são muito importantes. É possível que elas representem o limiar da discussão sobre considerar, ou não, o pensamento budista como uma fonte de recursos teóricos e conceituais, para as ciências cognitivas, nos debates sobre mente e consciência. Então, lidar com essas questões demanda burilar os fundamentos de cada tradição. Logo, as considerações que serão abordadas dizem respeito a temas universais, e com isso servem de ponto de partida para a reflexão que este trabalho propõe. Salientando, então, os temas trabalhados serão: (i) o objetivo/propósito do conhecimento de cada tradição; (ii) as bases epistemológicas de cada tradição e (iii) as premissas metafísicas/ontológicas de cada tradição. É importante destacar que esta apresentação será um breve sobrevoo sobre essas temáticas, e não tem a ambição de escrutiná-las à exaustão. Para os propósitos e os limites deste trabalho, considera-se que bastará essa aproximação introdutória.

1.1 O objetivo/propósito do conhecimento

Sobre os fundamentos da filosofia da mente parece seguro dizer que há confluência entre a tradição filosófica e a tradição referente ao pensamento científico. Isto é, as bases sobre as quais se sustentam as discussões em filosofia da mente remetem tanto ao exercício do pensamento filosófico quanto às descobertas e teorias científicas. Então, para realizar o propósito desta seção do trabalho é necessário apresentar tanto os ‘objetivos’ imiscuídos nas discussões filosóficas quanto nas teorias científicas. É um desafio que excede os âmbitos deste trabalho debruçar-se cuidadosamente sobre parâmetros que indicam um ‘objetivo’ para a reflexão filosófica. Talvez seja seguro indicar que a reflexão filosófica busca respostas para questões específicas. No campo das reflexões metafísicas e epistemológicas, pode-se dizer

que o objetivo do debate é lidar com questões sobre os fundamentos ou a essência da existência, da realidade, da experiência, enfim, de tudo que existe. Coerentemente, recorda-se que aquilo que se concebe ser o início da reflexão filosófica visa o questionamento a respeito da ‘essência’ da natureza, aquilo que dá ‘subsistência’ para os fenômenos, a ‘substância’ fundamental. É em torno desse interesse que a tradição reconhece os primeiros filósofos, os filósofos da natureza (*physis*), ou pré-socráticos desenvolvedores de proposições sobre ontologia (Bornheim, 2002). Articulada a essa reflexão, decorre outro importante tema para a filosofia que é pensar os ‘parâmetros’ que permitem conceber um conhecimento como válido. Em outras palavras, a reflexão filosófica também está intimamente marcada por discussões sobre epistemologia. Não por acaso, filósofos importantes lidaram com essas duas questões, como Platão, Aristóteles, René Descartes, David Hume, George Berkeley, Immanuel Kant e tantos outros.

Entretanto, há outro tema também importante para a filosofia e que ajuda a perfilar aquilo que se pode conceber como o(s) objetivo(s) da reflexão filosófica: a existência humana. Se o período pré-socrático é marcado pelas reflexões ontológicas, a partir de Sócrates tem-se o exercício da filosofia voltada para a reflexão sobre o humano e a existência humana. É assumida uma concepção de que abordar a Verdade está indissociável ao conhecimento sobre si mesmo. Com efeito, a filosofia também abarca reflexões sobre a existência e como melhor viver a vida, sobre felicidade, sobre morte e etc. Escolas filosóficas como os pitagóricos, os epicuristas, os estoicos são exemplos de pensamentos filosóficos que indicam que a busca pela Verdade está imiscuída na reflexão sobre a experiência de – melhor – viver.

Nos debates em filosofia da mente, entretanto, são preponderantes as discussões sobre os temas de ontologia e de epistemologia (talvez a questão existencial seja, contemporaneamente, delegada também a áreas como a psicologia e a psiquiatria. Ainda que a filosofia contemporânea continue debruçada em questões existenciais, em filosofia da mente, questões existenciais parecem ser algo como importantes ‘consequências’ implicadas em debates sobre livre-arbítrio, sobre self e sobre identidade). A importância das discussões ontológicas e epistemológicas para a filosofia da mente está no fato de que para lidar com problemas como a definição de mente e consciência, é necessário que se conceba uma verdade (há alguma diferença, na exposição, entre “Verdade”, como redigido acima, e “verdade” em minúsculas?) sobre a natureza da realidade e sobre como é possível investigar os elementos que ‘compõem’ a realidade. As discussões sobre ética, por sua vez, parecem focar menos no problema sobre como – melhor – viver. Em outras palavras, o problema da conceituação de mente e consciência é um problema com explicitas implicações ontológicas e epistemológicas

servindo de arcaboço teórico para a psiquiatria e para a psicologia. Aparentemente, contribuindo de forma ‘indireta’ com as proposições referentes a questões existenciais. Assim, mesmo que a origem da filosofia da mente tenha sido a partir de discussões sobre linguagem, esse campo do saber parece herdar dos fundamentos das primeiras discussões filosóficas, o propósito geral das discussões que realiza.

No escopo geral das discussões filosóficas, a filosofia da mente representa um campo de discussões caracterizado pela aproximação, ou até mesmo conexão, entre a reflexão filosófica e a pesquisa científica. Em outras palavras, (falta algum texto aqui) a entre filosofia da mente e a ciência expressa a importante conexão entre filosofia e ciência ao longo da história do conhecimento. De fato, filosofia e ciência, não são a mesma coisa. Por um lado, fazer ciência é aplicar uma gama de critérios investigativos a partir de parâmetros experimentais com o objetivo de apresentar a melhor possível teoria explicativa sobre um determinado fenômeno. A experimentação científica resulta em teorias que podem ser revistas conforme novas descobertas são alcançadas. Isso indica que o compromisso científico é, idealmente, com o questionamento e a investigação de fenômenos e não a proposição de teses peremptórias. Não obstante, os saberes científicos, que explicam o modo de funcionamento das coisas, também contribuem com a solução de problemas cotidianos. Pode-se dizer que o pensamento científico tem um caráter exploratório, aplicado e pragmático. E é herdeiro da compreensão representada pelo pensamento baconiano de que o conhecimento serve para a manipulação e alteração da natureza. Logo, o objetivo da ciência é o de estabelecer um conhecimento válido sobre a natureza. Levando em consideração que a validade é atestada pela capacidade de descrever, prever e manipular os fenômenos sobre os quais tal conhecimento versa. Em outras palavras, é central no pensamento científico desvendar, na medida do possível, as relações de causalidade que envolvem um determinado fenômeno.

Por outro lado, a reflexão filosófica, ainda que considere pertinentes as teorias científicas, não limita o pensamento filosófico aos parâmetros científicos. Para além disso, também se pode sugerir que no âmago de uma teoria científica, há uma reflexão filosófica. Do mesmo modo que é pertinente às reflexões filosóficas levarem em consideração as teorias explicativas sobre a natureza da realidade. No caso da filosofia da mente, a confluência entre reflexão filosófica e teorias científicas é patente ; afinal, as pesquisas científicas desenvolvidas a partir de avanços tecnológicos são elementos fundamentais na proposição de modelos filosóficos sobre mente e consciência. Filosofia e ciência não são a mesma coisa, mas no campo da filosofia da mente essa distinção diz respeito, basicamente, à diferença de foco que se dá ao abordar temas como mente e consciência (e assuntos correlacionados a esses temas).

Em outras palavras, isso aponta que no campo da filosofia da mente há uma confluência de temas igualmente importante, quais sejam: ontologia, epistemologia e causalidade.

Por sua vez, as tradições budistas têm um objetivo que expressa outra prioridade. É possível que o mais preciso seja dizer que o objetivo primeiro do budismo é lidar com um problema de ordem existencial e não epistemológica, ontológica ou metafísica. Há uma inversão nessa ordem – e nesse sentido o sutra *Cūlamālunkyā* é icônico, pois nele o Buda responde a perguntas de ordem metafísica salientando que diante de alguém que sofre importa mais cessar o sofrimento do que responder a um problema metafísico. O que efetivamente importa às tradições budistas é lidar com o fato de que na vivência há sofrimento/insatisfação (*dukkha*). Então, o propósito do budismo é cessar, definitivamente, o sofrimento/insatisfação (*dukkha*). Essa proposição decorre de uma análise empírica dos fatos da existência que, segundo ensinou Sidarta Gautama, o Buda *Shakyamuni*, permite a concepção de quatro conclusões, as Quatro Nobres Verdades: (i) há sofrimento (*dukkha*); (ii) o sofrimento (*dukkha*) tem uma origem: a ignorância (*avidya*); (iii) é possível cessar o sofrimento (*dukkha*); (iv) há um caminho, um método, que conduz à cessação do sofrimento (*dukkha*) que é o caminho óctuplo.

Uma análise pormenorizada mostra que tais ensinamentos possuem um caráter soteriológico, pois indicam que a cessação do sofrimento implica uma experiência de mudança no modo como ocorre a experiência. Em outras palavras, é uma mudança ‘subjetiva’ decorrente tanto de treinamento da consciência, da adoção de certos preceitos éticos e da compreensão da verdade sobre a natureza da realidade. Assim, pode-se dizer que o ‘problema existencial’ que o budismo busca dar conta está relacionado a discussões sobre ontologia, metafísica e epistemologia, mas tais discussões estão subsumidas no objetivo primeiro que é lidar com o sofrimento/insatisfação (*dukkha*)⁵. Nota-se que essas verdades não são dogmas budistas, mas expressam ensinamentos que, tal como no caso de teorias científicas, estão disponíveis para teste, experimentação e validação. Com efeito, a tradição budista é marcada pela existência de pessoas que, tal qual o Buda histórico, atingiram o despertar (*bodhi*) por meio da aplicação desses ensinamentos.

O uso da expressão ‘tradição budista’ é a tentativa de englobar, sem especificar, uma gama de escolas distintas, que aplicam métodos diferentes entre si e que possuem concepções

⁵ Existem vários ensinamentos que indicam que a própria discussão especulativa sobre conceitos, por exemplo, pode representar um obstáculo no caminho do despertar. Isso porque, no contexto das tradições budistas, a compreensão sobre a natureza da realidade não é decorrente de lógica, de argumentação ou de entendimento cognitivo. Mas sim, é uma experiência de compreensão. Então, na tradição budista, os conceitos não são entendidos retoricamente, por meio de argumentos, mas experimentados por meio do treinamento meditativo.

que nem sempre são conciliáveis e que são, ainda assim, decorrentes dos ensinamentos do Buda *Shakyamuni*. Essa diversidade não indica, necessariamente, uma contradição. Diz-se que o Buda ensinou dezenas de milhares de métodos diferentes para atingir o despertar (*bodhi*) e que também adaptava os ensinamentos conforme a erudição da audiência à qual falava (o Buda ensinou para reis, eruditos e para pessoas iletradas). Como consequência dessa diversidade de métodos, de ensinamentos e de audiências, nas tradições budistas há uma grande variedade de temas que são tratados nas discussões e reflexões.

Os ensinamentos budistas foram inicialmente transmitidos oralmente, e depois preservados em textos que compõem o cânone budista. Existem vários cânones budistas, e no contexto deste trabalho se destaca o *Tipitaka*, cuja tradução literal é ‘Três Cestas’. Ele é dividido em três partes, cada uma abordando diferentes aspectos da doutrina e da disciplina budista. Essas três seções são: os *Sutras*, o *Vinaya* e o *Abhidharma*. Os *Sutras* contêm os discursos atribuídos ao Buda *Shakyamuni*. Os textos variam em comprimento e forma, incluindo desde conversas curtas até discursos longos e diálogos detalhados com seus discípulos e outros interlocutores.

Os *Sutras* cobrem uma vasta gama de tópicos, de ensinamentos morais e filosóficos até instruções práticas sobre meditação. Esses são considerados por muitos praticantes como a essência dos ensinamentos budistas. O *Vinaya* contém as regras de disciplina monástica sendo, primariamente, focado nas regras de conduta para os monges e monjas. Inclui desde regras diárias detalhadas sobre o comportamento, até procedimentos mais formais para cerimônias e a administração da comunidade monástica. O objetivo do *Vinaya* é criar um ambiente de vida que seja propício para o desenvolvimento espiritual e para preservar a integridade do *sangha* (comunidade monástica). *Abhidharma* é um compilado de listas que acaba por descrever a experiência em primeira pessoa o que permite inferir uma teoria psicológica e filosófica que subjaz aos ensinamentos dos *sutras*. Fundamentalmente, trata-se de uma análise detalhada da natureza da mente e das realidades fenomenais, categorizando e detalhando diversos estados mentais, processos psicológicos e fenômenos físicos. No *Abhidharma* se promove uma compreensão mais detalhada da realidade feito a partir da análise do fluxo mental, e assim, lidando com conceitos como a interdependência (*pratītyasamutpāda*), a vacuidade (*śūnyatā*) e do conceito de não-eu (*anātman*). Juntas, essas três “cestas” formam um guia abrangente para o entendimento e a prática do budismo, cobrindo a teoria, a prática e a regulação da vida comunitária. Cada uma das obras desempenha um papel importante na preservação e na transmissão dos ensinamentos do Buda e é estudada extensivamente nas várias tradições budistas.

O que se pode perceber é que o cânone abarca vários temas como questões sobre ética, ontologia, metafísica e epistemologia. Em comparação com a filosofia da mente, é central salientar que toda a abrangência temática das tradições budistas está comprometida com o propósito soteriológico. Ou seja, não há distinção entre o propósito soteriológico e a compreensão sobre a verdade da natureza da realidade. Nesse sentido, o entendimento do saber em psicologia budista implica reconhecer que se trata de um modo de entender a mente e a consciência visando realizar o processo de despertar (*bodhi*). Ainda assim, considerando o panorama geral, quando se pondera sobre as diferenças de objetivo/propósito entre filosofia da mente e psicologia budista, é possível inferir que as distinções são relevantes, mas, talvez, não impeçam a articulação entre esses dois campos do saber. De fato, a filosofia da mente não possui um propósito de caráter soteriológico, e está comprometida em lidar com teses ontológicas e reflexões sobre epistemologia. No caso da psicologia budista, o propósito soteriológico é central ; porém, para cumpri-lo, em certa medida, é preciso lidar com questões de caráter ontológico e epistemológico.

No limite, as definições de consciência que essas duas tradições discutem, e propõem, perpassam pela análise a respeito de teses ontológicas e epistemológicas. Esse cenário pode parecer promissor quando se considera a possibilidade de interlocução entre filosofia da mente e psicologia budista, porém implica numa questão bastante evidente: utilizar conceitos provenientes da psicologia budista para debater uma teoria de base sobre consciência no contexto das discussões em filosofia da mente implica debater, também, as propostas ontológicas e epistemológicas imiscuídas em tais conceitos? Quais os parâmetros para uma discussão que concatene teses budistas sobre ontologia e epistemologia com as teses sobre esses temas trabalhados em filosofia da mente?

1.2 As bases epistemológicas

Como explicitado, o objetivo central na intelectualidade ocidental é descobrir a verdade sobre a natureza da realidade, ou o mais próximo disso, e, eventualmente, agir a partir dessa compreensão. Então, as discussões sobre epistemologia possuem esse objetivo como ‘fundo’. Com efeito, esse objetivo resulta na centralidade da importância de se debatar e estabelecer os fundamentos sobre o quais um conhecimento, ou uma verdade, são estabelecidos. Não por acaso, os debates sobre epistemologia em filosofia são bastante amplos e complexos, constituindo, por si só, um importante tema para a reflexão filosófica. Logo, a apresentação deste tema nesta seção será feita a parte de um recorte nesse debate destacando a perspectiva epistemológica que parece estar mais alinhada com a perspectiva adotada nas discussões em

filosofia da mente. Nesse sentido, parece coerente assumir que a base epistemológica da filosofia da mente é o empirismo— ainda que não seja consensual as definições sobre empirismo (Uebel, 2023) acrescido do pensamento lógico.

A perspectiva empirista e a adoção do raciocínio lógico⁶ constituem a base geral da intelectualidade ocidental contemporânea como meios para se compreender a natureza da realidade e dos fenômenos da experiência. Por exemplo, a partir do empirismo são encaminhadas propostas de escolas filosóficas que serviram como substrato para o pensamento científico, tais como o Iluminismo e o Positivismo. Isso exposto indica que o conhecimento e a busca pela verdade, ou seja, as bases epistemológicas ocidentais são indicadas em fundamentos como a racionalidade – lógica – e a experimentação. Em outras palavras, estabelece-se que o conhecimento é fundamentado na razão e na experiência. Esse modelo epistemológico delimita, de um modo geral, que há um sujeito dotado de racionalidade e de um aparato sensorial que permite experimentar e refletir sobre a experiência. Com isso, é possível conhecer o que há para ser conhecido, produzindo reflexões, discursos, narrativas, enfim, inteligibilidade sobre um algo. Em resumo, a epistemologia ocidental contempla uma gama de práticas realizadas por um sujeito dotado de características específicas, em particular, a razoabilidade e o raciocínio, sendo esse sujeito capaz de elaborar um entendimento sobre a natureza da realidade⁷. Por fim, é pertinente considerar que o aspecto mais destacado do refinamento das reflexões sobre epistemologia no ocidente seja o *método científico*: a sistematização do entendimento sobre como checar a validade de hipóteses, que geralmente envolve atividades de observação sistemática e experimentação, raciocínio lógico, indutivo e dedutivo, a formulação e teste de hipóteses e a elaboração de teorias (Helpburne; Andersen, 2021).

Essa perspectiva epistemológica pode ser facilmente reconhecida como um dos parâmetros para as discussões em filosofia da mente. Os filósofos e cientistas da mente utilizam abordagens experimentais, estudos de caso, análise lógica e modelagem computacional para investigar os processos mentais, e, a partir disso, propor teorias e teses sobre mente e sobre consciência. E há inúmeras delas que, em sua maioria, refletem reconhecendo o corpo, o sistema nervoso, o encéfalo e o cérebro como estruturas fundadoras

⁶ Assim como o empirismo, a lógica também constitui um tema de interesse para a reflexão filosófica. Então é inadequado assumir que há ‘uma’ lógica. Pode-se distinguir o raciocínio lógico matemático da lógica dialética, por exemplo. Ainda que apontar essa distinção seja importante, para os propósitos deste trabalho considera-se que basta apontar que o raciocínio lógico ajuda a compor, em termos gerais, as bases epistemológicas da intelectualidade ocidental.

⁷ Aqui já pode ser indicado o problema da circularidade na pesquisa sobre consciência que servirá de ponto de partida para as proposições que culminaram na defesa da mente corporificada (Varela; Thompson; Rorch, 1991).

da mente e da consciência. Os intelectuais são estimulados pelas buscas de se identificar padrões e regularidades que indicam relações de causalidade entre os fenômenos mentais e estruturas materiais. Um exemplo notável dessa abordagem é o campo da neurociência cognitiva, que utiliza técnicas como ressonância magnética funcional (fMRI) e eletroencefalografia (EEG) para mapear a atividade cerebral e correlacioná-la com processos mentais, de consciência e comportamentais. Mesmo as proposições de discussões que problematizam essa ‘epistemológica científica’ precisam lidar com o que se sabe sobre a natureza da realidade, a partir do que é descrito pela ciência. Para além disso, é importante salientar que no estudo da consciência houveram propostas que lançavam mão da introspecção. De fato, o método introspectivo foi o primeiro a ser adotado pelos sistemas teóricos que deram origem à ciência da mente no ocidente, a psicologia. A investigação fenomenológica muito contribuiu para a proposição de constructos que versam sobre mente e consciência. Porém, é necessário reconhecer que o uso da instropecção foi largamente desacreditado entre investigadores científicos, e a contribuição da fenomenologia não descartou a necessidade de uma teoria científica sobre mente e consciência. Se bem que há uma pertinente perspectiva de pesquisa que busca combinar os métodos científicos e fenomenológicos, configurando um promissor campo de investigação sobre mente e consciência.

É possível refletir extensamente sobre a mente e a consciência com o que se sabe sobre a natureza da realidade a partir da aplicação do método científico. Há notórios exemplos de feitos que o método científico logrou à intelectualidade. A aplicação de modelos computacionais que resultaram em máquinas realizando processos que são, em tese, numericamente iguais aos processos cognitivos instanciados no cérebro. O mapeamento do sistema nervoso sendo fundamental para a descrição de processos fisiológicos que instanciam a expressão de comportamentos e respostas emocionais. Porém, no que tange a investigação sobre a mente e a consciência propriamente ditas, um desafio sobressai. Esse desafio foi evidenciado por Merleau-Ponty, e serve de ponto de partida para o projeto da mente corporificada de Varela, Thompson e Roch (1991) que buscam lidar com essa dificuldade. Conquanto, é pertinente reconher que tal desafio permanece um imbróglio para a concepção de uma teoria sobre a consciência que sirva de base para as ciências cognitivas. O desafio diz respeito ao fato de que a experiência consciente só pode ser acessada, de modo direto, em perspectiva de primeira pessoa. Essa quase impossibilidade de acessar a experiência consciente em perspectiva de terceira pessoa faz da experiência consciente um objeto de difícil acesso em termos de metodologia científica. Em outras palavras, é tortuoso propor um

conceito de consciência, a partir de uma teoria científica, que diga respeito a experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa – *i.e.*, a experiência consciente vivida de fato. Lidar com essa ‘incompatibilidade’ talvez seja um dos principais desafios da intelectualidade ocidental na contemporaneidade.

É possível considerar que no ocidente se assume que a razoabilidade, o raciocínio, a memória, a imaginação e etc. são características do sujeito que participam do acesso/construção do conhecimento. E, assim sendo, são suficientes, ao serem aplicadas junto do método científico, para se alcançar um conhecimento – ainda que momentaneamente – válido. Na perspectiva budista as coisas se dão de modo um pouco diferente. Há várias discussões sobre epistemologia e lógica nas tradições budistas, dentre as quais se destacam dois filósofos: Dignaga (480 – 540) e Dharmakirti (- 660). Ambos os filósofos foram fundamentais para estabelecer os parâmetros epistemológicos no contexto das tradições budistas (Lusthaus, 2002; Nakamura, 1958). Resumidamente, Dignaga rejeitou a ideia de que a percepção sensorial entrava em contato direto com os objetos externos, argumentando que a percepção é uma experiência mediada pela cognição. Nesse sentido, o filósofo estabeleceu critérios para se reconhecer uma percepção válida (*sânscrito pratyaksa*) que está implicada na distinção entre percepção e inferência. Enquanto a percepção lidava com a apreensão direta dos objetos, a inferência envolvia a compreensão baseada em raciocínio lógico e evidências indiretas. Assim, Dignaga, apresenta regras detalhadas para inferências válidas e argumentos corretos, com isso influenciando o desenvolvimento da lógica budista.

Dharmakirti argumentava que a validade do conhecimento adivinha da percepção sensorial direta (*pratyaksha*), sendo tal percepção imediata e não dependendo de uma inferência lógica para ser validada. Efetivamente, o filósofo também considera a distinção entre o que é diretamente percebido e o que é inferido. Assim, apresenta um sistema de classificação que distingue diferentes tipos de objetos da percepção, bem como apresenta fatores de confiabilidade referente ao processo de percepção. Dharmakirti também estabeleceu regras para a validade dos argumentos e a análise dos diferentes tipos de inferências. O sistema de lógica formal proposto por ele é muito influente, especialmente para a tradição *Mahayana*.

Assim, considerando a importância da percepção e do raciocínio lógico, é possível reconhecer que, no contexto das tradições budistas, é necessário um treinamento da consciência para que se seja capaz de se ter uma experiência sobre a verdade da natureza da realidade. Conforme esclarece Thich Nhat Hanh (1976), a ênfase do treinamento na atenção possibilita reconhecer as bases da experiência, o que encaminha uma compreensão, a partir da

experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa, sobre a natureza da realidade/experiência vivida.

Wallace (2000) explica que sem o treinamento meditativo, a experiência consciente varia entre estados mentais agitados (em que não há clareza e estabilidade do foco da atenção, então diz que a mente está inquieta) e estados mentais de torpor (em que não há foco atencional, tão pouco clareza, a mente está como que embaçada). Isso significa que a consciência, como instrumento de observação da experiência, sem o treinamento não está devidamente acurada para a tarefa. Wallace (2000) compara isso com um pesquisador que usa instrumentos de medição não calibrados – os dados obtidos não são confiáveis. Outra comparação possível é a do som emitido por um instrumento musical desafinado, o instrumento emite som, mas não é evidente que emita música.

Assim, na psicologia budista, a pesquisa sobre a realidade, os fenômenos, a experiência e a consciência, está imiscuída em um treinamento mental. Busca-se uma compreensão dos processos mentais, observando o fluxo de pensamentos, de emoções e de percepções em perspectiva de primeira pessoa. No limite, a base epistemológica budista, para além da aplicação da lógica, está alicerçada no treinamento meditativo. Em outras palavras, a introspecção e a contemplação que os praticantes budistas realizam, funcionam como ferramentas para transformar a experiência vivida e para conhecer a natureza da experiência – lembrando, aqui, do propósito fundamental do budismo que é a liberação de *dukkha*, essa transformação vai no sentido de atingir um despertar (*bodhi*) que é tanto a compreensão da natureza da realidade quanto a cessação da insatisfação. Ou seja, usa-se a meditação e a autorreflexão como ferramentas para investigar diretamente a mente e as estruturas da experiência e com isso atingir o despertar (*bodhi*).

Sem o treinamento adequado, a mente fica variando entre excitação e torpor, resultando em uma instabilidade imprópria para a tarefa investigativa e analítica (Wallace, 2000). Wallace (2006) comenta sobre as práticas de meditação budista para o desenvolvimento da concentração mental e argumenta que essas práticas podem fornecer *insights* valiosos sobre a natureza da mente. Além disso, a epistemologia aplicada com treino da faculdade atencional, está também associada a um refinamento do comportamento por meio de princípios éticos e práticas morais. Portanto, uma vez que essa “calibragem” da mente para o empreendimento epistemológico envolve a observação de determinados preceitos morais, demonstra-se que no budismo não há uma efetiva separação, em termos pragmáticos, entre soteriologia, epistemologia e ética.

Um exemplo de *insight* que a meditação pode proporcionar pode ser apontado no treinamento de *mindfulness*. Tal treinamento, também chamado de prática da atenção plena, tem despertado um crescente interesse por parte de cientistas e filósofos, seja pelos potenciais terapêuticos, seja pela contribuição que pode fornecer nas pesquisas sobre a relação entre mente, consciência, emoções e corpo. Mas, *mindfulness* não diz respeito, apenas, a um conjunto de práticas de treinamento, é também uma palavra que faz referência a um estado mental em que a atenção está estável, seja focando em um objeto (*shamata impura*), seja como simples ação da consciência de estar atenta e sem foco (*shamata pura*). Esse segundo tipo de ação da consciência, *shamata pura*, pode representar um desafio de compreensão para intelectuais que não praticam meditação, mas é uma experiência consciente bastante comum entre praticantes budistas. De qualquer modo, o estado de *mindfulness* representa apenas o primeiro passo no processo de treinamento da consciência e de investigação da experiência. Conforme o treinamento avança, outros estados são introduzidos e usados como recurso para refinar, ainda mais, a análise e compreensão da natureza da experiência. Ainda que esses estados sejam muito importantes no contexto das tradições budistas, por hora, buscando apresentar com clareza os argumentos deste trabalho, basta salientar a relevância do treinamento da consciência para acessar e compreender os ensinamentos budistas. A centralidade da importância do treinamento meditativo indica que o entendimento dos ensinamentos budistas reside na experiência de fato. Ou seja, para entender os conceitos budistas é fundamental ‘experimentá-los’. Tem-se, então, uma confluência curiosa entre as tradições budistas, que se mostram, basicamente, empiristas, com o empirismo científico.

Outra característica que pode ser apontada sobre a epistemologia budista é o aspecto de ser evidentemente pragmática, no sentido de visar, como aspecto basilar, a cessação do sofrimento. Assim, pode-se inferir que a epistemologia budista também inclui as etapas do método científico. Isso pode ser observado em uma interpretação do arcabouço do pensamento budista, as Quatro Nobres Verdades. Conforme Wallace (2000) aponta, buscando fazer uma equiparação entre o método científico ocidental e o modo de pesquisa empirista budista, a primeira nobre verdade, “há sofrimento”, diz respeito a formulação de um problema; a segunda e terceira nobres verdades “as causas do sofrimento residem na mente” e “é possível cessar permanentemente o sofrimento” são hipóteses; e a quarta nobre verdade consiste na descrição dos procedimentos de coleta de dados por meio da observação da experiência e aplicação de técnicas para testar as hipóteses.

Considerar como válida essa comparação é importante em um projeto que visa articular uma interlocução entre os ensinamentos budistas e os conceitos filosóficos e teorias

científicas. Sendo o caso, essa comparação permite entender como possível a adoção de uma perspectiva a respeito do budismo que não o enquadra, unicamente, na condição de um ensinamento religioso, místico ou dogmático. Pelo contrário, indica que, ao menos no que diz respeito aos temas confluentes – entre psicologia budista e filosofia da mente, por exemplo – é possível considerar os ensinamentos budistas como descrições válidas e testáveis sobre a natureza da realidade.

Como explicitado nesta seção, existem diferenças epistemológicas entre a filosofia da mente e a psicologia budista, como: (i) na perspectiva ocidental há uma concepção de sujeito do conhecimento que é separado do objeto que investiga, enquanto que o treinamento da meditação budista indica para uma experiência de inseparabilidade entre observador e fenômeno observado; (ii) na perspectiva ocidental o exercício intelectual é alicerçado em características como a razoabilidade e o uso da lógica, bem como a capacidade de observação e manejo de recursos como o cálculo e a articulação de argumentos para a construção de teorias, enquanto que no budismo a reflexão está associada à experimentação em perspectiva de primeira pessoa e, por isso exige um treinamento da capacidade de estabilizar a atenção. Ainda assim, há correspondências, como: (i) a adoção de uma perspectiva empírica e não dogmática; (ii) a aplicação de um método de pesquisa que envolve etapas como a observação, a elaboração de hipóteses e a testagem; e (iii) a concepção da relevância de investigar fenômenos como a consciência em perspectiva de primeira pessoa. Então, aparentemente, é possível argumentar que tais diferenças não inviabilizam um projeto de diálogo, especialmente no que diz respeito a temas como mente e consciência. Em suma, o que se nota é que o budismo não contradiz o método científico, mas também não se restringe a ele. E, por outro lado, a filosofia e a ciência dão conta de elementos da experiência de realidade que estão fora do escopo principal de interesse do budismo. Por isso, ainda que seja necessário considerar outros elementos – como diferenças entre as perspectivas metafísicas da filosofia da mente e da psicologia budista –, é possível apontar que uma interlocução entre essas duas tradições, do ponto de vista epistemológico, é pertinente e possível.

1.3 Perspectivas metafísicas/ontológicas das tradições

É bastante amplo o debate sobre metafísica no ocidente, então abordar esse tema exige um recorte cuidadoso e pertinente para os interesses deste trabalho , *i.e.*, delinear uma noção de metafísica especificamente pertinente para amparar os debates em filosofia da mente. Tais debates englobam temas como natureza da realidade, da mente, da consciência, da percepção, de identidade pessoal, etc. Então, o que parece ser fundamental, são discussões que permeiam

a base conceitual e o quadro teórico dentro do qual esses temas podem ser examinados em profundidade.

Um ponto de partida seguro diz respeito a considerar as proposições sobre as essências. Conforme Aristóteles apresentou em sua **Metafísica**, a essência é aquilo que faz a entidade ser o que é e não algo diferente. A essência é independente de atributos acidentais e de propriedades. Em outras palavras, a essência diz respeito a um atributo imutável, fundamental e único que define a verdadeira natureza de uma entidade. Desenvolvendo um modo de entender a existência das coisas, Aristóteles acaba por delinear relevantes conceitos no escopo das discussões de metafísica, quais sejam: a diferença entre substância e acidente, sendo substância o substrato que ‘sustenta’ a existência de uma determinada entidade e acidente correspondendo à propriedades que eventualmente as entidades podem apresentar. Assim, os acidentes são propriedades transitórias ou, no caso de serem alterados, não modificam a essência das entidades; e a distinção entre forma e matéria, sendo a matéria o substrato físico que constitui a coisa ou o ente e a forma é a maneira como a matéria se organiza para constituir uma coisa em particular, por exemplo, uma estátua de bronze possui o bronze como matéria e a figura modelo é a forma.

Essa noção de essência é corroborada, de certa maneira, por Tomás de Aquino, que na **Suma Teológica** discute a noção de essência sob a perspectiva da teologia cristã. Tomás de Aquino defende que em todas as criaturas, há uma distinção entre essência (o que a coisa é) e o ato de ser (o fato de a coisa existir). A essência das criaturas define seus limites e potencialidades, enquanto o ato de ser é o que traz tais essências à existência. É neste ponto que o aspecto da teologia cristã fica evidente, pois, para Tomás de Aquino somente Deus é o ente cuja essência é existir, ou seja, se postula que em Deus, essência e existência são idênticos — Deus é o ser necessário cuja natureza é existir. Diferentemente das criaturas, cuja existência é contingente e causada, Deus existe por natureza própria e é a causa de todas as outras existências. O que se pode perceber sobre essa apresentação é que a concepção aristotélica, bem como o desenvolvimento escolástico da mesma, encaminha um entendimento de que é possível conhecer a essência das coisas, bem como reconhecer as relações de causalidade envolvidas na ocorrência dos fenômenos.

Essa posição é refutada por filósofos modernos e contemporâneos. Por exemplo, o empirismo radical de David Hume acaba por encaminhar uma crítica à possibilidade de se conhecer (por meio da percepção, claro) a essência invariável das coisas (Reis, 2010). Para Hume, tudo que pode ser conhecido são as qualidades e relações externas dos objetos, de modo que não passam de inferências que extrapolam os dados imediatos captados pelos

sentidos. Em outras palavras, para Hume, qualquer conceito de ‘essência’ não é empiricamente verificável e, portanto, não passa de um constructo. Esta ideia coloca em dúvida a distinção aristotélica entre substância e acidentes (essência e propriedades variáveis), já que não se pode ter conhecimento direto de uma substância inerente por meio de propriedades. Consequentemente, Hume questiona a possibilidade de se conhecer as relações de causalidade das entidades, isso porque aquilo que se suporia ser a causa de um determinado evento ou fenômeno ou entidade nada mais é do que uma suposição depreendida da observação de um padrão de repetição, e não a compreensão de uma causa metafísica necessária. Em outras palavras, após se observar repetidas vezes que um tipo de evento segue outro, passa a existir a expectativa de que essa sequência se repita no futuro. Esta expectativa é psicológica, não uma percepção de uma ligação necessária na natureza.

Outras críticas à ‘metafísica das essências’ também são articuladas por outras linhas de pensamento, como no idealismo kantiano, na fenomenologia e no estruturalismo. Tais críticas são distintas entre si. No caso do idealismo o que se tem é a proposição da noção de que só é possível conhecer a aparência das coisas e nunca a essência. Trata-se de um limite epistemológico que circunscreve a própria consciência como uma condição para a experiência, de modo que não é possível conhecer fora do campo da consciência. No caso das críticas profundas da fenomenologia e do estruturalismo pode-se resumir indicando que se tratam de um tipo de refutação a respeito da concepção da existência de essências fixas, indicando que o entendimento que se tem sobre as coisas diz respeito a significados que são construídos e variam dentro de diferentes contextos e estruturas de percepção e de linguagem.

Ainda que pensem essas críticas, a noção de essência encaminha outro tópico importante que são as categorias ontológicas. As categorias ontológicas dizem respeito a classes ou tipos de coisas que existem, como, por exemplo, Heidegger apresenta ([1927] 2012). Tais categorias são usadas para determinar e classificar coisas que existem conforme suas características fundamentais. São exemplos de categorias ontológicas as já citadas, substância, propriedades acidentais, bem como atributos, relações, eventos, dentre outras. E. J. Lowe (2006) é um exemplo de filósofo contemporâneo que debate sobre essas categorias e que vai além das distinções tradicionais entre substância e acidente, incorporando um modelo de quatro categorias: tipos, modos, tipos-dependentes e modos-dependentes. Esta proposta oferece uma ferramenta teórica que permite uma sofisticada abordagem na análise e categorização das entidades. O que causa impacto em discussões que lidam com objetos abstratos, bem como com coisas concretas. Isso porque permite considerar as nuances das interações entre diferentes tipos de entidades e relações, abordando problemas filosóficos de

maneira mais integral e menos reducionista. O que beneficia imensamente as discussões sobre mente e consciência.

Outra proposição também importante na seara das discussões em metafísica é sobre a possibilidade de existir uma realidade objetiva, *i.e.*, uma ‘realidade’ independente da percepção, da interpretação e da consciência que observa. Diz-se *realismo* as noções de realidade que sustentam a tese de que os aspectos fundamentais da realidade existem independentemente da percepção consciente, ou seja, há uma realidade ‘fora’ da consciência. Um marco nesta discussão são as teses cartesianas que configuraram uma ontologia dualista, segundo a qual, em última instância, há um mundo material provido de qualidades primárias que podem ser descritas matematicamente.

No contexto do século XIX, as ciências, orientadas no positivismo, assentaram-se sobre a noção de que a realidade objetiva é aquela delineada pela ciência física. A realidade, sob essa perspectiva, é resultado da interação de elementos que possuem natureza e propriedades físicas, implicados em ampla gama de processos que podem ser explicados, ou que são melhor explicados pela ciência física. O fisicalismo é a concepção de que os elementos fundamentais da realidade são de natureza física e que existem a partir de suas próprias condições de existência (sejam propriedades, essências ou relações). É uma concepção, aparentemente, contundente. Se bem que Zilio (2010), ao analisar as principais teses e estratégias que definem o fisicalismo, encontra nos argumentos em defesa do reducionismo e da superveniência as principais dificuldades em sustentar a hegemonia do fisicalismo – e o problema de conceituar mente e consciência está intimamente ligado a essas dificuldades.

Particularmente, nas discussões em filosofia da mente existe o problema de que a experiência consciente é reconhecida como tendo aspectos que não se ‘parecem’ com os aspectos físicos da experiência (Chalmers, 1996). Ou ainda, que a consciência não é inteiramente explicada a partir do que se sabe sobre a natureza física da realidade. Ou o fato de que a experiência consciente não pode ser observada objetivamente e, por isso, não pode ser investigada tal como se investiga os elementos e propriedades físicas – o que, em essência, é um problema para as neurociências, mas as reverberações disso também são sentidas nas discussões em filosofia da mente. Então, a problemática de se conceituar consciência está profundamente implicada no estabelecimento de uma perspectiva ontológica sobre a natureza da realidade. A questão é: a realidade objetiva, *i.e.*, independente da experiência consciente, é igual à realidade física, ou possui natureza física? Aparentemente, a realidade

objetiva é, no mínimo, coerente com o que se sabe sobre a realidade do ponto de vista da física. Se for o caso, tem-se estabelecido o problema da lacuna explicativa (Levine, 1983)⁸.

Também é pertinente para essa apresentação considerar a introdução da noção de modalidade, apresentada por Saul Kripke (1980) e David Lewis (1986). Conforme definida, modalidade refere-se ao status de proposições referentes a necessidade e possibilidade. Em outras palavras, diz respeito à uma abordagem feita sob âmbito da lógica modal e da metafísica modal, e trata de conceitos que exploram os modos de existência e a natureza do que é possível ou necessário no universo. Necessidade diz respeito a algo que é imutável e aceito como verdadeiro em todos os contextos possíveis, ou seja, uma proposição necessária é verdadeira em todos os contextos possíveis. Um exemplo são afirmações matemáticas, como $1+1=2$. No caso da possibilidade diz-se sobre o que pode ocorrer ou existir, mesmo que atualmente não ocorra ou exista. Uma proposição é considerada possível se há ao menos um mundo possível no qual ela é verdadeira. A possibilidade abre espaço para a especulação sobre alternativas e potenciais de coisas e de entidades, uma vez que é possível imaginar diferentes cenários e avaliar suas viabilidades ou implicações. Assim, se expande a possibilidade de discussões em metafísica, por meio de categorias conceituais que ajudam a entender não apenas como as coisas são, mas como elas poderiam ser ou deveriam ser. Esse corpo de conceitos acaba sendo muito pertinente para as discussões em filosofia da mente. Em particular, permite considerar argumentos sobre a consciência como sendo um fenômeno necessário em um determinado arranjo físico ou a concepção de mundos em que esses arranjos podem existir sem consciência.

Por fim, há de se reconhecer que a questão sobre metafísica tem reverberação também sobre reflexões a respeito da ética, justamente no ponto que considera sobre a natureza humana. A questão da essência humana pode influenciar noções de direitos humanos e dignidade. Uma vez que certas qualidades, como racionalidade ou liberdade, são vistas como essenciais à humanidade, isso pode fundamentar argumentos éticos sobre direitos e deveres. Implicado nisto está o embate entre determinismo e livre-arbítrio que levanta questões sobre a responsabilidade moral e a possibilidade de efetivamente agir a partir de uma escolha. Em outras palavras, há aqui a implicação metafísica com a noção ética e moral. Entremens, também há o debate sobre identidade pessoal que, no âmago da questão, remente à noção de essência – ao se considerar a identidade aquilo que é imutável e, sendo a essência, como já foi

⁸ Este problema será melhor apresentado no cap. 3 desta dissertação.

dito, algo que remete ao imutável, é possível sugerir que no humano a identidade é equivalente à essência.

Discussões de metafísica no contexto budista podem começar com a consideração de que o Buda respondeu com silêncio questões sobre metafísica e ontologia (Thanissaro, s/d). Apesar disso, discussões sobre metafísica e ontologia estão presentes na maioria das tradições budistas, entremes, ajudando a demarcar as distinções entre as escolas budistas. Fundamentalmente, as distinções entre essas escolas dizem respeito aos métodos aplicados para realizar o despertar (*bodhi*) e acessar o *nirvana*. Mas, as diferenças de práticas refletem distintas concepções metafísicas. Burilar essas distinções excedem os propósitos deste trabalho, uma vez que para esclarecer as diferentes posições metafísicas é necessário se inteirar de uma ampla gama de conceitos, bem como enveredar por meandros de extensos debates realizados ao longo da história das tradições budistas. Nesse sentido, aqui será feita a opção de apresentar alguns conceitos fundamentais e debatidos amplamente pelas escolas budistas, na expectativa de que tais conceitos ajudem a ilustrar as perspectivas gerais sobre metafísica.

No “Ornamento da Liberação Preciosa”, Gampopa⁹ inicia estabelecendo que há dois tipos de categorias, por assim dizer, ontológicas:

O que é chamado “sansara” (existência cíclica) tem uma natureza de vacuidade, seus aspectos são enganadores e suas características definidoras aparecem como sofrimento. O que é chamado nirvana também tem uma natureza de vacuidade, todas as aparências enganadoras foram extintas ou dissolvidas, e sua característica é a libertação de todo sofrimento (Gampopa [1150], 2022, p. 14)

Nessa citação, fica explícito que a natureza das duas categorias fundamentais é a mesma: a vacuidade (em sânscrito *sūnyatā*). Isso corresponde com a noção de que as tradições budistas, em sua maioria, apontam para uma perspectiva não-essencialista da natureza da realidade¹⁰. O aspecto que diferencia essas duas categorias parece ser o *como* se

⁹ Gampopa (1079-1153), também conhecido como Dakpo Lharjé ("Grande Médico de Dakpo"), foi um renomado mestre do budismo tibetano, discípulo direto de Milarepa. Originalmente formado na tradição médica, Gampopa posteriormente ingressou na vida monástica sob a orientação de Milarepa, tornando-se uma figura central na fusão dos ensinamentos da escola Kadampa com as tradições esotéricas Kagyu. Sua obra mais influente, "O Ornamento da Liberação Preciosa" (Jewel Ornament of Liberation), é um tratado de enorme importância no budismo tibetano por sistematizar e integrar práticas contemplativas e doutrinas filosóficas. Gampopa é creditado como fundador da escola Dagpo Kagyu, cujos ensinamentos se disseminaram amplamente, influenciando várias sub-escolas do budismo tibetano.

¹⁰ Há de se reconhecer que as escolas pertencentes à tradição *Sarvāstivāda* postulam a existência de *dharmas* como elementos constituintes dos fenômenos, de modo que haveriam *dharmas* condicionados e *dharmas* incondicionados. Essa noção de *dharmas* não é a mesma que a de elementos microfísicos. Sobre os *dharmas* se destaca existem nos três tempos, tanto no presente quanto no passado e no futuro. Daí que se depreende a noção que os interpreta como permanentes.

dá a relação entre os elementos que compõem e dão origem à experiência, *i.e.*, a diferenciação entre as duas categorias diz respeito a uma experiência de engano/delusão x clareza e sofrimento x libertação do sofrimento. Em outras palavras, a distinção entre as duas categorias ontológicas não diz respeito a uma substância ou evento, mas sim a um tipo de experiência. Essa perspectiva não-essencialista não implica, necessariamente, na negação de que há coisas, fenômenos, matéria ou mundo físico, mas nega qualquer noção metafísica que seja essencialista, que aponte para algo como um substrato para as entidades. Recordando: indicar essência para uma entidade é indicar algo, nessa entidade, que é imutável, constante, verdadeiro, e também, é salientar o entendimento de que a essência garante que uma entidade exista por si mesma. É essa compreensão de essência que é refutada na maioria das tradições budistas, ainda que o interesse seja a respeito da natureza da experiência. Então, o que está sendo dito é que a verdade sobre a natureza da experiência vivida não é depreendida de uma noção que disserte sobre a essência da experiência vivida. Para ajudar a acessar essa compreensão é necessário considerar uma série de conceitos que, concebidos em conjunto, ajudam a elucidar o que diz Gampopa. Os conceitos são: impermanência (*anicca*); a vazies/vacuidade (*sunyata*); interdependência, também referida como originação dependente ou coemergência (*pratītyasamutpāda*); e não-eu ou não-self (*anatman*). Antecedendo a apresentação desses conceitos recorda-se das bases epistemológicas budistas, de modo que tais conceitos são apresentados a partir da experiência direta e da inferência lógica e não representam dogmas budistas.

O primeiro conceito, impermanência (*anicca*), é a ideia de que todos os fenômenos condicionados estão em constante mudança e nada permanece inalterado, *i.e.*, as coisas surgem, perduram e cessam, *i.e.*, os fenômenos da experiência são transitórios. É evidente, então, que essa noção é oposta à uma compreensão de essência, como acima referida. Impermanência explicita uma verdade sobre a natureza da realidade que impõe problemas para explicar a experiência de continuidade, de identidade, e que, aparentemente, pode reverberar em consequências epistemológicas, de causalidade e de ética¹¹. Naquilo que as tradições budistas tratam como sendo a experiência direta (experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa) a impermanência é incontornável e universal. A impermanência engloba objetos físicos, eventos da natureza, fenômenos em geral e também aquilo que se experimenta como pensamento, emoção e estados mentais. Tudo que existe está

¹¹ Esses problemas não são ignorados nas reflexões budistas. Para lidar com eles há dois conceitos centrais: *karma* e *dharma*. Esses conceitos são anteriores ao budismo e fazem parte de diversas tradições filosóficas e religiosas orientais. Uma apresentação adequada desses conceitos não será abordada neste trabalho. Para discussões sobre *karma*, *dharma*, causalidade e ética ver Harvey (1992) e Kalupahana (1971).

sujeito a mudança e a finitude; entremes, a existência de tudo ocorre a partir da articulação de causas e condições que possibilitam a existência.

Assim, considerar a impermanência é fundamental para o entendimento do que vem a ser a realidade. Uma vez que desconsiderar a impermanência é o mesmo que supor que é perene, imutável, estável, sem origem e sem fim e constante, algo que não o é. E, no contexto budista, não ver as coisas como são, representa um tipo de ignorância (*avidya*) que é uma das causas centrais do sofrimento (*dukkha*). Logo, há de se reconhecer que a compreensão sobre impermanência é algo fundamental para os propósitos soteriológicos do budismo. Em outras palavras, a ideia de que as coisas, eventos, fenômenos e entidades são permanentes, ou dotados de uma essência, resulta em uma ‘relação’ também equivocada com a experiência. Existem três tipos de relações equivocadas: cobiça (*raga*), aversão (*doshā*) e confusão (*moha*). Esses são concebidos como ‘venenos da mente’ (*kleshas*) estando na origem da experiência de insatisfação e sofrimento (*dukkha*). “Todas as coisas condicionadas são impermanentes. Quando alguém vê isso com sabedoria, afasta-se do sofrimento. Este é o caminho da purificação.” (*Dhammapada*, v 277). Essa citação reflete a relação entre o conceito de impermanência e os propósitos soteriológicos presentes no budismo. Ela também encaminha um entendimento sobre a relação entre impermanência e os demais conceitos, o que será observado nos parágrafos seguintes.

O segundo conceito, vacuidade (*sunyata*), pode ser burilado e apresentado a partir de várias perspectivas. Entretanto, no contexto deste trabalho, se reconhece como sendo central na definição de vacuidade (*sunyata*) aproposta na obra de Nāgārjuna¹². Essa definição apresenta uma concepção antimetafísica ao indicar uma tese que não é nem o eternalista (algo que pode ser relacionado à concepção ontológica sobre essências) e nem niilista (que nega fundamentalmente a existência de qualquer ente, coisa, fenômeno ou processo). Tal proposição é conhecida como O ‘Caminho do Meio’ (v XX). Para sustentá-la, Nāgārjuna utilizou uma técnica dialética chamada *prāsaṅga*, que visa refutar posições substancialistas através de um exercício lógico em que inicialmente se aceita teses para então deduzir consequências absurdas ou contraditórias dessas teses. Demonstrou-se, então, que assumir que entidades ou conceitos possuem essência ou existência inerente conduz a contradições

¹² Nāgārjuna (c. 150-250 CE) é amplamente considerado um dos mais importantes filósofos do budismo *Mahayana* e um dos fundadores da escola *Madhyamaka* (Caminho do Meio). Ele viveu na Índia e seus escritos influenciaram profundamente a filosofia budista, particularmente por meio de sua obra fundamental *Mūlamadhyamakārikā* (Versos Fundamentais do Caminho do Meio). As contribuições de Nāgārjuna estendem-se além da filosofia; ele também desempenhou um papel crucial na sistematização e disseminação do pensamento *Mahayana*, influenciando práticas meditativas, éticas e a ampla literatura budista posterior. Suas ideias foram centrais para o desenvolvimento das tradições tibetanas e chinesas do budismo, e sua influência é evidente até hoje.

lógicas. Tal demonstração abarca conceitos como tempo, movimento, causalidade e identidade pessoal, explicitando, assim, que se tratam de construções codependentes, *i.e.*, que não indicam uma existência autônoma ou uma essência, mas sim fenômenos condicionados. Outro modo de descrever isso é dizer que os fenômenos são vazios de existência substancial e que existem como resultado de causas e condições.

É possível inferir que o Caminho do Meio é uma forma de nominalismo e rejeita tanto a substancialidade quanto o niilismo absoluto, e oferece uma via que coaduna as noções de interdependência e de vacuidade sem negar a realidade da experiência vivida. Em vez disso, o que se argumenta é que todos os fenômenos são vazios de essência inerente, mas não deixam de surgir condicionalmente – pela interdependência ou coemergência (*pratītyasamutpāda*). São, em última instância, convencionalismo: um modo de aplicar uma perspectiva nominalista para tratar sobre os fenômenos. Essa perspectiva nominalista inclui, também, a própria conceituação de vacuidade (Ferraro, 2012; 2016; Garfield, 1995).

Ao integrar o nominalismo ao discurso sobre a metafísica budista, se enfatiza que as categorias e conceitos são convenções que descrevem processuais (processos?) e não realidades intrínsecas. As categorias são ferramentas úteis para a comunicação, mas não possuem existência independente fora da experiência consciente. Por exemplo, o termo ‘árvore’ é uma convenção que se usa para descrever uma coleção de características perceptuais, mas não há uma ‘essência de árvore’ que existe independentemente dessas características. Esse aspecto é enfatizado nas escolas *Mahayana*, particularmente na escola *Madhyamaka*, que se opõe a reificação de conceitos. Essa abordagem prática pode ser vista nos ensinamentos sobre *Upaya kausalya*, e é coerente com a compreensão de que o Buda utiliza métodos de ensinamento adaptados às necessidades e capacidades dos praticantes, o que destaca a natureza provisória e contextual das doutrinas. Além disso, a vacuidade também possui implicações éticas importantes, como, por exemplo, encaminhar um modo de superar o apego e a aversão; sustentar um propósito de compaixão para com todos os seres; sustentar uma noção de equanimidade sobre as entidades, fenômenos e eventos.

Na filosofia budista, a vacuidade (*sunyata*) diz respeito a algo como a ausência de uma essência inerente nos fenômenos. Não se trata de um niilismo generalizado, e está implicada na compreensão de que as coisas, as entidades, os fenômenos e as propriedades não possuem uma existência intrínseca ou independente. O que expressa uma relação direta com o conceito de coemergência: o surgimento de uma entidade é resultante do surgimento de outra entidade, que se manifestam em conjunto, conforme a articulação de causas e condições necessárias. Expressa-se assim uma defesa da noção de ausência de uma essência ou de uma substância

em particular, e, ao mesmo tempo não se nega a realidade da experiência, dos fenômenos. Entender que a experiência é como uma emergência resultante de processos e de relações indica que os elementos experimentados – como o eu, as entidades, as coisas e os eventos – não possuem uma existência por si mesmos, mas ‘existem’ como experiências que emergem de relações.

Interdependência ou originação dependente ou coemergência (*pratītyasamutpāda*) é o conceito que expressa a compreensão que se tem do surgimento dos eventos e dos fenômenos. Essa compreensão está diretamente ligada aos conceitos acima apresentados, e a noção presente é de que a experiência ocorre a partir de articulação entre causas e condições. Em outras palavras, conforme um variado número de fatores em consonância, surge um determinado fenômeno, coisa ou evento. Mais do que uma simples sugestão de que as coisas são formadas por partículas de matéria ou átomos ou algo do tipo, o que se expressa nesse conceito pode ser entendido como um fluxo de eventos, no qual um evento leva ao seguinte (impressão semelhante ao que se experimenta ao observar o fluxo mental). Outro modo de expressar isso é o de se considerar a noção de que o surgimento dos fenômenos é concomitante¹³. Assim, a ocorrência das entidades é interdependente à ocorrência de outras entidades. Nota-se, então, que a interdependência também desafia a visão de uma identidade fixa, autônoma e intrínseca ou uma existência independente e constante de fenômenos, das coisas e dos eventos.

Uma importante consequência da compreensão de interdependência diz respeito ao entendimento da relação sujeito-objeto. De modo geral, nas tradições budistas, há uma refutação da concepção de que existe um sujeito prévio que percebe e um objeto, previamente estabelecido, que é percebido. O conceito de interdependência rebate essa distinção marcando posição contrária a uma compreensão dualista. A clássica disposição sujeito-objeto fica aqui refutada na descrição da experiência como uma ocorrência emergente, ou seja, descreve-se uma codependência entre sujeito e objeto para que existam como tal. Para entender essa noção, é icônica a explanação sobre os cinco agregados¹⁴ (em pali *Khanha*). A descrição dos

¹³ Essa noção pode ser absurda na perspectiva que notamos a existência “estável” de coisas, seja uma casa, uma montanha uma caneta. Entretanto, uma vez que se considera uma escala temporal de bilhões de anos, a ocorrência dessas coisas parece ser instantânea.

¹⁴ Os cinco agregados indicam partes constituintes da experiência humana e serão melhor explanados na próxima seção. Por hora basta apresentá-los: Forma (*Rupa*) refere-se aos aspectos físicos ou materiais da existência, incluindo o corpo físico e os objetos externos percebidos pelos sentidos. Sensação (*Vedana*) refere-se à experiência subjetiva de prazer, dor ou neutralidade que surge em resposta a estímulos sensoriais. Percepção (*Sañña*) refere-se ao reconhecimento e a categorização de objetos ou experiências com base nas sensações. Formações Mentais (*Sankhara*) refere-se a disposições mentais que se manifestam a partir da percepção. Consciência (*Viññāna*) refere-se à faculdade de conhecer e estar ciente dos objetos mentais e sensoriais. É a base

cinco agregados serve para explicar a ausência de um ponto de ‘fixação’, de uma essência para o eu, ou *self*. E serve também para indicar que a experiência (como a experiência de eu e suas consequências relacionadas, como a noção da experiência ocorrer *para* um sujeito *de* um determinado objeto) emerge do encontro de cinco elementos que, uma vez agregados, dão origem à experiência de (do?) eu¹⁵.

Como se pode perceber, o conceito de coemergência no budismo está ligado às compreensões de consciência. Como elemento central da psicologia budista, a coemergência baliza a noção de existência e, portanto, está implicada no que se comprehende por mente e por consciência. No limite, é a partir desse conceito que se concebe a ocorrência da realidade e da experiência como coisas indistintas. No contexto da psicologia budista, isso é explanado na descrição dos doze elos de originação interdependente (*pratītyasamutpāda*) que explicam, e indicam como superar, a natureza – cíclica – do sofrimento e da existência de sofrimento (*samsara*). Em outras palavras, a noção de interdepêndencia ou originação coemergente é o que explica a experiência de realidade e o processo dessa ocorrência é apresentado, esquematicamente, na descrição dos doze elos de originação codependente . Esses doze elos são:

- (i) *Avidya*, comumente traduzido como ignorância a respeito da natureza dos fenômenos que decorrem da percepção – e, consequentemente, reação – de que sujeito e objeto são completamente separados. Dessa ignorância outras ignorâncias ocorrem, como, a impressão de permanência das coisas, o apego e a aversão a respeito do eu ou de objetos;
- (ii) *Samskara*, comumente traduzido como marcas mentais, formações mentais, volições, padrões e tendências reativas, podem ser pensamentos, emoções ;
- (iii) *Vijnāna* comumente traduzido como consciência¹⁶ que surge do contato entre os órgãos sensoriais e os objetos percebidos. Na psicologia budista, de cada sentido (visão, audição, olfato, paladar, tato) emerge um tipo de consciência. Essa consciência que indefere dos sentidos é *Vijnāna*;
- (iv) *Namarupa*¹⁷ comumente traduzido como nome e forma, referindo-se, então, aos componentes mentais ou psicológicos (nome) e físicos (forma) que compõem os seres;

que permite a experiência de todos os fenômenos, mas é considerada como dependente das outras agregações e não possuindo uma essência própria.

¹⁵ No contexto deste trabalho, ‘eu’ será usado como sinônimo de *self*. Do mesmo modo, as expressões não-eu e não-*self* também serão usadas em sentido intercambiável.

¹⁶ Como será visto, há vários conceitos diferentes para consciência na psicologia budista. *Vijnāna* é um deles e já foi apresentado na nota 10 como sendo um dos cinco agregados. Coerentemente, *vijnāna* representa também um dos elos da originação codependente.

¹⁷ Nota-se que o termo *namarupa* é composto pelos termos *nama* e *rupa*, sendo este último um dos 5 agregados, no caso, o primeiro, que é traduzido como forma.

- (v) *Shadayatana* comumente traduzido como referente à esfera sensorial. Isso significa que este inclui tanto os órgãos dos sentidos quanto ao tipo de experiência sensorial correspondente a cada órgão dos sentidos – então inclui o olho e a visão, o ouvido e a audição e assim por diante;
- (vi) *Sparsha* comumente traduzido como contato, referindo-se à interação entre o órgão sensorial, o objeto correspondente e a consciência sensorial relacionada. Por exemplo, é o que surge do contato do ouvido com um som e a consciência auditiva;
- (vii) *Vedena*¹⁸ comumente traduzida como sensação, ou reação sensitiva. Logo, após o contato – o sexto elo – há uma sensação que pode ser prazerosa, repulsiva ou indiferente;
- (viii) *Trisna* comumente traduzido como desejo ou avidez. A tradução literal é ‘sede’ e diz respeito ao que surge da sensação;
- (ix) *Upadana* comumente traduzido como fixação. Essa fixação diz respeito uma espécie de ‘colagem’ que se faz entre o objeto, a sensação e o desejo. Nota-se que é a consequência natural dos elos anteriores: tem-se a impressão de que um objeto implica em uma sensação de prazer então se consolida a ideia de que tal objeto *causa* prazer. Diante disso, há avidez por esse objeto. Este elo corresponde à fixação desta relação;
- (x) *Bhava* comumente traduzido como existência ou tornar-se, referindo-se ao que resulta da fixação. Na cosmologia budista, este é o ponto em que as ações do corpo, da fala e da mente geram padrões e tendências que resultaram em novas existências – ou novos ciclos de renascimento e morte. No contexto da psicologia budista, seriam os padrões que são estabelecidos e encaminham a repetição de experiências;
- (xi) *Jati* comumente traduzida como renascimento, refere-se à repetição das experiências a partir das causas e condições que foram consolidadas nos elos anteriores;
- (xii) *Jaramarana* comumente traduzida como envelhecimento e morte ou degradação e refere-se ao aspecto de decomposição dos fenômenos compostos. Em outras palavras, diz respeito ao aspecto da experiência em que tudo que foi composto (ou combinado) se separa.

Os doze elos estão representados na icônica imagem simbólica em formato de mandala chamada de *Bhavachakra*, comumente traduzida como ‘Roda da Vida’. Essa imagem sintetiza toda a cosmologia budista, apresentando um complexo conjunto de conceitos por meio de símbolos. São apresentados quatro círculos em que em cada um é expressa uma noção fundamental da cosmologia budista. O círculo mais interno apresenta a origem do

¹⁸ Este também corresponde a um dos agregados, no caso é o segundo agregado.

sofrimento; o intermediário representa a lógica de causalidade kármica em que ações salubres geram resultados salubres e ações insalubres geram resultados insalubres; o círculo seguinte apresenta os seis reinos de existência – para a psicologia budista, esses reinos representam padrões de reação originados em emoções insalubres, sejam elas ira/medo, avidez, torpor, apego, inveja e orgulho; e o último círculo apresenta os doze elos da origem codependente; e por fim, fora da mandala, mas presente na imagem geral, há outros símbolos, como o de *Yama* que representa a impermanência. Pode-se notar que todos os conceitos acima explanados estão representados na imagem *Bhavachakra*.

O último conceito a ser aqui apresentado de modo a expor aspectos fundamentais da metafísica budista é *anatman*, comumente traduzido como não-self ou não-eu. Este conceito é considerado um dos pilares das tradições budistas e contrasta, diretamente, com o conceito de *atman* do hinduísmo, que indica a existência de um eu ou alma imutável e permanente. Então, pode-se dizer que *anatman* caracteriza o budismo como tal¹⁹. Em consonância com os conceitos acima apresentados, a noção não-self é coerente com a perspectiva de impermanência, vazies e coemergência.

Em particular, impermanência tem implicações profundas a respeito da noção essencialista sobre eu, o que pode ser depreendido do sutra *Anattalakkhana* em que o Buda justifica, a partir da impermanência, a noção de *anatman* (Bodhi, 2000). Uma vez que as partes que, no seu conjunto, são tidas como ‘eu’ estão em constante mudança, então, não se pode encontrar nessas partes uma entidade fixa, permanente e independente de causas e condições. Assim, o conceito de ‘eu’ é também abordado de acordo com o nominalismo budista, segundo o qual o conceito de ‘eu’ ou ‘self’ é uma designação baseada em uma agregação de processos mentais e físicos (os cinco agregados ou *Khandhā* descrito na nota 10). Não há um ‘eu’ permanente ou essencial que exista além desses processos.

Os conceitos acima explanados foram usados para sintetizar as várias posições metafísicas, e antimetafísicas, das tradições budistas. Isso foi feito mesmo reconhecendo que há debates importantes entre várias perspectivas sobre metafísica e ontologia entre as escolas

¹⁹ A tradição *Pudgalavāda*, também conhecida como a Escola do Ser ou Escola do Pessoa, é a escola budista que defende a existência de um conceito de pessoa permanente. Essa escola surgiu como uma tradição filosófica dentro do budismo indiano e desenvolveu suas próprias interpretações sobre a natureza da pessoa e da realidade. Tal escola sustenta que existe uma entidade individual, uma pessoa, que possui uma identidade permanente e inalterável. Essa pessoa é considerada diferente dos agregados e não é apenas uma agregação de partes ou fenômenos transitórios. A Escola *Pudgalavāda* argumenta que a negação de uma pessoa permanente leva a inconsistências filosóficas e implicações morais indesejáveis, como a impossibilidade de recompensa ou punição kármica. Embora a Escola *Pudgalavāda* tenha sido uma tradição proeminente no budismo indiano, ela não sobreviveu até os tempos modernos como uma tradição distinta. No entanto, suas ideias e debates filosóficos continuam sendo estudados e discutidos pelos estudiosos budistas (Harvey, 2019).

budistas, decorrente de diferentes interpretações sobre os ensinamentos do Buda. Ainda que se considere a importância desses debates, para os interesses deste trabalho, basta que seja possível reconhecer, dentre os conceitos apresentados, posições fundamentais e abrangentes que dizem respeito a base dos ensinamentos budistas.

A partir da apresentação feita é possível ponderar sobre as diferenças entre as perspectivas metafísicas presentes nas discussões em filosofia da mente e na psicologia budista. Como expressado, essa ponderação ajuda a encaminhar uma interlocução entre filosofia da mente e psicologia budista. E, de fato, ambas as tradições articulam uma compreensão de consciência às perspectivas metafísicas e ontológicas que adotam. Então, de saída, é preciso reconhecer que a adoção de conceitos budistas como recursos para os debates em filosofia da mente sobre consciência exige que se reflita sobre as noções metafísicas que servem de acabouço para tais conceitos. O que inspira questionamentos, como: até que ponto os conceitos que expressam a perspectiva budista sobre metafísica são, ou não são, articuláveis com as diferentes teses sobre metafísica e ontologia consideradas nos debates em filosofia da mente? Na guisa de um exemplo, seria possível conciliar a tese do fisicalismo com conceitos como vazies e surgimento codependente? É também pertinente considerar: quais os possíveis impactos de adotar conceitos budistas nos debates feitos em filosofia da mente sobre metafísica, sobre ontologia, sobre epistemologia e, por fim, sobre consciência? Sendo assim, até que ponto a interlocução entre filosofia da mente e psicologia se satisfaz com a adoção de termos e conceitos budistas e até que ponto é necessário articular propostas de tradução de tais termos?

1.4 Interconexões e distinções: sobre a possibilidade de interlocução entre filosofia da mente e psicologia budista

Diante da exposição acima é possível reconhecer algumas das distinções fundamentais entre as ciências cognitivas (dentre as quais se inclui a filosofia da mente) e a psicologia budista. Distinções essas que delineiam a interlocução analisada neste trabalho. Esse é o caso, uma vez que se reconheça que, apesar dessas distinções, é possível articular conexões que parecem indicar um diálogo – de fato, alguns trabalhos sobre isso foram citados na seção anterior a este capítulo. Seja no âmbito das discussões filosóficas ou nas proposições de modelos psicoterapêuticos, a interlocução entre as duas tradições parece ser profícua. Ao refletir sobre o que foi exposto, para além das perguntas já levantadas, é importante destacar algumas outras perguntas que enriquecem a reflexão que averigua pertinência dessa interlocução no debate sobre um conceito de consciência.

Primeiro: tanto a ciência quanto a prática budista lidam com transformações na experiência de realidade ; entretanto, o modo como realizam isso é distinto. Em que medida essa distinção influencia na equalização de problemas teóricos e práticos que envolvam a mente e a consciência? Por exemplo, a ciência ocidental pode considerar como objeto de investigação e análise a cessação permanente do sofrimento? Outro exemplo, as práticas budistas têm alguma contribuição explicativa no que se refere a tratar problemas psicológicos, psiquiátricos, transtornos comportamentais ou disfunções cognitivas?

Segundo: de que maneira as distinções ontológicas e metafísicas entre a filosofia e a ciência ocidental e as tradições budistas interferem na conciliação das práticas epistemológicas em uma eventual investigação sobre mente e sobre consciência?

Terceiro: conhecer a natureza da realidade por meio da introspeção e da meditação é conciliável com a abordagem lógico-matemática, analítica e racionalista da ciência e da filosofia ocidental? Ou seja, até que ponto a epistemologia budista é conciliável com a epistemologia ocidental, sem que uma, ou outra, sacrificuem suas pressuposições básicas?

Quarto: o pensamento budista apresenta desafios teóricos e conceituais para as filosofias ocidentais ; entretanto, não parece haver uma contradição necessária entre o budismo e as ciências ocidentais. O mesmo pode ser dito sobre as ciências ocidentais em relação ao budismo?

Quinta: considerando que, de um modo geral, o budismo trata os conceitos com o qual trabalha usando uma perspectiva nominalista e que apresenta vários conceitos diferentes para consciência, como pode ser que tais conceitos sejam relevantes e/ou possam ajudar a estabelecer uma teoria de base sobre consciência no contexto das discussões das ciências cognitivas em geral, e da filosofia da mente em particular?

Burilar essas questões é uma tarefa importante para se consolidar modos de interlocução entre a filosofia da mente e a psicologia budista. Visando contribuir para reflexões neste sentido, no próximo capítulo serão apresentados alguns conceitos de consciência presente na psicologia budista. Antes disso, será feita uma breve apresentação sobre a compreensão que se adota sobre a ciência ocidental da mente: a psicologia. Essa breve apresentação visa a ponderar sobre a viabilidade de se usar o termo ‘psicologia’ para se referir ao conjunto de ensinamentos e conceitos presente nas tradições budistas, ou seja, se é possível considerar tais conceitos como ‘psicológicos’.

CAPÍTULO 2

CIÊNCIAS DA CONSCIÊNCIA: AS PSICOLOGIAS

Apresentação do capítulo

Neste capítulo, será apresentado um entendimento sobre o que é psicologia, uma ciência erigida a partir do conceito de consciência. Explicitar o entendimento que se tem sobre psicologia consequentemente esboça a compreensão que se tem, a partir dessa perspectiva, sobre mente, consciência e experiência. Como será visto, a ciência psicológica no Ocidente é marcada por uma contradição fundamental: a busca por abordar objetivamente, *i.e.*, independente da consciência e da subjetividade do investigador, fenômenos que são experimentados em perspectiva de primeira pessoa, *i.e.*, que possuam qualidades que são experimentadas subjetivamente, *i.e.*, como experiência de consciência. Em outras palavras, a psicologia encarna o problema epistemológico, apresentado no capítulo anterior, que diz respeito à circularidade que o estudo da consciência implica. Assim, na impossibilidade de conceber consciência como um objeto de estudo adequado ao modelo metodológico científico, os estudos feitos no âmbito da psicologia se dão a partir de constructos, proposto decorrentes de uma análise da experiência. Em termos gerais, o que se está expressando é que na psicologia o estudo sobre a consciência é feito de modo indireto. Das várias implicações decorrentes deste cenário está o fato de que a validade do conhecimento psicológico se assenta no pragmatismo das teorias propostas. Ou seja, a psicologia propõe um conjunto de teorias e de práticas para entender e lidar com fenômenos de ordem mental, cognitiva, emocional e de consciência. Porém, a psicologia não lida com questões de base, como definições sobre a natureza da realidade ou dos eventos mentais e de consciência. Como será exposto, isso indica que uma ciência psicológica não está, necessariamente, fundamentada em uma particular compreensão sobre a natureza da realidade, mas sim no ‘sucesso’, em termos pragmáticos, que as propostas teóricas alcançam ao lidar com problemas ‘de ordem’ psicológica. Esse entendimento a respeito da psicologia pode servir como ponte para a concepção de que nas tradições budistas há uma ciência psicológica. Isso se dá na medida em que se entenda ciência como um sistema de métodos empíricos e experimentais para investigar a realidade; e que se conceba psicologia como um sistema de teorias e conceitos que versam sobre o aspecto psicológico da vivência, em especial, com fenômenos relacionados a uma noção geral de consciência.

Em seguida, será suscintamente apresentado um conjunto de conceitos que dizem respeito à mente e consciência na perspectiva da psicologia budista. Tal apresentação não

esgotará o entendimento que se tem sobre mente e consciência nas tradições budistas, e irá se centrar nos principais conceitos usados para fazer referência à mente e consciência. Será exposto que mente é entendida como um processo e um aspecto da experiência de realidade. Irá ser apresentando, também, que, na perspectiva budista, existem várias ‘consciências’ e que elas representam um aspecto da mente, mas também podem representar diferentes tipos de operações mentais. Nesse sentido, os conceitos apresentados serão: *citta* e os fatores mentais (*cetasika*), as consciências sensoriais e os cinco agregados (*khandhā*). E, particularmente, será indicada uma noção de entendimento dos cinco agregados que possa ser coerente com a tese do emergentismo, em filosofia da mente. Com isso, espera-se contribuir para a interlocução do diálogo entre filosofia da mente e psicologia budista, indicando que o escrutínio dos conceitos budistas possa ser entendido como viável, do ponto de vista da filosofia da mente, na medida em que tais conceitos são concebidos como conceitos ‘de’ psicologia. Essa apresentação pode dialogar com outros trabalhos, como o de Waldron (2006), que é apresentado num contexto de debate que reflete como o pensamento budista pode contribuir para as pesquisas em psicologia. Dentre os vários limites desta apresentação, um importante a ser destacado é o fato de que a apresentação não abarcará as distinções entre as tradições e métodos budistas. Isso porque neste momento de aproximação com as tradições budistas pode ser relevante manter a possibilidade de diálogo com várias tradições, no lugar de adotar um comprometimento com uma tradição em particular. Para além disso, neste trabalho não se detalhará nas definições de consciência a partir dos *dhammas*, o que exigiria um escrutínio detalhado dos fatores mentais. Este é um tema importante para o debate aqui proposto, mas que é também bastante sofisticado e exige um importante detalhamento que será apropriadamente feito em um desenvolvimento futuro das questões abordadas nesta dissertação.

2.1 Psicologia: a ciência ocidental da consciência

Das disciplinas que compõem o campo das ciências cognitivas, uma possui o *status* de ser, efetivamente, a ciência da mente: a psicologia. A maneira comum de apresentar a psicologia é lembrar que a palavra é formada por dois termos: *psyché* e *logos*. Então, o termo explicita algo como conhecimento ou saber sobre a alma. O termo alma é usado no sentido amplo, consequência do cartesianismo que concebe a mente como igual a alma, a pensamento, a essência do sujeito e a experiência subjetiva. Assim, o conhecimento ou saber sobre a alma é um conhecimento ou saber sobre mente e, de igual modo, pouco, ou nada, tem a dizer sobre o corpo. Afinal, Descartes foi explícito ao afirmar que mente diz respeito à uma substância imaterial, ou seja, que existe e ocorre independente de substratos físicos, muito

embora também defendesse a ideia de que mente e corpo estabelecessem relações de interação, ou até, de integração (Descartes, 1994[1641]). Porém, ainda que a inspiração cartesiana seja difusa na intelectualidade ocidental, a psicologia opera com uma compreensão de mente e de consciência que busca ser distinta do dualismo cartesiano.

A distinção se impõe, uma vez que a psicologia precisa lidar com desafio de compreender como pode ser que elementos físicos, como um sistema nervoso, um cérebro ou uma rede neural, possam ocasionar mente, consciência, subjetividade ou a experiência vivida de fato. E esse desafio é incontornável, já que as descobertas sobre a estrutura e o funcionamento de sistemas neurais evidenciaram o “lastro” físico dos processos mentais. As pesquisas em neurociência corroboram para a compreensão de que há uma relação intrínseca entre habilidades mentais, ou cognitivas, como (percepção, linguagem) com o sistema nervoso e o cérebro (Cagnin, 2010).

Para além disso, a psicologia efrente um desafio a mais: a defesa da necessidade de uma ciência sobre a mente implica na argumentação de que não é possível *explicar* mente e consciência em teorias fundamentadas unicamente nas ciências de base, ou ciências naturais – como a física e a biologia. Com efeito, a pré-história da psicologia é marcada pelo debate sobre se há condições de necessidade para uma ciência da mente. Por um lado, o avanço tecnológico que permitiu pesquisas cada vez mais complexas sobre o encéfalo e as redes neurais, explicitando o determinante papel dessas estruturas como substrato físico para fenômenos mentais. Por outro lado, o estudo anatômico, fisiológico e, mais recentemente, de neuroimagem não esgotam a necessidade de explicar o que *são* esses aspectos inegáveis da experiência: pensamentos, imaginação, subjetividade privada – fenômenos esses relacionados ao *mental* e, portanto, presentes no escopo de uma ciência sobre a mente. Em suma, as questões são: é possível que mente e consciência sejam objeto de estudo de uma ciência? Se sim, qual ciência seria essa? Em que medida, tal ciência seria distinta das ciências naturais?

Essa dúvida está no centro das discussões a respeito da epistemologia em psicologia, e isso está no fato de certa hegemonia da noção de que ciência se faz aplicando o modelo experimental. Segundo esse modelo, a proposição de uma disciplina científica está baseada no apontamento de um objeto de estudo que não seja melhor explicado nas teorias de disciplinas científicas já estabelecidas. Além disso, esse modelo demanda o desenvolvimento de metodologia própria que viabilize pesquisas que sustentem a articulação de teorias que possam, enfim, explicar o objeto de estudo em questão. Por fim, a explicação apresentada precisa ser confirmada em reedições das pesquisas, manipulação de variáveis e tratamento dos dados. Nesse sentido, não deixa de ser um exemplo de inventividade e persistência, que o

primeiro laboratório de psicologia científica tenha sido montado para pesquisar a consciência usando o método de introspecção (Goodwin, 2010).

Porém, conceber como objeto de estudo a consciência e como metodologia, a introspecção, resulta em questões desafiadoras, tais como: a consciência só pode observar, diretamente, a si própria. Assim sendo, como essa observação pode ser objetiva e produzir dados de caráter objetivo? Além disso, se só é possível a consciência observar a si própria, então em que medida é possível sustentar a validade e a capacidade de generalização das teorias propostas a partir do método introspectivo? Por outro lado, a alternativa seria adotar uma metodologia cuja abordagem é a observação em perspectiva de terceira pessoa, ou seja, observação indireta. Isso resulta na dificuldade de indicar até que ponto dados obtidos por meio de observação indireta são suficientes para expressar exatamente o que é experimentado quando a consciência olha a si mesma, ou seja, quase se trata da observação em perspectiva de primeira pessoa. A observação indireta da consciência poderia ser feita, por exemplo, analisando o comportamento? Mas, nesse caso, é possível assumir que analisar o comportamento é analisar a consciência? Se sim, em que sentido uma ciência sobre a mente e a consciência, a psicologia, se distingue da fisiologia, da biologia, da medicina, da análise do comportamento ou da etologia?

Para lidar com tais questões, a consolidação de uma ciência da mente articulou a adoção de diversas metodologias interessadas em pesquisar diferentes fenômenos relacionados ao aspecto mental, subjetivo ou consciente da vivência. De fato, não é raro encontrar pesquisas em psicologia que combinem métodos quantitativos e qualitativos – uma distinção herdeira das distinções feitas no início do século XX entre as pesquisas fenomenológicas e experimentais. Essa combinação é uma tentativa de superar os limites dessas duas perspectivas de pesquisa.

Além disso, o reconhecimento da psicologia como uma disciplina científica também está implicado em outros aspectos: (i) a ampliação do paradigma científico para abranger disciplinas de áreas do saber que adotam epistemologias cujos métodos também podem ser qualitativos, fenomenológicos e pragmáticos. Isso resulta na distinção das disciplinas científicas em grupos, como: as ciências básicas e as ciências aplicadas, as ciências quantitativas e as ciências qualitativas, as ciências da natureza e as ciências da cultura e sociedade, as ciências exatas e as ciências humanas; (ii) o reconhecimento da necessidade da adoção de ciências como a física, a química e a biologia como teorias de base, combinadas com campos de conhecimento como a antropologia, a linguística, a computação e as ciências sociais para uma investigação ‘completa’ dos fenômenos relacionados ao humano. Isso

permite inferir que os fenômenos sobre os quais a psicologia versa não são redutíveis às teorias de base; (iii) a adoção de uma epistemologia pragmática, *i.e.*, a validade de um conhecimento no campo da psicologia poderia ser atestada não apenas pela articulação com uma teoria científica, mas sim com relação à eficiência em lidar com problemas e questões práticas. Ou seja, ainda que a psicologia não tenha consolidado uma teoria científica sobre um determinado fenômeno de interesse, por meio das pesquisas e das práticas em psicologia é possível manejá-lo. Por exemplo, ainda que não se saiba ‘exatamente’ o que é a depressão pode-se propor práticas que ajudem a manejá-la. Sintomas depressivos que as pessoas vivenciam. O resultado disso é que, no limite, a psicologia parece ser menos uma ciência – conforme o modelo de ciência física, por exemplo – estando mais próxima de ser um campo do conhecimento. Em outras palavras, a psicologia parece ser um termo guarda-chuva que engloba uma ampla gama de abordagens teóricas interessadas em uma gama igualmente ampla de fenômenos. Nessa metáfora, o ‘eixo’ do guarda-chuva não seria, então, uma teoria de base, mas sim a postura pragmática.

Dois campos são exemplos notáveis de pragmatismo em psicologia: a psicometria e a psicoterapia. No caso da psicometria há uma engenhosa articulação entre a observação, descrição de comportamentos observáveis e a produção de dados que recebem tratamento estatístico. Ou seja, a psicometria diz respeito ao estabelecimento de parâmetros para generalizar, na medida da possibilidade estatística, tendências de comportamentos e de habilidades em populações específicas. Assim, a psicometria possibilitou a classificação de sujeitos por meio da aplicação de uma metodologia objetiva e quantitativa, o que se constatou ser imensamente importante para a gestão de problemas e demandas em diferentes aspectos das sociedades e das populações. Exemplos disso é a aplicação de parâmetros psicométricos em organizações de instituições como fábricas, escolas, presídios e hospitais. Com efeito, pode-se aventar a ideia de que a psicometria foi importante para a própria noção de estado democrático²⁰.

A psicometria compõe o espectro de métodos aplicados nas ciências cognitivas, e está articulada também à uma proposição de como abordar o estudo da mente e da consciência: o funcionalismo. Como não poderia ser diferente, a psicometria não é sustentada em uma teoria

²⁰ A avaliação psicométrica ajuda a consolidar um entendimento sobre o sujeito reconhecido, por exemplo, pelo Estado de Direito. Ao classificar as pessoas usando parâmetros como habilidades cognitivas, comportamentais etc., em tese, se está suprimindo o sectarismo não objetivo, expresso, por exemplo, com o racismo ou a misoginia. As medidas estatísticas serviriam para apontar para um sujeito universal, o cidadão comum, assim entendido, como o sujeito médio – no sentido estatístico da palavra. Ainda que pese o reconhecimento de que os parâmetros estatísticos, ainda que projetados para serem objetivos, não estão imunes aos vieses de valores hegemônicos historicamente localizados.

de base que *defina* os eventos psicológicos que são medidos. O foco se dá na avaliação da expressão de habilidades das quais se pode inferir funções cognitivas acionadas no exercício de adaptação aos contextos de vivência dos organismos em geral, e das pessoas em particular. A ausência de definição do que são funções cognitivas (ou o que é mente ou consciência) não impede a parametrização, que depende, basicamente, da estatística. Por outro lado, a interpretação, no contexto da psicometria, dos dados estatísticos depende de uma teoria psicológica. Assim, não é como se para o estudo da mente e da consciência, bastasse a estatística. É necessária uma teoria psicológica que é depreendida dos dados estatísticos ao mesmo tempo em que encaminha a interpretação de tais dados. É folclórica a resposta de Alfred Binet, o inventor do primeiro teste de QI²¹ quando perguntado sobre o que é inteligência: “é o que o meu teste mede”.

Essa abordagem em psicometria está diretamente ligada ao fato de que, ainda que se soubesse, exatamente, quais são e como ocorrem os processos físicos que são substratos para a ocorrência de certos eventos e habilidades psicológicas, não há uma teoria que explique o que *são* esses eventos e essas habilidades, *i.e.*, que defina seguramente a natureza desses eventos. O funcionalismo e a psicometria resultaram em uma investigação bastante diversificada de certas funções que parecem estar relacionadas com a mente e com a consciência. Entretanto, essas pesquisas não ofereceram, e nem pretendiam oferecer, uma teoria de base para o que é mente, consciência, fenômenos cognitivos e estados psicológicos.

A psicoterapia, por sua vez, propõe uma compreensão sobre a mente e a consciência a partir do ‘tratamento moral’, oriundo da articulação entre práticas médicas (tais como a abordagem psicopatológica, a avaliação e o diagnóstico) como forma de pesquisar, de manejar e de tratar o desajuste e a inadequação (Foucault, 1961, 1975, 1976, 2008). Os parâmetros para definir o desajuste e a inadequação são delimitados no que Foucault chama de *episteme*: o complexo emaranhado de saberes e de práticas historicamente determinadas que compõem a cultura no sentido amplo. Então, para Foucault, o entendimento expresso nos discursos de saber a respeito de mente, de consciência, de psique e de subjetividade é indissociável da *episteme* que o possibilita. Assim, a psicoterapia é o conjunto de saberes e técnicas para tratar as pessoas em um nível específico de patologia, e disso decorre o entendimento que se tem sobre mente e consciência. Tal entendimento, então, é orientado pela ciência médica. Logo, mente e consciência, do mesmo modo que o corpo, são objeto de um tipo de investigação cuja referência é a patologia, ou, mais especificamente, a psicopatologia.

²¹ Quociente de Inteligência.

É importante salientar que, no contexto de surgimento da psicoterapia moderna, o entendimento da expressão das patologias mentais se dá quando se considera adequação ou desajuste dos sujeitos em relação à norma social²². Nesse sentido, o sofrimento psicológico das pessoas é tanto a causa quanto o resultado de um desajuste com relação a norma.

A psicoterapia envolve práticas que visam atender demandas particulares dos sujeitos, propondo uma compreensão para fenômenos que, para além do aspecto físico, parecem ter características específicas, descritas em perspectiva de primeira pessoa²³. O objetivo, em última instância, é possibilitar alívio das condições de desajuste social e de expressão de sintomas psicopatológicos. Ou seja, a psicoterapia se interessa pela experiência subjetiva. Nesse sentido, a psicoterapia tem relação com uma compreensão patológica sobre certos tipos de modo de expressão (e de experimentação) da subjetividade. Isso distingue psicoterapia da medicina, na medida em que, no caso da psicoterapia, o foco está em lidar com sintomas que não apresentam ‘lastro’ fisiológico²⁴. Ou seja, os sintomas parecem evidenciar indiretamente a dimensão mental e consciente. Pode-se dizer que as teorias produzidas nas práticas psicoterápicas são, originalmente, sobre mente e consciência doentes, ou patológicas. Assim, é como se o desajuste evidenciasse o aspecto mental e consciente da experiência. O que significa dizer que o tratamento de tais desajustes precisa ‘passar’ pelo aspecto consciente da experiência, por isso dizer que as psicoterapias lidam com a realidade subjetiva das pessoas.

Uma vez que a prática psicoterapêutica não está desassociada de convenções sociais e parâmetros morais, tal prática não expressa uma teoria objetiva (no sentido das propostas pelas disciplinas científicas organizadas a partir do modelo experimental) sobre um fenômeno. O que é engendrado é um entendimento sobre o modo-de-ser – que tem a ver com a vivência subjetiva – balizado pelos contextos históricos, sociais e culturais das pessoas. No argumento de Foucault, a prática da psicoterapia envolve a aplicação de uma perspectiva de produção de conhecimento, ao mesmo tempo em que se realiza um manejo de sujeitos como processo de subjetivação (Foucault, 1961, 1975, 1976, 2008). Essa análise considera, inclusive, as abordagens que encaminham críticas às convenções sociais, por entenderem o sofrimento mental como decorrente de pressões sociais de padronização. Então, no limite, a psicoterapia está relacionada ao efeito que se obtém dos treinamentos comportamentais,

²² Norma não apenas como ‘regra’, mas também como conceito decorrente da estatística.

²³ Aqui se está apontando para o fato de que a experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa parece ter qualidades que são distintas da experiência consciência descrita em perspectiva de terceira pessoa.

²⁴Tratava-se de paralisias, cegueiras, mutismos ditos nervosos. O termo ‘nervoso’, referente a nervos, era usado para expressar que não havia lesões estruturais que justificassem as paralisias, cegueiras e mutismos. Então, a hipótese é que o mal funcionamento dos nervos causavam esses sintomas. Porém, ‘nervos’ é usado em sentido duplo: pode tanto significar os elementos estruturais do sistema nervoso, quanto fazer referência à dimensão psicológica, subjetiva, mental das pessoas.

supressão de sintomas, ressignificações de experiências e mudanças em perspectivas de como se entende a vivência. A padronização dos sujeitos é o mesmo que subjetivação. Talvez seja por isso que as psicoterapias sejam operantes apesar de não haver uma teoria de base que explique o que vem a ser mente e consciência.

Para além disso, o aspecto pragmático que é relacionado à psicoterapia é o alívio, a supressão ou a diminuição do sofrimento psicológico. Ao passo que a felicidade plena, como antítese do sofrimento psicológico, parece ser uma impossibilidade, a noção de funcionalidade e de saúde aparecem articuladas à prática psicoterápica. Então, conforme orientado pela Organização Mundial de Saúde (OMS), lidar com o sofrimento psicológico é uma questão de cuidado em saúde (1948, 2001, 2002). Contemporaneamente, se concebe a psicoterapia como um recurso pertinente de promoção e manutenção da saúde – isso se dá, por exemplo, no auxílio para que as pessoas desenvolvam recursos para lidar com o sofrimento psicológico. O pragmatismo se impõe na psicoterapia dada a ausência de uma teoria de base sobre a mente, a consciência, a subjetividade e a psiquê. Disso decorre a pertinência de se questionar: considerando que o sofrimento psicológico é um fenômeno multicausal, conectado, inclusive com aspectos sociais, políticos, culturais e históricos, como a psicoterapia promove o alívio do sofrimento? Há uma teoria sobre o sofrimento ou sobre a existência que sirva de substrato para as práticas psicoterapêuticas?

Lidar com essas perguntas implica salientar que perspectivas filosóficas como o existentialismo e a fenomenologia são relevantes quando se considera o ponto de vista assumido nas psicoterapias a respeito da experiência vivida. Isso demarca que há sim, no pragmatismo das psicoterapias, uma compreensão de sofrimento. Entretanto, o sofrimento não é concebido unicamente como relacionado a sujeitos diagnosticados com psicopatologias, mas extensivo a todas as pessoas, basta que experimentem ‘vazios existências’, ‘dilemas’, ‘dúvidas’, ‘insatisfações’, ‘tédio’ ou ‘angústia’. Isso demonstra que não há uma teoria científica de base que ‘explique’ o que é o sofrimento, mas há um entendimento, a partir de análise filosófica de que há sofrimento e que esse sofrimento pode ser uma experiência psicológica. Como tal, a psicoterapia lida com o sofrimento a partir de uma postura pragmática. Assim, o que se tem é o reconhecimento de que há sofrimento na vivência, mas não se sabe a razão para que haja sofrimento.

Aqui é importante um comentário que atualiza esse cenário. Dentre os diálogos que o campo da psicologia estabelece com outras teorias e saberes, têm sido profícuos os estudos sobre teorias orientais em geral. Modelos de intervenção psicoterápica como programas como *Mindfulness-basead cognitive therapy*, *Minfulness-basead stress reduction*, *Minfulness-*

basead approaches to Pain and Illnes, Terapia focada na compaixão, Psicologia Positiva, e tantos outros, são exemplos de resultados dessa intersecção entre psicologia e as abordagens orientais. Para além de configurar como novas práticas em psicoterapia, esses programas representam também abordagens sobre temas não tão estudados no modelo psicopatológico de sofrimento mental, como a felicidade, a bondade amorosa, a compaixão e a noção de que o bem-estar e a felicidade são estados subjetivos que podem ser treinados. Em outras palavras, além de oferecer uma renovação temática para a psicologia, esse diálogo entre a psicologia e as tradições contemplativas orientais propicia também outras perspectivas na abordagem sobre a experiência consciente. Nesse cenário, se destaca justamente o treinamento da consciência e o ‘cultivo’ de qualidades emocionais, como a felicidade e a compaixão.

Em suma, uma compreensão ocidental sobre psicologia diz respeito a um campo de pesquisa que se distingue por abordar fenômenos que remetem à consciência, abordando algo como uma dimensão psíquica, ou subjetiva, da experiência. A psicologia é uma disciplina que reúne teorias e práticas cujos fundamentos estão dispersos em várias áreas do saber, desde as ciências da natureza e a filosofia até os estudos sobre linguagem, computação e ciências sociais. Reconhecer essa ‘constelação’ de fundamentos da psicologia explicita que se trata de uma disciplina científica que carece de uma teoria de base. Talvez se possa questionar se é mesmo necessária uma teoria de base para a psicologia, uma vez que se considere que se trata de um campo do conhecimento fundamentado no empirismo e no pragmatismo. Mas, é fato que a ausência de uma teoria de base sobre mente e consciência fragiliza o *status* científico da psicologia.

Portanto, a psicologia é um campo científico que parece estar em ‘tensão’ com os parâmetros experimentais que definem uma disciplina do conhecimento como sendo científica. A psicologia aborda um objeto de estudo que é, ao mesmo tempo, um instrumento de investigação, e para isso se fundamenta em várias disciplinas científicas e campos do saber. Levando isso em consideração, é adequado reconhecer que outras tradições de pensamento produzem conhecimento psicológico a partir de suas próprias bases epistemológicas e metafísicas, na medida em que investigaram aspectos da experiência relacionado ao mental e à consciência.

2.2 Psicologia Budista

Na literatura clássica budista, o cânone *Tripitaka*, elaborado a partir dos ensinamentos do buda histórico, Sidartha Gautama, ou Buda *Shakyamuni*, não há um termo que possa ser traduzido expressando o conceito de psicologia. O que se reconhece é que as ações do Buda

visavam ensinar como extinguir *dukkha* (uma compreensão de sofrimento que é intimamente conectada ao sentido de insatisfação) e tal ensinamento incluia uma análise da experiência a partir da perspectiva de primeira pessoa. Pode-se dizer, então, que o método do Buda implica em uma análise da experiência a partir da percepção. Essa análise implica em um treinamento do foco atencional combinado com um relaxamento constante das tensões musculares. Isso encaminha uma descrição detalhada de um processo de fluxo mental, o que permite inferir uma compreensão sobre percepção, consciência, atenção, pensamento apoiadas na reflexão lógica (como indicada no capítulo anterior). Como efeito, as práticas budistas produzem mudanças na experiência subjetiva, sendo descrita uma maior sensação de bem-estar em praticantes (Davidson; Jackson; Larson, 2000; Davidson *et al.*, 2003). Esse aspecto terapêutico desperta o interesse de intelectuais ocidentais, especialmente naqueles dedicados a trabalhos psicoterapêuticos. O intercâmbio intelectual entre praticantes budistas e intelectuais ocidentais é insuflado por esse interesse. Nesse contexto, a expressão *psicologia budista* passou a ser usada como um modo de facilitar a referência dos ensinamentos budistas sobre consciência e mente, desassociando essa compreensão da noção exclusivamente religiosa. Ou seja, o uso da expressão psicologia budista ressalta que se trata de uma prática que não está restrita aos aspectos devocionais, estando articulada a perspectivas empiristas quando se trata de validação de um conhecimento. De fato, um dos fundamentos do budismo é orientar que os seguidores adotem uma postura empírica, até mesmo cética, com relação aos ensinamentos, aplicando as técnicas e confirmando conclusões por si mesmos. Assim, ainda que haja um complexo arcabouço teórico nas tradições budistas, é importante experimentar os ensinamentos para compreendê-los. Sob esse ponto de vista, pode-se dizer que o budismo compartilha de alguns básicos pressupostos científicos, como o ceticismo e a experimentação sistemática²⁵.

A metodologia aplicada pelo Buda investiga a natureza da experiência consciente partindo da perspectiva em primeira pessoa. Então, o foco de observação abrange a experiência com ‘objetos externos’, *i.e.*, toda a gama de realidade apreendida pelos órgãos do sentido e que, portanto, estão ‘fora’ do corpo e da consciência, e os objetos internos, *i.e.* todo o processo e conteúdo subjetivo. Entretanto, essa impressão ‘dualista’, entre interno e externo, é problematizada e refutada na maioria das tradições budistas. Assim, pode ser mais acurado dizer que no budismo a análise feita é do processo consciente utilizando-se como ‘instrumento’ de análise a própria consciência. Isso exige o treinamento meditativo em que se

²⁵ Por sistemática entende-se uma experimentação que é o contrário de aleatória, ou seja, uma experimentação que cumpre etapas, que ocorre conforme parâmetros, que é confrontada com hipóteses, etc.

refina o ‘uso’ da consciência ao se realizar a análise da consciência. Talvez, uma analogia aproximada seria a do físico que precisa estudar cálculo para poder realizar suas pesquisas: para usar um instrumento como recurso de pesquisa é necessária uma apropriação do funcionamento de tal instrumento de investigação²⁶. Então a metodologia budista exige treinamento do observador no que concerne a observação da experiência – reconhecendo a concomitância (ou inseparabilidade do observador e da observação). Concomitante, não no sentido da coincidência temporal-espacial, mas no sentido de que são fenômenos codependentes. Esse modo de proceder do budismo é importante para a argumentação de que a psicologia budista pode ser entendida como a expressão de um pensamento do tipo científico. Como será visto, também indica como está articulada a análise budista da experiência aos conceitos de vazies, codependência e não-self.

Dentre as várias distinções entre a psicologia budista e a psicologia ocidental destaca-se aqui a questão que se refere a propósito e a método. A psicologia, tal qual a maior parte dos campos de conhecimento ocidental, representa o empenho humano de exercitar a capacidade de conhecer e de explicar os fenômenos. A psicologia budista, do mesmo modo que toda a prática budista, está imiscuída no propósito fundamental de sanar *dukkha*. Ou seja, mais do que apenas conhecer a mente e a experiência, a psicologia budista é fundamentada no propósito soteriológico de eliminar o sofrimento e a insatisfação. Isso significa que há uma articulação entre o propósito de sanar o sofrimento, a análise empírica da experiência e a compreensão da natureza da realidade, da experiência e da mente. Ou seja, na perspectiva da psicologia budista, a compreensão da natureza da realidade está intimamente ligada com uma transformação existencial por meio do treinamento mental na investigação sobre a experiência. O que denota que o empirismo experimental e verificável, produção de hipóteses e teorias sobre os fenômenos e o refinamento da linguagem para expressar o conhecimento são etapas para a compreensão da natureza fundamental da realidade. Por isso, na perspectiva da psicologia budista, investigar sobre a natureza da consciência exige um treinamento ‘da consciência’ ao empreender tal investigação. Então, é imprescindível que o cientista da mente, o praticante budista, investigue a própria mente ao passo que a transforma, qualificando-a para (e na) investigação da experiência. O que está sendo dito é que meditadores ao treinarem desenvolvem capacidades e qualidades que atenuam ou suprimem o

²⁶ Essa comparação é imperfeita haja vista o aspecto da realidade descrito como *anicca* que expressa que os fenômenos são surgimentos codependentes. Assim, a consciência que observa os fenômenos não é independente do surgimento desses fenômenos. Entretanto se mantém essa comparação na expectativa de que ela explice a ideia central: é necessário que o investigador se prepare, estude, se aprimore para realizar a pesquisa e esse aprimoramento está imiscuído no ato de pesquisar.

sofrimento que vivenciam. E que esta atenuação é uma experiência que diz respeito também à compreensão sobre a natureza da experiência e da realidade.

Uma maneira de iniciar a apresentação das concepções das tradições budistas sobre mente e consciência é reconhecer que mente e consciência são entendidas de modo distinto. Na concepção budista, mente não é algo igual a uma estrutura do encéfalo ou do sistema nervoso.

A mente é concebida como um processo cognitivo complexo, que consiste em uma sucessão de estados mentais momentâneos relacionados. Esses estados estão fenomenologicamente disponíveis, pelo menos em princípio: eles podem ser vistos através da introspecção e da observação do modo como nos sentimos, percebemos, pensamos, lembramos, e assim por diante. Quando fazemos isso, nós notamos uma variedade de estados de consciência, e também notamos que esses estados mudam rapidamente. São esses estados mentais surgindo em rápida sucessão que o *Abhidharma* identifica como os elementos básicos da mente. (Dreyfus; Thompson, 2007, s/p)

De acordo com esta perspectiva, a mente não é uma entidade fixa ou uma substância imutável, mas sim um processo incessante de experiência e de percepção ‘composto’ por instantes. Cada instante, por sua vez, é composto por uma série de estados mentais que surgem, se transformam e desaparecem, dando lugar a novos estados mentais²⁷. Esta visão é frequentemente descrita através do conceito de ‘fluxo mental’ (sânscrito *citta-santāna*), expressando, assim, a natureza impermanente e dinâmica da mente.

Dreyfus e Thompson (2007) informam que nas tradições indianas anteriores ao budismo, como a escola *Samkhya*, esse fluxo mental é concebido como organizado e testemunhado por um elemento espiritual, um *self*, independente da materialidade e que é permanente e passivo, chamado de *atman*. *Self* portanto não é o mesmo que mente. Para descrever a atividade mental é necessário combinar esse *self* testemunha (que tem natureza espiritual) com o aspecto da realidade material (que inclui os órgãos da percepção, os objetos percebidos e a ação cognitiva decorrente da percepção). No processo da atividade mental, *self* opera como uma ‘luz’ que passivamente clareia os objetos enquanto que o intelecto distingue os objetos e os representa da maneira como são conhecidos. Há uma combinação, portanto, entre o *self* passivo e consciente (uma vez que testemunha a experiência) com o intelecto que é ativo e inconsciente. A partir dessa combinação, a experiência mental fica completa com o estabelecimento dos polos subjetivo e objetivo, ou seja, com o surgimento da impressão de que há, na experiência, uma distinção entre o aspecto subjetivo e objetivo da experiência. Para

²⁷ Esta noção de mente como um processo de fluxo contínuo de estados mentais está próxima à compreensão apresentada pela proposta de mente corporificada, como a defendida em *The embodied mind*.

tanto torna-se ativa a função *ahamkāra*, que diz respeito a um senso de ‘eu’ na experiência, ou a impressão de que a experiência acontece para um sujeito que é oposto a um objeto. O polo objetivo resulta da ação de *manas*, ou mentalização, que atua junto aos sentidos permitindo a discriminação dos objetos. Ou seja, organizando as impressões sensoriais dentro de uma estrutura temporal. Assim, a mentalização atua como intermediário entre o intelecto (que representa) e os sentidos (que percebem). (Dreyfus; Thompson, 2007). Dito de outra forma, nas tradições anteriores ao budismo, o processo mental é concebido como dependente da existência de algo como um homúnculo de natureza espiritual cuja ação torna consciente o processo de percepção e categorização das informações sensoriais.

As tradições budistas, por sua vez, são centradas na refutação desta ideia. Em especial têm como aspecto característico distintivo a refutação à noção da existência de *atman* ou o *self* espiritual e testemunhal. De fato, como apresentado na sessão anterior, uma compreensão fundamental do budismo é *anatman*, ou não-*self*. Considerando a literatura presente no *Abhidharma* o que se tem é um esforço evidente de apresentar uma descrição e explicação da mente (ou seja dos componentes da experiência senciente e da experiência de mundo resultante) como sendo destituída da atuação de um *self* fundamental, destituída de um ‘eu’ unificado que está na origem da experiência mental ou de consciência. Para tanto, o processo mental é descrito a partir de fatores mentais, que são denominados de *dharma*s. Na literatura abhidármica são descritas várias listas e agrupamentos que categorizam e tipificam esses diferentes *dharma*s. Assim, cada fenômeno que compõe a experiência (seja o *self*, sejam objetos) é composto, por sua vez, desses elementos básicos que são transitórios e equivalem a componentes mentais e materiais – ou seja, os *dharma*s são também transitórios e seus surgimentos dependem de causas e de condições. (Dreyfus; Thompson, 2007). Essa descrição é articulada a outros conceitos já apresentados neste trabalho, quais sejam: a originação codependente e a não substancialidade.

Coerente com o objetivo soteriológico fundamental das tradições budistas, o *Abhidharma* não se limita a ser um tratado filosófico, mas também tem a função de apoiar as práticas das tradições budistas. Isso porque descrever a mente como um processo contínuo de sucessão de estados mentais, compostos por elementos básicos fenomenologicamente acessíveis por meio de práticas meditativas, implica reconhecer que um meditante experiente é capaz de observar o fluxo mental com suficiente precisão para revelar os momentos individuais que, em conjunto, compõem esse fluxo. Diferentemente, para um observador não treinado, o fluxo mental parece contínuo. Uma vez que seja possível observar os instantes de cada estado mental é possível analisar os elementos básicos que compõem o fluxo mental.

Esses elementos são sempre dirigidos a algum objeto, de modo que, no contexto do *Abhidharma* também se assume que o fluxo mental que seja consciente é dotado de intencionalidade. Por fim, há extenso debate, sem consenso, que infere sobre a duração de um momento de consciência, bem como, de quantos momentos de consciência é composto um instante. As estimativas indicam para momentos que fluem com extrema rapidez, o que pode ser coerente com as estimativas psifísicas (?) que medem os impulsos elétricos.

Portanto, as análises do *Abhidharma* são sobre os componentes básicos do fluxo mental. E, nesse sentido, há várias listas e descrições de processos que expressam como ocorre o fluxo mental, a experiência consciente de realidade e a experiência consciente de *self*. De modo geral, cada instante do fluxo mental é analisado contendo dois tipos de componentes, ou funções cognitivas, distintos: (i) a função básica, ou primária, de consciência (*citta*) e (ii) fatores mentais (*cetasikas*), cuja função geral é qualificar os objetos dentro de um espectro dual como positivo ou negativo, agradável ou desagradável.

O fator básico de consciência (*citta*) também pode ser descrito como o ‘espaço’ que possibilita a ocorrência dos eventos conscientes. *Citta* é como um ‘guarda-chuva’ que abarca o todo na operação da experiência incluindo aspectos conscientes e inconscientes. Diz respeito a um sistema integrado de corpo, emoções e mente, ou seja, também inclui sensações físicas. *Citta* é a descrição de uma dinâmica da experiência que abrange todos os outros tipos e modos de operação da consciência, integrando o modo racional, imaginativo, metalizador, as perturbações emocionais, integra a atividade mental, atividade emocional e biológica. Ou seja, é mente associada a fatores psicofísicos, abrangendo toda a possibilidade mental. Mais do que isso: “essa dimensão de consciência transcende as limitações, potenciais e história pessoal de um indivíduo e é subjacente a todas as formas de consciência em seus domínios mais sutis de energia.” (Lhawang, 2020).

Uma metáfora que ajuda a ilustrar essa noção é do céu como o espaço em que eventos, como nuvens, raios, furações ocorrem. Tais fenômenos são indissociáveis do céu, aparecem como ocorrências transitórias e não alteram o aspecto fundamental do céu, que é ‘abertura’, esse espaço disponível. Lhawang (2020), para descrever a mente, apresenta a noção de um espectro que varia entre sutileza e ‘densidade’²⁸ a respeito da experiência consciente. A sutileza ou densidade da experiência consciente tem a ver o quanto se experimenta *citta* em suas qualidades básicas, quais sejam abertura, vazies e senciência. A experiência se torna

²⁸ O autor não esclarece a que se refere essa sutileza e densidade, mas, considerando o contexto das discussões budistas, é pertinente supor que tem a ver com experiências conscientes que sejam aflitivas, dotadas de apego, de aversão e agitação. No budismo não há diferenciação entre cognição e emoção, então as experiências conscientes são igualmente dotadas de qualidades cognitivas e emocionais (Dreyfus; Thompson, 2007).

mais ‘densa’, conforme explica Lhwang (2020), na medida em que o estado mental de *avidya* (ignorância) acontece. Esse estado mental é qualificado como ignorante porque diz respeito a uma impressão dualista que experimenta a consciência como distinta do objeto presente na consciência. Em outras palavras, diz respeito a impressão de dualidade sujeito-objeto. *Avidya* resulta em mentalização na qual a experiência consciente, que é marcada pela impressão dualista, é engatilhada pelas formações mentais (*samskaras*)²⁹. Assim, a metáfora do céu para fazer referência a *citta*, é importante para destacar a espacialidade como o fator básico para a ocorrência dos eventos conscientes.

Ainda usando a metáfora do céu, pode-se reconhecer que, do mesmo modo que o céu não deixa de existir ‘onde’ existem as nuvens, pelo contrário, o interior das nuvens é pernado de céu, *citta* permeia consciência, os eventos e estados mentais. Do mesmo modo que a distinção entre céu e nuvens causa, por exemplo, a sensação de distância e de altura, a distinção entre *citta* e a mentalização (*manas*) causa o efeito do testemunhar, do ‘estar consciente’ da mentalização, chamado de *vijñāna*. Resumidamente, Lhwang esclarece, então, que no campo semântico budista *citta* tem três tipos de sentidos distintos e complementares:

A primeira é chamada de definição agente (páli. *Kattu sadhana*) devido a atribuir ação aquilo que será definido. Por exemplo, onde a definição de *citta* (mente) é “aquilo que mentaliza” (páli. *Cinteti ti cittat*).

A segunda é chamada de definição instrumental (páli. *Karana sadhana*) devido a atribuir instrumentação àquilo que será definido. Por exemplo, onde a definição de *citta* (mente) é “aquilo por onde se mentaliza” (páli. *Cinteti ti etena cittat*).

A terceira é chamada de definição natural (páli. *Bhava sadhana*) devido a atribuir foco à natureza daquilo que será definido. Por exemplo, onde a definição de *citta* (mente) é “a mera mentalização per se” (páli. *Cintanamattam eva cittat*). (Lhwang, 2020, s/p).

Portanto, combinados esses três sentidos, se explicita que *citta* é tanto o ‘espaço’ da mentalização, a consciência que acompanha a mentalização e a ‘ação’ de mentalizar. Como já dito, a partir do fator básico, *citta*, outras operações mentais e de consciência acontecem. Duas delas são, então, destacadas aqui. (i) *Manas*, que são as mentalizações, podendo ser conscientes ou inconscientes e não são necessariamente resultado da percepção sensorial. *Manas* diz respeito à apreensão modal que é uma objetificação da consciência substrato (*alayavijñāna*) a partir de uma autoidentificação relacionada a quatro ideias entendidas como degradações, são elas: a visão/ideia de si; o auto apreço; a certeza do ‘eu sou’; e a ignorância a respeito da natureza da realidade. (ii) *Vijñāna*, que geralmente é traduzida como consciência,

²⁹ Importante recordar que *vijñāna* e *samskara*, ou formações mentais, são um dos 5 agregados (*Khandhā*) que, em última instância, serve para descrever a continuidade da experiência humana.

expressa o sentido de ‘estar consciente de...’. *Vijñāna* é a consciência que emerge do contato entre estímulos sensoriais com as ‘portas’ do sentido (olho, ouvido, nariz, língua e pele). É uma palavra composta de duas sílabas: *vi* que é livremente traduzida como ‘superfície’, ou seja, se refere a estímulos superficiais (ou superfícies sensoriais) e *nnana* que diz respeito à qualidade da consciência em ser ciente. Assim, *vijñāna* é algo como ter ciência da apreensão dos sentidos pelos objetos correspondentes a estes sentidos.

No contexto budista a concepção não é de que existe uma consciência, mas sim várias que são distintas em tipos, operações, causas e ocorrências. Ao se considerar o fato básico da mente (*citta*) e as operações descritas (*manas*) e (*vijñāna*) é possível apontar para uma lista que considera diversos tipos de consciência. Uma importante lista de consciências é proposta por uma escola budista específica, a *Yogachara*. A *Yogachara* descreve oito tipos de consciência, seis são previamente reconhecidos pela maioria das escolas budistas, são as consciências que surgem dos cinco sentidos somadas à consciência sobre a mentalização. Tem-se então a consciência visual (*chakshur- vijñāna*), a consciência auditiva (*shrotra-vijñāna*) a consciência olfativa (*ghrana- vijñāna*), a consciência gustativa (*jihva- vijñāna*), a consciência tátil (*kaya- vijñāna*) e a consciência de processamento dos dados sensoriais (*mano- vijñāna*). Para além delas, é descrita a consciência mental contaminada (*kistamanovijnana*). Por fim, a oitava consciência é descrita como a consciência substrato (*alayavijñāna*) que é entendido como o aspecto da mente que ‘guarda’ hábitos, tendências, propenções e predisposições que originam o processo de pensamento. Como tal, a consciência substrato é contínua, diferente de *vijñāna* (que depende de um contato sensorial para surgir), e mais sutil, ou menos evidente, que *manas*. A consciência substrato é importante por sustentar uma explicação para a impressão de continuidade que a vida mental expressa e que ocorre independente da existência de um *self* centralizador. De fato, *self* é entendido como um efeito da operação destas consciências, conforme se explicita no trecho

A consciência substrato é confundida pela mentação afilativa como sendo um *self*. Desse modo, forma-se um senso primordial congênito de *self*. De um ponto de vista budista, entretanto, esse senso de *self* está fundamentalmente equivocado. É uma imposição mental de unidade onde há, na verdade, somente o surgimento de uma multiplicidade de eventos físicos e mentais inter-relacionados. O senso de controle pertencente ao senso de *self* de alguém é então uma grande ilusão. Na verdade, não há ninguém encarregado dos processos físicos e mentais, que surgem de acordo com suas próprias causas e condições, não com nossos caprichos. A mente não é comandada por um módulo central, mas por fatores concorrentes cuja força varia de acordo com as circunstâncias. (Dreyfus; Thompson, 2007, s/p)

No caso dos fatores mentais (*cetasikas*), tratam-se de aspectos que acompanham *citta*. Inicialmente, por meio de *citta*, a presença dos objetos é reconhecida. Por meio dos fatores mentais, os objetos são qualificados como positivos ou negativos, agradáveis ou desagradáveis. Mais especificamente, há uma junção entre *manas* (mentalização) e as faculdades sensoriais (*vijnāna*), dando origem à experiência de distinção entre sujeito-objeto. Em outras palavras, são os fatores mentais que classificam ou caracterizam os objetos.

A relação entre consciência cognitiva e fatores mentais é complexa. Algumas vezes o Abhidharma constrói essa relação diacronicamente como sendo causal e funcional. Os fatores fazem com que a mente apreenda os objetos de maneiras particulares. Em outros momentos, o Abhidharma parece enfatizar uma perspectiva sincronizada na qual a consciência cognitiva e os fatores mentais coexistem e cooperam na mesma tarefa cognitiva. (Dreyfus; Thompson, 2007, s/p)

Lhwang (2020) apresenta um modo de entender a relação entre o fator principal (*citta*) e os fatores mentais é por meio da analogia de um filme projetado na tela de um cinema. *Citta* (incluindo as operações que realiza como *manas* e *vijnāna*) são como a tela da projeção, funciona de modo neutro e passivo. Os fatores e eventos mentais são as colorações que são projetadas na tela e formam as imagens e, com isso, determinam o que ocorre na ‘tela’ sensorial. Essas imagens, condicionadas ao processo de projeção, são ‘qualificadas’ conforme projetadas. E conforme são qualificadas determinam o que ocorre na tela sensorial. No caso da experiência consciente, a qualificação que se faz sobre a ocorrência dos eventos mentais é sobre salubridade ou insalubridade desses eventos³⁰. A compreensão desta distinção entre salubridade e insalubridade pode ser alcançada ao se considerar os tipos de fatos mentais que são definidos.

Conforme Lhwang (2020), pode-se dizer que existem três tipos de fatores mentais atuantes na experiência e que qualificam os elementos da experiência. Há (i) os fatores mentais considerados universais – que sempre estão presentes na experiência; (ii) os fatores mentais determinantes – que determinam a qualidade, no sentido de salubridade ou não, da experiência; e (iii) os fatores mentais variáveis – que podem ou não estarem presentes na experiência.

(i) Os fatores universais são: Contato (em sânscrito *sparsha*), Sensação (sânscrito *vedana*), Percepção/concepção (sânscrito *samjna*), Orientação Mental (sânscrito *cetana*), Atenção (sânscrito *manasikara*)³¹;

³⁰ Essa classificação de salubridade tem a ver com o propósito soteriológico budista. Operações salubres encaminham para uma experiência de sensação do sofrimento.

- (ii) Os fatores determinantes são: Motivação/intenção/aspiração (sânscrito *chanda*), Interesse/apreciação (sânscrito *adhimoksha*), Recordação/Atenção Plena/Mindfulness (sânscrito *smṛti*), Absorção mental/concentração (sânscrito *samādhi*), Discernimento/inteligência (sânscrito *prajna*); e
- (iii) os fatores mentais variáveis, ou seja, que podem, ou não, estarem presentes na experiência, são eles: Remorso (sânscrito *kaukrtyam*), Sono (sânscrito *middham*), Conceitualização (sânscrito *vitarka*) Análise (sânscrito *vicara*).

Para além desses fatores, são descritos também onze fatores virtuosos, seis fatores aflitivos primários e mais vinte fatores aflitivos derivados. É considerando essa classificação que os eventos mentais serão considerados salubres ou insalubres. No caso, se constata que dentre esses fatores que há fatores neutros, positivos (que produzem bem-estar) e aflitivos (que produzem experiências aflitivas). É pertinente destacar que essa distinção não é sem motivo, ela indica que na perspectiva da psicologia budista há uma sobreposição entre os aspectos cognitivo, avaliativo e emocional na experiência consciente.

Essa apresentação, que sintetiza alguns dos elementos mais fundamentais da explicação presente na psicologia budista sobre a processo mental e de consciência, pode ser, ainda, pouco elucidativa a respeito de como esses processos ocorrem. Considerando a diversidade das tradições budistas, há de se reconhecer que existem diferentes explanações sobre o processo mental e de consciência, apesar dessas diferenças, a noção geral corresponde ao que foi apresentado. Isso porque tais explanações não abarcam unicamente o processo mental, mas fazem referência também ao ciclo de vida e morte (mais uma vez destacando que a noção de experiência e de realidade estão imiscuídas para a perspectiva budista).

Um exemplo sobre como ocorre o processo de fluxo mental é dado por Hajime (2006), que explana a partir da perspectiva proposta pela escola *Theravada*, que apresenta catorze estágios de *citta* e que estão, ao mesmo tempo, representando o ciclo da existência. Eis a síntese apresentada:

O primeiro estágio é o primeiro momento de *citta*, com o nascimento e a aquisição da vida, e o décimo quarto é o último momento de *citta*, com a morte e o término da vida. O segundo estágio, denominado *bhavanga*, é o do subconsciente, que é o depositário de toda a vida psicológica. Embora ela própria não contenha processos mentais, todos os processos mentais surgem dela e retornam a ela. O terceiro estágio, que deriva do subconsciente é o processo de manifestação consciente de potencialidades latentes. Desse estágio surge cada um dos cinco sentidos (os estágios de quatro a oitavo), ou consciência. No nono estágio, um objeto é percebido por um dos sentidos e considerado como agradável ou desagradável. No décimo

³¹ Lhwang (2020) enumera várias questões que podem ser levantadas a partir dessa listagem e apresenta algumas respostas para essas questões a partir da perspectiva epistemológica de *Dignaga* e *Dharmakirti*.

estágio, o objeto é julgado como alegria ou tristeza. Nos décimo primeiro e décimo segundo estágios, estão envolvidos processos intelectuais: o décimo primeiro estágio é o da percepção intelectual inicial, enquanto a plena elaboração dos processos intelectuais, como a recognição, o discernimento e a vontade, não é introduzida antes do décimo segundo estágio. A consciência, saindo do terceiro estágio, escapa aos estágios de nono a décimo primeiro e entra diretamente no décimo segundo estágio. Enquanto o terceiro estágio exigia dois instantes para se completar e apenas um instante era necessário para qualquer um dos processos mentais dos estágios de quarto a décimo primeiro, o décimo segundo estágio requer um total de sete instantes para se completar. Quando um objeto percebido no décimo segundo estágio é suficientemente claro e definido para produzir uma impressão, a impressão é preservada na consciência. A atividade de preservar uma imagem faz parte do décimo terceiro estágio. Após completar a série de processos mentais dos estágios de terceiro a décimo terceiro, *citta* retorna novamente a *bhavanga*. (Hajime, 2006, p 83 e 84).

Nota-se que esse ‘esquema’, ainda que recorra a outros conceitos³², fundamentalmente corresponde com a noção de fluxo mental presente na apresentação que a precede.

Outra importante listagem que descreve como ocorre o processo de fluxo mental é descrita na explicação dos cinco agregados (os cinco *Khandhā*). Os cinco agregados foram brevemente apresentados na nota de roda pé 10. Aqui serão burilados. Os cinco agregados se referem a uma compreensão proposta pelo Buda ao analisar a substancialidade da identidade, do eu, do self. No *Anatta-lakkhana Sutta*, o Buda ensina que nenhum dos agregados é *self*, uma vez que não são dotados de automodificação e são impermanentes (Ferraro, 2013). Um exemplo que foi usado como explicação para essa noção está no sutra *Milindapañhā* que contém o diálogo entre o rei Milinda e o monge Nāgasena no qual o monge usa a ideia do carro-de-boi para expressar a noção de não-*self* nos agregados (T. W. Rhys Davids, n.d.).

Os cinco agregados são momentos interdependentes que funcionam como ‘substrato’ para a experiência consciente, ou seja, a experiência consciente é uma emergência da articulação desses cinco agregados (Jacobs, 2017). Os cinco agregados são: forma material ou corpo (*rūpa*), sensação (*vedanā*), conceitualização (*saññā*), formação mental (*saṅkhāra*), e atos da consciência (*vijñāna*).

Usualmente, forma material ou corpo diz respeito aquilo que possui extensão, sugerindo algo com materialidade, com presença espacial. Jacobs (2017) traduz como forma material ou corporal, o que indica tratar tanto daquilo que causa um efeito fisiológico quanto aquilo que ‘recebe’ ou é modificado por uma impressão fisiológica. Em outras palavras, é tanto a noção de corpo quanto a noção de possibilidade de afetação deste corpo por outros corpos. Na apresentação deste agregado é fundamental descrever que a noção de materialidade não implica uma substancialidade. Não há consenso nas discussões das

³² Em particular a escola *Theravada* não utiliza o conceito de *alayavijñāna*.

diferentes tradições da psicologia budista sobre a materialidade (Ferraro, 2013). Ainda assim, é possível expressar uma noção de substância material que diga respeito à natureza da forma, ao se conceber que se trata de fenômenos, que sendo transitórios e não permanentes, expressam características de substancialidade como dureza e existência espacial. Jacobs (2017) comenta que entender a materialidade (do corpo) como algo de existência substancial, no sentido de permanente, decorre de alguns equívocos. A começar pela condição do corpo físico que parece ter estabilidade, mas que, diante de uma análise aprofundada, não sustenta tal impressão: basta considerar que o equilíbrio homeostático implica em constantes trocas a nível molecular entre o ‘dentro’ do corpo e o ‘fora’; ou notar os efeitos do envelhecimento; ou reconhecer que nem sempre a consciência opera em conformidade com o corpo: estes fatos geralmente são apresentados para argumentar que o *self/eu* não pode ser igual a corpo. Além disso, destaca-se que os aspectos físicos (*i.e.*, cérebro acoplado a um corpo estimulado por elementos físicos e químicos) não são suficientes para experimentação de uma experiência consciente vivida.

O segundo dos agregados é comumente traduzido como *feeling*, sensação, estando então bastante ligado ao aspecto da fisicalidade, da sensibilidade, da experiência consciente. É talvez o aspecto que descreve o efeito do *input* de algum tipo de estímulo sensorial. Na tradição budista, essa sensação pode ser corporal e mental – em outras palavras, seria algo como uma sensação emocional – pode ser de três tipos: positiva (prazerosa), negativa (desprazerosa/repugnante) ou neutra, ou seja, é uma espécie de apreciação de fundo emocional presente em toda experiência (Ferraro, 2013). Disso decorre que a noção de anseio, ou desejo, também está presente neste agregado, já que há neste aspecto emocional, a ânsia pelo prazer e por evitar ou repudiar a dor/desprazer. Em outras palavras, a noção de sensação neste agregado está implicada em algum tipo de apego.

Nas reflexões sobre a ‘localização’ do *self* nos agregados, argumenta-se que não é possível ‘encontrá-lo’ nas sensações exatamente pelo fato de que o fenômeno das sensações/sentimentos/emoções é sempre transitório e está imiscuído em um conjunto de causas e condições para ocorrer. Lembrando que a noção de *self* é aqui concebida como algo que diz respeito a uma entidade estável e permanente que deveria ser independente de causas e condições. No âmbito das reflexões deste trabalho, é possível destacar que este efeito do *input* é um acontecimento imiscuído na informação sensorial e naquilo que ‘recebe’ essa informação. Como demonstrado, na psicologia budista o processo do pensamento é indiferenciado, ainda que não reduzido, à percepção e à sensação. A sensação e a percepção encaminham outro aspecto da experiência consciente implicado na disposição de

aproximação e de afastamento: a percepção categorial, aquilo que classifica, que conceitua, o *input* percebido - que não se trata de conceitos filosóficos, antes, são conceituais decorrentes da sensação de atração e aversão. Em outras palavras, da operação de sentir e perceber decorre um tipo de classificação sobre o que é percebido e sentido. Essa classificação pode ser de três tipos, indiferença, atração ou repulsão em relação ao que é sentido e percebido.

A classificação categorial acontece no terceiro agregado. Assim, o terceiro agregado é definido como conceitualização ou ainda reconhecimento – já que para existir precisa reconhecer algo. Assim, entende-se que se trata de algo que teria a função de nomear e categorizar os *inputs*. Trata-se da atribuição de sentido à sensações e percepções. Ao mesmo tempo em que ocorre a classificação, se estabelece o aparecimento dessas sensações como condição para a emergência do sentido a ele atribuído. É a “colagem” dos sentidos aos signos/objetos³³. É, portanto, uma tentativa de discriminar a realidade em categorias de sentido imiscuídas nas sensações-percepções que os acompanham. Para além de uma espécie de taxonomia dos elementos da realidade, é uma categorização envolvida no sentido de valor dado a partir da sensação de aversão ou atração que se sente. É pertinente notar que essa descrição corresponde ao que se sabe sobre o funcionamento do cérebro. Sabe-se que o cérebro está constantemente categorizando as inúmeras informações que servem de *input* para a atividade perceptiva sem que esta categorização seja consciente ou intencional. De fato, a tradução como percepção pode deixar pouco explícito o caráter *a priori* que tal atividade possui, sendo outras possibilidades de tradução termos como ideação, apercepção e estereotipização (Ferraro, 2013).

Ainda que tal atividade possa exercer uma função útil na economia concernente à atividade mental, a classificação turva a experiência direta da realidade e da consciência, possibilitando compreensões equivocadas. São exemplos de equívocos: a noção de que o ‘eu’ que classifica existe de fato; a noção de que a classificação é eficiente em descrever a realidade daquilo que classifica; e que aquilo que é classificado é dotado de substância, *i.e.*, não transitório e independente de causas e de condições. O primeiro desses equívocos coaduna com a argumentação sobre o não-eu a partir dos agregados, já que percepção categorial também categoriza aquilo que realiza a percepção como um ‘eu’ que percebe. Mais

³³ Um exemplo: comer chocolate. Ao se entrar em contato com o chocolate se experimenta um tipo de textura, de gosto, de cheio e de imagem que são, por assim dizer, prazerosas. A associação entre essa infinidade de sensações e o chocolate resulta na noção de que há prazer no chocolate (ou em se comer chocolate). Logo, se estabele a noção de que comer chocolate é algo gostoso e, por isso, desperta-se gana de se comer mais chocolate. Vez ou outra, pode acontecer de se entrar em contato com chocolate e todo esse prazer não acontecer. Quando é o caso, há uma surpresa curiosa, pois é uma experiência que contradiz a associação previamente estabelecida, de que chocolate é prazer.

uma vez: não há ‘eu’ que realiza a classificação, ela é decorrente da sensação emocional que associa um significado a um signo e classifica as informações sensoriais e percepções. O que temos não é a realização de uma operação mental feita por um ‘eu’ independente e manejador dessas operações; pelo contrário, o que se tem é um processo sequencial com etapas interdependentes.

Como apresentado, o terceiro agregado, a percepção categorial, tem um caráter que poderia ser descrito como *a priori* para a experiência consciente intencional, sendo, por isso, destituído de intencionalidade. Na taxonomia da psicologia budista o aspecto da experiência consciente que tem o caráter proativo, volitivo, intencional é o quarto agregado geralmente traduzido como formação mental ou disposições motivacionais (Jacobs, 2017; Ferraro, 2013). Ferraro (2013) apresenta que existem dois sentidos distintos que se articulam para a compreensão deste agregado: (i) o sentido de volição, de desejo, de disposição para algo, e (ii) o sentido de formação, de acumulação que remete à relação entre este agregado e o processo de acumulação de karma, fundamental para a explicação das relações causalidade. O que se tem, então, é um termo que remete à intenção volitiva da atividade mental que tem, dentro da tradição budista, implicações sobre como ocorre a realidade.

Jacobs descreve que o quarto agregado “...refere-se à constelação de pensamento que surge à medida que eles se apropriam da experiência no campo da emergência ou do aparecimento do eu.” (2017, p. 15). Ou seja, é algo mais do que apenas os pensamentos em si, trata-se da disposição geral que direciona o espaço no qual esses pensamentos emergem, e, com isso, desemboca em uma certa perspectiva de mundo, em padrões ou hábitos. Com isso, pode-se propor a tradução do termo como padrões mentais. Salienta-se que não se trata de uma mente anterior aos padrões que passa a possuí-los. Ao invés disso, são os padrões no seu processo de ocorrência cuja repetição dá a impressão de mente constante e unitária.

O quinto agregado é comumente traduzido com ação mental, atos da consciência, ou, simplesmente, consciência, ainda que Ganieri, citado por Ferraro (2013), ao salientar o aspecto intencional proponha a expressão ‘atender conscientemente’. Este agregado é tema de vasta reflexão na tradição budista, e neste trabalho já foi comentado como sendo uma das operações de consciência de *citta*, além de ser enumerado como um dos doze elos de originação codependente. Waldron, citado por Ferraro (2013), esclarece que o entendimento sobre a ação mental implica na descrição de dois aspectos “(1) uma dimensão subliminal, receptáculo de material psíquico acumulado, e como (2) consciência cognitiva momentânea, supraliminal, necessariamente dotada de um objeto” (p 16). O primeiro aspecto diz respeito à qualidade de receptáculo no qual se acumulam os impulsos subliminais referentes ao quarto

agregado e que aparece como um objeto para a consciência. O segundo aspecto deste agregado é a qualidade da experiência “consciente que acompanha qualquer experiência consciente” (p. 18), *i.e.*, a experiência consciente que é consciente de si. Neste sentido, este aspecto está presente na ocorrência de todos os outros quatro agregados, uma vez que eles são, por si mesmos, não-conscientes.

A apresentação pormenorizada dos cinco agregados, concatenada a partir de uma análise do fluxo mental em perspectiva de primeira pessoa explícita, mais uma vez, a noção de sequencialidade, hierarquia e interdependência entre os agregados. Assim, os impulsos subliminais são decorrentes da disposição classificatória que é, por sua vez, decorrente das atividades descritas no primeiro e no segundo agregado, sendo todas elas acompanhadas pelo quinto agregado reconhecido como uma consciência consciente do processo de pensamento. Essa descrição de processos que ‘desembocam’ em processos que implicam na emergência de ‘qualidades’ que instanciam o aparecimento ou emergência do processo de pensamento, parece corresponder com as teses presentes na filosofia ocidental para explicar o processo mental, como, por exemplo, o emergentismo³⁴.

Ademais, a descrição do processo da atividade consciente partindo de *input* sensorial que desencadeiam outros processos dotados de propriedades mentais e consciente que não são intuídas nos *inputs* em si, é também uma correspondência entre a descrição dos agregados e a perspectiva emergentista: o processo de funcionamento de sistemas instancia a emergência de propriedades não intuídas e irredutíveis aos elementos que formam o sistema. O princípio de vacuidade pode ser também depreendido nos cinco agregados, uma vez que a explicação analítica dos cinco agregados sustenta a perspectiva de vazies do *self*, resultando num conceito muito importante para a psicologia budista que é o não-*self*. Ferraro (2013) considera sobre algumas consequências para a cultura ocidental que uma noção como a de não-*self* teria, uma vez que nas bases da cultura ocidental está a noção de centralidade do ego na compreensão da vida mental e também da noção de sujeito/pessoa. Seja como for, a tese que refuta uma noção de ego centralizada é considerada como, por exemplo, na filosofia de Hume, na psicanálise e na psicologia cognitiva. No contexto deste trabalho essas correspondências – entre a noção de não-*self* presente na psicologia budista e noções equivalentes presentes em sistemas filosóficos e teorias científicas ocidentais – é relevante, já que, recordando, é objetivo deste trabalho apontar para intersecções possíveis e pertinentes entre a psicologia budista e a filosofia da mente.

³⁴ Essa tese será explicitada na próxima seção.

Evidentemente, a breve apresentação aqui feita não esgota o vasto campo de discussão e conceituação que a psicologia budista tem para lidar com fenômenos da experiência consciente. De fato, há ainda uma ampla explanação sobre aspectos da experiência como: a percepção, o *self*, a linguagem, o pensamento, a cognição e a memória. Em tal apresentação se explicitou como ocorre o processo perceptivo, como se explica a ocorrência de uma experiência de *self* ainda que se argumente em favor de uma noção de não-*self* e como a cognição e a experiência emocional são indissociáveis, para a psicologia budista, na descrição e compreensão do processo mental. Mas para além disso, há também perguntas que podem ser propostas a partir dos conceitos aqui expostos, referentes a discussões que articulem a filosofia da mente e a psicologia budista. Para que se avance nessa direção é necessário tratar da viabilidade de intercâmbio, e com isso recorda-se as questões que foram propostas como norteadoras deste trabalho dissertativo, são elas: (i) os conceitos da psicologia budista podem ser alinhados com o que se sabe sobre a natureza da realidade a partir das ciências naturais? (ii) deve-se considerar os conceitos da psicologia budista como sendo de natureza dogmática ou, antes, como depreendidos de uma metodologia empírica e analítica? Decorrente disso, (iii) em que medida os conceitos da psicologia budista sobre 'mente' e 'consciente' sobrevivem a um escrutínio argumentativo e empírico proposto pelas contemporâneas abordagens em filosofia da mente nas neurociências? (iv) a necessidade de uma tradução terminológica para levar a cabo o debate.

A partir do que foi apresentado é possível afirmar que a resposta para a questão (ii) é que sim, os conceitos budistas sobre mente e consciência são resultado da aplicação de uma metodologia investigativa que é empirista e analítica, não se tratando, portanto, de conceitos dogmáticos. Com isso, é possível considerar a ideia de que tais conceitos podem ser submetidos ao escrutínio argumentativo e empírico proposto pelas contemporâneas abordagens em filosofia da mente nas neurociências. De fato, há de ser reconhecer que já acontecem pesquisas que vão nesta direção. Um exemplo desse escrutínio está presente na proposição da tese da mente corporificada que abarca, também, uma reflexão que articula os conceitos budistas com as teses ontológicas presentes na filosofia da mente. Assim, as questões (i) e (iii) podem ser inicialmente respondidas com 'sim'. Então, para que tais conceitos possam efetivamente serem incorporados nos debates em filosofia da mente, é pertinente que se pondere sobre quais são os elementos problemáticos, ou de dificuldade, que são enfrentados, no interior da filosofia da mente, para definir mente e consciência. Essa ponderação mostra que a dificuldade em definir mente e consciência está alicerçada nos próprios paradigmas ontológicos e epistemológicos adotados nas ciências cognitivas. Em

outras palavras, é importante ponderar sobre o cenário geral das discussões em filosofia da mente no que se refere a definir mente e consciência. De tal maneira, é possível avançar na hipótese geral de que a descrição feita no contexto da psicologia budista sobre o processo mental e de consciência ofereça *insights* para lidar com os problemas que os filósofos e cientistas da mente enfrentam. Na próxima seção, algumas teses sobre mente e consciência presentes na filosofia da mente serão apresentadas. Com isso, espera-se explicitar um arcabouço a partir do qual argumentos sobre a interlocução entre filosofia da mente e psicologia estão sendo considerados.

CAPÍTULO 3

QUESTÕES SUMÁRIAS DO DEBATE OCIDENTAL SOBRE A CONSCIÊNCIA

Apresentação do capítulo

O objetivo deste capítulo é abordar o problema de definição de consciência, ou seja, de definir uma teoria de base sobre consciência. No cerne desta dificuldade está a questão de se estabelecer qual a *natureza* da consciência. Em outras palavras, reconhece-se que o ponto de partida de um debate que visa discutir sobre a definição de consciência é a questão ontológica envolvida no problema. Assim, a abordagem que será feita irá na direção de discutir sobre as principais teses ontológicas implicadas nos debates sobre conceitualização de consciência em filosofia da mente.

De uma maneira geral, inicialmente, os debates sobre consciência realizados no campo da filosofia da mente envolvem duas teses: o dualismo e o fisicalismo. Reconhece-se que essas duas palavras são termos guarda-chuva, *i.e.*, podem ser usadas com diferentes sentidos. Ainda assim, é possível assumir que tais termos evidenciam duas noções distintas no que diz respeito ao entendimento sobre a natureza da realidade. O dualismo é a tese que defende que a natureza da realidade é composta de dois tipos de substâncias distintas: a substância mental e a substância física. Já o fisicalismo, que é um tipo de monismo, diz respeito a tese de que a natureza da realidade é fundamentada em um tipo de substância, e essa substância é de natureza física. A oposição entre essas duas teses dá o direcionamento dos debates em filosofia da mente que visam definir o que é consciência. Isso porque as questões que envolvem a dificuldade de definir consciência estão relacionadas à concepção de natureza da realidade que se assume. Assim, as teses dualistas precisam explicar como é possível que duas substâncias distintas interajam e se determinem mutuamente. Precisam explicar também no que consiste uma substância não-física, que não pode ser observada e nem medida por nenhum instrumento. Ao passo que as teses fisicalistas precisam explicar como pode ser o caso de que ocorra, a partir de elementos físicos, fenômenos que não possuem propriedades físicas. Ou ainda, como é possível explicar/reduzir consciência a partir de substratos físicos (como o cérebro ou o sistema nervoso). Essas não são as únicas questões que precisam ser respondidas ao se tratar sobre uma definição de consciência, porém, com efeito demonstram que o problema ontológico é basal para uma teoria fundamental sobre consciência. É por isso que se comprehende que as questões sumárias a respeito da definição de consciência partem do problema ontológico sobre consciência.

Então, serão apresentados os principais argumentos do dualismo e do fisicalismo, a consequente compreensão de consciência que é decorrente dessas teses e os problemas que essas teses precisam ‘resolver’ quando se trata de definir consciência. Ambas as teses precisam enfrentar uma lacuna explicativa, e é por isso que as teses emergentistas aparecem como relevantes nos debates ontológicos pertinentes à discussões sobre definição de consciência.

Isso posto, o capítulo seguirá apresentando os argumentos referentes a teses emergentistas. O emergentismo apresenta uma compreensão sobre a natureza da realidade que é processual, envolvendo uma noção de sistemas em interação e propriedades que emergem desses sistemas. Partindo da noção de propriedades emergentes e novidade ontológica, o emergentismo se torna uma alternativa para lidar com os problemas que as teses dualistas e fisicalistas parecem não conseguir superar. Desse modo, o emergentismo encaminha uma compreensão de mente e de consciência como um processo e, com isso, ajuda a fundamentar a noção de mente e consciência presentes na proposta da mente corporificada.

Por fim, este capítulo destaca a tese da mente corporificada no campo da filosofia da mente. Entende-se que a compreensão da mente corporificada (*i.e.*, mente como um processo emergente de um sistema envolvendo corpo, sistema nervoso e ambiente) possui elementos que são confluentes com a compreensão de mente e de consciência presentes na psicologia budista. Assim, neste capítulo também serão apresentados os principais argumentos a respeito do emergentismo e a relação entre emergentismo e mente corporificada. Com isso espera-se apresentar que a interlocução entre filosofia da mente e psicologia budista também pode ser realizada em torno do debate metafísico que está imiscuído na proposta da mente corporificada. O intuito é, então, explorar as possíveis contribuições que a psicologia budista pode agregar ao debate a partir de uma aproximação com a proposta da mente corporificada.

3.1 Teses ontológicas sobre mente e consciência

No verbete *consciousness* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Van Gulick, 2022) se descreve consciência como acessível, amplamente disponível e autoevidente, ao mesmo tempo em que é profundamente misteriosa sob o ponto de vista da *explicação* do que é e de como ocorre. Partir desta constatação é útil para explicitar, logo de início, que, quando se trata de mente e consciência, o debate implica ‘articular’ a experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa com uma explicação que seja coerente com o que se sabe sobre o funcionamento do ambiente/mundo externo. Ainda assim, tudo que se sabe não é capaz de explicar (ou fundamentar uma teoria de base sobre) consciência, justamente porque todo o

conhecimento a respeito das bases físicas para que haja consciência não é capaz de abordar justamente o aspecto que mais ‘diz respeito’ à consciência: a experiência vivida consciente em perspectiva de primeira pessoa. Considera-se que consciência seja, exatamente, sobre *isto* que se acessa na experiência imediata na perspectiva de primeira pessoa: uma experiência que se sabe consciente de si como consciência, que experimenta a existência corporalmente junto com experiência de interioridade (Varela; Thompson; Roch, 1991).

Um aspecto central do desafio no exame da consciência está no fato de que o que se sabe sobre o ambiente/mundo externo é depreendido das ciências da natureza, fundamentalmente a física, a química e a biologia, que têm como perspectiva epistemológica o tratamento experimental em perspectiva de terceira pessoa, *i.e.*, estuda-se o ambiente/mundo externo a partir dos seus aspectos objetivos (Maslin, 2009). A aparente incompatibilidade entre as *explicações* científicas e os fenômenos mentais em geral, e a consciência em particular, indicam um contundente problema cujo cerne é caracterizado na argumentação em torno de determinar o *lugar* que a consciência ocupa no mundo/ambiente externo. Dito em outras palavras, explicar o que é e como pode haver consciência implica definir *o que há ou é possível haver* no mundo/ambiente externo. Ou ainda, para se definir, explicar, ou apresentar uma teoria de base para consciência é necessário explicitar como se dá a relação de consciência com outros elementos não-conscientes da realidade. Ou ainda, por fim, de modo sintético, trata-se do clássico problema mente-corpo (Maslin, 2009).

O desafio em explicar a consciência possui uma implicação ontológica, dado que as ciências da natureza aparentemente ainda não são capazes de explicar tudo que é possível saber sobre a natureza da realidade. Assim, permeando qualquer discussão sobre consciência encontra-se em perspectiva questões como: qual é a natureza fundamental de tudo o que existe? É possível que exista consciência de acordo com esse fundamento? Como é possível abordar consciência como um *objeto* de investigação, uma vez que é por meio da (ou na) consciência que experienciamos tudo o que existe? Ou como é possível que a experiência consciente seja qualitativamente distinta de elementos e propriedades físicas? E, dado o fundamento físico da consciência: é possível que consciência tenha poderes causais? A filosofia da mente é inaugurada justamente com o desafio de compreender e definir a mente e a consciência de modo concernente às ciências da natureza, isto é, buscando alternativas às tradicionais concepções que entendem a mente e consciência como tendo origem e explicação em uma realidade espiritual ou distinta da realidade material. Este não é um desafio modesto, já que a intuição mais evidente é a de que *há* uma incontornável distinção entre o ambiente/mundo externo e aquilo que é experimentado como consciência em perspectiva de

primeira pessoa: algo que parece ser caracterizado com o caráter privado, subjetivo, qualitativo e, em certa medida, inenarrável.

O que se explicita é que qualquer discussão que lide com a tarefa de definir consciência (ou que parte de uma suposta definição de consciência), de *explicar* a consciência, possui uma dificuldade ontológica – na medida em que exige abordar a natureza da realidade; e epistemológica – equacionar uma abordagem de investigação da consciência que seja coerente com os fundamentos empíricos e lógicos dos modelos científicos sem abdicar da vivência implicada na experiência de consciência. No esforço para lidar com essas dificuldades são articuladas diferentes teses ontológicas – que encaminham distintas propostas epistemológicas. A pré-história da filosofia da mente é delineada por teses dualistas, *i.e.*, pela defesa da existência de que há duas substâncias fundamentais, uma de natureza mental e outra de natureza física ou material. O estabelecimento do modelo das ciências naturais, em particular a física, entre os séculos XVII e XIX fortalece uma perspectiva oposta à ontologia dualista.

No século XX, surge o movimento da filosofia da mente que é caracterizado pela proposta de abordar discussões sobre mente e consciência adotando uma perspectiva que seja cientificamente informada, o que para corroborar a adoção de uma ontologia monista e fisicalista – cujas implicações epistemológicas exigem que se conceba uma redução explicativa de todos os fenômenos aos elementos físicos que lhes servem de substrato. Para além das teses citadas, há de se reconhecer também as propostas presentes nas teses emergentistas que sustentam uma perspectiva fisicalista como fundamento da natureza da realidade, mas que encaminham a noção de que há propriedades emergentes irredutíveis. Assim, o emergentismo representa uma distinção epistemológica do fisicalismo reducionista.

Ainda que durante o século XX tenha havido diferentes propostas para definir o conceito, ou teoria de base, para o que é a mente e o que é a consciência, nenhuma delas efetivamente estabeleceu tal teoria. Reconhecendo isso, a publicação de *The embodied mind* (Varela; Thompson; Rosch, 1991) inaugura um projeto que vista inovar no debate sobre mente e consciência articulando uma aproximação entre as ciências cognitivas, a fenomenologia e a psicologia budista. De certa maneira, então, a tese da mente corporificada exige um debate que aborde a temática sobre ontologia.

3.1.1 O dualismo de substâncias

É difícil discutir os fundamentos conceituais sobre a natureza da mente e da consciência sem abordar, e provavelmente criticar, o raciocínio metodológico e as conclusões

de Descartes, quase folcloricamente sintetizadas na expressão “penso, *logo* existo”. O raciocínio é bem conhecido: abordando de maneira cética a existência de tudo que existe (seja material ou onírico, uma impressão sensorial ou uma certeza matemática) é impossível supor a inexistência de ‘algo/algum’ que duvide. Em outras palavras, é impossível que, ao duvidar de tudo, eu, que duvido, suponha que eu mesmo não exista. A partir desta certeza, Descartes fundamenta a existência de uma substância (mental) que corresponda a esse *eu* que ‘sobrevive’ a toda e qualquer dúvida. Já que, efetivamente é difícil duvidar que tenhamos um corpo, o ser humano, tendo um corpo, e um *eu* indelével, é então, segundo Descartes, composto por duas substâncias distintas e independentes: a *res cogitans* e a *res extensa* (Descartes, 1994[1641]). A *res extensa* como referente ao corpo, à matéria, é caracterizada por ser estendida espacialmente, e, com isso, apresentar: propriedades mensuráveis (como peso e altura), localização no espaço e ser composta de modo a ser explicada conforme leis mecânicas e químicas. Assim, a matéria pode ser perfeitamente estudada e explicada pela física e pela química, abstendo, na explicação do funcionamento da matéria e do corpo, a necessidade de incluir uma causa ou fundamento não físico.

Essa concepção mecanicista sobre o corpo é uma inovação epistemológica ratificada na obra de Descartes e que encaminha os fundamentos para o cientificismo respaldado na matemática e na física, *i.e.*, essa noção da dimensão espacial e mecanicamente explicável do corpo e da matéria permite a concepção materialista/fiscalista como tese de fundamento para explicar o funcionamento da natureza. Essa mesma concepção encaminha a conclusão cartesiana de que animais não possuem *alma*. Isso porque os animais funcionam sem exibir propriedades que não sejam mecânicas, tais quais o pensamento, a linguagem, a imaginação e o conhecimento. Funcionam conforme uma ‘programação’ instintiva, sem demonstrar um agente imaterial, como a alma, que, novamente, não é requisito para que os corpos funcionem mecanicamente, ou seja, realizando funções como comer, andar, acasalar. Essas considerações indicam que, para Descartes, a alma tem certas funções fundamentais, que não podem ser explicadas através da mecânica ou da química. O pensamento e a linguagem, ou uso dos signos, para fazer referência a sentidos que transcendem o expressado na matéria e encaminham para o conhecimento ou verdade. O uso da linguagem e o uso do conhecimento para desempenhar ações no mundo são exclusivamente humanos o que indica que apenas humanos possuem alma.

Para Descartes, alma diz respeito ao termo *res cogitans*, a substância mental, ou pensamento, ou *eu* (Descartes trata esses termos praticamente como intercambiáveis) e é destituída de elementos corporais/materiais, sendo assim, não divisível, não perecível e,

portanto, imortal. Para Descartes, pensar é atributo da alma, e o modo do pensamento se dá como atividade de um sujeito/*self*/eu. Pensamento é um termo que Descartes usa no sentido amplo para:

Incluir não somente atividades intelectuais, como a cogitação e o raciocínio, mas até mesmo a experiência de sensações de vários tipos, bem como estados emocionais, como raiva e ciúme. Descartes também menciona dúvida, compreensão, afirmação, negação, ter desejos ou não, imaginação e todas as formas de percepção sensorial como exemplos de pensar. Além disso, e crucialmente, para Descartes, o traço distintivo do mental é a consciência, e isso quer dizer que ele considerava a própria ideia de estados mentais inconscientes e não-conscientes como uma contradição em termos. (Maslin, 2009, p. 47)

Sendo o pensamento a essência da mente, e entendendo pensamento no sentido amplo exposto, o que se tem aqui é a noção de que aspectos racionais e sensitivos estão compreendidos no domínio do mental. Essa definição de pensamento o torna comprometido com a experiência consciente e com a autoconsciência, uma vez que pensamento é “tudo do qual temos consciência que esteja ocorrendo em nós, na medida em que somos conscientes disso” (Descartes, *Princípios de filosofia*, I. 9). A essa noção de transparência da mente “para” o *self* contrasta com a noção de que as outras mentes me são inacessíveis, *i.e.* a mente só pode ser conhecida diretamente em perspectiva de primeira pessoa e dados de segunda e terceira pessoa fornecem apenas inferências sobre a mente.

Descartes lança mão de alguns argumentos para defender a existência da substância mental e sua distinção do corpo. Maslin (2009) faz uma análise dos argumentos destacando três deles: (i) o argumento da dúvida, (ii) o argumento das percepções claramente distintas, e (iii) o argumento da divisibilidade. Eis a síntese:

A força dos dois primeiros argumentos é algo parecido com isto: posso pôr em dúvida, ou de algum modo eliminar a lembrança da existência de todos os meus traços físicos. Esses traços assim poderiam, em princípio, serem separados de mim, e não podem, portanto, serem essenciais ao que eu sou. Portanto, eu posso genuinamente existir sem eles. Mas eu não posso do mesmo modo questionar o fato de que eu estou pensando e consciente, porque assim que eu me proponho a fazer isso a própria tentativa será autoanuladora, uma vez que questionar a minha própria existência pressupõe que eu exista e esteja consciente para me engajar nesta atividade. (Maslin, 2009, p. 53).

Quanto ao terceiro argumento, pode ser entendido na afirmação de que diferente de coisas físicas/materiais, pensamentos, emoções etc. não podem ser divididos em partes menores. Em suma, sendo a dúvida e os estados e conteúdos mentais inequívocos pensamentos, e, sendo impossível negar um pensamento que esteja acontecendo enquanto ele

está acontecendo, há de se conceber a existência de uma substância mental e que seja, em conformidade com o que já foi dito, distinta do corpo e da matéria.

Hacker (2010) sintetiza, antes de criticar, a concepção cartesiana da mente, apontando que se trataria de uma substância imaterial, distinta do corpo físico, cuja essência é o pensamento (entendo amplamente como toda atividade sensitiva, perceptiva, racional, cognitiva, imaginativa e linguística), definida pela consciência dos atributos mentais, idêntica ao, e transparente para, o ‘*eu*’ ou *self* que é possuidor de predicados mentais e agente. A agência do *self* indica que há uma interação causal bilateral entre mente e corpo, sendo o ser humano formado por essas duas substâncias. Os conteúdos da mente são privadamente ‘possuídos’ e epistemologicamente privados ao passo que os conteúdos da mente de outrem são indubitáveis e inescrutáveis. Essa compreensão do mental aparece, mesmo que difusa, em diversas outras teorias sobre mente consciente, estando presente inclusive em propostas monistas fisicalistas como as teorias da identidade mente cérebro.

Essa disposição dualista faz parecer que a tese cartesiana corresponde a uma descrição análoga à relação entre o capitão de um navio e o navio, ou ‘fantasma na máquina’. Entretanto, sob o ponto de vista ontológico cartesiano, mente-corpo tem uma relação de natureza interacionista causal, isto é, eventos no corpo causam efeitos na mente e vice-versa. Na compreensão cartesiana, é como se a mente ‘puxasse alavancas’ que tivessem efeitos mecânicos no corpo e como se o corpo captasse sensações que são percebidas na mente. Ainda que, inicialmente, a proposta para explicar a interação entre mente-corpo fosse apontar para a glândula pineal como a estrutura responsável por realizar intermediação entre mente-corpo, Descartes reconhece que essa descrição parece ser distinta da experiência de fato, na qual as percepções sensoriais não acontecem como uma constatação intelectual. Reconhecendo-se como ser consciente, Descartes afirma que:

Não estou presente em meu corpo meramente como um piloto está em seu navio; eu estou mais firmemente ligado a ele, como se estivesse misturado a ele, de modo que ele e eu formamos uma unidade. Senão, quando o corpo é ferido, eu, que sou simplesmente um ser consciente, não sentiria dor devido a isso, mas perceberia o ferimento por um simples ato de compreensão, como o piloto percebe pela visão qualquer dano causado por quebra que possa haver no navio; e quando o corpo necessita de comida ou bebida, eu devo explicitamente compreender o fato, e não ter sensações confusas de fome e sede. (Descartes, *apud* Maslin, 2009, p. 51).

Ao descrever o que é o ser humano refutando a compreensão de uma relação tal qual ‘um piloto no navio’, Descartes aponta para uma espécie de ‘unidade substancial’ em que a divisão entre mente-corpo é, na verdade, imperceptível (Maslin, 2009). Ainda assim, essa

‘mistura’ não soluciona o problema de explicar a relação entre mente-corpo uma vez que para estarem ‘misturados’ essas substâncias devem ser do mesmo tipo, o que é fundamentalmente oposto do que é postulado nas teses de Descartes.

A proposição do dualismo de substância parece se assentar justamente na intuição mais evidente da experiência consciente imediata em perspectiva de primeira pessoa, e que parece ser incontornável na linguagem: a distinção, na experiência, de aspectos subjetivos do experimentador e objetivos do experimentado. A influência dessa proposição é imensa, e possui elementos que funcionam como fundamentos ou como alvo de refutações na obra de outros filósofos. Eis a síntese de alguns pontos principais do pensamento cartesiano e suas consequências ontológicas e epistemológicas (Blum, 2019): (i) com o famoso *cogito ergo sum*, Descartes estabelece o pensamento como essência de tudo o que pensa, igualando-o como substância imaterial, a alma humana; (ii) estabelece também a imaterialidade do pensamento, que é uma concepção tradicional e difundida na filosofia e ciências ocidentais; (iii) estabelece uma concepção de funcionamento da matéria a partir de leis mecânicas universais o que possibilita o entendimento dos fenômenos e propriedades materiais independentemente de uma compreensão espiritual ou imaterial; (iv) ao estabelecer uma epistemologia que explique a matéria a partir do modo de funcionamento físico e mecânico, Descartes adota uma concepção atomista e mecanicista que encaminha para uma tese realista sobre a natureza da realidade, isto é, os elementos que compõem a matéria existem de fato e não são apenas construções subjetivas da mente; (v) por conta do item ‘iv’, Descartes estabelece os fundamentos do fisicalismo; (vi) estabelece o ‘eu’ (*self*) como igual ao pensamento e elemento fundamental da consciência, sendo por causa do *self* que os pensamentos não estão difusos na realidade, o pensamento é sempre de algo que pensa, o que faz com o que o pensamento seja imune ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa ‘eu’; (vii) por conta de ‘vi’, a ‘posse’ da mente é compreendida como tudo ou nada, *i.e.* ou se pensa e por isso se tem mente/alma ou não se pensa e por isso não se tem mente/alma tratando-se, no caso dos animais, de mecanismos autômatos sem mente; (viii) estabelece que a percepção indica a apreensão da mente das informações do mundo material, configurando uma correspondência que é importante para o estabelecimento de um conhecimento válido, já que, para Descartes, informações do mundo material são depreendidas das sensações quando analisadas pela mente (*intelecto*) – a posição epistemológica de Descartes combina o uso da razão com a experimentação empírica; (ix) indica a introspecção como uma forma de percepção interna e a autoconsciência um predicado do funcionamento do *self*. Além disso, a partir do problema do dualismo cartesiano

confrontado com a dificuldade de explicar a interação causal mente-corpo, dentre outros problemas, são concatenadas perguntas fundamentais em filosofia da mente: (a) o que são estados mentais e o que são estados físicos? (b) estados mentais são estados físicos (ou vice-versa)? (c) estados mentais e estados físicos são inteiramente distintos? (d) estados físicos influenciam estados mentais? (e) estados mentais influenciam estados físicos? f) se há mútua influência, como ela se dá? (Robison, 2011).

3.1.1.1 Dois argumentos a favor o dualismo de substâncias

Apresenta-se agora, a partir de Mandik (2014), dois argumentos a favor do dualismo de substâncias, ou seja, argumentos que defendem que mente e corpo são distintos e, por consequência, não é possível explicar um por meio da explicação do funcionamento do outro. Os argumentos são: o argumento da lei de Leibniz e o argumento da lacuna explicativa. O destaque que dou é por compreender que incutido em tais argumentos há noções sobre consciência que estão presentes e são relevantes nos debates sobre mente e consciência no contexto contemporâneo de discussões em filosofia da mente.

O argumento da lei de Leibniz se refere à lei da indiscernibilidade de idênticos, *i.e.*, duas coisas que são idênticas não são discerníveis ao passo que duas coisas discerníveis não podem ser idênticas. Nós distinguimos as coisas conforme as propriedades que apresentam ; se mente e corpo apresentam propriedades diferentes, mente e corpo são, necessariamente, distintos. Mandik (2014) apresenta cinco exemplos de supostas diferenças entre mente e corpo: (i) corpos físicos possuem localização espacial, enquanto mente, até onde se sabe, não. Ainda que seja considerado que o cérebro corresponda à localização espacial da mente, ao se realizar o mais sofisticado exame no cérebro em funcionamento, não é possível localizar, no cérebro, aquilo que Descartes definiu como a essência da mente, o pensamento. O cérebro, no limite, apresenta propriedades físicas e não mentais. Um famoso exemplo é o da dor: é possível localizar no corpo onde se sente a causa da dor que se sente, porém não é possível localizar a sensação de dor em si (basta considerar o fenômeno da ‘dor fantasma’ que ocorre quando pessoas amputadas descrevem sentir dor *no* membro amputado); (ii) mentes são coisas pensantes enquanto objetos físicos não são. Ainda que estejamos diante de avançadas tecnologias que emulem a cognição, como as inteligências artificiais, não está evidente até que ponto um sistema de redes neurais produza um pensamento racional ou imaginativo; (iii) a maneira como pensamos as coisas exibe uma propriedade que não está evidente em objetos e coisas físicas. Ao se pensar em algo se estabelece uma relação entre a coisa que pensa e a coisa sobre a qual se pensa, essa relação é a intencionalidade. A intencionalidade é estranha

ao ponto de ser possível pensar sobre coisas que não existem como realidade física/material, bem como que não estejam limitadas ao tempo presente. Nada na coisa física parece realizar algo como a intencionalidade; (iv) a coisa mental possui propriedades ‘fenomenais’, que são, no sentido amplo, as qualidades sensoriais das experiências conscientes, algo como as propriedades secundárias apontadas por Locke (2012 [1689]), e, sendo relacionadas aos sentidos, dizem respeito à qualidade na sensação percebida – e no sentido estrito, dizem respeito ao que Nagel (1974) chamou de *what is like* ou Zahavi e Kriegel (2015) chamaram de *for-me-ness*; e (v) o contrate no modo como substâncias físicas e mentais são percebidas: substâncias físicas são conhecidas por meio dos sentidos e os sentidos podem cometer enganos – problemas de percepção são amplamente documentados. Entretanto, a substância mental é regida pelo princípio de imunidade ao erro por identificação equívoca em relação ao pronome de primeira pessoa, por exemplo, quando digo “eu acho que” eu não posso estar enganado quanto ao fato de que “eu” experimento a experiência de “achar”, ainda que tudo mais em questão seja um equívoco. Nos cinco exemplos apresentados é possível depreender uma noção de aspectos do que estamos falando quando falamos de consciência (algo que parece não estar fisicamente localizado no espaço, que tem propriedades qualitativas, fenomenais, intencionais e está relacionada a um *self* que experimenta ou vivencia ou emerge dessas propriedades).

Mandik (2014) apresenta como um argumento crítico à lei de Leibniz a falácia intensional (ou intencional?), *i.e.*, o equívoco de se reconhecer como propriedades de coisas aspectos das coisas que não se pode ter certeza se dizem respeito a essas coisas. Assim, por exemplo, o fato de não sabermos explicar o que é a intencionalidade ou as qualidades fenomenais, não necessariamente significa que tais propriedades são o que nos parecem ser e que sejam a prova da existência de uma coisa mental.

Essa crítica serve também para o argumento da lacuna explicativa, uma vez que tal argumento se assenta no fato de que se não se pode explicar um determinado aspecto da mente em termos de substâncias físicas, então esse aspecto deve se dever ao fato de que a mente não é física e, portanto, é mental. Retomando o exemplo cartesiano da linguagem, dado que não é possível explicar como uma estrutura física como o cérebro produz e usa a linguagem, então a linguagem, em termo de produção e uso, deve ter a ver, ou ser fundamentada por uma substância mental. O mesmo ocorre no caso da intencionalidade e dos aspectos qualitativos e fenomenais da experiência consciente: uma vez que não se explica em termos físicos essas propriedades da experiência, então, se conclui que deve ser pelo fato dessas propriedades não poderem ser explicadas (e ‘produzidas’) pela substância física. O

argumento da lacuna explicativa guarda em si uma crença: a de que nunca seremos capazes de explicar determinados aspectos da realidade. O que parece ser uma aposta arriscada, já que a própria história do conhecimento humano é cheia de exemplos de fenômenos aparentemente inexplicáveis que foram, com o rebuscamento metodológico e tecnológico, explicados.

Hacker (2010) sintetiza, antes de criticar, a concepção cartesiana da mente, apontando que se trataria de uma substância imaterial, distinta do corpo físico, cuja essência é o pensamento (entendido na extensamente como toda atividade sensitiva, perceptiva, racional, cognitiva, imaginativa e linguística), definida pela consciência dos atributos mentais, idêntica ao, e transparente para, o ‘eu’ ou *self* que é possuidor de predicados mentais e agente. A agência do *self* indica que há uma interação causal bilateral entre mente e corpo, sendo o ser humano formado por essas duas substâncias. Os conteúdos da mente são privadamente ‘possuídos’ e epistemologicamente privados ao passo que os conteúdos da mente de outrem são dubitáveis e inescrutáveis. Essa compreensão do mental aparece, mesmo que difusa, em diversas outras teorias sobre mente consciente, estando presente inclusive em propostas monistas fisicalistas como as teorias da identidade mente /cérebro.

A ontologia dualista de Descartes foi refutada em teses monistas, *i.e.*, teses que defendem que o humano, bem como toda a natureza, é composto por apenas uma substância fundamental. Tais teses variam entre posições materialistas radicais, como a de Hobbes (1588-1679), ou teses idealistas, como a de Berkeley (1685-1753), que concebe que não há substância material após rejeitar qualquer existência fora da mente, ou ainda a de Espinosa (1632-1677), para quem não há diferenciação entre a natureza e Deus, reconhecendo tudo o que existe, inclusive a mente, como um atributo de Deus. Entretanto, a perspectiva dualista de Descartes permanece como ponto de partida, de modo que filósofos posteriores concentram-se em lidar com problemas referentes ao dualismo, como explicar a interação causal entre as substâncias *res cogito* e *res extensa*. A propósito da interação causal entre corpo e mente, Leibniz (1666-1667), por exemplo, propõe o paralelismo psicofísico, que pode ser entendido com a metáfora de dar corda em dois relógios no mesmo momento: eles funcionaram perfeitamente coordenados, mas de modo distinto.

3.1.1.2 Alguns desdobramentos das propostas de Descartes por Locke, Hume e Kant

A partir de Descartes, diversos filósofos discutiram aspectos ontológicos e epistemológicos, refutando ou corroborando as teses cartesianas, e, com isso, estabeleceram compreensões e conceitos sobre mente e consciência que exerceram ampla influência em diversas áreas, como a filosofia da mente e a psicologia. Assim, para compreender os debates

contemporâneos realizados nessas áreas, é importante revisitar alguns desses autores. Entretanto, por necessidade de concisão, apenas algumas posições serão aqui apontadas por serem caudatárias em discussões sobre consciência.

Começa-se por John Locke (1632-1704), cujas teses fundamentam-se em uma posição empirista que, em oposição a teses inatistas (consequentes do dualismo de substâncias), sustenta que conteúdos advêm da experiência, de sorte que o que se passa em nossa mente nada mais é do que o resultado da combinação das sensações captadas pelos órgãos sensoriais. Entretanto, as operações para que essas combinações aconteçam são de natureza mental, como (i) a percepção – explicada por leis da percepção, tais quais proximidade, semelhança etc. – (ii) a imaginação – operação que consiste em combinar as informações sensoriais a partir da memória – e, dentre outras, (iii) a memória – que diz respeito à capacidade que temos de resgatar percepções prévias. Assim posto, há de se reconhecer em Locke um dualismo, mesmo que fraco. Nota-se que a epistemologia de Locke visa a adotar a perspectiva analítica da investigação da substância material, realizada pela filosofia da natureza; *grossso modo*, a análise físico-química, que reduz os fenômenos a seus elementos e partículas fundamentais para explicar-lhes o funcionamento/propriedades/ocorrência, a experiência mental. Ou seja, diferente de Descartes, para quem o pensamento é ‘indivisível’, Locke propõe a possibilidade de análise do mental, concebendo-o como a junção e combinação de inúmeras percepções sensoriais. Para os filósofos modernos, Locke incluso, o termo consciência diz respeito ‘a possuir um saber sobre algo’, um determinado conhecimento sobre alguma coisa ou fenômeno, de modo que a discussão sobre consciência prioriza a questão de ‘como é possível saber algo sobre alguma coisa?’, assumindo que esse ‘saber que se sabe saber’ é de natureza mental. Então, antecipando contemporâneas discussões em filosofia da mente, Locke prioriza o debate a respeito da consciência no aspecto epistemológico, uma vez que não rejeita completamente o dualismo cartesiano, ao conceber a existência de substâncias materiais e imateriais.

Há ainda duas conceituações importantes feitas por Locke importantes de serem consideradas. A tese de que há um aspecto que não está presente no mundo material, mas que está presente no fenômeno da percepção, o aspecto qualitativo. Retomando Galilei (1564–1642), Locke analisa que os fenômenos do mundo possuem (i) propriedades primárias, que se referem a geometria euclidiana, sendo, então, referências às dimensões físicas das coisas, tais quais o tamanho e o volume: são propriedades que podem ser descritas em linguagem matemática, o que permite a análise ‘quantitativa’ das coisas; e (ii) propriedades secundárias, presentes apenas para o sujeito que se relaciona com os fenômenos do mundo

como a experiência consciente de algo: ao ‘experimentar’ as coisas do mundo, o que se sente é cor, cheiro, sabor e textura, propriedades que parecem ser incomunicáveis e não traduzíveis em termos matemáticos (Locke, 2012 [1689]). Essa distinção, quando atualizada nas discussões em filosofia da mente, como nos argumentos de David Chalmers (1996) e Frank Jackson (1982), remetem a defesa da existência de um aspecto irredutível da consciência que são os *qualia* e da noção de que a experiência consciente é fenomenal. Além disso, e demonstrando ainda mais as posições de Locke quando a existência de uma substância imaterial, está o fato de Locke acreditar na existência de um *self* perene, que experimenta os fenômenos do mundo e os conhece e que garante a continuidade da consciência ainda que os conteúdos que aparecem para a consciência sejam transitórios. Mesmo de modo difuso, essa posição é atualizada nas argumentações de António Damásio (2010) que articula a ocorrência da mente consciente a diferentes tipo e níveis de manifestações de um *self*; entretanto, essa correlação precisa de mais ponderação. Para além disso, é pertinente recordar que a tese de Locke sobre a continuidade do *self* o impele a se comprometer com a tese de que é possível que uma pessoa troque completamente de identidade com outra (incluindo uma troca de memórias) e ainda assim permanecer ‘a mesma’ (Hacker, 2010), o que subscreve a tese cartesiana de que a mente (e a consciência) tem a ver com a experiência de *ser* de um sujeito.

Passa-se agora a tratar de uma importante contribuição feita por Hume (1711–1776). A questão do *self* ocupa um lugar central na crítica de Hume ao dualismo cartesiano. Hume refuta a existência, centralidade e correspondência do *self* com o pensamento/mente, e sustenta a argumentação no fato de que não há na experiência nada que corresponda com algo como um *self* estruturado e unificado. Segundo Hume, o dualismo cartesiano é impreciso na medida em que não se é possível encontrar um conteúdo empírico que corresponda à substância mental. Para tanto, e assumindo um empirismo radical, Hume parte do princípio da cópia, segundo o qual ideias são cópias de impressões (sensações/percepções). A ideia de ‘*eu*’ (*self*), em especial, possui dois problemas: (i) o ‘*eu*’, como um aparato ‘para quem’ se dá as impressões e ideias, precisa ser distinto das impressões e das ideias; logo, não é possível que haja uma impressão que seja a matriz do *self*, e, (ii) ainda que haja uma impressão da qual a ideia de *self* seja uma cópia, essa impressão precisa ser sobre algo permanente; entretanto, não há uma impressão que corresponda a isso, ou seja, não há impressão permanente (Reis, 2010). Para Hume, vaga noção de *self* oculta o fato de que não há nada mais que uma concatenação de impressões e ideias (estados e conteúdos mentais) ‘amontoados’ que estão em constante mudança e transição e que acontecem sem um dono específico. É explícita a passagem em que Hume define que os homens:

Não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível e estão em perpétuo fluxo e movimento. (...) A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. (T 1.4.6§4).

A proposição de Hume impõe o desafio de explicar o que une os elementos do feixe, uma vez que as percepções são claramente distinguíveis e independentes de um ‘*eu*’ que as ampare – muito pelo contrário, não há nada que possa ser observado que não seja percepção. Apesar da impermanência no que se refere aos conteúdos mentais, tem-se a impressão de continuidade e/ou de um *self* duradouro. Para Hume, ambos os desafios são decorrentes do equívoco que cometemos em nos identificar com nossas percepções e de ignorarmos a sutil transição entre percepções distintas e impermanentes. A mesma suposição de continuidade das percepções é aplicada no caso do ‘*eu*’ (*self*). Mas o que justificaria essa impressão de continuidade? Para Hume:

Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, frequentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma alma, um *eu* e uma substância, para encobrir à variação (T 1.4.6§6).

Aquilo que parece ser o aspecto inequívoco, para Descartes, da existência da mente, do *eu* e do pensamento, é, para Hume, o equívoco fundamental. A identidade que atribuímos ao ‘feixe’ é uma ficção (Reis, 2010). A crítica à existência do *self*, ou a defesa do não-*self*, feita por Hume, segue a crítica budista ao conceito de *atman*, e antecipa teses contemporâneas sobre o *self*, como, por exemplo, a apresentada por William James (1842–1910), ou as sustentadas no cognitivismo, ou ainda, nas neurociências.

É possível explicar o histórico entre Descartes e Kant no que tange a esse problema da seguinte maneira: tem-se, primeiramente, o dualismo cartesiano (ou de substâncias), enquanto uma proposta ontológica cuja fundamentação decorre da aplicação de uma metodologia autoinquisitiva (introspecção) que assume uma posição cética sobre a experiência, e que, ao fazer isso, conclui como inequívoco o ato de pensar realizado por um sujeito pensante, e em decorrência disso, a existência de uma substância pensante (mental). A substância mental em nada se parece com a substância e/ou propriedades materiais/físicas. A substância mental é pensamento e é o sujeito pensante, que é dotado de um ponto de vista que lhe dá acesso a um

aspecto da experiência que só pode ser acessada do ponto de vista do ‘eu’. A substância mental engloba tudo o que é não-material, como pensamentos, memória, raciocínio lógico, imaginação etc., coisas que, sendo igualmente distintas da substância e propriedades materiais/físicas, conclui-se ser da mesma natureza que o *self*, i.e., são imateriais. O *self* ‘eu’ é, então, o mesmo que pensamento, mente e consciência.

Locke, por sua vez, centra os esforços argumentativos no aspecto epistemológico, i.e., no modo como o conhecimento sobre o mundo é possível, apresentando uma refutação ao inatismo imiscuído no dualismo cartesiano. O conhecimento decorre da experiência (sensível), portanto, o pensamento, os conteúdos do pensamento e determinadas noções presentes na experiência não podem existir anteriores à experiência sensorial. Disso decorrem as análises de Locke implicadas em investigar como ocorre a percepção para se concluir algum conhecimento válido sobre a experiência. Podemos inferir que compreender como ocorre a percepção e a formação de pensamentos a partir da sensação é, de algum modo, um jeito de lidar com o problema da interação mente/corpo, característico do dualismo cartesiano. Afinal, afora ‘materialistas’, que não concebem nada além da mecânica da matéria, há a constatação de ‘algo’ na experiência que não parece ser determinado apenas pelas leis mecânicas e químicas. O mental é, aparentemente, um atributo do experimentador, mas não se sabe se é inequivocamente importante para que haja a experiência. De tal compreensão decorrem certos questionamentos, tais como: (i) há distinção entre a experiência e o *self*; (ii) se há *self* distinto da experiência, qual é a natureza do *self*? Se não há, por que temos a impressão de operarmos a partir de um *self*?; (iii) se o *self* é indistinto da experiência, como pode dar a impressão de ser perene?

A centralidade do *self* ‘eu’ experimentador é questionada por Hume, uma vez aplicada uma análise empírica radical. Se não há um *self* “eu” centralizador, por que os elementos da experiência (sensações, pensamentos) se dão como que concatenados ‘para’ alguém? Para lidar com a incompatibilidade, e baseados em tais leis físico-químicas, a análise empirista da percepção de Hume encaminha a proposição de uma psicologia associacionista que visa a explicar o funcionamento, e não o que ‘é’ a mente e a consciência.

Kant, por sua vez, desenvolveu uma concepção complexa da consciência humana, entendendo que a mente não é apenas um receptor passivo do mundo externo, mas também desempenha um papel ativo na estruturação da experiência. Kant discute sobre natureza do conhecimento e delineia uma teoria epistemológica, examinando as condições de possibilidade do conhecimento. A ideia central da tese é que a consciência é fundamentada em ‘representações’ ou ‘fenômenos’, e essas representações são mediadoras entre a mente e o

mundo exterior. Dentro da perspectiva kantiana, a consciência, como representação, é a mediação entre o sujeito cognoscente (o observador) e o objeto do conhecimento (o mundo externo). É através dessa mediação que se tem ‘acesso’ ao mundo, sendo que esse ‘acesso’ é, na verdade, a atribuição de significado à experiência de mundo. Kant argumenta que nossa experiência do mundo é mediada pela mente e suas estruturas *a priori*, ou seja, estruturas inatas que tornam possível a compreensão do mundo. Essas estruturas não são adquiridas através da experiência, mas são condições prévias para a própria experiência. São chamadas de ‘categorias’ ou ‘conceitos puros do entendimento’. Essas categorias são elementos universais e inatos. Alguns exemplos dessas categorias são causalidade, substância, temporalidade e espacialidade. Assim, quando algo é percebido, não se trata da simples captação de dados brutos do mundo externo. Em vez disso, o que acontece é que esses dados são organizados em uma estrutura conceitual preexistente, que é a base para a compreensão do objeto percebido. Nesse sentido, a consciência é intrinsecamente uma forma de representação. Alguns pontos e consequências dessa compreensão epistemológica são: (i) a distinção entre fenômenos e coisa-em-si (*numen*) - Kant distingue entre como as coisas aparecem para nós (fenômeno) e como elas podem ser em si mesmas, independentemente de nossa percepção (coisa-em-si ou *numen*). Para Kant, não temos acesso direto às coisas-em-si, apenas podemos conhecer os fenômenos que aparecem para nós através de nossa percepção . Em outras palavras, o fenômeno é a maneira como a realidade se apresenta a nós, ou seja, a representação mental que temos da coisa-em-si; (ii) A noção de que conhecimento é uma combinação de elementos *a priori* (independentes da experiência) e *a posteriori* (dependentes da experiência). As formas *a priori* da intuição (espaço e tempo) e as categorias do entendimento (conceitos como causa e efeito, substância etc.) são estruturas mentais inatas; (iii) a mente sintetiza ou combina os elementos da experiência para formar uma unidade coerente. Essa síntese ocorre através da aplicação das categorias do entendimento (que são inatas e mentais) aos dados sensoriais, possibilitando a construção do conhecimento; (iv) para Kant, existem limites intransponíveis para o conhecimento humano. Como só temos acesso aos fenômenos, não podemos conhecer as coisas-em-si. Além disso, algumas questões metafísicas fundamentais, como a existência de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade e a própria consciência estão além da capacidade da razão humana de responder de forma conclusiva.

Como consequência ontológica, portanto, Kant argumenta que não se pode ter acesso direto às coisas-em-si, porque a mente é incapaz de conhecer algo que não seja mediado pelas formas de sensibilidade e categorias do entendimento humano. Assim, a tese da ‘consciência

como representação' afirma que nossa experiência do mundo é o resultado da interação entre o que é dado a nós pelos sentidos (os dados sensíveis) e as estruturas inatas de nossa mente (categorias do entendimento). Essas estruturas moldam e organizam os dados sensíveis, permitindo-nos perceber o mundo como o conhecemos. Em resumo, a tese da 'consciência como representação' na filosofia de Kant enfatiza que nossa mente não tem acesso direto ao mundo em si, mas sim aos fenômenos que percebemos por meio das representações moldadas pelas estruturas cognitivas da mente. As coisas em si mesmas, que existem independentemente da nossa percepção, permanecem inacessíveis ao conhecimento humano. Essa tese é contrária ao empirismo tradicional, que sustenta que todo conhecimento deriva exclusivamente da experiência sensível. Para Kant, a experiência sensível é necessária, mas não suficiente para o conhecimento. A mente desempenha um papel fundamental ao impor suas estruturas e conceitos ao material sensorial, o que ele chama de 'síntese transcendental'.

Ao que se pode perceber, é no interior das proposições, discussões e refutações ao dualismo (ainda que Kant não possa ser considerado um dualista) que se articula conceitos importantes que serão pautados nos debates em filosofia da mente. *Self, qualia*, bem como a noção de consciência como fluxo e transparente, intencionalidade e consciência como representação são conceitos intimamente relacionados à consciência (aparecendo como propriedades da mente ou como o aspecto último e irredutível de uma experiência consciente). Logo, mesmo que a tese dualista possa estar implicada com uma concepção de natureza da realidade que destoa do que se sabe sobre a natureza da realidade na perspectiva das ciências naturais, é ainda relevante considerar argumentos e problematizações de autores dualistas, dada a inequívoca influência que exerceram.

3.1.2 Fisicalismo

Na seção anterior, foi explicitado o dualismo de substâncias, bem como alguns desdobramentos a partir das teses cartesianas que são relevantes para a pré-história da filosofia da mente. Como implicação das teses dualistas está o fato de que, uma vez sendo distinta da matéria, a investigação da mente demanda uma disciplina ou ciência específica. Entretanto, perspectivas ulteriores a Descartes tornaram cada vez mais contundente a indução de que aspectos concebidos como mentais tem origem no corpo e estão relacionados ao sistema nervoso. As investigações que dão início à história do fisicalismo em mente são, justamente, decorrentes da aplicação de métodos físicos e químicos cuja sistematização resultou naquilo que é conhecido como ciência moderna, tendo como modelo fundamental a física e a aplicação da lógica matemática. A associação da física à investigação da matéria

pode fazer parecer que se trata de uma ciência essencialmente lógica e empírica, apartada de elucubações filosóficas, o que, na verdade não é o caso (Koyné, 2006). Ainda assim, a física é relacionada à concepção de que o universo é composto exclusivamente de fenômenos físicos (sejam elementos e propriedades) e que qualquer coisa que se queira explicar do/no universo deve partir dessa concepção. Em outras palavras, *grosso modo*, a epistemologia científica se sustenta em uma cosmovisão fisicalista consoante a qual o mundo é composto por algo como coisas que são fenômenos físicos. Em filosofia da mente, o fisicalismo é, genericamente falando, a concepção de universo, *i.e.*, a ontologia que orienta a investigação sobre o mundo (e sobre a consciência), depreendida da compreensão do universo como concebido pela física (Stoljar, 2015). Assim, explicar a mente a partir de teses fisicalistas, articulando essa conceituação a uma ciência natural, implica considerar mente como coisas físicas. De onde se depreende uma constrangedora dificuldade que pode ser sintetizada na seguinte pergunta: qual o *lugar* que a mente ocupa no mundo?

Explicar a natureza da realidade a partir da epistemologia científica fisicalista oferece uma vantagem inequívoca: permite compreender a natureza da realidade independente da experiência consciente que se tem deles, *i.e.*, independe de serem algo como objetos *para/em* uma consciência (Stoljar, 2015). Isso permite uma ciência sobre o mundo feita de modo independente da experiência particular da consciência que investiga o mundo. Mas não se abdica da experiência – a ciência é fundamentada no empirismo. O que é central é que se trata de um posicionamento epistemológico consistente que tem um comprometimento, no sentido ontológico, com aquilo que se sabe sobre a natureza da realidade como explicada pelas ciências (em particular a física e a química). No que pese as lacunas explicativas que a ciência física enfrenta, é este universo, de elementos e propriedades físicas, até o ponto em que são compreendidas, que fundamenta qualquer teoria válida, do ponto de vista científico, sobre qualquer fenômeno.

Em filosofia da mente, fisicalismo é ‘herdeiro’ do antigo materialismo (termo que caiu no ostracismo uma vez que foram descobertos componentes da realidade que não possuem matéria). O fisicalismo implica explicar a consciência com uma teoria de base que é coerente, se não fundamentada, naquilo que se sabe sobre a natureza da realidade a partir das ciências naturais. Assim, além da dificuldade de apontar para a ‘localização’ da mente no mundo físico-natural, há ainda o desafio indicado na questão: *como é possível investigar* a consciência do ponto de vista científico? (Maslin, 2009). O desafio consiste no fato de que ciência tem como fundamento uma metodologia que busca ser experimental, empírica e

objetiva: parâmetros dificilmente reproduzíveis em uma pesquisa sobre a consciência em perspectiva de primeira pessoa.

Observar o histórico da discussão sobre consciência no Ocidente exige que se leve em consideração os estudos e descobertas a respeito do sistema nervoso. Nisso Descartes também contribuiu com, dentre outros estudos, a famosa proposta do arco-reflexo para explicar o movimento dos corpos sem mente (*i.e.* dos animais). Essa proposta, posteriormente desenvolvida por Hartley (1705-1757), articulava a explicação do movimento corporal ao sistema sensorial, revelando funções importantes exercidas pela medula espinhal e fazendo proposições de correlações neurológicas com a atividade mental. Hartley, um dualista que defendia o paralelismo psicofísico, também contribuiu com a noção de que a percepção funciona conforme leis referentes à sensação e a impressão que essas sensações causam no aspecto mental do ser humano. Essa noção de que o aspecto mental humano referente a percepção e a construção de ideias, funciona conforme a *associação* de diferentes sensações e impressões, realizadas conforme diferentes ‘leis’ da percepção, principia a investigação insular sobre a consciência. De fato, John Stuart Mill (1806 – 1873) fulgura o associacionismo com argumentos lógicos, e suficientemente contundentes, para que se possa reconhecer em sua obra uma precursora investigação científica sobre a consciência, que, em outras palavras, indica uma ciência específica para estudar o mental/consciência. Implicar o associacionismo de Stuart Mill ao fisicalismo não é precipitado: o fisicalismo é uma ontologia monista, e Stuart Mill não é um autor dualista.

A perspectiva associacionista esteve também presente na filosofia naturalista continental, indicando a concepção de que, quando se trata de mente, existe a demanda de uma ciência específica (específica no sentido de dedicada a um fenômeno distintivo). Ainda que específica, é uma ciência fundamentada na física e na fisiologia. Neste cenário, a figura de Helmholtz (1821–1894) tem importância central. Helmholtz foi responsável por experimentos sobre sensação e percepção, tendo sido capaz de medir a velocidade do impulso nervoso, bem como descrever teorias, a partir de experimentos, sobre o fenômeno da visão e da audição. Para além disso, Helmholtz apresentou um contundente argumento contra a tese dualista sobre a natureza da realidade e da mente. Trata-se da lei de conservação de energia, a qual oferece uma compreensão do funcionamento do corpo como uma ‘máquina’ de transformação de energia (da energia biológica em energia eletroquímica), o que dispensa ou mesmo rejeita a proposta de que o corpo é animado por uma energia imaterial (isso diretamente refuga o dualismo como explicação para a existência da mente).

Estudar o sistema nervoso como um todo, e o cérebro em particular, encaminhou teses que propõem haver, para cada aspecto mental e cognitivo, um local correlato no cérebro. Mesmo sendo, contemporaneamente, um cômico equívoco, a frenologia é fundamentada em contundente e refinado estudo da anatomia e fisiologia cerebral, que antecipa estudos de Hitzing (1838 – 1907), Fritsch (1838 – 1927) e Ferrier (1848 – 1928), cientistas que mapearam o cérebro e relacionaram funções motoras e sensoriais a áreas específicas do tecido cerebral.

Complexificando a questão do mapeamento cerebral, famosos casos de lesões cerebrais, como o de Phineas Gage (1823 – 1860) e o trabalho de Broca (1824–1880) explicitam que cabe ao cérebro funções que não se restringem à sensação, movimento e percepção, mas também a aspectos cognitivos refinados como a personalidade e a linguagem. Por fim, a descrição das células nervosas feitas por Golgi (1844–1926) e Ramón y Cajal (1852–1934), da sinapse, por Sherrington (1857–1952), e a relação entre a aprendizagem e o córtex, feita por Spencer Lashley (1890–1958), estabeleceram o cérebro como inquestionavelmente relacionado aos fenômenos da consciência, posição referendada, décadas mais tarde, pelas tecnologias de neuroimagem. Explicar a mente como produto de uma coisa material (como o cérebro) parece encaminhar uma teoria científica contundente. Entretanto, entender a mente como causada pelo cérebro (estado cerebrais) pode não ser efetivamente esclarecedor.

Partir de uma ontologia monista fisicalista para lidar com questões sobre mente encaminha algumas teses distintas. Como fundamento das teses fisicalistas, há três intuições que defendem o fisicalismo como uma ontologia capaz de sustentar uma teoria de base, que seja científica, e que dê conta do problema de explicar a consciência: (i) a inegável base causal do físico sobre o mental: sabe-se, inegavelmente, que lesões, especificamente no encéfalo, possuem efeitos diretos de alteração na experiência consciente; (ii) o argumento do fechamento causal do mundo físico: todo efeito físico possui uma causa física e toda causa física só gera efeitos físicos, *i.e.*, não há a possibilidade de que haja causas e efeitos, como mentais ou espirituais, no mundo natural; (iii) o fato de que a ciência, de modelo fisicalista, já desvendou fenômenos anteriormente misteriosos, tais quais a eletricidade, a gravidade; então, é lícito considerar que num futuro o avanço da compreensão científica sobre a natureza da realidade permite depreender uma teoria de base para a consciência.

Em que consiste, então, *explicar* a mente a partir de uma ontologia fisicalista? Consiste em reconhecer que a mente está plenamente inserida no mundo natural e na proposta de que tudo que é possível saber sobre a mente é inteligível em termos do funcionamento

físico da realidade, em geral, e da neurofisiologia, em particular. Assim, em termos gerais, se reconhecem três tipos distintos de fisicalismo: o fisicalismo reducionista, o fisicalismo não-reducionista e o eliminacionismo. As teses reducionistas são contundentes em sugerir que consciência seja *reduzível* a elementos físicos da natureza, *i.e.*, teorias que *identificam*, ou seja, equivalem e/ou reduzem (no sentido analítico) a mente a elementos indubitavelmente necessários para que ocorra a mente (por exemplo, um cérebro, ou um sistema nervoso, ou uma rede neural). As teses fisicalistas não-reducionistas sustentam que não se sabe tudo que é necessário saber sobre a natureza da realidade, e, como decorrência desse reconhecimento, tem-se que mente são, de algum modo, coisas físicas, ainda que não saibamos discriminá-la especificamente em relação ao cérebro/corpo. E as teses eliminacionistas argumentam que não há algo como mente na origem de comportamentos, *i.e.*, palavras usadas na linguagem cotidiana e na psicologia popular usa para descrever estados mentais – como crença, desejos, emoções são imprecisas para descrever o processo do comportamento e podem ser substituídas conforme o avanço científico e tecnológico no âmbito das neurociências. O engano expresso na linguagem dualista (que sugere uma separação entre mente e corpo) induz à suposição de que algo como mente *existe* e ocupa um *lugar* no mundo natural.

A defesa de como a mente se constitui a partir do paradigma fisicalista (ou, no mínimo, a partir da refutação do dualismo de substâncias) é o ponto de partida para a filosofia da mente. O marco inaugural é a publicação de *O conceito de mente* (1949), de Gilbert Ryle (1900–1975), em que o autor se propõe refutar o dualismo de substância. Para Ryle não há algo como uma mente separada do corpo, lançando mão da metáfora do “fantasma na máquina” para descrever a tese dualista cartesiana. Para Ryle, a linguagem usada para se referir a mente (fazendo referência a pensamentos, sentimentos e estados mentais) diz respeito, na verdade, a disposições e padrões de comportamento observáveis. Desse modo, está no âmbito do behaviorismo filosófico de Ryle o reconhecimento de que o comportamento e/ou disposições comportamentais é tudo que é possível saber (que há para ser conhecido) sobre a mente de outrem. Em outras palavras, dizer que há algo como mente é cometer um ‘erro categorial’, baseado em uma noção (equivocada) de que há algo como mente a causar o comportamento (Mandik, 2014). Na verdade, para Ryle, o que há é o corpo que expressa comportamentos que são descritos em uma linguagem mentalista, *i.e.*, uma linguagem que faz referência a algo mental. O behaviorismo filosófico se fundamenta em uma doutrina epistemológica clara sobre mente: conhece-se os ‘estados mentais’ de alguém por meio da análise do comportamento que esse alguém manifesta.

No que se refere à doutrina ontológica sobre a mente (ou seja, qual a natureza da mente), há duas possibilidades: (i) reducionismo: conceber mente como sendo numericamente idêntica a estados comportamentais/físicos e linguísticos, (ii) eliminativismo: não há algo como um estado mental (como sentimento ou pensamento). O behaviorismo se mostra muito eficiente em analisar os ‘estados mentais’ de outrem (Hyslop, 2010), porém, quando se considera a questão da mente como uma experiência em perspectiva de primeira pessoa, o behaviorismo é, no mínimo, contraintuitivo. Afinal, há uma explícita desconsideração dos aspectos subjetivos e qualitativos da experiência de mente na proposição de Ryle: não se conhece os ‘estados mentais’ analisando o próprio comportamento, os estados mentais são experimentados e vivenciados de um modo que prescinde análise.

É necessário reconhecer que, em filosofia da mente, o behaviorismo filosófico foi sobrepulado por outras doutrinas e, em especial, pelo funcionalismo. Desenvolvimentos tecnológicos ulteriores (como a computação e as técnicas de neuroimagem) colocam a situação de se poder considerar que se sabe tudo ou quase tudo que há para saber sobre as bases físicas da mente. Entretanto, ainda que haja consistência argumentativa e lógica em teses fisicalistas, todas elas parecem enfrentar dificuldades similares às apresentadas em refutações ao behaviorismo filosófico (Maslin, 2014). De um modo geral, as teses fisicalistas parecem possuir uma inoperância no que se refere a lidar com o aspecto qualitativo (*qualia*), intencional e subjetivo da experiência, *i.e.*, com a dimensão que se experimenta exclusivamente a partir de uma perspectiva de primeira pessoa.

3.2 Lacunas em filosofia da mente

A defesa de que existem coisas como substâncias ‘mentais’ diverge do que se sabe sobre a natureza da realidade a partir de uma perspectiva científica. Isso indica que a posição monista fisicalista parece ser o ponto de partida mais consistente para uma teoria de base sobre a mente. Ao se propor uma teoria fisicalista, define-se, então, que os fenômenos relacionados ao mental e à consciência, caso existam, são como coisas ou processos físicos. Decorrem daí hipóteses como a teoria da identidade, que concebe que a mente é, numericamente, igual ao cérebro (Maslin, 2014). Mas, como pode ser que a mente seja igual ao cérebro, se, quando comparados, em nada se parecem? Ainda assim, considera-se consenso que o cérebro é um dos fundamentos causais da mente – o que é algo importante de ser demarcado, já que a compreensão dos fenômenos perpassa pela compreensão dos eventos causais relacionados. A questão da causalidade da mente, *i.e.*, das relações causais envolvendo processos mentais é, com efeito, central e implica dificuldades sintetizadas nas seguintes perguntas: caso haja algo

como mente, como é possível *explicar* sua ocorrência? Como relacionar o que se sabe sobre a causalidade da mente com a experiência consciente em primeira pessoa? A mente possui poder causal ou alguma relevância na vivência do organismo considerando a perspectiva de primeira pessoa?

A análise da mente a partir da noção de que são processos fundamentados em eventos físicos nos leva a assumir que “os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro” (Searle, 2006 [1992], p. 7). Assim sendo, devem ser tratados como outros processos biológicos surgidos ao longo da história natural, como a digestão ou a reprodução. Para Searle (2006 [1992]), a diferença entre processos mentais e outros processos biológicos é que o que caracteriza o mental é a consciência. Por consciência, Searle (2006 [1992]) entende ser o aspecto subjetivo, *i.e.*, a perspectiva de primeira pessoa. Ao dar esse foco no aspecto subjetivo como a característica fundamental da consciência e da mente, Searle (2006 [1992]) está apontando para a impossibilidade da redutibilidade, uma vez que sustenta a tese de ontologia de perspectiva de primeira pessoa (Lyra; Mograbi; El-Hani, 2016). Tal compreensão significa que investigar a mente não pode prescindir da análise da realidade que é experimentada em perspectiva de primeira pessoa. De igual modo, Nagel (1974) afirma que “cada fenômeno subjetivo está essencialmente conectado a um ponto de vista singular e parece inevitável que uma teoria física objetiva o abandonará” (Nagel, 1974, p. 110). O que é esse ponto de vista singular é experimentado em perspectiva de primeira pessoa? (redação confusa) Esse aspecto subjetivo é caracterizado, em última análise, pelos *qualia*. Para Searle (2006 [1992]), *qualia* e consciência são termos coextensivos, e indicam uma impossibilidade de redução ontológica da consciência. Desse modo, há de se reconhecer que a consideração da experiência mental consciente em perspectiva de primeira pessoa parece explicitar a disparidade entre os eventos físicos e neurobiológicos e a experiência consciente emergente de tal atividade. Eventos físicos expressam-se em propriedades físicas, tais como peso, volume, extensão e temperatura, afetam coisas físicas, são *localizados* no espaço e são passíveis de medição científica. Já a subjetividade parece se referir a propriedades distinta das físicas, sendo a perspectiva de primeira pessoa intransferível, no sentido de que se refere a qualidades expressas apenas em perspectiva de primeira pessoa.

Os *qualia* são aspectos qualitativos da experiência, expressão aqui usada em oposição aos aspectos quantitativos dos fenômenos. Essa distinção remete, como já foi anteriormente indicado, à doutrina lockeana. Exemplificando essa distinção: sabemos que existe uma base física (neurológica) para a vivência de uma sensação, e, ainda sim, parece um mistério

correlacionar toda a captação sensorial realizada pelo corpo ao que se experimenta em perspectiva de primeira pessoa. Quando comemos, não sentimos apenas a sobreposição de temperatura, o relevo da comida e o nível de pH. Sentimos o *sabor*. O ditado “a fome faz mais pelo cozinheiro que os temperos” pode muito bem ser explicado com compreensão da fome como sendo um estado corporal que indica falta de nutrientes e calorias. Com efeito, o organismo famélico entende como apetitosa qualquer refeição. Porém, como se pode explicar o sabor distinto de uma ‘refeição afetiva’? O macarrão preparado pela avó, o arroz, pela mãe? Ao se levar em conta a perspectiva de primeira pessoa, considera-se um estado de consciência marcado por qualidades que parecem indescritíveis e imensuráveis (em perspectiva de terceira pessoa). Analisar as disposições comportamentais de um organismo famélico não parece suficiente para indicar o que é o saborear a comida, a não ser levando-se em consideração a subjetividade. Outro exemplo é o da dor. Para além da noção de que dor é um evento físico na estrutura corporal dos organismos, sabe-se que estados emocionais e relativos ao contexto tem influência direta nos relatos de dor (Raja *et al.*, 2020). Nesse sentido, é pertinente recordar a proposta de práticas meditativas, como o *Mindfulness*, como uma alternativa terapêutica para tratar dores crônicas (Kabat-Zinn, 1990): trata-se, o *Mindfulness*, de uma prática meditativa (*i.e.*, de uma atividade de análise da consciência em perspectiva de primeira pessoa) em que se treina, dentre outros aspectos, a não-reatividade a estímulos e o controle do fluxo mental, focando a atenção na respiração. É importante ficar atento para o fato de que meditação não diz respeito apenas aos *qualia*, mas a uma extensão mais ampla dos aspectos de experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa, incluindo a questão da causalidade e das relações de determinação descendente e ascendente (respectivamente, *top-down* e *bottom-up*) (Chiesa; Serretti; Jakobsen, 2013).

Processos mentais são comprehensíveis a partir de modelos explicativos fundamentalmente distintos dos que encontramos nas explicações baseadas em processos físicos ou em algoritmos, sendo estes insuficientes ou, mais do que isso, equivocados para indicar o que vem a ser a experiência pessoal/subjetiva e intencional (Searle, 1980). Entretanto, isso não significa que se está descartando uma teoria neurobiológica sobre a mente; antes, está se indicando a possibilidade de descrever uma redução causal e não ontológica da mente a seus substratos físicos, *i.e.*, um tipo de noção de redução assentada na concepção de distinção epistêmica entre aspectos objetivos e subjetivos da realidade (Lyra; Mograbi; El-Hani, 2016). Nesse debate sobre a subjetividade a questão da existência dos *qualia* é destacada por corroborar com a noção de que há um aspecto da experiência que não parece ser explicável. Previamente, Levine (1983) havia proposto o conceito de lacuna

explicativa para se referir à dificuldade de se explicar aspectos subjetivos da experiência consciente; em outras palavras, a não-redutibilidade ontológica da consciência remete a uma impossibilidade de explicar processos mentais com análises centradas no comportamento ou na atividade neuronal e fisiológica. Ou ainda, a dificuldade de responder: como e por que a atividade neural se apresenta para nós, em perspectiva de primeira pessoa, como uma subjetiva, inenarrável e indemonstrável experiência consciente?

Chalmers (1996), indica que: (i) pode ser que precisemos de outra tese ontológica, que supere o fisicalismo na compreensão da natureza da realidade (existem proposições no dualismo de propriedades, o pampsiquismo, o fisicalismo não-reducionista); (ii) pode ser que precisemos de outra compreensão do fazer científico, *i.e.*, que precisemos de uma metodologia científica que possibilite a investigação da experiência em perspectiva de primeira pessoa; (iii) pode ser que precisemos de uma manejo da linguagem que supere o positivismo lógico e o verificacionismo na proposição de argumento válidos. Chalmers (1996) faz essas indicações uma vez que corrobora com o conceito de lacuna explicativa. Nos termos de Chalmers (1996), a investigação sobre mente lida com dois tipos diferentes de problemas: (i) os ‘problemas fáceis’, que dizem respeito a aspectos da mente que podem ser respondidos pelas neurociências e pela psicologia cognitiva, uma vez que tratam de entender como sistemas biológicos realizam funções cognitivas e de percepção. Exemplos dessa natureza de questões são os seguintes: como o cérebro processa informações? Como acontece a formação de memórias? Como ocorrem os processos de tomadas de decisão?; e (ii) os ‘problemas difíceis’, que se referem, justamente, ao ‘como’ e ao ‘por que’ estados conscientes surgem a partir da atividade de processos neurais: como a atividade neural está ligada a experiências conscientes? Por que do processo de informações neuronal emerge a experiência subjetiva? Essas são questões que escapam de tudo que se sabe sobre o cérebro, a atividade neuronal e a natureza da realidade.

Visando a esclarecer a estrutura dos problemas difíceis da consciência, Chalmers (1996) propõe o experimento mental do zumbi filosófico, indicando que é concebível a existência de seres fisicamente idênticos a nós, mas desprovidos de consciência qualitativa, ao que conclui que, em aspecto último, a nossa distinção em relação a zumbis é exatamente o aspecto da consciência qualitativa.

Com efeito, a lacuna explicativa aponta para outros tipos de lacunas em filosofia da mente. Isso porque a dificuldade de explicar aspectos da experiência que fazem referência ao mental converge também com a dificuldade de expressar tudo que se pode saber sobre a natureza da realidade. O que está aqui sendo apontado é que parece haver lacunas que estão

na centralidade do desafio de propor uma teoria de base para a mente (Jackson, 1982; Kripke, 1980; McGinn, 1989; Searle, 1992). Desse modo, essas lacunas – ontológica, epistemológica e linguística – servem como indicador que estabelece quais são as perguntas que devem ser respondidas por uma teoria sobre a mente: qual a natureza, a estrutura, a origem e a função da mente?

É importante que fique evidenciado que autores como Searle (1992), Nagel (1974) Levine (1983) não estão defendendo uma posição antifysicalista, mas, sim, indicando que talvez haja aspectos, elementos e processos na natureza da realidade física que ainda não são inteiramente compreendidos. Trata-se, então, no limite, de uma proposta de rever o horizonte epistemológico que orienta o pensamento científico e inspira a reflexão filosófica. Considerar que a análise reducionista dos fenômenos pode ter um limite ao ser aplicada a determinados aspectos e propriedades da experiência, e esse pode ser o caso quando se trata de processos mentais. Uma perspectiva que parece oferecer uma alternativa consistente para lidar com as lacunas em filosofia da mente, ao constituir uma metafísica de processos que descreve a natureza da realidade com a possibilidade de haver diferentes níveis ontológicos (e, por consequência, irredutíveis) é o emergentismo (Almada; Romão, 2021).

3.3 Emergentismo

O emergentismo é uma proposta teórica originada na física e na química para dar conta de alguns fenômenos, por exemplo, a solvência da água (Atkins; De Paula, 2010). Em filosofia da mente, o emergentismo representa uma alternativa não-dualista para o reducionismo e o eliminativismo. Para tanto, o emergentismo sustenta que os fundamentos da realidade são de natureza física e que elementos físicos, conforme a organização em que estão dispostos e a relação que estabelecem entre si, são capazes de instanciar propriedades não intuídas ou redutíveis à análise dos elementos que a instanciaram. Nesse sentido, as posições emergentistas argumentam que há propriedades sistêmicas emergentes, uma noção expressa na frase “o todo é maior que a soma das partes”. A alternativa emergentista propõe que os fenômenos naturais são resultados de processos supervenientes que emergem de sistemas complexos. À medida que esses sistemas se tornam mais complexos, pontos específicos de desenvolvimento dão origem a novos fenômenos, introduzindo qualidades e características inéditas em função dos diferentes níveis de organização e complexidade alcançados (Blitz, 1992). Cada novo nível é fundamentado pela emergência de qualidades/propriedades irredutíveis aos níveis precedentes que as instanciaram.

Segundo Stephan (1998), o emergentismo tem, então, três teses primárias: (i) a do naturalismo, expresso no monismo físico; (ii) a da alegação de propriedades sistêmicas e (iii) a do determinismo sincrônico. O naturalismo expresso no monismo físico indica que o emergentismo defende que os elementos que fundamentam a natureza da realidade são de natureza física. Essa tese é importante porque permite sustentar o emergentismo como doutrina sem, por um lado, contradizer a metodologia das ciências naturais, mas demarcando, por outro, a existência de limites na alegação sobre a possibilidade de que toda a natureza da realidade possa ser explicada por uma ciência básica. A alegação de propriedades sistêmicas defende que elementos físicos, ao interagirem de maneira complexa, articulam-se de modo a formar sistemas que expressam características e propriedades que não estão presentes nas características e propriedades expressas nos elementos componentes do sistema. A existência de propriedades sistêmicas indica dois aspectos a serem destacados: (i) propriedades dos fenômenos são a expressão emergente dos processos de interação dos elementos substratos de tal fenômeno – o que indica uma cosmovisão processual ou uma metafísica de processos (Almada; Romão, 2021); (ii) há necessidade de ciências específicas para lidar com determinados fenômenos/propriedades emergentes. O determinismo sincrônico diz respeito à noção de que as propriedades de um sistema dependem nomologicamente da organização ou estrutura do sistema. Em outras palavras, as características de um sistema não são determinadas aleatoriamente, mas são influenciadas pela forma como os componentes desse sistema estão organizados e interagem entre si e pelas leis que regem essa organização e interação. Assim, a organização ou estrutura de um sistema é crucial para a explicação das propriedades desse sistema. Em filosofia da mente, isso indica a discussão sobre como a estrutura do cérebro influencia as funções mentais (Searle, 1980), bem como na teoria dos sistemas complexos, onde a organização de elementos em sistemas dinâmicos desempenha um papel essencial na compreensão de seu comportamento. Para Almada e Romão (2021), que defendem o emergentismo como uma alternativa teórica para o problema mente-corpo, ainda que o determinismo sincrônico guarde proximidade com o reducionismo, ele deve ser considerado por duas razões: (i) demonstra que as propriedades dos sistemas não são redutíveis às partes que o compõem, ainda que possam ser explicadas por elas e (ii) concatena condições mínimas para postular a tese de que há propriedades sistêmicas num mundo puramente físico.

A viabilidade das teses emergentistas contra uma teoria reducionista sobre a mente reside na defesa de uma noção geral de irredutibilidade sustentada em duas teses que compõem o que Stephan (1999) descreveu como emergentismo forte, a saber: a

irreduzibilidade baseada na não-dedutibilidade e na não-analisabilidade. A não-dedutibilidade tem a ver com a impossibilidade de prever as propriedades emergentes na estrutura e comportamento dos componentes em que foram instanciadas. Considera-se que “o comportamento específico dos componentes de um sistema dentro do sistema é irreduzível se não resultar do comportamento dos componentes isoladamente ou em outras constelações (mais simples)” (Stephan, 1999, p. 52). O encaminhamento ontológico dessa afirmação parece estar de acordo com fenômenos encontrados no mundo natural, o que aponta para a noção de que o mundo natural está estruturado em níveis hierárquicos, de modo que os superiores apresentam novidades ontológicas irreduzíveis e imprevisíveis no nível de suas partes ou componentes básicos. A não-analisabilidade posiciona-se na compreensão de que as propriedades mentais emergentes não são possíveis de explicar ou de analisar. Mas antes que isso equivalha dizer que propriedades emergentes são inexplicáveis, e, por consequência, que a consciência é inexplicável, o que se aponta é para a necessidade de uma reformulação ou refinamento nos processos e métodos de análise, uma ampliação do horizonte epistemológico das ciências ocidentais, algo que supere, por exemplo, a oposição entre análises quantitativas e qualitativas.

A compreensão sobre o que vem a ser o emergentismo e como se dá o modelo de causalidade nele presumido inicia considerando o trabalho de Stuart Mill (Blitz, 1992). Mill propôs uma distinção entre leis de causalidade: as leis de composição e as leis heteropáticas – essa distinção indica para a possibilidade de tipos de causa. A causação por composição de causas é a causação mecânica referente à combinação de duas ou mais causas cuja ação em conjunto pode ser conhecida com base no que se sabe sobre os efeitos individuais de cada causa quando agindo isoladamente. Já no caso de leis heteropáticas, as causas de um fenômeno não poderiam ser deduzidas apenas com base no conhecimento que se tem sobre as leis de ação dos componentes desses fenômenos, o que decorre na compreensão das leis não redutíveis como postulados básicos ou axiomas sobre os quais a investigação sobre o fenômeno deve se assentar. Em outras palavras, tais fenômenos poderiam representar propriedades sistêmicas, e, em alguns casos, novidade ontológica em relação a seus níveis substratos. Assim, a proposta de Mill oferece consistência à perspectiva emergentista, pois entender a existência de fenômenos como propriedades emergentes de um sistema em operação é o que as teses emergentistas visam.

Assim fundamentado, o emergentismo defende uma posição naturalista³⁵ não-

reducionista, em contraste com o dualismo de propriedade, ao sustentar que as propriedades mentais são emergentes e instanciadas em elementos físicos, e não que existam em uma dimensão não-física da realidade. Logo, os processos mentais representariam uma novidade ontológica emergente de um complexo sistema, e demandariam uma ciência própria cuja investigação forneça elementos para fundamentar uma teoria de base sobre mente. Partir do emergentismo para explicar a mente tem algumas implicações, e aponto, aqui, duas delas: De qual(is) relação(ões) sistêmica(s), compostas por quais elementos, emergem as propriedades mentais? Como deve ser, ou como deve proceder a ciência sobre os processos mentais?

3.3.1 Uma nova ciência cognitiva: a mente corporificada

Apontar a necessidade de uma ciência específica para tratar da mente e de processos mentais não é novidade. Diferentes modelos para tal ciência são propostos contemporaneamente ao estabelecimento das outras ciências naturais. De fato, o modelo empírico adotado pelas ciências possibilitou o estabelecimento de paradigmas: comportamental, computacional e neurofisiológico. Entretanto, a maneira com a qual lidaram com processos mentais foi (i) ou descartando a possibilidade de que haja algo como processos mentais, como é caso das teses defendidas a partir do comportamentalismo; ou (ii) restringindo-se a inferir sobre a funcionalidade das redes neurais, como no caso do paradigma computacional; ou (iii) reduzindo qualquer compreensão sobre processos mentais à compreensão de processos cerebrais, como nas neurociências. Uma vez que se considere a experiência humana, tais paradigmas têm dificuldade de abordar justamente o aspecto característico da experiência vivida que é a perspectiva em primeira pessoa. Ou seja, parece haver uma lacuna no modo como a experiência vivida é ‘equacionada’ a partir de paradigmas balizados no modelo empírico fundamentado na previsão, na experimentação e na descrição matemática.

Algumas alternativas ao modelo científico experimental e matemático são articuladas nas tradições fenomenológicas e psicanalíticas, por exemplo. Em ambos os casos, o que é levado em consideração é justamente a análise de descrição a experiência vivida em perspectiva de primeira pessoa. Entretanto, apesar da relevância, os empreendimentos fenomenológicos e psicanalíticos não constituíram uma teoria de base sobre processos mentais, já que: (i) no âmbito da fenomenologia a redução fenomenológica não foi

³⁵ O uso da palavra naturalismo ao invés de fisicalismo é para demarcar a posição adotada neste trabalho de conceber o fisicalismo como sendo apenas reducionista, i.e., não parece ser possível conciliar uma posição fisicalista com uma posição não-reducionista, haja vista as teses fundamentais do fisicalismo.

cabalmente delineada, o que indica uma dificuldade de consolidar uma metodologia de investigação e (ii) a psicanálise acabou por se constituir como “universo” próprio de descrição da experiência mental além de também possuir uma diversidade metodológica ancorada no exercício interpretativo que permite fazer ilações sobre algum nível de inconsistência.

Nesse contexto, o projeto anunciado com a publicação de *The embodied mind* (Varela; Thompson; Rosch, 1991) apresenta-se como uma alternativa que responda aos limites tanto das propostas introspeccionistas³⁶ dos séculos XIX e XX quanto da abordagem científica experimental sobre processos mentais. A proposta é inovadora ao desafiar a noção de que a mente como processo está restrita ao cérebro. O objetivo é justamente conciliar num mesmo quadro teórico a investigação da experiência vivida em perspectiva de primeira pessoa com a ciência experimental. Isso é necessário, conforme os autores sustentam, porque deixar de considerar a experiência vivida, *i.e.*, a perspectiva consciente em perspectiva de primeira pessoa é uma das lacunas centrais dos projetos de investigação dos processos mentais. Para contornar essa dificuldade, Varela, Thompson e Rosch (1991) reformulam a noção do mental e do cognitivo buscando uma conciliação também das ciências cognitivas com a psicologia budista. Isso se dá na articulação das ciências ocidentais e da fenomenologia com o modelo empírico e pragmático amplamente difundido entre as tradições budistas realizado por meio de práticas meditativas: *shamatha/vipassana* (traduzidas como *mindfulness/awareness*). O intuito é o de possibilitar uma investigação sistemática e pragmática sobre a mente e a consciência a partir da experiência vivida. Em última instância, defender que uma ciência sobre a mente é uma ciência sobre a experiência vivida, *i.e.*, uma ciência sobre a mente não pode prescindir da subjetividade. Essa reorientação das ciências cognitivas apontada no projeto da mente corporificada envolve redefinições sobre

(i) A natureza e a origem da cognição, sobre (ii) o papel desempenhado pela corporeidade na constituição e estruturação da mente e da cognição, sobre (iii) as relações entre cognição, mente, cérebro, corpo e ambiente, sobre (iv) as relações entre as dimensões observáveis e mensuráveis da mente e suas dimensões experientiais ou fenomenológicas, sobre (v) a possibilidade de unir — em um mesmo quadro teórico — as ciências cognitivas, a fenomenologia e as tradições budistas, e, dentre outras finalidades, (vi) a possibilidade de constituir um modelo que acombarque, a um só tempo, as ciências experimentais da mente e a experiência vivida humana (Almada; Mesquita 2016, p. 11-12).

³⁶ Por propostas introspeccionistas entende-se aqueles modelos de investigação da experiência consciente que analisam o fluxo mental e/ou a experiência de consciência. Pode-se considerar pertencentes a essas propostas os trabalhos de William James, Wilhelm Wundt, Edward Titchener, precursores da psicologia e que usavam a introspecção como método de investigação da consciência.

Tais redefinições buscam reconhecer que a vivência de mundo é marcada pela própria estrutura que vivencia o mundo e que o conhecimento sobre essa estrutura é feito pela própria mente. Nesse sentido, para lidar com essa circularidade, o ponto de partida do projeto resgata as teses de Merleau-Ponty (1908–1961) cuja fenomenologia argumenta em torno da corporeidade como fundamento da experiência e da constituição da mente e da cognição. A concepção do corpo como lócus da cognição redefine a compreensão de cognição (antes entendida como um processo representacional do mundo realizado a partir de informações sensoriais) como *sendo* o corpo situado e em funcionamento. De fato, a teoria da mente corporificada se alicerça em evidências sobre o papel desempenhado pela percepção e pela ação na estruturação da mente e da cognição (Almada; Mesquita, 2016, p. 17). Assim a corporeidade é entendida como o eixo fundamental da articulação do trânsito entre a análise da experiência vivida e as práticas das ciências experimentais; o corpo é tanto a estrutura da experiência vivencial quanto o espaço de ocorrência dos mecanismos cognitivos; a mente é compreendida como um aspecto da corporeidade. Essa reformulação do que é cognição indica que os processos mentais emergem da funcionalidade corporal que é localizada ambientalmente, *i.e.*, é indissociável o sistema cérebro-corpo-ambiente para a ocorrência de processos mentais.

O que se busca com essa redefinição, é um modo de estudar a mente ‘internamente’, como experiência, no aspecto que é anterior à própria análise científica e argumentativa. A fenomenologia é um projeto que aborda a vivência em primeira pessoa, mas para Varela, Thompson e Rosch (1991), o projeto fenomenológico tem dificuldade em lidar com a circularidade existente na pressuposição de que há um mundo da vida ao mesmo tempo em que se busca explicá-lo. No projeto de E. Husserl (1859 – 1938) o mundo da vida é concebido como sendo formado a partir de ‘pré-compreensões’, um *background* de representações que são, em última análise, estruturas essenciais da consciência que, ao serem analisadas, explicitariam o mundo “original”. A questão central é que reconhecer a fenomenologia como capaz de traçar na consciência a origem do mundo vivido ‘esbarra’ com o reconhecimento de que a fenomenologia também faz parte do mundo da vida. Além disso, Varela, Thompson e Rosch (1991) entendem que o empreendimento fenomenológico se trata de uma análise puramente filosófica e teórica, carecendo de um aspecto pragmático e prático, o que torna o diálogo entre a fenomenologia e as ciências quase inviável. O que se quer apontar, com isso, é o fato de que no fim de qualquer discussão, inclusive no contexto das ciências experimentais, o que se têm é uma abstração teórica. Assim, na busca de superar isso, o empreendimento presente no *The embodied mind* (1991) tem como mote central a tentativa de incorporar a

experiência humana e as possibilidades de transformação pessoal que são inerentes às formas de experiência humana vivida. É nesse aspecto que é tão importante incorporar a tradição da filosofia budista e a metodologia do treinamento introspectivo, que é a meditação – uma vez que o fundamento de tal tradição, é, efetivamente, a transformação pessoal por meio da meditação.

Ao se retomar a apresentação que foi feita dos conceitos budistas pode-se perceber que a posição da psicologia budista é assim expressamente diversa das teses dualistas. Ou seja, não corroboram com a noção de que há duas substâncias distintas que constituem a natureza da realidade. Por outro lado, a psicologia budista é diversa das teses fisicalistas, uma vez que para a psicologia budista não é possível explicar toda a ocorrência dos fenômenos da realidade unicamente a partir dos substratos físicos da realidade. Diversamente, a psicologia budista parece possuir alguma similaridade com as teses emergentistas. Ainda que tenham similaridades, os princípios apresentados ainda não esclarecem uma teoria de base ou um conceito para mente e consciência. Porém, é possível notar a possibilidade de articular o emergentismo e a tese da mente corporificada com os conceitos budistas e isso pode resultar em novidade ou inovação no debate sobre mente e consciência. A inovação está na perspectiva que não diferencia mente de corpo, a proposta de uma análise sistemática da experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa, a articulação de princípios que podem ser ‘confirmados’ por meio da análise meditativa, a não contradição com as descobertas das ciências naturais sobre a natureza da realidade física.

Conclusão do capítulo

Neste capítulo foram apresentadas as questões sumárias referentes ao problema de definir consciência. Concebe-se a ideia de que tais questões são depreendidas do problema ontológico, *i.e.*, a discussão referente à natureza da realidade. Assim, foi inicialmente argumentado em torno desta ideia: definir consciência exige que se defina, também, a natureza da realidade. Em outras palavras, a natureza da realidade é indistinta da natureza da mente e da consciência ; então, definir a natureza da realidade é também definir a natureza da consciência. Isso posto, foram apresentadas as duas principais teses ontológicas abordadas nos debates em filosofia da mente: o dualismo e o fisicalismo. Debater essas duas teses está no cerne das discussões que estabeleceram a filosofia da mente como um campo de debate filosófico, pois é a partir delas que se estabelece as perspectivas epistemológicas e metodológicas de investigação e de pesquisa sobre mente e consciência.

Também foram apresentadas as implicações para a compreensão do que é mente e consciência, que são decorrentes das teses dualistas e fisicalistas. Ou seja, como tais teses abordam aspectos da experiência consciente como a subjetividade, os *qualia*, o *self* e como elementos físicos podem ser substratos para a mente e a consciência. Com efeito, as dificuldades em abordar e explicar tais aspectos, *i.e.*, de abordar os *hard problems* da consciência indica para o que é chamado de lacuna explicativa. É exatamente o apontamento (apontamento?) dessas lacunas que indica que no interior das teses dualistas e fisicalistas ainda não há uma teoria de base sobre mente e consciência. Essa lacuna explicativa também foi abordada neste capítulo, e foi indicado que, por conta da lacuna explicativa, talvez seja necessária uma nova abordagem em termos de perspectiva ontológica para explicar a mente e a consciência.

Neste sentido, foi explicitado que uma nova abordagem ontológica pode ser reconhecida nas proposições das teses emergentistas. Conforme defendem essas teses, a natureza da realidade envolve a interação de elementos que formam sistemas que se relacionam de modo processual do qual emergem propriedades e elementos novos. Isso implica reconhecer que a natureza da realidade é dinâmica, processual e hierárquica, já que a partir de tais sistemas novas propriedades e novos elementos surgem. A partir da tese emergentista, a mente e a consciência são descritas como propriedades emergentes que surgem de complexos sistemas que envolvem o corpo, o sistema nervoso e o ambiente. Dessa proposta decorre a tese da mente corporificada que, no limite, é um argumento que explicita que a natureza da mente é indistinta da natureza da realidade. Entretanto, que natureza da realidade é esta? A tentativa de responder a essa pergunta também parece permitir uma possibilidade de interlocução entre filosofia da mente, especialmente considerando a tese da mente corporificada, e a psicologia budista.

Dada a noção de processo imiscuída no emergentismo, e na tese da mente corporificada, pode-se reconhecer que a natureza da realidade tem a ver com ‘movimento’. Em outras palavras, tem a ver com o fato de que há constante troca, mudança, variação entre os diferentes sistemas que compõem e realizam os processos dos diferentes níveis da realidade. De igual modo, quando se considera a experiência consciente em perspectiva de primeira pessoa se descreve tal experiência como um ‘fluxo’ mental, ou seja, em constante movimento e mudança. A natureza da realidade e a natureza da mente parece que podem se descrever como processos em constante mudança, em constante movimento. Esse ‘movimento’ como fundamento da natureza da experiência pode ser investigado tanto pelas ciências e neurociências quanto pela psicologia budista. Assim, é possível que se conceba que uma noção de natureza da realidade e da experiência consciente como constante processo de

mudança e de transformação sirva de alicerce para uma investigação que resulte em uma teoria de base para a consciência.

Em outras palavras, o que está sendo apresentado é a ideia de que uma interlocução entre filosofia da mente e psicologia budista pode ser feita a partir do intercâmbio entre as perspectivas metafísicas presentes nessas duas tradições. Com essa interlocução, será possível escrutinar os conceitos budistas a partir de uma perspectiva filosófica e científica ao passo que as discussões metafísicas e ontológicas em filosofia da mente podem ser revistas considerando como contribuições os recursos conceituais propostos a partir das tradições budistas.

Considerações à guisa de conclusão

O percurso realizado neste trabalho visou ponderar sobre quatro questões, são elas: (i) os conceitos da psicologia budista podem ser alinhados com o que se sabe sobre a natureza da realidade a partir das ciências naturais? (ii) deve-se considerar os conceitos da psicologia budista como sendo de natureza dogmática ou, antes, como depreendidos de uma metodologia analítica e experiencial dos indivíduos? Decorrente disso, (iii) em que medida os conceitos da psicologia budista sobre 'mente' e 'consciente' se sustentam diante de um escrutínio argumentativo e empírico proposto pelas contemporâneas abordagens em filosofia da mente nas neurociências? Por fim, (iv) talvez possa se pensar se é necessária uma tradução terminológica para levar a cabo o debate. Como anteriormente explicitado, espera-se, ao se refletir sobre essas questões, contribuir, de algum modo, com a reflexão sobre a proposição de argumentos em direção a uma possível correspondência ou equivalência entre as compreensões de mente e consciência presentes nas ciências cognitivas e as propostas pela psicologia budista. Essa proposição pode ser um modo de ponderar sobre o debate que a respeito da pertinência de conceitos budistas para as discussões em filosofia da mente que buscam estabelecer uma teoria de base sobre a consciência.

Para lidar com essas questões, o trabalho iniciou considerando as diferenças importantes entre filosofia da mente e psicologia budista no que trange: os objetivos de cada tradição, as bases epistemológicas, e as perspectivas metafísicas. Isso foi feito por meio da apresentação de elementos centrais desses temas. Um escrutínio inicial possibilita perceber que tais diferenças são relevantes, mas não impeditivas, de fato, para que ocorra a interlocução entre essas duas tradições. Nesse sentido, considera-se, então, que: (i) as diferenças de objetivos não são autoexcludentes, mas complementares quando se reconhece que compreender a natureza da experiência de realidade pode engendrar mais satisfação, bem-estar ou, no mínimo proporcionar recursos técnicos e teóricos para lidar com a realidade. (ii) Apesar das diferenças entre as bases epistemológicas das tradições analisadas — especialmente no que diz respeito à validação e adoção de metodologias introspectivas e meditativas na investigação da consciência —, há discussões epistemológicas que implicam uma compreensão da consciência como inseparável da experiência da realidade. Além disso, tanto o ceticismo quanto a experimentação, como formas de evitar o dogmatismo, são pressupostos compartilhados por ambas as tradições. (iii) No que diz respeito às perspectivas metafísicas discutidas, num primeiro momento, a distância entre a filosofia da mente e a psicologia budista parece ser contundente. Enquanto, em filosofia da mente, a perspectiva metafísica geral é aquela que busca apontar para uma base (como uma essência) que sirva de

substrato para explicar a experiência de realidade, na psicologia budista os conceitos metafísicos descrevem processos intrincados e interrelacionados. Porém, uma ponderação sobre os conceitos apresentados como representantes da cosmovisão budista permite reconhecer que tais proposições também estão presentes em discussões e teses filosóficas e científicas no contexto do pensamento ocidental.

Os conceitos de surgimento codependente e de transitoriedade, por exemplo, encontram correspondências em teses como o emergentismo e a mente corporificada – e não é surpresa constatar que a proposta da mente corporificada aparece, justamente, como alternativa às teses dualistas e monistas fisicalistas presentes em filosofia da mente. Com efeito, tanto a tese da mente corporificada quanto a perspectiva metafísica budista – que parecem ser monistas, porque não são dualistas – são desafiadas a esclarecer a perspectiva não-dualista que, ao mesmo tempo em que refuta o dualismo, considera como conciliável a existência de aspectos da realidade que são físicos e aspectos que são não-físicos ou mentais. Outro elemento que se destaca é o fato de que a perspectiva do não-*self*, central para as tradições budistas, também é apontada por filósofos importantes como Hume e James e, mais recentemente, é aventada a partir de pesquisas neurocientíficas. Mesmo que, como bem pontua Ferraro (2013), conceitos como não-*self*, se amplamente difundidos, teriam um impacto profundo nos fundamentos do pensamento ocidental, fortemente marcado pela centralidade da identidade individual. Ainda assim, no escopo das discussões sobre identidade e continuidade mental em filosofia da mente, é uma tese considerada relevante. Logo, o que parece ser o caso é que, em si tratando de discussões filosóficas, a distância da filosofia da mente e da psicologia budista é bastante modesta.

Entretanto, quando se considera o escrutínio feito a partir de um pensamento científico a respeito de conceitos budistas sobre mente e consciência, as dificuldades podem ser maiores, especialmente quando se considera o desafio de buscar alinhamento entre os conceitos budistas e o que se sabe sobre a natureza da realidade. Dois pontos precisam ser considerados: (i) Por um lado, como testar e medir, diretamente, por meio de tecnologias e parâmetros científicos os conceitos budistas, ainda mais que tais conceitos são depreendidos, em sua maioria, de uma experiência direta, em perspectiva de primeira pessoa, a partir das práticas meditativas? (ii) Por outro lado, reconhecendo que ainda não se esgotou o que se pode saber sobre a natureza da realidade, e que, de fato, para o pensamento científico, uma teoria é a melhor descrição e explicação, momentânea, de um fenômeno, então, a dificuldade de testar os conceitos budistas é realmente suficiente para descartá-los como sendo não relevantes nos debates propostos nas ciências cognitivas? Para trabalhar essa questão este

trabalho realizou uma breve apresentação da ‘ciência da mente ocidental’, a psicologia, além de os conceitos de mente e de consciência presentes na psicologia budista. Tratam-se, como se demonstrou, de dois tipos de psicologia distintos. Apesar disso, se, no limite, tanto as teorias propostas pela psicologia, quanto os conceitos budistas são ‘validados’ pela eficiência pragmática em lidar com problemas e fenômenos presentes na experiência de realidade. Então, escrutinar os conceitos budistas a partir de um pragmatismo científico é uma possibilidade. O que parece ser o caso quando se considera coerente com o fato de que a própria psicologia é um campo de conhecimento marcado pela proposição de constructos que demandam, de igual modo, ser escrutinados a partir de pesquisas científicas.

Neste sentido, há de se considerar que a ‘resposta’ para a questão (ii) deste trabalho é sim. Os conceitos de mente e consciência presentes na psicologia budista são sim depreendidos de uma metodologia analítica e experiencial. Reconhecendo-se, assim, que os conceitos não são dogmáticos. Essa afirmação não pode ser, em si mesma, dogmática. Então, para isso, se assume que a metodologia budista é, se não científica, no mínimo, correspondente com um tipo de empirismo analítico.

A partir dessa posição, as respostas para a questão (i) e (iii) é sim: os conceitos budistas podem se revelar compatíveis com o que se sabe sobre a natureza da realidade a partir das teorias científicas contemporâneas³⁷, e podem sim se sustentar diante de um escrutínio argumentativo e empírico decorrente das abordagens contemporâneas em filosofia da mente. Em especial quando sobrepostos com as propostas referentes a mente corporificada, esse escrutínio parece ainda mais possível e relevante. De fato, o cerne da proposição da tese da mente corporificada decorre da crítica à metodologia científica no modo de lidar com o aspecto da experiência descrito a partir da perspectiva consciente em primeira pessoa. Entretanto, para além de uma outra proposta metodológica, a tese da mente corporificada exige também uma revisão nas perspectivas metafísicas que aparecem como hegemônicas nas discussões em filosofia da mente, quer sejam as perspectivas fisicalistas reducionistas, quer sejam as propostas que consideram um tipo de dualismo ou até mesmo o pampsiquismo. Coerentemente, os propositores da tese da mente corporificada parecem bastante interessados nas propostas conceituais presentes nas tradições budistas. O que pode indicar, de fato, a relevância de tais conceitos nos debates realizados em filosofia da mente. A questão (iii) também parece indicar a seguinte ideia: como é possível ‘encaixar’ ou localizar os conceitos

³⁷ Reconhece-se que nesta afirmação não se esclarece quais teorias científicas estão aqui sendo consideradas. Não faz parte do escopo deste trabalho burilar teorias científicas sobre a natureza da realidade. Nesse sentido, a afirmação sobre a possibilidade de analisar conceitos budistas a partir de uma perspectiva científica e filosófica da tradição ocidental faz referência aos diálogos realizados entre cientistas, filósofos e mestres budistas.

budistas nas teses contemporâneas de filosofia da mente? Nesse sentido, talvez a proposta mais segura é mesmo a de relacionar tais conceitos com as teses de mente corporificada que, como foi apontado, possui elementos correspondentes em aspectos referentes à perspectiva metafísica.

Mas essa correspondência não suprime a dificuldade de tradução, referente a questão (iv) proposta neste trabalho. A tradução dos termos budistas usados para conceituar mente e consciência representa um desafio, pois, aparentemente, não é sempre que há correspondências conceituais ou até mesmo termos equivalentes aos que são expressos nos conceitos budistas. As diferentes graduações de mente e as diferentes expressões de consciência indicam elementos que não estão presentes nas teorias ocidentais sobre percepção, pensamento e linguagem. Descata-se o caso dos termos *citta*, *vijñāna* e *alayavijñāna* que são conceitos não evidentemente correspondentes com as concepções ocidentais de mente, consciência e inconsciente. Porém, há de se reconhecer que a dificuldade (ou impossibilidade) de traduzir termos não impede a utilização dos mesmos nos debates filosóficos. Exemplo disso são termos como *dasein* e *gestalt* usados sem tradução. Com efeito, um importante ramo da reflexão filosófica é o exercício de expressar o sentido desses termos e assim propor um entendimento dos mesmos. Então, é possível aceitar que o uso dos termos budistas possa ser incorporado nas discussões sobre mente e consciência, mesmo que sem tradução. Entretanto, como usar tais termos? Aparentemente, sem a prática de meditação, o entendimento dos mesmos é inacessível. Sendo assim, pode ser que traduzir, *citta*, *vijñāna* e *alayavijñāna* seja particularmente relevante. Com isso, se reforça a noção de que se está diante da necessidade de reconhecer que essa dificuldade de tradução representa uma das direções que a reflexão filosofia pode seguir. Ou seja, ir no sentido de propor não apenas uma tradução para os termos, mas, efetivamente, conceitos fundamentados, também, no que se sabe sobre mente e consciência no campo das ciências cognitivas. Este parece ser um aspecto pertinente de um possível intercâmbio entre filosofia da mente e psicologia budista, pois representaria, então, uma das possibilidades de se iniciar a articulação de uma teoria de base sobre mente e consciência.

Um apontamento importante: considerar eventual relevância dos conceitos budistas nos debates sobre mente e consciência implicar na noção de que tais conceitos representam ‘algo novo’ no contexto de tais debates. Esse ‘algo novo’ poderia ajudar nas ponderações a respeito das lacunas que as teses de filosofia da mente enfrentam quando conceituam mente e consciência. Assim, um aspecto importante é ponderar se há um tipo de lacuna explicativa, ontológica ou epistemológica na psicologia budista quando conceitua mente e consciência.

Para além disso, é importante também que a psicologia budista ofereça um esquema conceitual que não esteja presente dentre as teses ocidentais, ainda que seja capaz de dialogar com as teses já propostas no campo da filosofia da mente. Uma proposta para se ponderar sobre a relevância do esquema conceitual budista nos debates sobre mente e consciência é investigar como a psicologia budista conceitua ou resolve problemas presentes nas discussões sobre definição conceitual de mente e de consciência. Assim, tal possibilidade vai na direção de investigar: como a psicologia budista lida com os vários sentidos de consciência; como se define *self* e subjetividade do ponto de vista budista; como o esquema teórico budista pode ser relacionado à proposta de *top-down* e *bottom-up*, ou seja, como se dá a relação de causalidade entre elementos perceptivos e responsivos descritos na interação corpo-cérebro-mente-consciência; como a psicologia budista explica ou define *qualia*; como se explica a experiência de fluxo de consciência contínuo e unitário e o acesso em perspectiva de primeira pessoa à consciência e aos ‘conteúdos’ de consciência. Essas explicações são dadas no contexto da psicologia budista. Relacioná-las pode representar importantes novos esforços intelectivos a respeito do diálogo entre filosofia da mente e psicologia budista.

Referências

ALMADA, Leonardo Ferreira. As Bases de um Modelo Teórico Ontológico Não Redutivista: Rumo a um Modelo Emergentista para o Problema das Relações Consciência-Mente-Encéfalo-Corpo-Ambiente. In: SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Org.). **Escritos de Filosofia II: Linguagem e Cognição**. 1 ed. Alagoas, Maceió: Editora Universitária da Universidade Federal de Alagoas, 2017, v. 1, p. 387-427.

ALMADA, Leonardo Ferreira. The mind-body problem from an emergentist approach: a defense of a physicalism based on the levels of complexity of the nature and on the irreducibility of emergent properties. **Revista Dissertatio de Filosofia**, p. 73-96, 2017. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v0i0.10502>

ALMADA, Leonardo Ferreira; ROMÃO, Fabiense Pereira. O emergentismo como alternativa teórica para o problema mente-corpo. **Aufklärung: Revista de Filosofia**, v. 8, p. 41-56, 2021. <https://doi.org/10.18012/arf.v8iesp.60016>

ALMADA, Leonardo Ferreira; ROMÃO, Fabiense Pereira. O papel do corpo no alicerce da mente consciente e a propriocepção. **Revista Sofia - Versão Eletrônica**, v. 12, p. e11243111-e11243111, 2023. <https://doi.org/10.47456/sofia.v12i2.43111>

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005

ATKINS, P. W.; DE PAULA, J. **Physical Chemistry**. Oxford University Press, 2010.

AUSTIN, James H. **Selfless Insight: Zen and the Meditative Transformations of Consciousness**. Cambridge: The MIT Press, 2009. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8053.001.0001>

BATCHELOR, Stephen. **Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening**. New York: Riverhead Books, 1998.

BLUM, Paul Richard. Substance Dualism in Descartes. In: **Introduction to Philosophy of Mind**. Rebus Community, 2019. Disponível em: <https://www.publicconsulting.com/wordpress/philofofmind/chapter/substance-dualism-in-descartes-2/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

BODHI, Bhikkhu. **The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya**. Wisdom Publications, 2000.

BORNHEIM, Gerd A. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 2002.

CAGNIN, Simone. A Pesquisa em Neuropsicologia: Desenvolvimento Histórico, Questões Teóricas e Metodológicas. **Psicologia: Pesquisa**, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, p. 118-134, dez. 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-12472010000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 03 mar. 2024.

CHALMERS, David. **The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

CHALMERS, D.J. **The Conscious Mind**. New York: Oxford University Press, 1996.

CHIESA, A.; SERRETTI, A.; JAKOBSEN, J. C. Mindfulness: Top-down or bottom-up emotion regulation strategy? **Clinical Psychology Review**, v. 33, p. 82–96, 2013. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2012.10.006>

CULA-MALUNKUOVADA SUTTA: **The Shorter Instructions to Malunkya** (MN 63). Translated by Thanissaro Bhikkhu. Recuperado de Access to Insight em 07 jun. 2024, s/d

DAMÁSIO, Antonio R. **E o cérebro criou o homem: construindo a mente consciente**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.

DAVIDS, T. W. Rhys (Trad.). **Milindapañhā: Questions of King Milinda** (Mil 3.1.1). SuttaCentral. Disponível em: https://suttacentral.net/mil3.1.1/en/tw_rhysdavids?lang=en&reference=none&highlight=false. Acesso em: 30 jun. 2024.

DAVIDSON, Richard J.; JACKSON, David C.; LARSON, Christine L. Assimetria EEG e o desenvolvimento da regulação emocional: um estudo de treinamento. **Brain and Cognition**, v. 52, n. 1, p. 49-59, 2000.

DAVIDSON, Richard J. et al. Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation. **Psychosomatic Medicine**, v. 65, n. 4, p. 564-570, 2003. <https://doi.org/10.1097/01.PSY.0000077505.67574.E3>

DAVIDSON, Richard J.; BEGGLEY, Sharon. **The Emotional Life of Your Brain: How Its Unique Patterns Affect the Way You Think, Feel, and Live - And How You Can Change Them**. New York: Hudson Street Press, 2012.

DENNETT, Daniel. **Consciousness Explained**. Boston: Little, Brown and Co, 1991.

DHAMMAPADA. Tradução e notas de Fernando C. de Almeida. São Paulo: Pensamento, 2012.

DREYFUS, Georges; THOMPSON, Evan. Asian perspectives: indian theories of mind. In: ZELAZO, P.D.; MOSCOVITCH, M.; THOMPSON, E. (Eds.). **Cambridge Handbook of Consciousness**. (pp 89-114) Cambridge: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511816789.006>

DUNNE, John D.; DAVIDSON, Richard J.; LUTZ, Antoine. Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction. In: ZELAZO, Philip D.; MOSCOVITCH, Morris; THOMPSON, Evan (Ed.). **The Cambridge Handbook of Consciousness**. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 499-551.

FERRARO, Giuseppe. A doutrina budista dos cinco skandha: uma contribuição Budista à reflexão contemporânea sobre a mente. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Budismo e Filosofia**. 1 ed. São Paulo: Fonte, 2013. p. 1-25.

FERRARO, Giuseppe. As duas verdades de Nāgārjuna nos comentários de Bhāviveka e Candrakīrti. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 133, abr. 2016, pp. 43-63. DOI: 10.1590/0100-512X2016n13302gf.

FERRARO, Giuseppe. ‘Verdade Ordinária’ E ‘Verdade Suprema’ Como Bases Dos Ensínamentos Budistas No Pensamento De Nāgārjuna. Disponível em:

https://www.ufmg.br/online/arquivos/anexos/guseppe_ferraro.pdf. Acesso em: 24 de Maio de 2024.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1961.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Vozes, 1975.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, volume XXI, 1930.

GAMPOPA. **O Ornamento da Libertaçāo Preciosa**. [1150]. Palpung Lekpung Nang, 2022.

GARFIELD, Jay. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā**. New York: Oxford University Press, 1995.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780195103175.001.0001>

GOODWIN, C. James. **História da Psicologia Moderna**. Tradução Marta Rosas. 4 ed. São Paulo: Cultrix, 2010. (Título Original: A history of modern psychology).

HACKER, P. M. S. **Natureza Humana: Categorias Fundamentais**. Tradução José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HALIFAX, Joan. **Standing at the Edge: Finding Freedom Where Fear and Courage Meet**. New York: Flatiron Books, 2018.

HARVEY, Peter. Causal Chains and Ethical Responsibility in **Buddhist Philosophy**. *Asian Philosophy*, v. 2, n. 2, p. 135-153, 1992. DOI: 10.1080/09552369208575438.

HARVEY, Peter. **A Tradição do Budismo: História, Filosofia, Literatura, Ensinamentos e Práticas**. Tradução de Claudia Gerpe Duarte e Eduardo Gespe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEPBURN, Brian; ANDERSEN, Hanne. "Scientific Method". In: ZALTA, Edward N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2021 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-method/>. Acesso em: [24 de maio 2024, 2021].

HOPOKING, Joffrey (Eds). **Dalai Lama: sobre o budismo e a paz de espirito**. Tradução de Ângela Machado. Rio de Janeiro, RJ: Record Nova Era, 2002.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.** Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

HYSLOP, Alec. Other Minds. In: ZALTA, Edward (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/other-minds>. Acesso em: set. 2023.

JACKSON, Frank. Epiphenomenal Qualia. In: **Philosophical Quarterly**, v. 32, p. 127-136, 1982. <https://doi.org/10.2307/2960077>

JACOBS, Beth. **The original Buddhist psychology: what the Abhidharma tells us about how we think, feel, and experience life.** Berkeley, California: North Atlantic Books, 2017.

KABAT-ZINN, Jon. **Full catastrophe living: using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness.** Bantam, 1990.

KABAT-ZINN, Jon. **Wherever you go, there you are: mindfulness meditation in everyday life.** New York: Hyperion, 1994.

KABAT-ZINN, Jon. **Coming to our senses: healing ourselves and the world through mindfulness.** New York: Hyperion, 2005.

KABAT-ZINN, Jon. **Mindfulness for beginners: reclaiming the present moment—and your life.** Boulder, CO: Sounds True, 2012.

KABAT-ZINN, Jon. **The healing power of mindfulness: a new way of being.** New York: Hachette Books, 2018.

KALUPAHANA, David J. Karma and Causation: The Buddhist Perspective on Moral Responsibility. **Philosophy East and West**, vol. 21, no. 4, 1971, pp. 333-342. DOI: 10.2307/1398253.

KALUPAHANA, David J. **The Principles of Buddhist Psychology.** State University of New York Press, 1987.

KIM, Jaegwon. **Mind in a physical world: an essay on the mind-body problem and mental causation.** Cambridge: The MIT Press, 1999. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4629.001.0001>

KORNFIELD, Jack. **The wise heart: a guide to the universal teachings of buddhist psychology.** New York: Bantam Books, 2008.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito.** 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

RIPKE, Saul A. **Naming and Necessity.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. Disponível em: <https://neuroself.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/11/naming-and-necessity-full-text.pdf>. Acesso em 24 de abril 2024.

LAZAR, Sara W. et al. Meditation experience is associated with increased cortical thickness. **NeuroReport**. v. 16, n. 17, p. 1893-1897, 2005. <https://doi.org/10.1097/01.wnr.0000186598.66243.19>

LHAWANG, Jigme. **O Espectro da Mente.** Disponível em: <https://cienciacontemplativa.org/2020/07/16/o-espectro-da-mente-lama-jigme-LHAWANG/>. Acesso em: 19 jun. 2024.

LEWIS, David. **On the Plurality of Worlds.** Oxford: Blackwell Publishing, 1986.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano.** Tradução, apresentação e notas Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (Selo Martins.)

LOWE, E. J. **The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

LOY, David R. **The great awakening: a buddhist social theory.** Boston: Wisdom Publications, 2003.

LUSTHAUS, Dan. **Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of yogacara buddhism and the ch'eng wei-shih lun.** London: Routledge, 2002.

LYRA, C. E. de S.; MOGRABI, G. J. C.; EL-HANI, C. N. O Naturalismo Biológico de Searle e a Relação Mente-cérebro. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 32, n. 1, p. 7-15, jan. 2016. <https://doi.org/10.1590/0102-37722016012465007015>

MACKENZIE, Matthew. Enacting the self: Buddhist and enactivist approaches to the emergence of the self. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 9, n. 1, p. 75-99, 2010.

MASLIN, Keith. **Introdução à Filosofia da Mente.** Tradução de Fernando José R. da Rocha. 2^a ed. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana.** São Paulo: Palas Athena, 2001.

MELNYK, Andrew. A Physicalist Manifesto. **Proceedings of the aristotelian society**, v. 97, n. 3, p. 225-245, 1997.

NAGEL, Thomas. Como é ser um morcego? **Revista de Filosofia Moderna**, v. 46, n. 3, p. 435-450, 1974.

NAKAMURA, Hajime. Buddhist Logic Expounded by Means of Symbolic Logic. **Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)**, v. 7, n. 1, p. 395-375, 1958. Disponível em: https://www.jstage.jst.go.jp/article/ibk1952/7/1/7_1_395/_article. Acesso em: 31 maio 2024. <https://doi.org/10.4259/ibk.7.395>

NAGARJUNA. **Caminho do Meio.** Tradução de Giuseppe Ferraro. São Paulo: Palas Athena, 2016.

NHAT HANH, Thich. **The miracle of mindfulness: an introduction to the practice of meditation.** Boston: Beacon Press, 1976.

NOË, Alva. **Out of our heads: why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness.** New York: Hill and Wang, 2009.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Constitution of the World Health Organization.** 1948. Disponível em: <https://www.who.int/about/who-we-are/constitution>. Acesso em: 2 de junho 2024.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **World Health Report 2001 - Mental Health: New Understanding, New Hope.** 2001. Disponível em: <https://www.who.int/whr/2001/en/>. Acesso em: 2 de junho 2024.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **World Health Report 2002 - Reducing Risks, Promoting Healthy Life.** 2002. Disponível em: <https://www.who.int/whr/2002/en/>. Acesso em: [2 de junho 2024].

PLATÃO. **Banquete, Fédon, Sofista e Político.** Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

RAJA, S.N.; CARR, D.B.; COHEN, M.; FINNERUP, N.B.; FLOR, H.; GIBSON, S.; VADER, K. The revised International Association for the Study of Pain definition of pain: concepts, challenges, and compromises. **Pain**, v. 161, n. 9, p. 1976-1982, 2020. <https://doi.org/10.1097/j.pain.0000000000001939>

REIS, Matheus Batista dos. **Sobre o Problema da Identidade Pessoal:** David Hume e seus Críticos. 2010. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-8VFHMK/1/matheus_batista_dos_reis_sobre_o_problema_da_identidade_pe.pdf. Acesso em: 17 jul. 2023.

SEARLE, John R. **A Redescoberta da Mente.** São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Trabalho original publicado em 1992.)

SEARLE, John R. Minds, brains, and programs. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 3, n. 3, p. 417-457, 1980. Disponível em: <https://web-archive.southampton.ac.uk/cogprints.org/7150/1/10.1.1.83.5248.pdf>. Acesso em: 25 set. 2023.

SIEGEL, Daniel J. **Mind: A Journey to the Heart of Being Human.** New York: W.W. Norton & Company, 2016.

STROUD, B. The physical world. **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, v. 87, p. 263-277, 1987. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/87.1.263>

STROUD, Barry. **The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour.** New York: Oxford University Press, 1987.

TAREN, Adrienne A. et al. Dispositional mindfulness co-varies with smaller amygdala and caudate volumes in community adults. **PLOS ONE**, v. 10, n. 3, p. e0124341, 2015.

THOMPSON, Evan. **Waking, Dreaming, Being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy.** New York: Columbia University Press, 2014.
<https://doi.org/10.7312/thom13709>

THURMAN, Robert A. F. **Infinite Life: Seven Virtues for Living Well.** New York: Riverhead Books, 2004.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. Tomos I-IX. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

UEBEL, Thomas. Logical Empiricism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Winter 2023 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/logical-empiricism/>. Acesso em: 31 maio 2024.

ZAHABI, D.; KRIEGEL, U. For-me-ness: what it is and what it is not. In: DAHLSTROM, D.; ELPIDOROU, A.; HOPP, W. (Eds.) **Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches.** London: Routledge, 2015. p. 34-53.

ZILIO, Federico. Fisicalismo e a Questão da Consciência. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde (Reciis)**, v. 4, n. 1, p. 45-56, 2010. Disponível em: <https://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/230>. Acesso em: 31 maio 2024.

WALDRON, William S. The co-arising of self and object, world, and society: Buddhist and scientific approaches. In: NAURIYAL, D. K.; DRUMMOND, M.; LAL, Y. B. (Ed.). **From Buddhist thought and applied psychological research: transcending the boundaries.** RoutledgeCurzon, 2006. p. 175-208.

WALLACE, B. Alan. **The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness.** Disponível em: <https://faculty.wcas.northwestern.edu/paller/dialogue/Wallace.pdf>. Acesso em: [27 de maio 2024].

WALLACE, B. Alan. A Buddhist Approach to the Science of Consciousness. In: **Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries**, pp. 91-108. London: Routledge Curzon, 2003.

WALLACE, B. Alan. **Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge.** New York: Columbia University Press, 2006.

WALLACE, B. Alan. **Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity.** New York: Columbia University Press, 2009.

WATTS, Alan. **The Way of Zen**. New York: Vintage Books, 1999.

WILLIAMS, Mark; TEASDALE, John; SEGAL, Zindel; KABAT-ZINN, Jon. **The mindful way through depression: Freeing yourself from chronic unhappiness**. New York: The Guilford Press, 2007.

WINFIELD, Pamela D. **Enacting the Self: Buddhism and the Dialectics of Selfhood**. Albany: State University of New York Press, 1996.>. Acesso em 2016.