



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Câmpus de Marília

AUGUSTO SIMÕES CUNHA

O “EU EXPERIENCIADOR” E O “MUNDO EXPERIENCIADO” NO SĀṂKHYA E NO
MONISMO DE TRIPLO ASPECTO (MTA)

MARÍLIA
2022

AUGUSTO SIMÕES CUNHA

**O “EU EXPERIENCIADOR” E O “MUNDO EXPERIENCIADO” NO SĀṂKHYA E NO
MONISMO DE TRIPLO ASPECTO (MTA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Universidade Estadual Paulista (Unesp), campus de Marília.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da informação, da cognição e da consciência.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Pereira Júnior.

**MARÍLIA
2022**

C972"

Cunha, Augusto Simões

O "Eu Experienciador" e o "Mundo Experienciado" no *Sāṃkhya* e no Monismo de Triplo Aspecto (MTA) / Augusto Simões Cunha. -- Marília, 2023

88 p.: tabs.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior

1. Filosofia da Mente. 2. Filosofia Indiana. 3. Tempo. 4. Sofrimento. 5. Libertação. I. Título.

AUGUSTO SIMÕES CUNHA

**O “EU EXPERIENCIADOR” E O “MUNDO EXPERIENCIADO” NO SĀṂKHYA E NO
MONISMO DE TRIPLO ASPECTO (MTA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Universidade Estadual Paulista (Unesp), campus de Marília.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia da informação, da cognição e da consciência.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Pereira Junior
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília

Prof. Dr. José Rubens Turci Júnior
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Matemáticas e da Natureza

Prof. Dr. Hélio Alexandre da Silva
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Campus de Franca

Marília, 30 de novembro de 2022.

Ao Frei Felipinho.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À minha esposa, aos meus pais, aos meus filhos e filhas e a todos os meus mestres, professores, empregadores, empregados, parentes próximos, parentes distantes, colegas de estudos, colegas de trabalho, amigos próximos, amigos não tão próximos, aos não tão amigos e a todos aqueles que me proporcionaram, que me proporcionam e que me proporcionarão contato com os mais diversos tipos de conhecimentos artísticos, literários, filosóficos, religiosos, espirituais, culturais e científicos. Que eu tenha o entusiasmo e a dignidade de transmitir este conhecimento adiante.

Agradeço por estar vivo, por ter saúde, por poder sustentar a minha família e poder estudar.

RESUMO

Essa dissertação investiga os alcances e os limites das experiências conscientes no *Sāṃkhya* e no Monismo de Triplo Aspecto (MTA), incluindo as consonâncias e as dissonâncias entre, de um lado, *puruṣa*, “eu experienciador” ou “sentido de eu” e, de outro lado, *prakṛti*, “mundo experienciado” ou “sentido de mundo”, questionando qual seria o propósito ou o sentido da existência do “eu” e do “mundo”, em ambas as teorias filosóficas. Em seguida, discuto ambas as filosofias frente à questão existencial trazida pelo sofrimento. Enquanto no *Sāṃkhya* há um dualismo fundamental, que expressa uma distinção relevante para o processo de supressão do sofrimento, no MTA a distinção entre perspectivas de primeira e terceira pessoas não é fundamental e teria apenas uma função cognitiva. Especial atenção deve ser dada às perspectivas do *Sāṃkhya* e do MTA a respeito do tempo. A experiência temporal de *puruṣa* (espírito) vai mais além da experiência temporal de *prakṛti* (matéria ou natureza), porque *puruṣa* habita o eterno e o atemporal. Enquanto o tempo da *prakṛti* é finito, o tempo de *puruṣa* é infinito. Este lugar privilegiado de *puruṣa* lhe permite “testemunhar” eventos passados e eventos futuros de *prakṛti*, respectivamente, retrocognição e precognição, no instante presente de *prakṛti*. No caso do MTA, ao não reduzir o fenômeno da consciência ao cosmos astrofísico e inanimado, ele enfrenta a dificuldade de relacionar a atividade do sistema nervoso e sua interação com o ambiente físico, biológico e social, a partir do que emerge o mundo experienciado dos organismos, acessível apenas na perspectiva da primeira pessoa. Nesta perspectiva, todo fenômeno (subjetivo) está essencialmente conectado com um único ponto de vista: o “eu experienciador”. No entanto, na filosofia da consciência, este ponto de vista subjetivo não deve ser concebido em termos de um *puruṣa* ou mesmo uma alma cartesiana, mas como derivado de experiências naturais e respectivos mecanismos biológicos.

Palavras-chave: *Sāṃkhya*; Monismo de Triplo Aspecto; MTA; Tempo; Sofrimento; Consciência.

ABSTRACT

This dissertation investigates the scope and limits of conscious experiences in *Sāṃkhya* and Triple Aspect Monism (MTA), including the consonances and dissonances between, on the one hand, *puruṣa*, “experiencing self” or “sense of self” and, on the other hand, *prakṛti*, “experienced world” or “sense of the world”, questioning what would be the purpose or meaning of the existence of the “I” and the “world”, in both philosophical theories. Then, I discuss both philosophies in view of the existential question brought about by suffering. While in *Sāṃkhya* there is a fundamental dualism, which expresses a relevant distinction for the process of suppression of suffering, in MTA the distinction between first and third person perspectives is not fundamental and would only have a cognitive function. Special attention should be paid to the *Sāṃkhya* and MTA perspectives on time. The temporal experience of *puruṣa* (spirit) goes beyond the temporal experience of *prakṛti* (matter or nature), because *puruṣa* inhabits the *eternal* and the *timeless*. While the time of *prakṛti* is finite, the time of *puruṣa* is infinite. This privileged place of *puruṣa* allows it to “witness” past events and future events of *prakṛti*, respectively, retrocognition and precognition, in the present instant of *prakṛti*. In the case of the MTA, by not reducing the phenomenon of consciousness to the astrophysical and inanimate cosmos, it faces the difficulty of relating the activity of the nervous system and its interaction with the physical, biological, and social environment, from which the experienced world of humans emerges. organisms, accessible only from a first-person perspective. In this perspective, every (subjective) phenomenon is essentially connected with a single point of view: the “experiencing self”. However, in the philosophy of consciousness, this subjective point of view should not be conceived in terms of a *puruṣa* or even a Cartesian soul, but as derived from natural experiences and related biological mechanisms.

Keywords: *Sāṃkhya*; Triple Aspect Monism; MTA; Time; Suffering; Consciousness.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	<i>SĀṂKHYA, PURUṢA E PRAKṚTI</i>	14
2.1	<i>Sāṁkhya e Puruṣa</i>	14
2.2	O contexto histórico do <i>Sāṁkhya</i>	15
2.2.1	<i>Sāṁkhya</i> Antigo	16
2.2.2	Proto- <i>Sāṁkhya</i>	17
2.2.3	<i>Sāṁkhya</i> Clássico	20
2.2.4	<i>Sāṁkhya</i> Tardio	24
2.3	<i>Sāṁkhya e Prakṛti</i>	24
2.4	O texto <i>Sāṁkhyakārikā</i>	26
2.4.1	As <i>Guṇas</i> e o Princípio da Causalidade	27
2.4.2	Surgimento e Funcionamento dos <i>Tattvas</i>	29
2.4.3	<i>Puruṣa e Prakṛti</i>	34
2.4.4	<i>Puruṣa</i> liberto da <i>Prakṛti</i>	36
3	MTA, “EU EXPERIENCIADOR” E “MUNDO EXPERIENCIADO”	38
3.1	O MTA e o “Eu Experienciador”	38
3.2	O “Eu Experienciador” e o “Sentido de Eu”	44
3.3	O Ser Primitivo e o “Mundo Experienciado”	46
3.4	A transição entre Potência e Ato no MTA	48
3.5	Discussão da Hipótese Projetiva: o “Sentido de Mundo”	51
4	<i>SĀṂKHYA</i> E MTA NA PERSPECTIVA DO “TEMPO”	55
4.1	A experiência do Tempo no <i>Sāṁkhya</i>	55

4.2	A experiência do Tempo no MTA	61
5	SĀṂKHYA E MTA NA PERSPECTIVA DO “SOFRIMENTO”	70
5.1	A experiência do Sofrimento no <i>Sāṃkhya</i> sob o olhar do MTA	70
5.2	O <i>Sāṃkhya</i> e o MTA na Pedagogia do Sofrimento	72
5.3	O MTA e a Meditação. A Teoria Projetiva e a Psicanálise	76
6	CONCLUSÃO	80
	REFERÊNCIAS	85
	APÊNDICE – TRADUÇÃO LIVRE DO <i>SĀṂKHYAKĀRIKĀ</i>	90

1 INTRODUÇÃO

“Como dois inseparáveis companheiros, dois pássaros de plumagem dourada estão empoleirados numa árvore. O primeiro representa o eu individual [ego] e o segundo representa o Eu Imortal [*ātman*]. O primeiro prova as frutas doces e amargas da árvore e o outro, apenas observa atentamente.”. [*Muṇḍaka Terceira* (1,1), *Muṇḍaka Upaniṣad*]¹.

Essa dissertação investigará os alcances e os limites das experiências conscientes no *Sāṃkhya* e no MTA. Mais especificamente, essa dissertação estudará as consonâncias e as dissonâncias entre, de um lado, *puruṣa*, “eu experienciador” ou “sentido de eu” e, de outro lado, *prakṛti*, “mundo experienciado” ou “sentido de mundo”, questionando qual seria o propósito ou o sentido da existência do “eu” e do “mundo”, em ambas as teorias filosóficas.

Para viabilizar esta comparação, parto de uma análise do significado da experiência do tempo na perspectiva de primeira pessoa, de terceira pessoa e da temporalidade para ambas as filosofias, tratando da distinção feita por Pereira Jr e Aguiar, 2022² - entre Sentiômica (ciência do sentir, na perspectiva de terceira pessoa) e Qualiômica (conhecimento, na perspectiva de primeira pessoa).

Em seguida, discuto ambas as filosofias frente à questão existencial trazida pelo sofrimento. Enquanto no *Sāṃkhya* há um dualismo fundamental, que expressa uma distinção relevante para o processo de supressão do sofrimento, no MTA a distinção entre perspectivas de primeira e terceira pessoas (correspondendo à distinção entre Sentiômica e Qualiômica) não é fundamental e teria apenas uma função cognitiva, de se diferenciar a unidade do real para que este possa melhor *conhecer-se a si mesmo*, através do processo consciente dos seres individuais, não havendo a possibilidade de um autoconhecimento onisciente (ou seja, uma *autoconsciência universal*).

¹ KRISHNANANDA, S. Mundaka Upanishad. The Divine Life Society. Sivananda Ashram, Rishikesh, India. In website: www.swami-krishnananda.org

² PEREIRA JR., A.; JONAS DE AGUIAR, V. A Sentiômica: a Ciência da Capacidade de Sentir. Scielo Preprints, 2022.

Para o *Sāṃkhya*, o termo “libertação” tem um significado preciso: libertação é a erradicação de todo e qualquer sofrimento. Toda a cosmologia sobre o surgimento e o funcionamento do mundo manifesto servem como prelúdio ou preparação para a sua doutrina da salvação. Para esta doutrina filosófica, o conhecimento libertário é aquele que distingue, radicalmente, *puruṣa* de *prakṛti*, ou seja, consciência de matéria.

A compreensão da separação absoluta entre *puruṣa* e *prakṛti* não é um conhecimento ordinário. Trata-se de uma sabedoria que se posiciona mais além dos processos comuns de conhecimento, que surge quando o homem busca o fundamento de sua própria existência. E o sofrimento surge porque *puruṣa* aparece como o que não é, ou seja, como parte do mundo manifesto, onde habitam o sofrimento e a morte. Este conhecimento pode ser obtido de três formas: pela percepção, por inferência e pela autoridade confiável ou testemunho válido.

A percepção é a averiguação de vários objetos por meios dos sentidos. A apuração desta averiguação é uma função de *buddhi*. Os cinco sentidos se unem à mente (*manas*), sendo produtos do ego (*ahamkāra*), o qual deriva do *locus* da sabedoria (*buddhi*). Portanto, a percepção é um processo que envolve *buddhi*, *ahamkāra*, *manas* e um ou mais dos sentidos em contato com os objetos dos sentidos.

A inferência é um conhecimento que deriva do conhecimento prévio da "marca característica" (*linga*) e daquele em que a marca é inerente (*lingi*). Se por inferência dizemos que "onde há fumaça, há fogo", a fumaça seria o *linga* e o fogo seria o *lingi*. Existem três tipos de inferência: (i) inferência da causa ou *a priori*; p.ex. a partir das nuvens carregadas de chuva se infere a chuva; (ii) inferência do efeito ou *a posteriori*; p.ex., deve ter chovido porque o rio está transbordante; e (iii) inferência por analogia.

A autoridade confiável é uma revelação confiável ou testemunho verbal incontestável, incluindo o ensino dos *Vedas*, juntamente com as doutrinas de mestres venerados pela tradição, como Kapila e Gaudapada.

O *Sāṃkhya* clássico rejeita qualquer outro meio de conhecimento que não os três supracitados, sendo que cada um deles se refere a diferentes níveis de experiência. A percepção se relaciona com experiências decorrentes do contato imediato com os objetos dos sentidos. A inferência fornece um conhecimento mediato, que vai além da mera percepção. Já a confiança na autoridade traz um conhecimento transcendente sobre questões obscuras, que abre as portas para que o buscador do conhecimento tenha seus próprios experimentos e atinja as verdades de seu próprio espírito.

Embora *puruṣa* e *prakṛti* estejam em proximidade um com o outro, eles permanecem completamente separados. São duas realidades ou dimensões diferentes da existência. Um é a testemunha pura e a outra é aquela que é testemunhada. Nenhum pode ser reduzido ao outro. A *prakṛti* atua como alguém que realiza uma determinada ação, a fim de satisfazer o propósito da existência de *puruṣa*: a sua libertação.

Assim, o surgimento ou a evolução do mundo manifesto como *prakṛti* ocorre em função da libertação de *puruṣa*. A isso chamamos de *puruṣārtha*, que, literalmente, significa o "objetivo da busca humana". Esse é um conceito-chave na tradição indiana, seja monista ou dualista, e se refere aos quatro objetivos da vida humana, quais sejam: *dharma* (bens morais), *artha* (bens materiais), *kama* (bens sentimentais) e *mokṣa* (bens espirituais, libertação).

Para as filosofias ocidentais, o *puruṣārtha* estaria associado à ideia de teleologia da vida. Esta ideia de uma força que direciona os seres para uma meta foi resgatada séculos mais tarde por filósofos e cientistas vitalistas, que consideraram a teleologia como inerente aos seres vivos e ao universo como um todo. Esta emergente filosofia ocidental da biologia dos séculos XVIII e XIX ficou polarizada entre mecanicistas, defensores do entendimento dos processos da vida em termos da física clássica, e os vitalistas, proponentes de uma “força vital” intangível pelo método científico moderno.

O Monismo de Triplo Aspecto (MTA), uma ontologia interdisciplinar, recupera da filosofia clássica o conceito de causa final ou teleológica, porém em uma nova interpretação, que se pode classificar como “pós-moderna”, resultante de um processo que contém seu próprio início e que age sobre si mesmo, organizando os elementos que estão contidos dentro desse processo.

Assim, o MTA se alinha à teoria da auto-organização de Michel Debrun (2018)³, onde a causa final não antecede a existência, mas é posta pelos sistemas que se auto-organizam de modo criativo e autônomo, e o advento de uma nova forma ao longo do processo deve-se basicamente ao próprio processo e, apenas em menor grau, às condições de partida ou intercâmbio com o ambiente.

Como condição de partida no MTA, a Energia Primal, embora neutra e desprovida de consciência, é composta de uma variedade de componentes dotados de um dinamismo gerativo, que se propõe a estudar os elementos finitos auto-organizados, que resultam nas propriedades

³ DEBRUN, M. Chapter 1 - The Idea of Self Organisation in Pereira Jr., A; Pickering, W.A.; Gudwin, Ricardo R. Systems, Self-Organisation and Information - an Interdisciplinary Perspective. First Edition. Routledge, 2018.

infinitas da mente humana e a relação destas com a organização biológica da espécie. Assim também ocorre com a Gramática Gerativa de Chomsky (2015)⁴, que combina um número finito de elementos primitivos para gerar uma infinidade de processos diferentes, o MTA combina a matéria, a forma/informação e o sentimento (Pereira Jr., 2013)⁵ para formar os três aspectos fundamentais da experiência consciente.

No MTA, o espaço e o tempo nos quais ocorre a experiência são gerados pela combinação dos elementos primitivos da Energia Primal: espaço se constitui via distribuição da forma/informação, enquanto o tempo se constitui junto com o sentimento. Tudo o que provém desta Energia e vêm à existência estaria, *a posteriori*, dotado de finalidades, e (auto)direcionado a atingir determinadas metas, determinadas pelos sistemas auto-organizativos materiais, informacionais e sentientes (capazes de sentir o que lhes acontece).

Em complemento ao MTA, a Teoria Projetiva da Consciência (Pereira Jr., 2018)⁶ procura entender como se constitui o processo consciente a partir de três aspectos fundamentais da experiência nos quais a Energia Primal se desdobra, quais sejam, o físico-químico-biológico, o informacional não-consciente e o sentimental consciente, concebidos como unidade integrada, porém irreduzível entre si, para conformar a consciência ou os sistemas conscientes.

A Teoria Projetiva da Consciência sugere que a mente consciente comporta três funções, afetiva, cognitiva e enativa⁷ (Pereira Jr., 2018), que interagem no tempo para gerar o “sentido de eu”, ou polo subjetivo, hipotetizado como projeção do domínio enativo para o domínio afetivo, e o “sentido de mundo”, ou polo objetivo, hipotetizado como projeção do domínio afetivo para o domínio enativo (em Pereira Jr., 2018, outras possibilidades são levantadas, a respeito do papel da cognição no processo cognitivo, a partir da teoria “*High Order Thought*”, de David Rosenthal, que não serão abordadas aqui).

Assim, o MTA, estendido na Teoria Projetiva, se refere ao estatuto do “eu” e do “mundo” como projeções constituídas pela combinação das funções mentais. Enquanto na filosofia *Sāṃkhya*

⁴ CHOMSKY, N.. Aspects of the theory of syntax. The MIT Press. 2015.

⁵ Pereira Jr., A. Informação e Significado no Monismo de Triplo Aspecto. In: Marcelo Carvalho e Vinícius Figueiredo. (Org.). Encontro Nacional da ANPOF: Filosofia Contemporânea: Lógica, Linguagem e Ciência. 1ed. São Paulo: ANPOF, 2013, v. 5, p. 59-64.

⁶ Pereira Jr., A. The Projective Theory of Consciousness: from Neuroscience to Philosophical Psychology? Trans/Form/Ação, Marília, v. 41, p. 199-232, 2018, Edição Especial

⁷ Na teoria enativa, o mundo de um sujeito é considerado um domínio relacional co-emergente e, por isso, coproduzido, e não um domínio externo e pré-estabelecido ao sujeito, representado internamente por ele por meio de seu sistema nervoso ou das propriedades cerebrais.

o *puruṣa* é um “eu espiritual”, que se posiciona como espectador passivo dos eventos do mundo, sendo, portanto, um tipo de “substância cartesiana” separada da natureza ou *prakṛti*, o “eu experienciador” e o “mundo experienciado” do MTA são projeções de uma mesma e única Energia Primal. Portanto, no MTA o domínio dual da experiência consciente (o eu, de um lado, e o mundo, de outro) seria, em última análise, de caráter epistemológico, não implicando em um dualismo ontológico.

O trecho que inicia este capítulo foi retirado do *Muṇḍaka Upaniṣad*, um antigo texto da tradição indiana védica, originalmente escrito em sânscrito, traduzido em dezenas de idiomas. Neste *Upaniṣad* encontra-se a conhecida metáfora dos dois pássaros sentados na mesma árvore, um deles referido como o “eu eterno e transcendental” e o outro como o “eu empírico”. Para as filosofias indianas monistas idealistas⁸, os dois pássaros são apenas um e o conhecimento desta unidade, ou da unidade entre o *ātman* individual e *brāhman* universal, é aquele que liberta o ser da ignorância e do sofrimento.

Ao contrário, no caso das filosofias indianas dualistas, como o *Sāṃkhya*, para as quais há dois princípios fundamentais, consciência e matéria, a metáfora dos dois pássaros também é utilizada como uma alegoria da libertação da ignorância e do sofrimento, desde que a separação entre os dois pássaros seja radical e completa. Enquanto o pássaro que prova as frutas faz parte do reino da *prakṛti* manifesta, ou seja, da materialidade, o outro pássaro que apenas observa pertence ao reino de *puruṣa*, a consciência universal, que passivamente observa e testemunha as nuances da *prakṛti*.

Assim, na citada parábola do *Muṇḍaka Upaniṣad*, para o MTA haveria um único pássaro, desdobrado epistemologicamente pela Teoria Projetiva no pássaro que apenas observa, como “sentido de eu”, bem como no pássaro que prova as frutas doces e amargas da árvore, como “sentido de mundo”. Já para o *Sāṃkhya* se trata de dois pássaros, um que se imiscui à matéria e o outro que observa e que almeja por libertação.

⁸ Vide a parábola do cisne no *Mantrika Upaniṣad*, que desfruta tanto a contemplação como a ação.

2 SĀṂKHYA, PURUṢA E PRAKṚTI

2.1 Sāṁkhya e Puruṣa

A palavra sânscrita *Sāṁkhya* possui diversos significados em português: enumeração, busca, análise, cálculo, discriminação e investigação das categorias da existência. O *Sāṁkhya* é considerado um dos principais *darsanas* ou filosofias indianas.

A filosofia *Sāṁkhya* é dualista, ou seja, possui uma concepção de mundo baseada na presença de dois princípios, duas substâncias ou duas realidades opostas, irreduzíveis entre si e incapazes de uma síntese final ou de recíproca subordinação: *prakṛti* (natureza ou matéria) e *puruṣa* (consciência ou espírito). *Puruṣa* também deve ser entendido pela noção de “observador” ou a consciência que apenas observa ou testemunha, de forma neutra e sem julgamentos, os fenômenos da *prakṛti*.

Puruṣa não se identifica com a *prakṛti*, nem com ela interage, apenas a contempla. Ele é a consciência transcendental, ou seja, uma consciência totalmente independente do universo material, de todas as leis físicas conhecidas e mesmo da existência de algum deus, que só observa, nunca se engana e tudo sabe, o que lhe confere certo aspecto de divindade.

O estudo do *Sāṁkhya* demanda especial atenção sobre o dualismo fundamental entre esta consciência individual (*puruṣa*) e a massa do ser indiferenciado (*prakṛti*), com destaque para o *fato da consciência* na emergência do mundo manifesto (*vyakta*) e a dialética ou interação que ocorre quando *puruṣa* se aproxima da *prakṛti*.

O *Sāṁkhya* busca entender o mundo e o lugar do ser no mundo a partir do ponto de vista deste *fato da consciência*. Esse *fato* é a razão pela qual existe um mundo manifesto, embora *puruṣa* não acrescenta nada ao mundo: ele apenas testemunha o mundo, mas como sua natureza é o testemunhar, ele usa o mundo como instrumento para seus próprios fins.

No *Sāṁkhya*, o mundo não deriva da consciência, nem a consciência deriva do mundo. Há um dualismo fundamental ou divisão no próprio cerne da realidade e esse dualismo ou divisão é o *fato fundamental da existência*. O mundo não é um produto da consciência, pois não se trata de um monismo idealista. Da mesma forma, a consciência não é um produto do mundo, rejeitando qualquer tipo de materialismo ou naturalismo.

O *Sāṃkhya* defende um dualismo fundamental de polos opostos, que funcionam em uma espécie de interação dialética. O fundamento definitivo do homem é este *fato da consciência*, mas esta consciência não é a vontade comum ou a mente ordinária do homem, nem suas emoções. É a testemunha pura e translúcida, que é ao mesmo tempo a fonte da liberdade do homem e de seu sofrimento.

Este *fato da consciência* faz do homem o que ele é. É o fundamento radical de sua existência. O objetivo do *Sāṃkhya* é compreender este *fato*, da consciência translúcida, a fim de superar o sofrimento e encontrar a condição de liberdade e isolamento, que é a consciência pura em si. Porque o *puruṣa* ou o fundamento último da existência do homem é apenas uma testemunha e só pode ser compreendido em termos do que testemunha.

Assim, o *Sāṃkhya* tenta analisar e compreender o que a consciência vê ou testemunha para finalmente compreender e descobrir quem é a testemunha do mundo. Mas tudo o que aparece à consciência é eliminado da consciência. *Puruṣa* em si está separado de todos os esforços, de toda a autoconsciência, de todo o pensamento discursivo. Em si mesmo, *puruṣa* é um tipo de vazio translúcido, uma testemunha pura.

Ao saber o que não é *puruṣa*, então é possível ter acesso ao que é *puruṣa*. Quando se tem acesso ao que é *puruṣa*, então tem-se acesso à discriminação intuitiva de que *puruṣa* é radicalmente distinto de tudo o que parece. Quando se tem acesso a essa discriminação intuitiva, se tem acesso ao fundamento final da existência humana, que é a liberdade de *puruṣa*. Sua consciência pura é radicalmente esvaziada de todo conteúdo, sendo uma espécie de vazio translúcido que transcende tudo no mundo manifesto e no mundo não manifesto.

2.2 O Contexto Histórico do *Sāṃkhya*

Os textos de filosofia *Sāṃkhya* são organizados por Larson (1979)⁹ em 04 (quatro) períodos:

- (i) o *Sāṃkhya antigo*: (entre IX e IV a.C.), com trechos de hinos védicos e antigos *Upaniṣads*, período este coincidente com a ascensão do budismo;
- (ii) o *proto-Sāṃkhya*: (entre IV a.C. e I d.C.), com trechos de outros *Upaniṣads*;

⁹ LARSON, G.J., Classical *Sāṃkhya*. An Interpretation of its History and Meaning. Second Revised Edition, Santa Barbara: Ross/Erikson, 1979. pg. 75 a 153.

- (iii) o *Sāṃkhya* clássico: (entre I d.C. e XI d.C.), com destaque para o *Sāṃkhyakārikā* de *Īśvarakṛṣṇa*; e
- (iv) o *Sāṃkhya* tardio: (entre XI d.C. e XVII d.C.), com trechos de *Upaniṣads* mais recentes e textos com reflexões sobre os períodos anteriores.

2.2.1 *Sāṃkhya* Antigo

Neste primeiro período, muitas ideias e estruturas de pensamento da filosofia *Sāṃkhya* começam a aparecer nos *Vedas* e nos *Upaniṣads* mais antigos. Antes de se consolidar como filosofia dualista, a maioria dos estudiosos das tradições antigas apontam para a tendência monística idealista de suas origens.¹⁰

Na cosmologia *Sāṃkhya*, não há um claro plano de análise lógico ou epistemológico. Por um lado, existe a dualidade entre ordem e caos. Por outro lado, existe o dualismo do poder do deus Indra contra ambos, ordem e caos, caracterizando um dualismo dos domínios do divino e do material. Especula-se que este seja o princípio do dualismo *Sāṃkhya*, ainda que de forma vaga.

Um lado do dualismo inclui o princípio primordial que fornece a razão para o aparecimento do mundo, que posteriormente seria representada pela libertação de *puruṣa*. O outro lado do dualismo inclui tanto o mundo não manifesto (*avyakta*) como o mundo manifesto (*vyakta*), que posteriormente seria representado pela *prakṛti*.¹¹

Outra linha de especulação quanto à formulação do pensamento *Sāṃkhya* é o conhecido “Hino a *Puruṣa*” do *Ṛg Veda*, Mandala X, Hino 90. O hino diz respeito a um sacrifício cósmico original envolvendo *puruṣa* - uma espécie de ser cósmico e primal – que atua tanto como sacrificador como sacrificado (Mora, 2010)¹²:

“De *Puruṣa* sozinho é todo este universo, o que foi, e o que deve ser. Ele governa da mesma forma (o mundo da) imortalidade (viz. os deuses), que ele cresce além, como comida (sacrificial).”

¹⁰ LARSON Pg. 78-80.

¹¹ LARSON. Pg. 88.

¹² MORA, J. M. de, *Rig Veda. Traducción del Sánscrito y Estudio Analítico*. Segunda edição, Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 2010. Pg. 259.

“Tal é a extensão de sua grandeza; e o *Puruṣa* é ainda maior do que isso. Um quarto dele é (formado de) todos os seres, três quartos são (o mundo dos) imortais no céu.”

Interessante notar a nuance monística no *Sāṃkhya*, dado que um quarto de *puruṣa* era a base ou a substância de todas as coisas mortais, enquanto os outros três quartos dele permanecem como imortais. As origens do indivíduo, os grupos de castas, os deuses e as forças cósmicas do sol, da lua e do vento derivam do primeiro quarto de *puruṣa* e os outros três quartos permanecem não manifestos ou imortais no *habitat* celeste.

Essa noção dual de *puruṣa*, tanto como o criador como o produto da criação, se assemelha à noção dual do éter e do tempo na cosmologia *Sāṃkhya*. O criador ou o princípio da criação se torna o primogênito de sua própria criação. Neste primeiro período, o mais provável é que o *Sāṃkhya* tenha se constituído como um sistema derivado e composto de uma grande variedade de filosofias e religiões dos tempos védicos e de uma ampla variedade de contextos ortodoxos e heterodoxos.

A noção de sofrimento (Larson, 1979)¹³, como um fator importante da consciência se desenvolve bastante no final deste período antigo. No início, a noção de sofrimento era pouco refletida, pois o objetivo da espiritualidade era simplesmente ter uma vida longa, muito gado e vida após a morte no céu, com os deuses e os ancestrais. No entanto, a ênfase sobre o sofrimento no *Sāṃkhya* ganha força central somente séculos mais tarde, por ocasião do *Sāṃkhya* clássico.

2.2.2 Proto-*Sāṃkhya*¹⁴

Neste segundo período, surge a tradição do *Sāṃkhya*-yoga, em que uma terminologia técnica começa a aparecer. Aparece, então, a ênfase no pensamento autoconsciente e o significado do conhecimento se torna um problema filosófico. Ainda que o problema fundacional humano continue sendo soteriológico, a busca filosófica recebe uma abordagem mais racional e sistemática.

No texto *Kaṭha Upaniṣad*,¹⁵ do século IV a.C., encontramos as primeiras referências claras às ideias e à terminologia *Sāṃkhya*. A história central do *Kaṭha Upaniṣad* se assemelha a muitas

¹³ LARSON. Pg. 91.

¹⁴ LARSON. Pg. 95.

¹⁵ KRISHNANANDA, S. Commentary on the Katha Upanishad. The Divine Life Society. Sivananda Ashram, Rishikesh, India. 2001.

das doutrinas dos *Upaniṣads* mais antigos, exceto por passagens com tons teísta. Em II., 22-23, por exemplo, a doutrina do “si próprio” (*ātman*) é apresentada como similar ao *puruṣa*:

“Incorpóreo entre os corpos, tornado fixo entre os não fixos, - pensando (assim) no grande e penetrante Ser (ātman), o sábio não se entristece.

Este Ser não pode ser alcançado por instrução, nem por intelecto, nem por muito aprendizado sagrado. Só quem ele escolhe, a ele se revela; este Ser escolhe o homem como sua pessoa (para nele habitar).”¹⁶

Neste texto, *puruṣa* é concebido como a alma individual, em que o *ātman* habita por escolha ou eleição. Em outra passagem (IV. 12), *puruṣa* é descrito como tendo o tamanho de um polegar:

“O espírito (puruṣa) do tamanho do polegar permanece no meio de si mesmo, o Senhor do que foi e do que é para ser. A partir disso, ele não recua (quem sabe isto). Mesmo isso é aquilo.”¹⁷

Em *Kaṭha* II, 18-19 encontra-se *puruṣa* descrito de uma forma que se assemelha às noções de espírito do *Sāṃkhya* posteriores:

“Ele não nasce, nem morre, o sábio; ele não é (derivado) de qualquer coisa, nem se torna algo mais. Não nascido, eterno, para sempre, este antigo não é morto quando o corpo é morto.”¹⁸

Assim, encontra-se no *Kaṭha Upaniṣad* a antiga noção do “ser”, junto com a nascente noção *Sāṃkhya* de *puruṣa*, bem como outras passagens que fornecem uma imagem mais clara dos primórdios dos conceitos da filosofia *Sāṃkhya*. Em *Kaṭha* III. 3-4, por exemplo, encontra-se a metáfora da carruagem:

“Saiba que o Eu (ātman) é o viajante na carruagem, enquanto o corpo é a própria carruagem; inteligência (buddhi) por outro lado, conhecido como o cocheiro, enquanto o órgão do pensamento (manas) são antes as rédeas.

¹⁶ Idem. Pg. 51-54.

¹⁷ Idem. Pg. 93.

¹⁸ Idem. Pg. 40.

Os sentidos (indriya) são os cavalos; os objetos dos sentidos (visaya) são seus intervalos. Aquilo que está unido com o Ser, os sentidos e o órgão de pensamento que os sábios chamam o Desfrutador (bhoktr). ”¹⁹

Novamente, em III. 10-11 encontra-se uma referência clara à terminologia *Sāṃkhya*:

“Pois os objetos dos sentidos são superiores aos sentidos (porque eles os cativam), e o órgão de pensamento (manas) é superior aos objetos, enquanto a inteligência é superior do que o órgão de pensamento; maior do que a inteligência é o Grande Ser (mahat ātman).

Mais elevado do que o Grande Eu é o imanifesto (avyakta) (natureza material cósmica); mais alto do que o imanifesto é o Puruṣa. Acima do Puruṣa, não há nada; esse é o objetivo; esse é o curso supremo. ”²⁰

Outra versão do mesmo trecho é encontrada em *Kaṭha* VI. 7-9:

“Mais elevado do que os sentidos é o órgão do pensamento; mais alto que o órgão de pensamento é a Realidade (material) Essencial (sattva) (substitui buddhi); superior ao essencial. A realidade é o Grande Eu (mahat ātman); mais alto que o Grande Eu é o Não Manifesto (natureza material).

Mas mais alto do que o Não Manifesto é o Espírito, permeando bastante e sem marca distintiva; sabendo qual criatura é libertada e vai para a imortalidade. ”²¹

Todas estas especulações de natureza *Sāṃkhya* estão incluídas no ambiente iogue da época. Em II. 12, somos informados que:

“Recorrendo à disciplina da superalma (adhyātma yoga) pensando no deus que é difícil de perceber, por haver entrado em um lugar escondido, estabelecido em segredo, permanecendo em um local obscuro, antigo - o sábio abandona ambos, alegria e tristeza. ”²²

Em III. 6, após a metáfora da carruagem, encontra-se o seguinte versículo:

¹⁹ Idem. Pg. 61.

²⁰ Idem. Pg. 63

²¹ Idem. Pg. 160.

²² Idem. Pg. 30.

*“Mas quem tem inteligência, está sempre atento ao órgão de pensamento (disciplinado), seus sentidos são controlados, como os bons cavalos de um cocheiro.”*²³

Novamente, em V. 1:

*“Tendo controlado a cidadela de onze portões dos nascituros (alma) de inteligência inabalável, não se entristece; sendo liberado, ele alcança a liberação.”*²⁴

Finalmente, em VI. 10-11, o termo yoga é usado especificamente:

*“Quando os cinco órgãos do conhecimento perceptivo juntos com o órgão do pensamento são trazidos à estabilidade, e o intelecto não se move, a isso chamam de meta mais elevada. Esse controle constante dos sentidos é considerado disciplina prática (yoga). Então ele fica calmo; essa disciplina prática (yoga) é (não apenas) origem, mas também é absorção (seu objetivo).”*²⁵

Embora, para fins de discussão, tenhamos separado os trechos do *Sāṃkhya* e do yoga nos *Upaniṣads*, eles aparecem indiferenciados no texto. No *Kaṭha Upaniṣad*, não se encontra nem *Sāṃkhya*, nem yoga, mas uma espécie de *Sāṃkhya-yoga* indiferenciado.

Neste período do *Sāṃkhya*, seus princípios estão intimamente relacionados com a experiência do yoga. A metáfora da carruagem, que emprega vários termos do *Sāṃkhya*, é uma descrição do *yogin* (praticante) disciplinado. Este *Sāṃkhya-yoga* ainda emprega as noções de *ātman* e de *puruṣa* encontradas no *Sāṃkhya* antigo. Portanto, este texto não se afastou muito das especulações do período antigo, embora alguma diferenciação esteja começando a aparecer.

2.2.3 *Sāṃkhya* Clássico

Neste terceiro período, o *Sāṃkhya* passa a se diferenciar de outras tradições do yoga. Essa diferenciação culmina no texto *Sāṃkhyakārikā* de *Íśvarakṛṣṇa*, que se consolida como a interpretação oficial do *Sāṃkhya* por muitos séculos.²⁶ Ao contrário das formas mais comuns de hinduísmo, o *Sāṃkhya* não desenvolveu formas institucionais. Afastou-se também da meditação e

²³ Idem. Pg. 67.

²⁴ Idem. Pg. 123.

²⁵ Idem. Pg. 156.

²⁶ LARSON. Pg. 134.

de poderes sobrenaturais (*siddhis*) das formas mais populares de yoga e tendeu a rejeitar crenças teístas que integram a maioria das outras formas de religião e filosofias indianas.

Essa ênfase do *Sāṃkhya* em um tipo de discriminação intuitiva, juntamente com a teoria do estado de salvação como *kaivalya*²⁷ (isolamento) resultou em um modo severo e austero de pensamento espiritual, o que obviamente exerceu pouco apelo popular. Com todas essas razões, não é difícil compreender a impopularidade e o declínio deste sistema.

Mesmo que o *Sāṃkhya* clássico tenha declinado, ele não deixou de exercer uma considerável influência na cultura indiana. Várias de suas doutrinas e terminologias são fundacionais para outras filosofias indianas. Muitos de seus *insights* permaneceram nas tradições do yoga até os tempos modernos.

Como vimos, o termo *puruṣa* foi frequentemente usado nos textos antigos, como o *Ṛg* e o *Atharva Veda*, tanto como um termo para homem mortal (RV. X. 97, 4-5), como uma espécie de homem cósmico (RV. X, 90). Nas *Upaniṣads*, o termo foi frequentemente usado como sinônimo de *ātman* e, na maioria dos textos do período proto-*Sāṃkhya*, *puruṣa* é usado como um termo para o *self* ou “si próprio”, junto com outros termos, incluindo *ātman* e *jiva*.

Nesse período, nenhum termo ainda havia surgido como uma designação técnica para o *self* ou o “si próprio” nas tradições *Sāṃkhya*-yoga, embora o *ātman upaniṣádico* seja a concepção mais frequente. Ao final do período do proto-*Sāṃkhya*, nota-se o surgimento de uma tradição *Sāṃkhya*-yoga distinta, que colocava grande ênfase no conhecimento, mantendo a noção do “Eu cósmico” do *Ṛg Veda*.

No *Sāṃkhya* clássico, aparece uma noção muito mais sofisticado e refinada de *self*. Todos os termos mais antigos perdem sua primazia para um termo mais técnico de *puruṣa*. Ao interpretar o significado de *puruṣa* no *Sāṃkhya* clássico, é necessário reunir passagens-chave no *Sāṃkhyakārikā* que se referem a este termo.

Primeiramente, na *kārikā* III, *puruṣa* não é nem criador (*avyakta*), nem criatura (*vikṛti*). Ou seja, *puruṣa* não deve ser pensado como sendo de qualquer forma conectado com os outros vinte e quatro *tattvas*. Esta ideia é mais adiante elucidada na *kārikā* XI, onde *puruṣa* é dito ser o oposto

²⁷ LARSON. Pg. 135.

de *vyakta* e *avyakta*. Ou seja, *puruṣa* não é composto das três *guṇas*; é discriminador, subjetivo, específico, consciente e improdutivo.

Puruṣa existe distinto do mundo manifesto e não manifesto. É uma realidade de uma ordem completamente diferente. De acordo com a *kārikā* XIX, como *puruṣa* está separado do que é feito das três *guṇas*, ou seja, está separado de todo o mundo manifesto e não manifesto, ele é caracterizado como sendo: (i) uma testemunha; (ii) possuidor de isolamento ou liberdade; (iii) indiferente; (iv) um espectador ou “aquele que vê”; e (v) inativo.

De acordo com esta visão, *puruṣa* não faz ou não acrescenta nada ao *mulaprakṛti* e às suas manifestações. Ele está simplesmente presente no mundo e vê ou testemunha as modificações do mundo, mas sem ser determinado pelo mundo.

Dada sua não participação e total indiferença com relação às manifestações mundanas, por que ou para que existe este “vazio de ser”? As razões para postular sua existência são dadas na *kārikā* XVII:

- (i) porque existem agregações ou combinações para “outro”;
- (ii) porque este outro deve estar separado ou oposto das três *guṇas*;
- (iii) porque este outro deve ser um detentor de poder ou controle;
- (iv) por causa da existência ou necessidade de um “desfrutador”; e
- (v) porque há uma atividade voltada para o bem e para a liberdade.

Em síntese, *puruṣa* existe pelo fato de a consciência estar presente no mundo. Cada aspecto no mundo fenomenal ocorre “para algo” e esse “algo” é *puruṣa*. Sem *puruṣa*, haveria apenas uma massa indiferenciada de seres. Por outro lado, este *puruṣa* existe apartado do mundo, pois *puruṣa* é livre. Se não estivesse separado do mundo, então *puruṣa* seria determinado pelo mundo. Liberdade, liberação e libertação seriam impossíveis.

Além dessas características do *puruṣa* no *Sāṃkhya* clássico, há outro ponto de destaque: a pluralidade de *puruṣas*. Nas antigas tradições *Sāṃkhya*-yoga, encontra-se a noção do “Eu” entendida geralmente em termos cósmicos, muito parecido com a noção *upaniśádica* de *ātman*. No *Sāṃkhya* clássico, no entanto, *puruṣa* aparece como plural.

Na *kārikā* XVIII esta doutrina da pluralidade de *puruṣas* aparece claramente estabelecida: (1) por causa da diversidade de nascimentos, mortes e faculdades; (2) por causa de ações ou

funções que ocorrem em tempos diferentes; e (3) por causa das diferenças nas proporções das três *guṇas*, em diferentes entidades.

Com esta doutrina da pluralidade de *puruṣas*, o *Sāṃkhya* clássico se afastou das antigas doutrinas de um universo cósmico unificado, não sendo mais possível derivar o homem e o mundo de um deus na forma de consciência cósmica ou espírito uno. Todas as manifestações do mundo fenomenal, embora dependentes da presença de *puruṣa*, têm sua fonte ou origem dentro de *mulaprakṛti*, ou seja, separada de *puruṣa*.

Esta doutrina da pluralidade de *puruṣas* tende a sublinhar a concretude do problema da salvação. O problema básico no *Sāṃkhya* clássico é o sofrimento; não o sofrimento abstrato de uma entidade cósmica, mas a concretude do sofrimento individual.

Puruṣa é individual, mas não pessoal. O pessoal, o ego ou a autoconsciência no *Sāṃkhya* clássico estão incluídos nas noções de *buddhi*, *ahamkāra* e *manas*, que são os primeiros evolutos de *mulaprakṛti* quando esta chega à presença de *puruṣa*. Assim, o que comumente é considerado autoconsciência ou ego é entendido no *Sāṃkhya* clássico como sendo diferente de *puruṣa*, embora a presença deste seja necessária para que essas dimensões da experiência humana apareçam.

Puruṣa em si está separado de todo conhecimento, emoção, ação e vontade. Ele é simplesmente uma testemunha ou um espectador, em estado de isolamento e livre de todas as manifestações do mundo, tanto mental quanto físico. Como vimos, uma forma possível de caracterizar *puruṣa* em si é sugerir que *puruṣa* é simplesmente o *fato da consciência*. Impessoal, mas individual, é o *fato da consciência* do homem que o torna capaz de ser um homem.

Ele é o *fato da consciência* do homem que está à parte de todos os seus sentimentos, inclinações, impulsos, entre outros. É o *fato da experiência* do homem que fornece a base para sua liberdade, precisamente porque não faz parte e nem é determinado pelo mundo. Referindo-se a *puruṣa* como o simples *fato da consciência* à parte de todos os pensamentos e sentimentos, *puruṣa* é aquilo que o torna ciente de si mesmo. O *fato da consciência* e o *fato do mundo* são duas realidades irreduzíveis, em constante interação um com o outro.

2.2.4 *Sāṃkhya* Tardio²⁸

O *Sāṃkhya* passou por uma espécie de renascimento entre os séculos XI d.C. e XVII d.C., mais especificamente nos séculos XV e XVI d.C., quando os comentadores *Aniruddha* (XV d.C.) e *Vijñānabhikṣu* (XVI d.C.) comentaram os sutras do *Sāṃkhyapravācanasūtra*.²⁹ Parece provável que estes sutras tenham sido compilados após o século XIV. A data tardia é apoiada pelo fato de que os comentários aos textos também são tardios. É possível que muitas passagens ou ideias nos sutras resgatem o *Sāṃkhya* clássico, mas é difícil determinar precisamente sua cronologia.

É comum que esses últimos textos sejam marcadamente influenciados pelo *Vedānta*. *Vijñānabhikṣu*, por exemplo, enfatiza que o *Sāṃkhya* pode ser reconciliado com pontos de vista ortodoxos. Destacam-se nestes textos a cosmologia *Sāṃkhya* e sua doutrina dos períodos de criação e de destruição do mundo. Em vista disso, como resultado da influência do *Vedānta* e em decorrência da nova ênfase nos sutras, torna-se claro que esses textos tardios devem ser interpretados com cautela na explicação e interpretação do *Sāṃkhya*.

2.3 *Sāṃkhya* e *Prakṛti*

A *prakṛti*, matéria ou natureza, é a fonte originária de toda a manifestação física e de todos os fenômenos físicos, químicos e biológicos. A *prakṛti* não-manifesta ou *avyakta* origina a *prakṛti* manifesta ou *vyakta*. Esta *prakṛti* manifesta se desdobra em 24 *tattvas* (partes ou elementos) da matéria física, como segue:

(i) 1º Tattva: “*Avyakta*” -- no início ou no estágio da pré-manifestação da natureza, há uma espécie de *força* ou *energia* que contém, em potência, a matéria manifesta;

(ii) 2º Tattva: “*Mahat*” ou “*Buddhi*” -- antes da matéria propriamente dita, revela-se ao mundo toda a sabedoria intuitiva dos modos de criação, manutenção, preservação e destruição da matéria, na forma de uma *grande mente superior*;

(iii) 3º Tattva: “*Ahaṁkāra*” -- a sabedoria universal intuitiva é canalizada na forma de sabedoria individual egóica”;

²⁸ LARSON. Pg. 152.

²⁹ LARSON. Pg. 152.

(iv) 4º Tattva: “*Manas*” -- equivale à mente individual, local onde são depositados nossos conhecimentos adquiridos ao longo de nossas vidas, bem como nossas memórias e nossas lembranças;

(v) 5º ao 9º Tattva: os cinco “*Karmendriyas*” -- ânus, genitais, pés, mãos e boca, que nutrem, excretam, reproduzem e locomovem a *prakṛti*;

(vi) 10º ao 14º Tattva: os cinco “*Gnanendriyas*” -- nariz, língua, olhos, pele e ouvido;

(vii) 15º ao 19º Tattva: os cinco “*Tanmatras*” -- olfato, paladar, visão, tato e som; e

(viii) 20º ao 24º Tattva: os cinco “*Mahabhutas*” -- terra, água, fogo, ar e éter.

As faculdades motoras ou *karmendriyas* são formadas pelos cinco princípios da ação: o ânus responde pela evacuação, os genitais pela procriação, os pés pela locomoção, as mãos pela transformação e a boca pela ação verbalizada. Já as faculdades da receptividade sensorial são constituídas pela sobreposição entre os cinco *mahabhutas*, os cinco *tanmatras* e os cinco *gnanendriyas* ou órgãos da percepção.

Esta sobreposição forma a percepção da seguinte maneira: a terra é percebida pelo olfato através do nariz; a água é percebida pelo paladar através da língua; o fogo é percebido pela visão através dos olhos; o ar é percebido pelo tato através da pele; o éter é percebido pelo som através do ouvido.

Ao conferir grau de realidade não apenas aos objetos (formados de terra, água, fogo, ar e éter) e aos sujeitos (compostos de nariz, língua, olhos, pele e ouvido), mas também conferir grau de realidade aos sentidos, o *Sāṃkhya* realça as qualidades subjetivas das experiências na perspectiva da primeira pessoa (*qualia*): a aromidade do aroma cheirado, a docidade do doce provado, a vermelhidão do vermelho, a sensibilidade da sensação e a sonoridade do som.

Todos os *tattvas* que formam a *prakṛti*, por sua vez, são predicados no *Sāṃkhya* pelas *guṇas*, que são de três tipos: *sattva* (estabilidade; equilíbrio), *rajas* (ação e movimento irrefletidos) e *tamas* (inércia; morbidez). A mente, o ego e a intuição (respectivamente, *manas*, *ahaṃkāra* e *buddhi*) formam o órgão controlador dos processos vitais, que estão estabelecidos nas faculdades motoras e nas faculdades da receptividade sensorial.

2.4 O texto *Sāṃkhyakārikā*³⁰

O *Sāṃkhyakārikā* é considerado um dos textos mais completos da escola *Sāṃkhya*, provavelmente datado do período clássico, sendo sua autoria atribuída a *Íśvarakṛṣṇa*, que se descreve como sucessor dos discípulos do grande sábio Kapila. Os comentários mais relevantes sobre esta obra são atribuídos a Gaudapada.

Já na estrofe ou *kārikā* III, encontramos um breve resumo dos *tattvas*, no qual o termo *prakṛti* é usado em sentidos diferentes. Vemos nesta *kārikā* que a *prakṛti* é vista como um “óctuplo articulado” (vide a divisão dos *tattvas* nos itens (i) a (viii) supra) e não mais como uma unidade de matéria indiferenciada.

A expressão *mulaprakṛti* (do sânscrito, *mula* = raiz) refere-se ao *avyakta*, ao não manifesto, que age como a primeira das oito *prakṛti*. Esta *mulaprakṛti* é distinta das outras sete partes e é referida como “não criada”. As outras sete *prakṛti* são criadas e concebidas como produtos da *mulaprakṛti* ou *avyakta* original. Assim, no *Sāṃkhya* clássico o mundo manifesto é derivado de uma natureza original ou primordial.

Neste primeiro uso, encontramos a *prakṛti* como uma espécie de princípio original e seus sinônimos são *avyakta* e *pradhāna*. Já o segundo uso de *prakṛti* parece ser simplesmente como “criadora”, ou seja, *buddhi*, *ahamkāra* e os cinco *tanmātras* (olfato, paladar, visão, tato e som) são *prakṛti* porque estão envolvidos na criação dos sentidos funcionais, da mente, das funções motoras e dos elementais.

Esta doutrina de *mulaprakṛti* representa o resultado da doutrina enumerativa da “*prakṛti* óctupla”, entendida em termos evolucionários até a sua contemplação por *puruṣa*. Mais tarde, essas enumerações foram relacionadas a uma teoria vertical da evolução, na qual os *tattvas* foram rastreados até um *tattva* original e não manifesto.

Esta teoria vertical da emergência ou evolução existia lado a lado com outra teoria da evolução horizontal, ou seja, os desdobramentos sucessivos de *buddhi* e *ahamkāra* até as formas mais densas da matéria, iniciada na *kārikā* XI, onde *vyakta* é descrita como caracterizada pelas três *guṇas* (*trigúnica*); não discriminada; objetiva, geral, não consciente e produtiva.

Na *kārikā* X anterior, *vyakta*, ou aquela que inclui os vinte e três evolutos de *avyakta*, é descrita como: causada; finita; não penetrante; ativa; plural; suportada; fusionada e dependente.

³⁰ *ÍŚVARAKṚṢṆA. Sāṃkhyakārikā - Íśvarakṛṣṇa Memorable Verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gaudapadacarya. Poona Oriental Series no. 9. The Oriental Poona Agency. 1933.*

Dessas características, a mais importante são as três *guṇas*, pois elas permeiam todo o mundo manifesto desde *buddhi* até os elementos mais grosseiros.

Nas *kārikās* XII e XIV, as *guṇas* são descritas da seguinte forma: (i) *sattva*: caracterizada pela felicidade e iluminação, é flutuante e brilhante; (ii) *rajas*: caracterizada pelo esforço e atuação; é estimulante e em constante movimento; e (iii) *tamas*: caracterizada pela indiferença e pela morbidez; é pesada (*guru*) e impregnante.

As *guṇas*, de alguma forma, subsistem em *mulaprakṛti*, embora as *kārikās* nunca digam especificamente se são qualidades de *prakṛti* ou se realmente constituem a substância da *prakṛti*. A caracterização das *guṇas* é principalmente em termos psíquicos, estados ou condições afetivas, mas às vezes o contexto em que são usadas vai além.

Na *kārikā* XXIII é dito que a forma *sāttvica* de *buddhi* constitui as condições de virtude, conhecimento ou sabedoria, desapego e poder que impelem a evolução de *buddhi*. Na *kārikā* XXV, a forma *sāttvica* de *ahamkāra* desenvolve-se na mente e nos sentidos, e a forma *tamásica* se desenvolve tanto nos elementos sutis, como nos grosseiros. Em cada um desses processos, a forma *rajásica* parece funcionar como um ativador ou provocador das várias manifestações. Por fim, na *kārikā* LIV, é dito que *sattva* predomina no mundo dos deuses, *tamas* na ordem subumana e *rajas* na humana.

Em todas essas estrofes, as *guṇas* são muito mais do que estados ou condições psíquicas. O *Sāṃkhyakārikā* combina a doutrina das *guṇas*, como estados ou condições psíquicas, com as *guṇas* desempenhando um papel no processo de emergência da matéria ou evolução da criação. No texto, as *guṇas* incluem dois níveis de significado: (1) como condições psíquicas ou morais, ou seja, *sattva* como prazer, bondade etc.; *rajas* como dor, paixão etc.; e *tamas* como indiferença, embotamento; e (2) como fatores presentes no mundo não manifesto e manifesto, ou seja, *sattva* como iluminação, pensamento etc.; *rajas* como ativação, energia, etc.; e *tamas* como peso, inércia, etc.

2.4.1 As *Guṇas* e o Princípio da Causalidade

Intimamente relacionada com a doutrina das *guṇas* está a noção de causalidade no *Sāṃkhya* clássico. De acordo com a *kārikā* VIII, *mulaprakṛti* ou *pradhāna* é imperceptível, mas a sua existência, inclusive como causa, pode ser inferida a partir de seus efeitos, ou seja, *buddhi* etc. Referindo-se à *kārikā* X, notamos que *mulaprakṛti* é caracterizada como sendo o oposto de *vyakta* - isto é, *mulaprakṛti* é não causada, eterna e una. Já no *kārikā* XI, no entanto, ambos

mulaprakṛti e *vyakta* são compostos das três *guṇas*, sendo indiscriminados, objetivos, gerais, inconscientes e produtivos.

A causalidade no *Sāṃkhya* adota a teoria do "efeito pré-existente", ou seja, o efeito já está, como sempre esteve, contido na causa (*kārikā* IX), sendo dadas cinco razões para explicar este fenômeno: (i) pela improdutividade do *não-ser*; (ii) devido ao continente conter o conteúdo; (iii) pela impossibilidade de todas as coisas virem de todas as coisas; (iv) porque algo só pode produzir o que é capaz de produzir; e (v) porque o efeito não difere da causa.

Larson³¹ sintetiza estas cinco razões em três: (1) o *não-ser*, obviamente, não pode produzir ou fazer nada; (2) o efeito é feito do mesmo material que a causa, havendo uma diferença apenas no que diz respeito à aparência ou modificação do material; e (3) uma causa específica é capaz de produzir apenas um efeito específico.

Com essas razões, a *kārikā* IX sugere não apenas que tudo no mundo manifesto deve ter uma causa existente, mas também que o efeito preexiste na causa. Ou seja, o efeito não é nada de novo, mas simplesmente uma modificação do que já é presente na causa. Estas reflexões a respeito do problema da causalidade no *Sāṃkhya* clássico são aprofundadas nas *kārikās* XV e XVI.

Nessas estrofes, *avyakta* é chamada de causa do mundo manifesto, (i) por causa da "finitude das coisas específicas" no mundo que requerem uma causa, (ii) por causa da "homogeneidade" ou "mesmice" do mundo finito, (iii) por causa do "poder" ou "potência" (da causa) que o processo de emergência ou evolução implica, (iv) por causa da "separação" ou "distinção" entre a causa e seu efeito (com relação à modificação ou aparência) e, (v) por causa da "indivisibilidade" ou "uniformidade" de todo o mundo.

Assim, *avyakta*, que é a causa do mundo manifesto, exerce seu funcionamento criativo por meio da interação das *guṇas*, que existem em todo o mundo manifesto. A diversidade no mundo fenomenal é devida às várias manifestações de cada uma dessas *guṇas*, que estão continuamente passando por mudanças e transformações. Em última análise, as *guṇas* são originadas no *avyakta* e, como *avyakta*, elas são não causadas e eternas.

³¹ LARSON, G.J., Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Second Revised Edition, Santa Barbara: Ross/Erikson, 1979. pg. 164 e 165.

2.4.2 Surgimento e Funcionamento dos *Tattvas*³²

Embora o processo de surgimento do mundo manifesto dependa da presença ou proximidade de *puruṣa*, que é a consciência e a testemunha de cada nível do mundo manifesto, deve ser enfatizado que o mundo manifesto não deriva de *puruṣa*, mas sim de *mulaprakṛti*, dotada das três *guṇas* e de evolução em termos de transformação de si mesma.

O dualismo fundamental do *Sāṃkhya* se aplica a todas as fases ou dimensões do mundo manifesto, entendido em termos de sua relação com *puruṣa*. Embora o *Sāṃkhya* clássico não reduza o mundo à consciência, o mundo é entendido em termos de consciência ou *puruṣārtha*. Por isso, o mundo é visto em termos instrumentais.

De fato, há pouca ou nenhuma preocupação com o mundo em si, bem como não há qualquer tentativa no *Sāṃkhya* de mapear a inteligibilidade do mundo por si mesmo. O mundo, embora seja bastante real, é uma espécie de ferramenta ou instrumento a ser usado por *puruṣa* para alcançar a salvação, ainda que *puruṣa* nada faça. *Puruṣa* é apenas uma testemunha e o mundo se torna simplesmente naquilo que é testemunhado.

Conhecer os princípios que compõem o mundo tem o propósito de isolar aquilo no mundo que não faz parte do mundo, ou seja, *puruṣa*. Assim, *puruṣa* é tudo o que não é *prakṛti* e *prakṛti* é tudo o que não é *puruṣa*. Essa compreensão discriminativa é o objetivo final do *Sāṃkhya*, pois quando surge o conhecimento de que *puruṣa* é radicalmente distinto de *prakṛti* e, portanto, é isolado e livre, o sofrimento cessa.

Para atingir este objetivo final, o *Sāṃkhya* apresenta uma análise bastante sutil do que se compõe o mundo manifesto e não manifesto, para estabelecer as estruturas e forças básicas que tornam o mundo naquilo em que é. O acesso ao mundo é compreendido em termos de como *puruṣa* o testemunha. Isso explica por que os princípios (*tattvas*) são expressos em termos de categorias psicológicas ao invés de categorias cosmológicas.

Isso não significa que o *Sāṃkhya* clássico não tenha sua cosmologia. Nas *kārikās* LIII e LIV, por exemplo, percebe-se alguma cosmologia implícita. De qualquer forma, a ênfase está nas estruturas ou forças que operam no indivíduo, o conhecimento que conduzirá ao isolamento

³² Idem. pg. 176 a 199.

(*kaivalya*). Assim, a análise do mundo no *Sāṃkhya* ocorre em termos de como o mundo aparece para a consciência individual.

Na *kārikā* XXII, os princípios básicos ou *tattvas* do *Sāṃkhya* são apresentados juntamente com seu relacionamento entre si. Esta estrofe serve como introdução a uma série de estrofes que tratam do surgimento e funcionamento dos *tattvas* (*kārikās* XXIII a XXXVIII). Primeiro, ocorre uma emergência em sentido “vertical”. Quando a *prakṛti* se aproxima de *puruṣa*, ela se transforma e, dessa transformação, surge *buddhi*.

Conforme a transformação continua, o *ahamkāra* surge adiante de *buddhi*. Do *ahamkāra* surge então o “grupo de dezesseis”, que inclui *manas*, os cinco sentidos, os cinco órgãos de ação e os cinco *tanmātras* ou elementos sutis, conforme as *kārikās* XXIV a XXVII. Este surgimento ou evolução dos dezesseis é “horizontal”, ou seja, *ahamkāra* se torna ou é transformado em mente, sentidos, elementos sutis, etc. Assim, as evoluções dos dezesseis surgem de várias transformações de *ahamkāra*. Dos cinco *tanmātras* destes dezesseis (*kārikā* XXXVIII), surgem os cinco elementos densos.

Das *kārikās* XXIII a XXXVIII, o texto interpreta noções anteriormente macrocósmicas em termos microcósmicos. Assim como o *Sāṃkhya* clássico reduziu ou transpôs o antigo “Eu cósmico” no “*puruṣa* individual”, a compreensão do mundo manifesto deve ser entendida principalmente em termos da orientação do indivíduo no mundo, tendo-se a presença do *puruṣa* individual como testemunha.

Quando *puruṣa* está presente, a *prakṛti* imediatamente passa por transformação e se torna manifesta. O que *puruṣa* testemunha é o mundo manifesto. O mundo não manifesto (*avyakta* ou *mulaprakṛti*) não é testemunhado e, portanto, é apenas uma inferência daquilo que é testemunhado: o mundo manifesto.

O *Sāṃkhya* infere que a fonte é *avyakta* ou *mulaprakṛti*, que potencialmente deve conter ou incluir tudo no mundo manifesto, com exceção da consciência. Dada a concepção do *puruṣa* individual no *Sāṃkhya* clássico, a explicação ou descrição dos *tattvas* do ponto de vista da consciência individual é o procedimento mais natural ou lógico.

Na *kārikā* XXIII, *buddhi* aparece como a primeira evolução ou emergência de *mulaprakṛti*. Por ser *vyakta* ou “manifesta”, *buddhi* é causada, finita, não penetrante, ativa, plural etc., tendo em si todas as características que são comuns a tudo o que é *vyakta* ou “manifesto”. *Buddhi* inclui as

oito *bhāvas*, que são as "disposições" ou "condições" que determinam o estilo de vida do ser humano (*kārikā* XLIII). Uma dessas *bhāvas* é a “condição de conhecimento” (*jnāna*) que levará *puruṣa* à salvação ou ao isolamento. As outras sete *bhāvas* ou condições levam à existência continuada e, portanto, são instrumentais para causar sofrimento (*kārikā* LXIII).

De acordo com a *kārikā* XXX, *buddhi* está envolvido no processo de percepção junto com os outros órgãos internos. *Buddhi*, então, verifica e decide no processo de percepção com base nas sensações que a ele são dadas pelos outros órgãos, conforme aparece nas *kārikās* XXXV e XXXVII. Assim como *puruṣa*, *buddhi* é individual, mas não pessoal.

Quanto à percepção, *buddhi* funciona juntamente com *ahamkāra*, *manas* e os sentidos. O problema surge quando se tenta compreender a natureza de *buddhi* em si, já que *buddhi* está fora da autoconsciência. Como é composto das três *guṇas*, ele abarca tanto a salvação quanto o sofrimento.

Buddhi seria aquele primeiro movimento (*primum mobile*) ou dimensão do ser homem que é a fonte de seus esforços ou impulsos fundamentais. Ele inclui as predisposições e condições básicas que definem ou fornecem a estrutura para os esforços fundamentais do homem. Esses esforços determinam o que o homem percebe, bem como o que faz quando se torna consciente de si mesmo, ou seja, quando se torna *ahamkāra* etc.

A noção psicanalítica ocidental do inconsciente pode ser útil na descrição de *buddhi*, na medida em que equivale a uma dimensão do homem que não é autoconsciente, mas ainda determina os esforços humanos básicos. Após *buddhi*, *Īśvarakṛṣṇa* passa a analisar *ahamkāra*, conforme descrito no *kārikā* XXIV.

Ahamkāra é formada pela junção do pronome pessoal "eu" (*aham*) com a partícula *kāra*, que significa "fazer", "trabalhar", etc. Geralmente, ela é traduzida como "ego", "individualização", "concepção de individualidade " etc. Uma "criação dupla" emerge do *ahamkāra*. A primeira criação é o "grupo de onze", que, de acordo com as *kārikās* XXV a XXVII, inclui a mente (*manas*), os cinco sentidos (*gnanendriyas*) e os cinco órgãos de ação (*karmendriyas*).

Este "grupo de onze" é o *sāttvica ahamkāra* ou a forma de *ahamkāra* caracterizada pela *guṇa sattva*. A segunda criação é o grupo de cinco elementos sutis (*tanmātras*), a partir dos quais emergem os cinco elementos grosseiros (*mahabhutas*). Esta segunda criação é a *tāmasa ahamkāra* ou a forma de *ahamkāra* caracterizada pela *guṇa tamas*, que cria o mundo denso, bruto ou externo.

A energia ou força motriz que emana do compartilhamento destas duas criações seria a forma de *ahamkāra* que se relaciona com a *guṇa rajas*.

Do ponto de vista do que se torna, *ahamkāra* permeia toda a experiência, incluindo as funções da mente e os sentidos. Em si, ela precede todas essas manifestações ou funções, embora contenha a potencialidade de tais funções, sendo simplesmente o senso de "eu" ou "meu". É uma espécie de autoconsciência geral dissociada da experiência comum.

Por analogia, *ahamkāra* seria a experiência de sonhar estando ciente de sua própria identidade ou presença, em algum local fora da experiência comum. O nível de *ahamkāra* também pode ser comparado a vários tipos de fantasias ou devaneios nos quais a autoconsciência está presente, mas fora da experiência de vigília. Seria como a experiência da criança que está se tornando consciente de si como indivíduo, como um "eu".

Como visto anteriormente, o "grupo de onze" é composto da mente (*manas*), dos cinco sentidos (*gnanendriyas*) e dos cinco órgãos de ação (*karmendriyas*). É neste nível que ocorre o primeiro contato com o mundo externo ou bruto. De acordo com a *kārikā* XXVII, *manas* é "construtivo", "reflexivo", "analítico" e "explicativo". Ele determina ou organiza os impulsos ou sensações vindas dos sentidos e dos órgãos de ação. *Manas* torna claro o que é percebido apenas vagamente pelos sentidos. Assim, *manas* serve como uma espécie de ponte entre *buddhi* e *ahamkāra*, por um lado, e os sentidos e órgãos de ação, de outro lado. Ou seja, é uma ponte entre o mundo interno e o externo.

Em geral, os elementos sutis funcionam como *manas*, no sentido de que também representam uma espécie de "ponte" entre o interno e externo ou entre o indivíduo e o mundo. Na *kārikā* XXXIII, *manas*, juntamente com *buddhi* e *ahamkāra*, constituem o "órgão interno" e na *kārikā* XXVII, *manas* também é caracterizado como um *indriya*, ou seja, como um órgão dos sentidos e um órgão de ação. Em si, *manas* é aquela dimensão ou nível da experiência envolvido na experiência de vigília.

Os dez sentidos ou *indriyas* (órgãos ou capacidades dos sentidos) estão em dois grupos: os cinco órgãos dos sentidos (*gnanendriyas*) incluindo o olho, ouvido, nariz, língua e pele; e os cinco órgãos de ação (*karmendriyas*), incluindo a voz, mãos, pés e órgãos de excreção e de e geração. Também emerge de *ahamkāra* o grupo dos cinco "elementos sutis" (*tanmātras*), que são evolutos de causas precedentes, mas também são criadores de outras evoluções, neste caso, os elementos densos ou grosseiros. Os cinco *tanmātras* são: som, toque, forma, degustar e cheirar.

De acordo com a *kārikā* XXXVIII, os "elementos sutis" são chamados de "não específicos", enquanto seus produtos, os elementos densos ou brutos, são considerados "específicos". Esta *kārikā* correlaciona os cinco *tanmātras* com os cinco elementos densos, da seguinte forma: o elemento sutil do cheiro leva ao elemento denso terra; o gosto leva à água; a forma leva ao fogo; o toque leva ao ar; e o som leva ao éter.

Treze dos evolutos ou emergentes compõem o que é chamado de "instrumento" (*linga*): *buddhi*, *ahamkāra*, *manas*, os cinco sentidos e os cinco órgãos de ação. Destes treze, *buddhi*, *ahamkāra* e *manas* constituem o "órgão interno", que funciona no passado, presente e futuro. Os dez *indriyas* restantes compõem a dimensão "externa" dos sentidos e funcionam apenas no presente.

Na *kārikā* XXXV, o "externo" é comparado a uma porta, enquanto o "órgão interno" é chamado de porteiro. Este instrumento de treze faces funciona como um todo, apreendendo e manifestando a realidade. As cinco respirações vitais (*pranas*) circulam por toda parte e mantêm as forças vitais do instrumento. Todas as percepções, impressões, ações etc., do instrumento são apresentados a *buddhi* para os propósitos de *puruṣa*.

Este *linga* ou instrumento de treze faces transmigra até que *puruṣa* alcance a salvação, pela força ou poder dos *bhāvas* que residem em *buddhi*. *Linga* é a estrutura ou natureza essencial do homem, que permite que ele compreenda o mundo e a si mesmo. Isto inclui toda a composição mental e emocional do homem, e é por meio de *buddhi* que ele é capaz de descobrir e discriminar *puruṣa*, que é a razão pela qual o mundo se manifesta.

Este *linga* não pode existir sem algum tipo de suporte, composto pelos cinco elementos sutis ou *tanmātras* (*kārikā* XLI), que constituem uma espécie de invólucro ou corpo que acompanha o *linga* em sua transmigração de vida em vida. O *Sāṃkhya* explica esta transmigração por meio da causalidade provocada pela força dos *bhāvas*, que reside em *buddhi*. Os *bhāvas*, então, são os esforços fundamentais no âmago da natureza do homem, a saber: virtude, vício, conhecimento, ignorância, desapego, apego, poder e impotência.

Os oito *bhāvas* são uma parte essencial da natureza do homem. Com exceção do conhecimento, todos os *bhāvas* impelem ou carregam o homem ao longo das várias fases e dimensões do mundo manifesto, permeando a continuidade da vida, a transmigração e o sofrimento. Mas somente o *bhāva* do conhecimento leva à salvação. Este conhecimento não é o

conhecimento discriminativo da experiência comum, mas sim o conhecimento da salvação, que distingue a alteridade absoluta de *puruṣa* com a *prakṛti*.

De acordo com a *kārikā* LII, os *bhāvas* adicionam uma dimensão essencial para o funcionamento do *linga* e vice-versa. Ao residir no *buddhi*, eles desempenham uma função essencial para impulsionar ou determinar o futuro do *linga*. É a base ou fundamento dos esforços fundamentais do homem que o levam a mais transmigrações ou à salvação eterna.

2.4.3 *Puruṣa e Prakṛti*

De acordo com o *Sāṃkhyakārikā*, o *Sāṃkhya* clássico conhece a relação entre *prakṛti* e *puruṣa* apenas em termos de proximidade ou associação, pois há uma separação absoluta entre *prakṛti* e *puruṣa* e este último nunca está, de fato, ligado ao mundo. *Puruṣa* só parece estar vinculado ao mundo devido à falta de discriminação entre si e *prakṛti*.

Ainda que *prakṛti* e *puruṣa* estejam sempre próximos um do outro, eles nunca estão em contato real, por se tratar de duas realidades de ordens completamente diferentes. Enquanto a *mulaprakṛti* inclui em si a potencialidade de criação de todas as coisas no mundo manifesto, tanto mental como físico, *puruṣa* se restringe a um simples *fato da consciência*.

Portanto, *puruṣa* não participa do mundo manifesto, sendo apenas uma presença neutra no meio do mundo. *Puruṣa* está no mundo, mas não pertence ao mundo. A partir desta perspectiva, a afirmação de que *puruṣa* não é preso, nem liberado, torna-se mais inteligível, pois por sua própria natureza *puruṣa* não poderia ser limitado por *prakṛti*.

Por causa da proximidade entre si, uma espécie de interação dialética ocorre entre *prakṛti* e *puruṣa*. Então a *mulaprakṛti* começa a passar por transformação ou modificação, que resulta no mundo manifesto e *puruṣa* começa a testemunhar essa transformação. Cada um dos dois princípios parece assumir as características do outro.

Na *kārikā* XX, descreve-se esta associação ou dialética entre a matéria e o espírito, que traz a criação do mundo manifesto. Aqui, *puruṣa* está simplesmente presente no mundo e esta presença funciona como catalisadora das transformações da *mulaprakṛti*, que aparecem como se fossem conscientes, embora não o sejam. Ao mesmo tempo, *puruṣa* aparece como se fosse ativo.

Assim, a *mulaprakṛti* e suas transformações aparecem como o que não são e *puruṣa* aparece como o que não é: uma espécie de dupla negação. É importante observar que ambos os princípios

só podem ser o que são aparecendo como o que não são. Ou seja, a *prakṛti* se torna ativa e manifesta por meio da presença do que parece não ser. Da mesma forma, *puruṣa* se torna testemunha e vê o que é apenas por meio da presença do que parece não ser.

O objetivo dessa associação ou dialética, de acordo com a *kārikā* XXI, é proporcionar a salvação ou a liberação de *puruṣa*. A proximidade dos dois, que é como a de um cego e de um coxo, ocorre tanto para *puruṣa* contemplar a *prakṛti*, como para a *prakṛti* se isolar de *puruṣa*, após a criação completar seu ciclo. Metaforicamente, esses dois homens, o cego e o coxo, estariam viajando com dificuldade em uma caravana. Quando a caravana é atacada por ladrões na floresta, estes dois são abandonados por seus amigos e vagam a esmo. No curso de sua errância, eles se encontram e decidem ajudar-se mutuamente.

Reunindo e confiando nas habilidades de cada um, eles podem prosseguir. O cego coloca o homem coxo em seus ombros e a visão do homem coxo os guia pela estrada. *Puruṣa*, como o homem coxo, tem o poder da contemplação, mas não da ação. A *prakṛti*, como o cego, tem o poder da ação, mas não a contemplação. E assim como haverá separação entre o cego e o coxo depois que o destino mútuo for alcançado, a *prakṛti* deixa de agir depois de provocar a liberação do *puruṣa*, e o *puruṣa* se isola depois de contemplar a *prakṛti*.

Mas em realidade, apenas *puruṣa* é realmente beneficiado nessa associação, pois somente ele é livre. A *prakṛti* se torna ativa, mas sua atividade, em última instância, tem apenas o propósito de gerar a sabedoria discriminativa daquilo que não é *puruṣa*. Quando essa discriminação é alcançada, a *prakṛti* deixa de ser relevante, pois não aparece mais como consciência, conforme descrito na *kārikā* LVI.

Outro aspecto importante é o fato da presença de *puruṣa* também ser responsável pelo sofrimento, pois somente quando *puruṣa* se aproxima de *prakṛti* é que surgem as condições que levam ao sofrimento. *Puruṣa* só pode ser testemunha quando há algo para testemunhar, mas quando testemunha as manifestações de *prakṛti*, surge então o sofrimento. Isso acontece porque *puruṣa* é pouco mais do que não é. Devido à sua transparência ou natureza translúcida, ele funciona apenas em termos do que não é, já que a consciência é sempre consciência de algo. Estar consciente de algo é estar ciente de que algo existe. A consciência, então, aparece como aquilo de que se tem consciência, neste caso, o mundo.

Portanto, o sofrimento surge porque *puruṣa* aparece como o que não é. Este mesmo processo é uma etapa importante no desenvolvimento da realização de uma consciência isolada ou

livre, pois *puruṣa* só pode se tornar o que é por meio do que parece não ser. Essa ideia está presente na *kārikā* LV. Ou seja, o sofrimento surge porque *puruṣa* aparece como parte do mundo manifesto onde habitam o sofrimento e a morte.

2.4.4 *Puruṣa* liberto da *Prakṛti*

Resta claro que o *Sāṃkhya* deposita grande ênfase na soteriologia, ou seja, está fundamentalmente preocupado em encontrar uma maneira de acabar com o sofrimento. Este propósito básico permeia todo o *Sāṃkhyakārikā*, que muito se preocupa com a questão da salvação. Toda a explicação sobre o surgimento e o funcionamento do mundo manifesto servem como uma espécie de prelúdio ou preparação para a doutrina da salvação.

De acordo com a *kārikā* LV, o sofrimento é da natureza das coisas e cessa quando *puruṣa* se separa ou se isola do *linga*. Tudo na criação funciona para o bem de *puruṣa*. Ou seja, o mundo manifesto aparece por causa da presença de *puruṣa*, e funciona por causa do *puruṣa*. A *prakṛti*, que se manifesta como se fosse a consciência, se torna o que não é a fim de libertar *puruṣa*.

Embora *prakṛti* e *puruṣa* estejam em proximidade um com o outro, eles são completamente separados. São duas realidades ou dimensões diferentes da existência. Um é uma testemunha pura e a outra é aquela que é testemunhada. Nenhum pode ser reduzido ao outro. Como *puruṣa* em si é consciência pura e translúcida, ele não pode ser limitado ou liberado. Ela é apenas uma presença no mundo. Esta sabedoria superior reside em *buddhi*. Trata-se de um conhecimento mais além dos processos comuns de conhecimento no mundo manifesto, que surge quando o homem busca o motivo, o propósito ou o fundamento maior de sua existência.

Este fundamento não deve ser encontrado na vontade, nos esforços ou nas virtudes do homem, mas sim em sua autoconsciência. Deve ser encontrado na consciência pura, que está fora de todas essas dimensões do homem e do mundo, cuja presença torna o homem consciente de si mesmo e do mundo. É um conhecimento que transcende a todo conhecimento e é a consciência final e absoluta ou consciência pura. Este conhecimento da salvação resulta do estudo e análise dos *tattvas* ou princípios que compõem o mundo manifesto, conforme descrito na *kārikā* LXIV.

Mesmo que este conhecimento surja do estudo ou análise dos *tattvas*, isso não significa que se possa alcançar a salvação simplesmente aprendendo o número e a função dos vários evolutos ou emergentes do sistema. A salvação depende daquele conhecimento que integra os *bhāvas* e, portanto, depende do esforço ou orientação discriminativa da real natureza do homem.

Ela implica em uma espécie de percepção intuitiva ou discriminação que separa a consciência pura de tudo o que não é consciência.

Este processo final de discriminação intuitiva ocorre em *buddhi* e seu efeito é expulsar tudo da consciência, exceto a própria consciência. Todas as noções de "Eu", todos os esforços, todos os pensamentos, todos os processos da existência comum são radicalmente eliminados e a pessoa fica apenas com o puro *fato da consciência*. É por causa da natureza radical dessa discriminação final que esse conhecimento é chamado de completo, puro e solitário. É a consciência esvaziada de todo conteúdo. Na *kārikā* LXIX, este conhecimento é chamado de segredo ou mistério e aquele que o tem, alcança o isolamento ou salvação.

Quando este conhecimento da salvação é alcançado no curso da existência humana, o homem que o possui, no entanto, continua a existir no contexto do mundo manifesto até o momento de sua morte, para eliminar os impulsos latentes (*samskāras*) das experiências de vidas anteriores. Na morte, no entanto, o homem que possui o conhecimento da salvação atinge o isolamento, certo e final.

Assim, quem possui este conhecimento ou realizou a discriminação intuitiva permanece separado do envolvimento com o mundo manifesto. Ele o habita em abstrato, em puro isolamento, em uma espécie de vazio translúcido. "Vazio" ou "nada" parecem ser termos apropriados, pois a condição de salvação no *Sāṃkhya* clássico é a condição do *puruṣa* isolado em si. É a reversão da relação dialética de *prakṛti* e *puruṣa*.

É uma condição em que a consciência não é mais consciência de algo, mas sim a consciência esvaziada de todo o conteúdo, ou uma espécie de vazio translúcido, ou ainda o nada. Essa condição é a ausência da vida como normalmente entendida. É uma condição de liberdade absoluta, separada de todo sofrimento.

3 MTA, “EU EXPERIENCIADOR” E “MUNDO EXPERIENCIADO”

3.1 O MTA e o “Eu Experienciador”

Enquanto para o *Sāṃkhya* a causa eficiente do universo é a *avyakta* (não manifesta) ou *mulaprakṛti*, no Monismo de Triplo Aspecto (“MTA”) a “Energia Primal” responde pela origem do universo. Pereira Jr., filósofo idealizador do MTA, descreve essa fonte primária como uma “Energia” capaz de abranger todos os aspectos da realidade, não apenas aqueles pertencentes à fisicalidade (“energia físico-química”), mas também a “energia informacional”, caracterizada pela entropia negativa ou sintropia (vide Pereira Jr *et al*, 2018)³³ e a “energia psíquica” referida na psicanálise, em especial por Jung, sendo anterior ao espaço, ao tempo e a todas as demais categorias da existência que derivam dela.

Em Pereira Jr (2022), se Deus aparece apenas como uma potencialidade a ser realizada, então logicamente Ele deixa de ocupar o lugar do “Ser Primitivo”, do qual a totalidade do real se deriva. Nesta abordagem, Deus passa a ser concebido como “manente”³⁴ àqueles que o concebem, isto é, uma manifestação que traz em si um princípio, por ex., a religação da totalidade que possibilita a realização do Bem, da Justiça e do Amor.

Desta concepção manentista de Deus decorre a seguinte questão: seria o Deus criado pela consciência uma manifestação necessária de um princípio já existente no âmbito do “Ser Primitivo”? Ou seria uma criação contingente à cultura de um ou mais povos humanos? O filósofo não responde inteiramente às perguntas colocadas, mas deixa claro que o MTA não é teísta, nem idealista e nem materialista. A rigor, trata-se de um monismo neutro, diferindo ontologicamente dos monismos idealistas indianos, como o *Vedānta*.

O MTA concebe um espaço-tempo objetivo, onde se inscreve a matéria com suas formas e informações, mas também nos permite conceber um espaço-tempo subjetivo, sob a perspectiva em primeira pessoa do “eu experienciador”, onde estão inscritos as emoções e os sentimentos, assim com *puruṣa* é o depositário de nossas intuições e de nossa consciência transcendental,

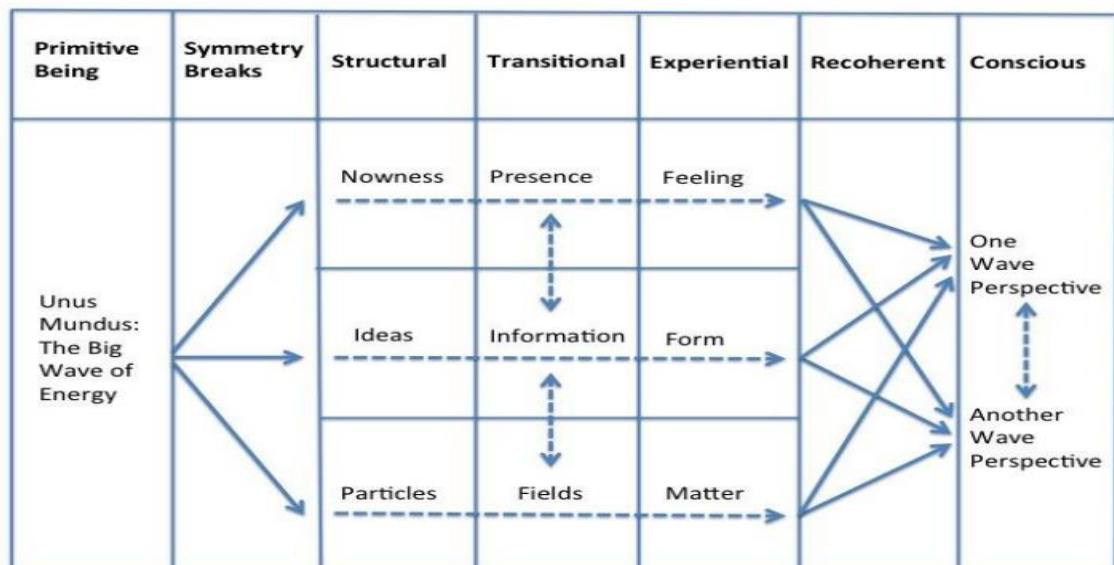
³³ PEREIRA JR., A.; NUNN, C.; PREGNOLATO, M and NIXON, G. Consciousness and Cosmos: Building an Ontological Framework. *Journal of Consciousness Studies*, 25, No. 3–4, 2018.

³⁴ PEREIRA JR, A. Um Conceito Manentista de Deus. ResearchGate, *preprint*, maio, 2022.

inscritos no tempo. Ainda que, ontologicamente, o MTA e o *Sāṃkhya* se filiem, respectivamente, a escolas monísticas e dualísticas, estas filosofias guardam certas semelhanças epistemológicas conceituais.

O MTA, tal como concebido por Pereira Jr. (2015)³⁵, é uma concepção filosófica que sustenta que três aspectos fundamentais, quais sejam, o físico-químico-biológico, o informacional não-consciente e o aspecto sentimental consciente, concebidos como irreduzíveis entre si, conformam a consciência ou os sistemas conscientes. Inicialmente, o MTA considerava que a consciência não seria contemporânea, mas sim sucessora de modo progressivo, no tempo, dos citados aspectos: primeiramente, o aspecto físico-químico-biológico, em seguida o informacional e então o sentimental consciente. Um sistema consciente seria uma unidade integrada destes três aspectos.

Posteriormente, a partir do artigo "*Consciousness and Cosmos*"³⁶, Pereira Jr. et al (2018) passou a trabalhar com o diagrama abaixo, em que há uma "trifurcação" sincrônica da "Energia Primal" ou *Unus Mundus*, gerando os três aspectos. O espaço vai se constituindo junto com a forma e a informação e o tempo vai se constituindo junto com o sentimento, e a experiência consciente acontece no "reencontro" dos três aspectos, na perspectiva individual:



³⁵ PEREIRA JR, A. Monismo de Triplo Aspecto: uma Filosofia Interdisciplinar para o Século XXI. In: Marcelo Carvalho, Dirk Greimann, Paulo Ghiraldelli, Jonas Gonçalves Coelho. (Org.). Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente - Coleção ANPOF XVI Encontro. 1ed.São Paulo, 2015, v. 1, Pg. 348-377.

³⁶ PEREIRA JR., A; NUNN, C.; PREGNOLATO, M and NIXON, G. *Consciousness and Cosmos: Building an Ontological Framework*. Journal of Consciousness Studies, 25, No. 3–4, 2018, pp. 181–205.

LEGENDA: DIAGRAMA DO MTA: As setas que vão da esquerda para a direita no diagrama referem-se a uma grande variedade de processos envolvendo quebras de simetria, sendo temporalmente irreversíveis. As setas horizontais que conduzem à materialidade referem-se a relações causais que são estudadas nas ciências físicas, químicas e biológicas. As setas que vão das ideias, por meio de "formas matemáticas", para 'informação' se referem a relações e invariantes dinâmicos, estudados nas ciências formais. As setas que vão de "agora" (*nowness*) para "qualia/sentimentos" se referem à sentiência ou capacidade de sentir, condição necessária para a experiência consciente, definindo o 'aqui e agora' de cada sistema consciente: é estudada na psicologia introspectiva e pode ser relacionada com o conceito de 'testemunha' na filosofia indiana.

Com relação às dimensões do espaço e do tempo, o MTA postula que sistemas complexos têm dinâmicas específicas nas diferentes escalas. O espaço de estados é gerado pela combinação das formas elementares de "Energia", que se recombina e auto-organizam, sendo que o estado atual da realidade corresponde a um dos "mundos possíveis", ou seja, a uma região finita do espaço de estados. As demais regiões permanecem como potencialidades, pois não é possível realizar todas as possibilidades no mesmo espaço-tempo.

Para o estudo da consciência, a filosofia da neurociência inspirada pelo MTA privilegia as relações entre fenômenos nas escalas espaciais micro e macroscópicas, e escalas temporais de milissegundos e segundos (Pereira Jr., 2017)³⁷. Nesta escala, um corpo vivo interage com o ambiente que o cerca, por meio de reconhecimento de padrões, atribuição de significados, despertar de sentimentos e efetivação de ações que desencadeiam novas percepções, compondo "ciclos percepção-ação".

Ao se estabelecer o *feedback* do sentimento sobre o processamento da informação em arcos de *feedback*, endógenos e exógenos ao corpo vivo, a consciência é gerada. Ou seja, a consciência surge após a manifestação dos aspectos físico-químico-biológico, informacional e sentimental, que se reconectam/religam em recoerência. Não há experiência consciente no âmbito destes três aspectos tomados isoladamente ou em pares. É preciso ter os três aspectos interagindo, necessária e reciprocamente, para que haja experiência consciente.

O "Ser Primitivo" ou a Energia Primal não é em si consciente, mas contém a possibilidade da consciência em seu processo evolutivo, no qual constitui o espaço e o tempo. A experiência consciente acontece no espaço-tempo que é constituído no processo, gerando as "ocasiões de experiência", conforme termo cunhado por Alfred Whitehead³⁸. No capítulo seguinte desta

³⁷ PEREIRA JR., BENEVIDES FOZ, F.; ROCHA, A.F.; The Dynamical Signature of Conscious Processing: from Modality-Specific Percepts to Complex Episodes. 2017 in *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice*. ResearchGate, June 2017.

³⁸ WHITEHEAD, A. N., 1861-1947. Process and Reality. Gifford Lectures (1927-28). Ao longo deste texto, Whitehead faz referência a "drops of experience", que aqui traduzimos como "ocasiões de experiência".

dissertação, aprofundaremos no estudo destas "ocasiões de experiência", com a releitura a elas dada pela Teoria SoS de Christopher Nunn³⁹.

Embora o MTA, ao contrário do *Sāṃkhya*, não atribua realidade a um tempo ontologicamente absoluto e eterno, Pereira Jr. recupera da filosofia clássica o conceito de causa final ou teleológica, que por sua natureza deve ser posicionada em um contexto temporal de amplitude indeterminada. Diferentemente das interpretações vitalistas de Aristóteles, Pereira Jr considera, em conformidade com a filosofia da auto-organização de Debrun *et al* (1996)⁴⁰, que as finalidades não antecedem a existência dos sistemas e não são determinadas por um Deus criador, mas são postas pelos próprios sistemas que se organizam, de modo autônomo.

Para o MTA, a teoria da auto-organização não negaria a existência da ação teleológica, porém esta é concebida como consequência do processo de auto-organização de sistemas dinâmicos e não como sua causa. Se apenas sistemas que se auto-organizam apresentam comportamento teleológico, a teleologia não pode ser invocada para explicar a formação destes sistemas, como no caso da origem da vida. Deste modo, o “Ser Primitivo” do MTA se distancia de qualquer concepção de *puruṣa* ou de consciência universal, em prol de uma concepção evolutiva em que sistemas naturais se auto-organizam, e a partir de determinado estágio formulam suas próprias metas, ao contrário das metas dadas e pré-estabelecidas do *puruṣārtha*.

Ao tratar da sentiência (a capacidade de sentir) em termos eletroquímicos, referindo-se às “ondas de Energia”, a filosofia da neurociência inspirada pelo MTA não é materialista, nem se filia a qualquer fisicalismo reducionista. Ao mesmo tempo, tampouco se filia a qualquer “*pan-psiquismo*”, pois não entende que haja uma consciência já formada na matéria. Para o MTA, a consciência depende da reunificação dos três aspectos supracitados na perspectiva de um indivíduo, ou seja, na *perspectiva de primeira pessoa*.

Diferentemente do *Sāṃkhya*, o MTA não teoriza um caminho para a libertação ou iluminação, que transcende o escopo pretendido. Os processos físico-químico-biológicos são resultantes da matéria e da energia que, por sua vez, são evolutivos do “Ser Primitivo”. A partir destes desdobramentos, outros processos informacionais, que embasam a cognição e as formas

³⁹ NUNN, C. Journal of Consciousness Studies, 26, No. 1–2, 2019, pp. 235–49.

⁴⁰ DEBRUN, M., GONZALES, M. E., PESSOA JÚNIOR, O. (Org.). Auto-organização: Estudos Interdisciplinares. Coleção CLE, v.18. Campinas: Unicamp, 1996.

matemáticas e sensíveis da realidade, se desdobram no espaço. O terceiro aspecto, a consciência, conjuga o conhecer e o sentir, se desdobrando no tempo.

O “Ser Primitivo” não é concebido como causa teleológica, mas sim como manente, no sentido de que a experiência consciente se faz no próprio *Ser* e não como uma instância observacional externa, como é o caso de *puruṣa*. O agente consciente (*puruṣa*) não se encontra externo ao *Ser*, mas se constitui como um desdobramento dele no tempo. Este “vazio translúcido” ou “nada”, que aparece como a condição de possibilidade de salvação no *Sāṃkhya* clássico, é identitária à condição do *puruṣa* em si isolado.

Ao mesmo tempo em que se nota um “vazio de essência” no sentido do *Sāṃkhya*, entendido como a ausência de uma estrutura estática ou fixa na vivência introspectiva, a filosofia do MTA identifica uma sequência de fases do fluxo consciente, que progridem na direção de uma crescente auto apreensão de *puruṣa* ou do “eu experienciador”, culminando na manifestação deste *Eu* por meio da intuição (*buddhi*, para o *Sāṃkhya*), propiciando a explicitação da vontade na realização de suas potencialidades.

De acordo com Pereira Jr. (2013)⁴¹, a consciência pode ser definida como “o sentimento do que acontece”. Neste conceito de consciência, o que acontece é o vir a ser da realidade, na perspectiva de um determinado agente, o qual é parcialmente representado em seu sistema cognitivo por meio de um processamento de sinais. Este processamento só se torna consciente quando as mensagens carregadas pelos sinais são sentidas. Sem o sentir, o processamento de informação permanece inconsciente, tal como ocorre em computadores digitais – que processam informação de forma inconsciente, dada sua incapacidade de sentir o significado da mensagem informacional a partir de uma perspectiva de primeira pessoa.

Para Pereira Jr. (2013)⁴², a atividade consciente se desdobra em funções que incluem a percepção, a cognição, a emoção e o controle da ação. Cada uma destas funções comporta uma modalidade do sentir: (i) no plano perceptivo, as qualidades sensoriais ou *qualia*; (ii) no plano cognitivo, as *crenças cognitivas*; (iii) no plano afetivo, os sentimentos emocionais ou afetos; e (iv) no plano da ação, o querer, a vontade e o desejo de agir e de viver. A experiência vivida pelo “eu

⁴¹ PEREIRA JR., A. Triple-Aspect Monism: A Conceptual Framework for the Science of Human Consciousness, in: The Unity of Mind, Brain and World: Current Perspectives on a Science of Consciousness, A. Pereira Jr. and D. Lehmann, Eds, Cambridge University Press, UK, 2013. pp. 299–337.

⁴² PEREIRA JR., A. Uma Teoria Projetiva da Consciência: da Neurociência à Psicologia Filosófica. P. 15.

experienciador” corresponde a uma apresentação, capturada *a posteriori* por uma representação por meio de símbolos, imagens e mapas mentais.

A neurociência tem contribuído como ferramenta para se elucidar a estrutura temporal da consciência. Pereira Jr. e outros autores (2013)⁴³ identificaram o que denominaram de “assinatura dinâmica” da consciência, que se expressa em uma combinação de ritmos e variações de amplitude dos potenciais elétricos cerebrais medidos por eletroencefalografia. Nesta abordagem, um episódio consciente (“*Gestalt*”) teria a duração de, aproximadamente, 2 segundos, integrando atividades perceptivas, cognitivas, afetivas e volitivas.

Ao contrário do *Sāṃkhya*, o MTA não é uma teoria sobre as causas primeiras ou últimas da realidade, as quais seriam não-experienciais e, portanto, transcendem o escopo pretendido para a sua filosofia. Aqui, os processos físico-químico-biológicos constituem o primeiro aspecto da realidade, enquanto os processos informacionais, que embasam a cognição e as formas matemáticas e sensíveis da realidade, dizem respeito ao segundo aspecto. E a consciência, que conjuga o conhecer e o sentir, constitui o terceiro aspecto.

Estes três aspectos decorrem da dinâmica do “Ser Primitivo”, o qual não é concebido como causa primeira, nem teleologicamente como causa final, mas sim como “manente”, no sentido de que a experiência consciente se faz no próprio *Ser*, e não como uma instância observacional externa. O agente consciente não se encontra externo ao “Ser Primitivo”, mas se constitui como um desdobramento dele. Na metafísica do MTA⁴⁴, esta dinâmica manente não exclui a possibilidade de se conceber a “imanência” e a “transcendência” como conceitos complementares à manência: a primeira no plano ontológico e a última no epistemológico.

Por imanência, o MTA entende o processo causal e informacional pelo qual os sistemas naturais se auto-organizam. Ao considerar a imanência como pressuposto metodológico, nas diversas ciências, naturais e humanas, haveria compatibilidade com a manência ontológica. Mesmo sabendo que o ser humano é parte do processo dinâmico de evolução do real, cientistas adotam o postulado de objetividade determinística como meio de obter concordância ou discordância intersubjetiva em suas investigações. Ou seja, o observador científico é concebido

⁴³ PEREIRA JR., A., FOZ, F.B. & ROCHA, A.F. The dynamical signature of conscious processing: From modality-specific percepts to complex episodes. *Psychology of Consciousness* 4 (2), pp. 230–247.

⁴⁴ PEREIRA JR., A.; SOUZA LEITE, E. O Ser Primitivo e a Experiência Consciente no Monismo de Triplo Aspecto. *in* Filosofia, Teoria da Consciência e Psicanálise. Org. Manuel Moreira da Silva e Renato dos Santos. Editora Fi. 2020. Pp. 46 a 67.

como exterior aos sistemas estudados, os quais são concebidos como direcionados por seus próprios poderes causais e disposições informacionais.

Neste contexto, o determinismo é adotado como uma convenção metodológica que postula que o comportamento de um sistema deriva de seu estado inicial, de leis e princípios da natureza e das condições de contorno. No plano ontológico, o conceito de transcendência se opõe ao conceito de imanência, pois se os sistemas operam a partir de suas causas e programas informacionais intrínsecos, automaticamente se exclui qualquer papel de fatores extrínsecos, seja como causa eficiente ou como causa teleológica.

Já no plano epistemológico, a compatibilidade entre manência, imanência e transcendência é possível. Como o “Ser Primitivo” está em um processo dinâmico de desdobramento de possibilidades, seu estado atual consiste em uma projeção do passado para o futuro⁴⁵. O pensamento reflexivo sobre o processo projetivo se faz no plano simbólico, integrando os componentes afetivos, cognitivos e motores da mente consciente.

Portanto, não há no MTA uma teleologia propriamente aristotélica ou platônica. Dentro de seu campo de possibilidades, é possível simbolicamente projetar, a partir da experiência presente, um *Ser* transcendente como referência ou meta da evolução da realidade, ao que muitos dariam o nome de Deus. Este Deus se torna, assim, um referencial da consciência individual e coletiva das pessoas, embora sua existência se limita ao plano epistemológico. Ou seja, Deus seria um ente situado no plano da consciência, mas não faria parte dos elementos constitutivos do “Ser Primitivo”, muito menos se identificaria com este *Ser*. Por outro lado, como ente que se situa na consciência individual e coletiva, Deus seria um legítimo desdobramento do “Ser Primitivo”, ou seja, seria a atualização de uma de suas potencialidades, mas não uma atualização onipotente em relação às demais possibilidades.

3.2 O “Eu Experienciador” e o “Sentido de Eu”

Várias teorias da mente e da consciência foram propostas nas últimas décadas. No âmbito do MTA, a hipótese escolhida é que a base neural da capacidade de sentir, necessária para a experiência consciente, pode ser encontrada em fluxos de íons que compõem ondas eletroquímicas no tecido neural vivo, envolvendo principalmente fluxos de íons de cálcio suportados por neurônios e astrócitos. Neste sentido:

⁴⁵ PEREIRA JR., A. The Projective Theory of Consciousness. Trans/Form/Ação (prelo). 2019.

“A importante nota conceitual que gostaria de assinalar é que, segundo James Robertson, autor da “hipótese astrocêntrica” (e com minha concordância), os astrócitos seriam o ponto final do processamento consciente, porém não seriam os únicos correlatos. Os correlatos da consciência devem ser identificados no domínio das interações neuro-astrocitárias, o que com certeza inclui atividades neuronais. Segundo a hipótese por mim proposta (vide Pereira e Furlan, 2010; Pereira Jr., 2013 entre outras publicações citadas no projeto), as atividades neuronais por si só não seriam conscientes, mas na medida em que as representações cognitivas instanciadas nos neurônios são associadas com sentimentos instanciados na rede astrocitárias, os “blocos” formados por representações e respectivos sentimentos constituem episódios conscientes. Deste modo, todos os sistemas corporais que dão “suporte direto” - no sentido de instanciar - a tais representações e sentimentos seriam correlatos físicos da consciência.” (Pereira Jr., 2015)⁴⁶

Cada experiência consciente é considerada como composta de eventos momentâneos de sentimentos, que são combinados por reconhecimento e avaliação em episódios conscientes estendidos com uma ampla gama de durações aparentes (0,1 segundos a 2 ou mais segundos, para humanos), dependendo das circunstâncias e do contexto. A ideia geral por trás desta teoria é que íons em solução, formando ondas hidro iônicas no tecido vivo de nossos corpos, seriam o veículo adequado para sentir, porque eles têm os graus de liberdade necessários para incorporar padrões modulados em amplitude temporal, capazes de ressonar com padrões potenciais da matriz da realidade.

Íons de cálcio, potássio e sódio são particularmente importantes neste contexto por causa de sua proximidade de associação com estágios iniciais de processos de memória. Dada esta imagem da natureza da consciência, é possível desenvolver ideias sobre a conexão do “agora” com o sentimento e demais qualidades sensíveis (*qualia*). Vale a pena enfatizar que a imagem da base neural de experiência consciente, proposta pelo MTA, é insuficiente por si só para explicar o fenômeno da consciência. Ela é uma imagem dos correlatos neurais da consciência, que não fazem mais do que explicar as origens de seu conteúdo. Daí a necessidade de se complementar a ontologia interdisciplinar do MTA com uma teoria própria para a consciência, que foi proposta como Teoria Projetiva (Pereira Jr., 2019).

Com a Teoria Projetiva⁴⁷ desenvolvida a partir do referencial teórico do MTA, o processo consciente é concebido como gerador de um campo informacional, composto de um polo subjetivo

⁴⁶ PEREIRA JR, A. Monismo de Triplo Aspecto: uma Filosofia Interdisciplinar para o Século XXI. In: Marcelo Carvalho, Dirk Greimann, Paulo Ghiraldelli, Jonas Gonçalves Coelho. (Org.). Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente - Coleção ANPOF, 2015, v. 1, p. 348-377.

⁴⁷ PEREIRA JR., *The Projective Theory of Consciousness: from Neuroscience to Philosophical Psychology*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 41, p. 199-232, 2018, Edição Especial

(o “sentido de eu”) e outro objetivo (“sentido de mundo”). Este campo seria construído por meio de uma projeção da atividade neural (termo que se refere tanto a neurônios quanto às células gliais, no tecido vivo), sendo vivenciado na primeira pessoa.

Tanto o “sentido de mundo” quanto o “sentido de eu” resultam de operações projetivas: o “sentido de eu” se constituiria por uma projeção introceptiva, e a projeção perceptual seguiria na direção exteroceptiva⁴⁸, em um sistema integrado pelas funções sensoriais, emocionais e afetivas do ser vivo, incluindo os potenciais graduados dendríticos e as ondas iônicas que percorrem o tecido vivo, incluindo os astrócitos, fluído e matriz extracelular.

Da projeção do polo objetivo, definido pela ação, sobre o polo subjetivo, definido pelo sentimento vivido pelo indivíduo, resulta o “sentido de eu”, como identidade pessoal invariante no tempo existencial. Por sua vez, o polo objetivo ou “sentido de mundo”⁴⁹ seria uma projeção no sentido oposto, ou seja, do sentimento instanciado no sistema nervoso individual para extensões relacionadas à ação e controle homeostático do corpo. A interação entre o sistema nervoso central e componentes extra-cerebrais faz emergir o “sentido de mundo” como “objeto intencional”. O campo informacional “sentido de eu -- sentido de mundo” se estende além do corpo vivo e se projeta no espaço físico.

3.3 “O Ser Primitivo” e o “Mundo Experienciado”

Para o *Sāṃkhya*, a *mulaprakṛti* e o *avyakta* são energias não manifestas, neutras, que agem como o princípio ou a origem de tudo o que é manifesto. Ambas são referidas como “não criadas”, sendo criadoras ou causas primitivas e eficientes das outras sete *prakṛti*. Neste sentido, elas guardam certa similitude com o “Ser Primitivo” do MTA. Este “Ser Primitivo” seria uma unidade neutra de Energia e uma fonte de criação de todo o Universo. Este ser seria eterno (ou atemporal) e conteria em si o poder de gerar tudo o que se manifesta na experiência de todos os sistemas que vierem a ser formar. Este processo de geração do MTA não é causal, no sentido da física moderna, embora possa ser aproximado à teoria das quatro causas de Aristóteles.

Aqui, é importante distinguir entre as concepções transcendentais, imanentes e manentes da relação entre o “Ser Primitivo” e suas manifestações na experiência dos sistemas que são gerados durante o processo de evolução. Na visão transcendente, o mundo criado é exterior ao “Ser Primitivo”. Já na visão imanente, que se encontra em Espinosa, o “Ser Primitivo” age como *causa*

⁴⁸ Idem. Pg. 200.

⁴⁹ Idem. Pg. 201.

e efeito de si mesmo (natureza *naturante* e *naturata*). Por fim, na visão manentista de Manuel Moreira da Silva, a partir de Aristóteles e Proclus, este *Ser* se mantém nas suas manifestações e só pode ser reconhecido a partir delas, o que, na religião, implica um tipo de “Teologia Negativa”.

Assim, em sua metafísica fundacional do Universo, o MTA já se afasta tanto da corrente causal predominante da astrofísica contemporânea, que postula, por exemplo, a existência de uma grande explosão (*Big Bang*, em inglês) na criação do cosmos, assumindo assim que o Universo é causa de si mesmo; quanto das abordagens criacionistas e/ou de *design* inteligente, que assumem um Deus transcendente.

No MTA, não existe uma preocupação em precisar quais seriam as causas científicas (físicas) da origem do Universo. Ao contrário, o MTA postula uma explicação metafísica desta origem por meio de seu “Ser Primitivo”. Por este motivo, sua metafísica se funda no conceito aristotélico de “potencialidade” como “possibilidade de ser” e de “poder de ser”⁵⁰. O domínio do potencial é o domínio dos poderes (as formas de energia elementares: FEE) que se auto-organizam para gerar uma realidade dinâmica.

A fim de dissipar quaisquer dúvidas quanto à natureza de sua metafísica anti-criacionista, o MTA afasta interpretações de natureza teológica, seja devido ao seu compromisso epistemológico com a filosofia da consciência, seja porque a conexão com crenças religiosas, inclusive conflitantes, traria uma complexidade desnecessária ao MTA.

De fato, qualquer postulado de divindades como forças ontológicas últimas de criação do universo implicaria em um “Ser Primitivo” transcendente ao universo conhecido, ou seja, um idealismo espiritual ou então um dualismo de natureza cartesiana, ambos opostos à tese monista neutra do MTA. Por este motivo, a metafísica do MTA procura respeitar as bases tradicionalmente consagradas da física e da astrofísica, onde existem quatro ‘poderes’ ou ‘potencias’ bem conhecidas, quais sejam, as quatro forças fundamentais: gravidade, eletromagnetismo, nuclear fraca e nuclear forte e possivelmente outras, vinculadas às manifestações psíquicas da energia na forma de sentimentos vividos.

Embora muitos físicos teóricos se esforcem para construir uma “teoria de tudo”, em princípio este construto seria epistemicamente inacessível. A estrutura do MTA sugere que a realidade, além de se manifestar em partículas materiais, ela também se manifesta como “forma

⁵⁰ PEREIRA JR., A; NUNN, C.; PREGNOLATO, M. and NIXON, G. Consciousness and Cosmos: Building an Ontological Framework. *Journal of Consciousness Studies*, 25, No. 3–4, 2018, pp. 186–188.

matemática”, que nos leva à “informação” distribuída no espaço como "ocasiões de experiência", que nos conduz às *qualia* ou aos sentimentos conscientes, distribuídos no tempo.

Assim, Pereira Jr. e seu MTA se filiam à abordagem assumida na conjectura de Pauli-Jung⁵¹, cuja correspondência científica é a relação direta entre as duas realidades básicas da existência humana: *psique* e matéria. Essa relação, ou o intercâmbio entre essas duas esferas fundamentais da realidade, pode ser examinada pelo senso comum.

Apesar de não concebida como existindo em um mundo separado (como eram as ideias de Platão), mas imanente no mundo natural (como eram as ideias de Aristóteles), o MTA entende que a base das formas de energia elementares (FEE) não pode ser diretamente observada ou medida, mas apenas suas combinações manifestas em nossa experiência podem se tornar objetos de estudo para as ciências empíricas e experimentais, ou ainda para as interpretações do senso comum.

Deste modo, o MTA concebe um dualismo puramente epistemológico entre as perspectivas de primeira e terceira pessoa, sendo que, na primeira perspectiva, se manifestam os sentimentos e qualidades subjetivas, enquanto na segunda, se constroem as descrições, explicações e aplicações do conhecimento científico e tecnológico. Pereira Jr. (2018) menciona que uma primeira tentativa de conceber tal realidade primitiva neutra foi a referência a "Energia" no antigo budismo, bem como o *apeiron* de Anaximandro (‘o ilimitado’, uma essência primitiva que foi concebida como infinita e indeterminada) da filosofia pré-socrática.

3.4 A Transição entre Potência e Ato no MTA

Para o MTA, a simetria universal "potencial", em um dado momento, deve se quebrar a fim de permitir a manifestação de nosso mundo variado, o que lhe parece acontecer em estágios cujo número é indeterminado. Platão considerou os princípios matemáticos como derivados de seus arquétipos, que no entender do MTA parecem ter um papel equivalente ao das “causas formais” de Aristóteles. Estes arquétipos ou causas formais são consequências de padrões de quebras de simetria, quando o "potencial" se torna "transicional".

⁵¹ A conjectura de Pauli-Jung implica que, com relação aos estados mentais e físicos, pode haver descrições incompatíveis de diferentes partes que emergem do todo. Isso está em estreita analogia com a física quântica, onde propriedades complementares não podem ser determinadas em conjunto com precisão (ver Capítulo “Wolfgang Pauli and Carl Gustav Jung” em Atmanspacher, H. *Dual-Aspect Monism and the Deep Structure of Meaning* ResearchGate, janeiro, 2022. (pp.41-80))

Aqueles estágios que conduzem à matéria macroscópica são descritos em detalhes por Schrödinger e por Heisenberg. No caso de Schrödinger (1950)⁵², seu modelo atômico apresentou um modelo de orbital tridimensional para cada um dos subníveis de energia e possibilitou a compreensão do fenômeno da hibridação em átomos de carbono, permitindo a determinação da geometria molecular de diversas substâncias químicas.

E no caso de Heisenberg (1927)⁵³, seu princípio da incerteza enuncia a lei da mecânica quântica que limita a precisão com que se pode medir duas variáveis relacionadas, como a posição e a velocidade. Especificamente, este princípio diz que quanto mais precisamente você mede o momento ou velocidade de uma partícula, com menos precisão você pode saber sua posição e vice-versa.

Para o MTA, no entanto, Schrödinger e Heisenberg não esgotariam as necessárias explicações pelas quais a Energia potencial seria atualizada no nosso mundo "real", já que a teoria quântica contemporânea não oferece lugar para duas características de nossa existência, quais sejam, a experiência das formas e do “sentimento” enquanto temporalidade (a posição no tempo, ao contrário da posição no espaço, não é um *quantum observável*).

Portanto, fez-se necessário ao MTA identificar mais duas categorias de transição (“agora” e “formas matemáticas”) para preencher a incompletude da teoria quântica nesses aspectos (ou seja, o fato de que esta teoria nada diz sobre as origens das características organizacionais básicas do mundo, incluindo muitas de suas próprias regras, nem sobre os "sentimentos" que experienciamos ao longo do tempo, a partir do “agora”).

Nesta proposta de monismo neutro do MTA seria possível aceitar a experiência como existente antes que os experimentadores se tornem conscientes de si mesmos. Seu conceito de “agora” se filia à ideia de “duração” de Henri Bergson⁵⁴, anteriormente desenvolvido por Alfred North Whitehead em sua filosofia de processo.

Os estudos matemáticos de Whitehead (1928)⁵⁵ também influenciaram o MTA, onde as formas matemáticas são manifestações diretas da “Matriz”, referindo-se a padrões que se

⁵² SCHRÖDINGER, ERWIN. Space-Time Structure. Cambridge University Press; (1950).

⁵³ CHIBENI, S.S., Certezas e incertezas sobre as relações de Heisenberg. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 27, n. 2, p. 181 - 192, (2005).

⁵⁴ BERGSON, H. Duration and Simultaneity: With Reference to Einstein's Theory. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill. 1965.

⁵⁵ WHITEHEAD, A.N., Process and Reality. Gifford lectures ; 1927-28.

manifestam na realidade, incluindo as chamadas “Leis e Princípios da Natureza”, que podem muitas vezes ser descritos matematicamente. Whitehead afirmou que a realidade está sempre se tornando em processo, mas nunca se torna um ser estático.

O processo de realidade está sempre em um estado de “avanço criativo para a novidade”, liderado pelas “ocasiões de experiência”. Esses “flashes de experiência” envolvem a conjunção de “muitos” (entidades concretas já existentes de matéria/energia) em um novo “um”, precisamente, a “ocasião da experiência”. Assim, a experiência momentânea se completa e se torna parte dos “muitos” e o processo continua. O processo de realidade seria limitado pelo que já existe, mas também é sempre transformado, uma vez que é inspirado pelo potencial criativo não manifesto (os eternos objetos no “futuro”).

Para o MTA, os conceitos de “agora” e “ocasiões de experiência” podem ser considerados como termos alternativos, referindo-se à mesma entidade de transição ou processo de realidade dinâmica. Assim como postulou Whitehead, a metafísica da filosofia do processo passa a ser um desenvolvimento potencial que se atualiza na realidade. O termo “realidade” se refere ao mundo que vivenciamos, tanto de forma subjetiva como objetiva.

Ainda que toda experiência consciente seja subjetiva e a objetividade seja apenas inferida, há fortes evidências, para as quais contribuem as construções científicas e tecnológicas pragmaticamente bem-sucedidas, de que “objetividade” é uma categoria válida e que o “real” pode ser subdividido em categorias, referindo-se à experiência consciente subjetiva e à matéria objetiva, ademais de uma categoria intermediária de “informação”.

A categoria informacional se faz necessária porque a “informação” se relaciona com os mundos objetivo e subjetivo, mas não está confinada neles. Os sinais informacionais possibilitam a comunicação entre o mundo objetivo externo ao corpo e o sistema nervoso e, também, a comunicação entre pessoas por meio da linguagem. Assim, a informação compõe um terceiro aspecto que se refere a processos cognitivos não-conscientes, enquanto o aspecto consciente é definido pela conjunção de cognição com sentimentos.

Para o MTA, a informação é concebida em termos aristotélicos, como “aquilo que dá forma”. Ela é melhor concebida como derivando diretamente das “formas matemáticas” da zona de “transição”. No entanto, a matéria objetiva, receptora das formas arquetípicas informacionais aqui descritas, ainda não seria dotada de consciência. Na abordagem proposta pelo MTA, a marca

da experiência consciente é o sentimento, que acontece conjuntamente com a “ação recíproca” da matéria e da forma nos sistemas vivos e assemelhados.

O conceito de sentimento abrange sentimentos emocionais, sentimentos cognitivos (como "o sentimento de saber"), o sentimento de tomada de decisão (a vontade), sensações básicas de fome, de sede, de frio, etc, bem como todos os tipos de *qualia* perceptuais. Sentir é concebido como a realidade experimentando a si mesma no tempo, a partir da perspectiva de agentes cognitivos. Isso implica em uma relação reflexiva entre a consciência e o cosmos, onde o “reflexivo” vai além de uma causalidade linear para envolver fluxos mutuamente interligados do cosmos e da consciência.

3.5 Discussão da Hipótese Projetiva: o “Sentido de Mundo”⁵⁶

Abordagens como a do MTA, que não reduzem o fenômeno da consciência ao cosmos astrofísico e inanimado, enfrentam a dificuldade de relacionar a atividade do sistema nervoso e sua interação com o ambiente físico, biológico e social, a partir do que emerge o mundo experienciado dos organismos, acessível apenas na perspectiva da primeira pessoa. Esta abordagem neuro-fenomenológica engloba diferentes propostas filosóficas sobre a natureza do cérebro e da experiência consciente⁵⁷, que se concentram tanto no "ponto de vista" subjetivo⁵⁸ como na localização de objetos e processos percebidos fora do cérebro, ou "projeção perceptiva"⁵⁹.

Na perspectiva do ponto de vista subjetivo, todo fenômeno (subjetivo) está essencialmente conectado com um único ponto de vista: o “eu experienciador”. No entanto, na filosofia da consciência do MTA, este ponto de vista subjetivo não deve ser concebido em termos de um *puruṣa* ou uma alma cartesiana, mas como derivado de experiências naturais e respectivos mecanismos biológicos.

Pela teoria projetiva, as experiências conscientes de um organismo podem ser referidas a um ponto de vista, que equivale à perspectiva de primeira pessoa. Por analogia, o mesmo raciocínio se aplica a fenômenos objetivos, onde prevalece a perspectiva da terceira pessoa: ao mudar o ponto

⁵⁶ PEREIRA JR., A. The Projective Theory of Consciousness: from Neuroscience to Philosophical Psychology. Revista Trans/Form/Ação, Marília, v. 41, p. 199-232, 2018, Edição Especial.

⁵⁷ NAGEL, T. What is it like to be a bat? Philos. 1974. Rev., 83, 435–450.

⁵⁸ NAGEL, T. The Objective Self. In: Giner, C.; Shoemaker, S. (Orgs). Mind and Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 1983.

⁵⁹ VELMANS, M. A Reflexive Science of Consciousness. in G. Bock & J. Marsh (eds.), Experimental and Theoretical Studies of Consciousness, Chichester: John Wiley, 1993.

de vista subjetivo para o objetivo, ocorre uma espécie de renúncia à busca de um ponto final: a objetividade se torna uma direcionalidade do entendimento.

Na teoria da projeção perceptiva de Max Velmans (1993)⁶⁰, estabelece-se uma relação do espaço fenomenal das experiências subjetivas do “eu experienciador” com o espaço físico objetivamente descrito pela ciência do “mundo experienciado”. Velmans sugere que a localização de objetos e processos no espaço fenomenal coincide com a sua localização no espaço físico: não há separação entre o “sentido de eu” e o “sentido de mundo”, e conhecer o mundo se torna uma forma de conhecer o eu.

Pesquisas empíricas no campo das neurociências demonstram que a percepção consciente requer o processamento de sinais no sistema nervoso. Na percepção visual, quando uma imagem é percebida conscientemente, após a execução de etapas de processamentos cerebrais, o objeto representado é experienciado como estando localizado “lá fora, no mundo (experienciado)”, externo ao cérebro.

Essa aparente “projeção” da representação mental formulada por Velmans (1993), formada no cérebro para o mundo externo pelo sistema consciente, pressupõe um modelo de projeção perceptual fundado no processamento de informação de um estímulo externo ao cérebro para o sistema nervoso central, onde é formada uma representação das propriedades do estímulo. No entanto, a experiência consciente do estímulo não é referida à atividade cerebral, mas de alguma forma projetada para a localização do estímulo.

A discussão proposta por Max Velmans ao longo de seus trabalhos sobre a projeção perceptual pode ser resumida em três proposições⁶¹: (1) percebemos objetos e processos por meio da formação de representações neurais em nossos cérebros; (2) a experiência vivida que temos dos objetos e processos físicos é que eles estão localizados “lá fora”, no espaço físico experiencial; e, assim sendo, (3) nós “projetamos” nossas representações neurais no espaço físico experiencial.

A projeção perceptiva pode ser explicada em termos do conceito de informação, ao assumir que os padrões neurofisiológicos fenomenais e seus correlatos no mundo físico possuiriam a mesma estrutura dinâmica da informação. Para Velmans, a mente pode ser pensada como uma forma de processamento de informação.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ PEREIRA JR., A. The Projective Theory of Consciousness: from Neuroscience to Philosophical Psychology. Revista Trans/Form/Ação, Marília, v. 41, p. 199-232, 2018, Edição Especial.

Considerando a fenomenologia de primeira pessoa de um sujeito “S” e seus correlatos neurais, visível na perspectiva de terceira pessoa de um observador externo “E”, a estrutura de informação do que “S” e “E” observam é idêntica, mas é exibida ou "formatada" de maneiras muito diferentes. Para o filósofo, as informações exibidas nas experiências de “S” e “E” e seus correlatos físicos podem ser pensadas como duas manifestações desse processamento de informações. A natureza da mente é, ao mesmo tempo, física e consciente. Assim sendo, essa natureza é descrita como psicofísica.

A mente consciente passa a ter dupla polaridade, com um polo subjetivo e outro objetivo, delimitando o “espaço egocêntrico” onde ocorrem os eventos da vida. Uma formulação clássica acontece na distinção feita por Freud (1923)⁶² entre o *id* (princípio do prazer) e o *superego* (princípio da realidade), sendo que a interação dos dois gera o conceito de *ego*, além de fundamentar o conceito de “projeção”.

Diferente de Velmans, a projeção em Freud aparece como um mecanismo de defesa, com processos projetivos similares aos da percepção. Na experiência consciente, o ponto de vista subjetivo e os objetos no mundo aparecem em duas direções projetivas: uma para dentro, o "eu experienciador" do agente consciente, e a outra para fora, o "mundo experienciado".

Nessa interpretação, os polos subjetivo e objetivo da consciência são concebidos como um campo informacional emergente da experiência vivida, aparente apenas na perspectiva de primeira pessoa: este campo é chamado “Domínio Consciente Estendido” (DCE)⁶³, a partir do qual as projeções do "eu experienciador" e do "mundo experienciado" são realizadas, contendo, ainda:

a) a história sentimental do indivíduo, encarnada em ondas de sentimento que percorrem o tecido vivo que gera o “sentido de eu”; e

b) as representações dos objetos da percepção e da ação, encarnada em sequências de pulsos encarnadas em redes neuronais, que geram o “sentido de mundo”.

Para que o DCE apareça com seus dois polos projetados, o ponto de vista subjetivo e os objetos e processos existentes objetivamente no mundo, é necessário um sistema contendo dois componentes, em um modelo “dialógico” da mente consciente, no qual os polos subjetivo e

⁶² FREUD, S. The Ego and the Id. Standard Ed. Vol. XIX. London: Hogarth, 1923.

⁶³ PEREIRA Jr., A. Uma Teoria Projetiva da Consciência: da Neurociência à Psicologia Filosófica. P. 14.

objetivo correspondem à atividade de duas redes de sinalização no tecido vivo, o astrogliar⁶⁴ (subjetivo) e o neuronal (objetivo).

O conceito proposto de DCE não é intrínseco às representações. Ao contrário, as representações são componentes do DCE, permitindo operações projetivas que geram o domínio estendido. Assim, o DCE não é fechado dentro do cérebro, mas estende-se informacionalmente ao domínio da interação com o mundo.

⁶⁴ Idem.

4 SĀṂKHYA E MTA NA PERSPECTIVA DO “TEMPO”

4.1 A Experiência do Tempo no *Sāṁkhya*

O *Sāṁkhya* clássico presente no *Sāṁkhyakārikā* apresenta um caminho ou modo de existência para erradicar o sofrimento, que supera as estruturas comuns da experiência humana no tempo e no espaço. Enquanto a *prakṛti* densa vive somente no presente, a *prakṛti* mais sutil (mente, ego e intuição) vive no passado, no presente e no futuro concebido pelas nossas consciências.

A experiência temporal de *puruṣa* vai mais além da experiência temporal de *prakṛti*, porque *puruṣa* habita o eterno e o atemporal. Enquanto o tempo da *prakṛti* é finito, o tempo de *puruṣa* é infinito. Este lugar privilegiado de *puruṣa* lhe permite “testemunhar” eventos passados e eventos futuros de *prakṛti*, respectivamente, retrocognição e precognição, no instante presente de *prakṛti*.

Quando um indivíduo extravasa sua inteligência para além de *buddhi* e permite que seu *puruṣa* individual se revele, ele percebe que o sofrimento é fruto de um desalinhamento ou desarranjo temporal. Assim como ansiedade é excesso de futuro, depressão é excesso de passado e stress é excesso de presente, em geral, sofrer é não saber dar tempo ao tempo. Quando se pensa em *puruṣārtha* como o modelo para a realização humana, sua condição de possibilidade é saber que tudo tem o seu tempo (*chronos*) e, para cada coisa, há um momento oportuno de ação e de realização (*kairós*)⁶⁵.

Em 1994, meu amigo Gustavo⁶⁶ e eu fomos aprovados no vestibular para a Faculdade de Direito da USP, no Largo de São Francisco, aos 18 anos de idade. Sendo nossas famílias católicas, frequentávamos as missas do Mosteiro de São Francisco. Em 1994, conhecemos o Frei Felipe Gabriel Alves, carinhosamente apelidado de Frei Felipinho, falecido em 2022, aos 88 anos, em decorrência da pandemia do coronavírus (Covid-19).

Gustavo começou cedo seu contato com as drogas, aos 14 anos de idade. Desde 1990, Gustavo praticava musculação e começou a usar esteroides anabolizantes. Após uma breve interrupção no uso de esteroides em 1993 para se preparar para o vestibular da USP, Gustavo

⁶⁵ Os gregos chamavam de *chronos* o tempo ordinário humano e de *kairós* o tempo divino, mais propício e mais oportuno para uma determinada ação. No segundo caso, o tempo finito da *prakṛti* e o tempo eterno de *puruṣa* são como rios que fluem para o oceano de *puruṣārtha*.

⁶⁶ Nome fictício, para proteger o anonimato de uma experimentação pessoal e individual.

encomendou esteroides franceses com um colega comum da faculdade, que chegariam no porto de Santos em setembro de 1994.

No entanto, em agosto de 1994, sem um propósito consciente, Gustavo abriu aleatoriamente a Bíblia e colocou o dedo em uma palavra: era “sangue”. Abriu e fechou de novo e colocou o dedo em outra palavra: novamente, “sangue”. Repetiu esta operação por mais quatro vezes e, seja no Antigo ou no Novo Testamento, sempre se deparava com a palavra “sangue”.

Até que na sétima vez, seu dedo apontou para outra direção: era o início do Capítulo 3 do Livro do Eclesiastes. Curioso com o que viu, Gustavo pegou emprestado meu caderno da faculdade e copiou na última página a seguinte passagem:

“Tudo tem seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu. Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar o que se plantou; Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de derrubar, e tempo de edificar; Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de prantear, e tempo de dançar; Tempo de espalhar pedras, e tempo de ajuntar pedras; tempo de abraçar, e tempo de afastar-se de abraçar; Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de lançar fora; Tempo de rasgar, e tempo de coser; tempo de estar calado, e tempo de falar; Tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz.
Que proveito tem o trabalhador naquilo em que trabalha? Tenho visto o trabalho que Deus deu aos filhos dos homens, para com ele os exercitar.
Tudo fez formoso em seu tempo; também pôs a eternidade no coração do homem, sem que este possa descobrir a obra que Deus fez desde o princípio até ao fim.” (Eclesiastes 3:1-11)⁶⁷

Naquela época, dividíamos uma quitinete de cerca de 15m² próxima à Praça da Sé com mais um estudante. Quando Gustavo me falou sobre a repetição da palavra “sangue” e me mostrou o que escreveu em meu caderno, aconselhei Gustavo a se confessar com um padre. Passados dez dias, ao anoitecer da sexta-feira, dia 02 de setembro de 1994, Gustavo deixou a biblioteca da Faculdade de Direito onde estávamos e foi se confessar no Mosteiro do Largo de São Francisco.

Naquele início de noite, o frade encarregado de ouvir as confissões era o Frei Felipinho, com seus longos cabelos brancos e lisos amarrados em forma de “rabo de cavalo”. Após ouvir a confissão de uma freira, ele se levantou, buscou um copo de leite com achocolatado em pó e o tomou. Depois chamou Gustavo, pediu para ele fechar a porta, enquanto Felipinho permanecia com os olhos fechados e a cabeça baixa.

A seguir, transcrevo o que Gustavo me contou mais tarde naquela noite:

⁶⁷ Bíblia Sagrada. Almeida, Revisada e Atualizada. Antigo Testamento, Livro do *Eclesiastes*. Cap. 3, 1-11.

- *Filho, me conte seus pecados.*
- *Faz tempo que não me confesso, Frei. Não sei mais como fazer isso.*
- *Comece pelos pecados mais graves e depois os mais leves.*
- *Então... eu faço uso de esteroides anabolizantes há alguns anos e agora a coisa vai ser mais forte... não vou parar... se o senhor quiser me perdoar, me perdoe, se não quiser, eu vou embora ...*
- *“Estê” o quê? Este-o-róide? O que é anabolizante?*
- *Então... aquilo que se toma para ficar com os músculos fortes e grandes (...)*
- *Mas isso é alguma droga?*
- *Não sei... acho que sim, de certa forma....*
- *Isso vicia?*
- *Não sei... acho que sim, psicologicamente....*
- *[Frei, após chacoalhar a cabeça convulsivamente e falar palavras ininteligíveis em uma língua estranha, depois se acalmando] Filho, a tua hipófise até agora assimilou os hormônios que você tem tomado, mas chegará o momento em que seu corpo deixará de produzir testosterona...*
- *[Novo chacoalhar de cabeça e novas palavras ininteligíveis]*
- *[Frei, ainda de cabeça baixa e olhos fechados] ... Eu fui até um hospital, você estava no canto de uma sala grande e vazia, com uma faixa ao redor do punho... eu pedi para você desenrolar a faixa [Frei fazendo o gesto de desenrolar a faixa do punho, mas de cabeça baixa e olhos fechados] e vi uma cabeça cortada de gato, sem o corpo, com os dentes fincados atravessando seu punho... você, envergonhado, colocou a faixa de volta e eu fui embora... um outro dia, eu voltei ao mesmo hospital e vi seu corpo todo arranhado....*
- *.... Depois eu vi duas mulheres, mãe e filha, sendo arrastadas pelas águas... a filha se salvou, mas a mãe não... a mãe morreu afogada [disse isso com tom triste]...*
- *[Frei, levantando a cabeça, mas de olhos fechados] Marcos, Marcos, meu filho Marcos... Marcos tinha escritório [levanta a mão direita, punho cerrado] e tinha noiva [levanta a mão esquerda, punho cerrado] ... Marcos foi ao médico e o médico disse que a sua impotência sexual era irreversível... Marcos perdeu o escritório [abaixa a mão direita], Marcos perdeu a noiva [abaixa a mão esquerda] ... Marcos perdeu tudo.... [sua cabeça gesticula tristemente em sinal de pena].*
- *[Frei, alterado, de cabeça erguida e olhos bem abertos, dirigindo a palavra diretamente a mim, pela primeira vez] Filho, você não tem dinheiro para viajar neste feriado, mal tem dinheiro para comer, não gaste com estas drogas...*
- *[Frei, com certa impaciência] Filho, mais algum pecado?*
- *[Eu ensaiei dizer algo sobre meus desentendimentos com a minha mãe]*
- *[Frei, visivelmente entusiasmado, que era a marca distintiva pessoal do Frei Felipinho] ... Filho...Não sou eu quem te digo estas coisas, quem te diz isso é Jesus Cristo e Ele é o Senhor da História.... Você não deverá rezar orações como penitências pelos seus pecados, você não falará com Deus, Deus falará com você... vá agora até a Igreja, ajoelhe-se e diga “Senhor, aqui está o Teu servo Samuel, fala que eu Te escuto” e então Deus falará com você.*

Ao sair da sala de confessionário, em menos de um minuto, Gustavo já havia chegado à Igreja de São Francisco. Era noite e a missa das seis já havia começado. Para o judaísmo, era o início do *shabat* que antecedeu o feriado daquele 7 de setembro. Gustavo ajoelhou no último banco da igreja e repetiu as palavras do Frei: “*Senhor, aqui está o Teu servo Samuel, fala que eu Te escuto*”.

Neste exato momento, uma senhora que estava sentada no altar ao lado do padre se levantou, foi até o púlpito com a Bíblia em mãos e disse: “*1ª Leitura: Leitura do Livro do Eclesiastes, Capítulo 3, versículos de 1 ao 11*”:

“Tudo tem seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu. Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar o que se plantou; Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de derrubar, e tempo de edificar; Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de prantear, e tempo de dançar; Tempo de espalhar pedras, e tempo de ajuntar pedras; tempo de abraçar, e tempo de afastar-se de abraçar; Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de lançar fora; Tempo de rasgar, e tempo de coser; tempo de estar calado, e tempo de falar; Tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz.

Que proveito tem o trabalhador naquilo em que trabalha? Tenho visto o trabalho que Deus deu aos filhos dos homens, para com ele os exercitar.

Tudo fez formoso em seu tempo; também pôs a eternidade no coração do homem, sem que este possa descobrir a obra que Deus fez desde o princípio até ao fim.”

Logo nas primeiras palavras, Gustavo se sentou no banco da igreja, chorou bastante e, poucos minutos depois, voltou para o nosso apartamento. Na noite seguinte, ou seja, logo após o encerramento do *shabat* que antecedeu o feriado de 7 de setembro, entusiasmado com a recente experiência, Gustavo se imaginou em uma missa da Renovação Carismática Católica dando testemunho do “milagre” que havia experienciado e, para provar que era um novo homem, sem superstições, arrancou uma fita de Nosso Senhor do Bonfim que trazia amarrada no punho.

No mesmo instante, Gustavo teve a “sensação” de estar retirando a cabeça de gato com os dentes fincados atravessando seu punho, nas palavras do Frei, e o seu corpo arranhado sendo cicatrizado. Havia três anos que aquela fita estava amarrada no seu punho, com três nós seguidos de três pedidos: o primeiro pedido era “ficar forte”, o segundo era “ficar forte” e o terceiro era “ficar ainda mais forte, a qualquer preço”. Os arranhões eram as várias agulhas de injeções que “profanaram” seu corpo com os anabolizantes.

O Frei Felipinho foi entrevistado algumas vezes por Jô Soares, tanto no SBT como na Rede Globo. Quando a pauta da entrevista foi sobre um processo eclesiástico movido pelo Frei para

santificar seu mentor espiritual junto ao Vaticano, houve um momento em que Jô deixou escapar: “*Felipinho, santo mesmo é você.*”. Jô Soares também faleceu em 2022, alguns meses após a morte de Frei Felipinho.

Logo após esta experimentação com o tempo, Gustavo devolveu os esteroides para o traficante santista e doou o dinheiro que lhe foi reembolsado (metade do valor pago) para a pastoral da AIDS do Largo de São Francisco. Em 2002, Gustavo se casou com uma mulher resgatada das águas: sua primeira esposa tinha 10 anos, quando um raio eletrocutou as águas da praia de Mongaguá/SP, onde ela brincava com sua mãe em 1993. Ela (a criança) foi salva, mas sua mãe (que seria sogra de Gustavo) faleceu.

Gustavo teve dois filhos com sua primeira esposa. Seu primogênito se chama Samuel, por escolha de sua ex-esposa, sem qualquer relação com a invocação do nome do profeta Samuel feita naquela missa de 02 de setembro de 1994, já que ela não conhecia aquela estória. Depois, Gustavo adotou uma menina, se divorciou e adotou uma segunda menina, irmã biológica da primeira. Duas adoções tardias, dois imensos desafios em sua vida.

Atualmente, Gustavo tem quatro filhos e dois enteados. O restante da narrativa do Frei naquela confissão se relaciona com fatos que, naquele 02 de setembro de 1994, eram pretéritos ou seriam futuros na sua vida, exceto a perda da noiva, a perda do escritório e a impotência sexual, pois esta experiência mudou o curso de sua história.

Existem duas formas principais de analisar a experiência de Gustavo: a primeira, que supostamente (mas não necessariamente) viola as leis naturais da termodinâmica e da entropia, ao reconhecer e afirmar presença de fenômenos descritos como retrocognição e precognição, que são negados pela ciência contemporânea; e a segunda, que descarta como cientificamente válida a experiência na perspectiva de primeira pessoa, não mensurável por terceiros. Quanto a mim, assumo o testemunho de Gustavo como fonte válida de conhecimento, tanto quanto as minhas próprias percepções e inferências.

Assim, parece-me forçoso reconhecer a existência real de fenômenos para os quais a ciência ainda não tenha explicações, seja por não serem mensuráveis, nem ainda reproduzíveis em condições controladas em laboratórios, decorrente de limitações da própria ciência contemporânea, de seus métodos ou de seus propósitos.

Historicamente, os povos antigos deificavam o tempo como uma força criadora da natureza, seja na figura de *Saturno* em Roma, como na figura de *Khronos* na Grécia. *Khronos* seria o tempo fundamental, o fator primitivo detentor do poder de gerar os ciclos do plantio e da colheita, de acordo com as estações do ano, desenhando assim o “vir a ser” da realidade, ou os “infinitos objetos futuros” do matemático Whitehead, escrevendo a história tanto nos tempos objetivo do “mundo experienciado” como no tempo subjetivo do “eu experienciador”, coincidente com o capítulo 3 do *Eclesiastes*.

Na cosmologia *Sāṃkhya*⁶⁸, o tempo eterno e o espaço infinito, como grandezas absolutas, são a fonte ou origem do éter, enquanto o tempo finito e o espaço limitado, como grandezas relativas, são originados do éter. De acordo com sábio Kapila:

“O Espaço e o Tempo, que são Eternos e Absolutos, sendo a fonte do Éter, são realmente tipos de qualidades da Natureza: portanto, é consistente que o Espaço e o Tempo sejam onipresentes. Mas o espaço e o tempo limitados surgem do Éter, pela conjunção deste ou daquele objeto limitador: tal é o significado.”⁶⁹

De um lado, o éter é criado pelo tempo absoluto ou real de *puruṣa* e, de outro lado, o éter é o criador do tempo relativo ou irreal da *prakṛti* em nosso mundo sensível. Se tomarmos como perspectiva epistemológica a leitura laica e ateia do *Sāṃkhya*, naquela confissão houve um “emaranhamento” (*entanglement*) de dois *puruṣas*: de Gustavo e do Frei Felipinho. Neste encontro de *puruṣas*, foi revelado que um deles (o de Gustavo) não estava dando tempo ao tempo, se distanciando do *puruṣārtha* planejado para si: casar, ser pai, trabalhar, estudar e dar sua contribuição para a paz e o bem comum.

O termo *puruṣārtha* aparece nas *kārikās* XXXI, XLII, LXIII e LXIX, como parte integrante da explicação do *Sāṃkhya* sobre o porquê ou o propósito da criação. Assim, o *Sāṃkhya* clássico presente no *Sāṃkhyakārikā* é uma tentativa de encontrar um caminho ou modo de existência que transcenda as estruturas comuns da experiência humana. Ele busca uma condição de salvação que está à parte da condição humana universal de sofrimento.

As *kārikās* LVII a LIX apresentam analogias que ilustram a noção de *puruṣārtha*. A *prakṛti* seria como o leite (não consciente), que funciona como alimento para o bezerro (consciente). A

⁶⁸ KAPILA. The Samkhya Sutras (Aphorisms) of Kapila with Illustrative Extracts from the Commentaries. Translated by James L. Ballantyne, LL.D. Trubner & Co. Ludgate Hill (Editor). London. 1885.

⁶⁹ Idem. Parte 2, Sutra 12, pg. 195 e 196.

prakṛti é como alguém que realiza uma determinada ação, a fim de satisfazer uma necessidade ou desejo de libertar *puruṣa*.

Em outra analogia, a *prakṛti* seria como uma dançarina que executa um espetáculo para um espectador (*puruṣa*) e, tendo completado seu propósito, simplesmente sai do palco e termina seu ato. Em cada uma destas analogias, a *prakṛti* não é servida, exceto na medida em que cumpre sua função de serva.

Ela é inconsciente e está preocupada apenas com o isolamento da consciência de *puruṣa*, sendo o único propósito do mundo funcionar como um meio para a salvação. Em outras palavras, o *Sāṃkhya* clássico não está preocupado com o mundo em si, pois este é meramente instrumental na discriminação e isolamento de *puruṣa*.

Assim, o *Sāṃkhya* se presta à salvação eterna, sem se apoiar na existência de um deus. Essa filosofia não é uma tentativa de satisfazer o homem com o conhecimento pelo conhecimento, nem uma tentativa de tornar o mundo inteligível para seu próprio bem. É a busca pela erradicação eterna do sofrimento.

4.2 A Experiência do Tempo no MTA

Diferentemente do *Sāṃkhya*, não há no MTA qualquer preocupação em superar as estruturas comuns da experiência humana no tempo e no espaço, pois sua metafísica não discute o *eterno* e o *atemporal*. Portanto, em oposição ao *Sāṃkhya*, o MTA não considera que um ser consciente seja capaz de “testemunhar” eventos passados e eventos futuros, o que equivaleria aos fenômenos da retrocognição e da precognição que apresentamos na seção anterior.

Entretanto, como o MTA não é um monismo materialista ou reducionista, ele se interessa por estudar o tempo não apenas sob a perspectiva física, química e biológica, mas também sob o prisma da filosofia e da psicologia. Com isso, o tempo deixa de ser apenas “aquilo que é medido pelos relógios”, como dizem os físicos, para ser algo quase identitário às experiências, às sensações e aos sentimentos.

Em princípio, Pereira Jr. (2018) enfatiza que a imagem da base neural dada pelo MTA sobre a experiência consciente é insuficiente por si só para explicar a consciência. Ele se limita a uma imagem dos correlatos neurais da consciência que não fazem mais do que explicar as origens de seu conteúdo. Um dos ingredientes para completar o MTA em sua busca pelas bases científicas

da consciência é justamente o tempo. Assim, para colocar a fenomenalidade na neurologia, Pereira Jr. faz uso da Teoria SoS de Christopher Nunn⁷⁰.

De acordo com Nunn (2019)⁷¹, o filósofo inglês John E. McTaggart (1908)⁷² traçou uma distinção entre o tempo "tensionado" e o tempo "sem tensão", sendo o primeiro dividido em passado, presente e futuro, enquanto o último se refere aos conceitos de anterior, simultâneo e posterior. McTaggart teria argumentado que as incompatibilidades entre esses dois conceitos "provariam" que o tempo é irreal.

Para tanto, McTaggart (1908) iniciou sua investigação perguntando se alguma coisa que existe possui a característica de estar no tempo, ao que busca provar que não. Apesar do filósofo reconhecer que se trata de um pensamento contrário ao sentido comum, ele argumenta que nas filosofias e religiões, tanto ocidentais como orientais, a crença na irreabilidade do tempo foi e continua a ser persistente. Assim, a mitificação do tempo não seria algo originalmente atribuído a McTaggart, pois em seu entender, "nem a filosofia e nem a religião permanecem por muito tempo afastadas do misticismo e quase todos os misticismos negam a realidade do tempo"⁷³.

Em seu célebre artigo intitulado *The Unreality of Time*⁷⁴ (A Irrealidade do Tempo), publicado na revista *Mind* em 1908, McTaggart argumenta que nossa percepção do tempo é uma ilusão e que o tempo é meramente ideal. McTaggart apresenta duas maneiras de se distinguir posições no tempo: as Séries A (o tempo tensionado de Nunn) e B (o tempo sem tensão de Nunn), argumentando que a Série A é essencial para o tempo como o concebemos e que, quando aplicada à realidade, leva a uma contradição: nem o tempo, nem a Série A, seriam reais.

Na Série A, os eventos são posicionados no tempo através das noções de passado, presente e futuro, permitindo que os eventos mudem sua posição temporal, pois nela um evento que é futuro torna-se presente e depois passado. E, assim, ao falar de um evento que ele é um evento futuro, tal proposição seria, às vezes, verdadeira e, às vezes, falsa.

⁷⁰ NUNN, C. *Journal of Consciousness Studies*, 26, No. 1–2, 2019, pp. 235–49.

⁷¹ Idem.

⁷² MCTAGGART, J.E. *The Unreality of Time*, *Mind* 17, New Series, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, pp. 457–474, 1908.

⁷³ Tradução de Osvaldo Pessoa Jr., para o curso de Filosofia da Física (USP, 2011) de McTaggart, J.M.E. *The unreality of time*, *Mind* 17, 1908, pp. 456-73. Pg. 9.

⁷⁴ MCTAGGART, J. E. *The Unreality of Time*. *Mind: a quarterly Review of Psychology and Philosophy*, n. 17, p. 456-473, 1908.

Contrariamente à dinamicidade da Série A, a Série B é pensada por McTaggart como estática, pois não permite a mudança no valor de verdade das proposições que descrevem os eventos nela posicionados, e nem permite que haja mudanças em suas posições temporais, já que o posicionamento dos eventos é realizado através das noções de anterioridade (*antes de*), posterioridade (*depois de*) e simultaneidade.

Para verificar se tais Séries são objetivas, ou seja, se fazem parte da realidade ou, por outro lado, se seriam subjetivas, mentais ou ideais, o filósofo busca aplicar a noção de tempo e das Séries A e B à realidade. Embora tanto a Série A, quanto a Série B sejam condições necessárias para o tempo, apenas a Série A é suficiente. Assim, se não houver a necessária Série A, não há tempo e, ao existir a Série A, seguir-se-ia (suficientemente) a existência do tempo.

Para concluir que o tempo é irreal, podemos sintetizar os argumentos de McTaggart da seguinte forma (Rodrigo Cid, 2011)⁷⁵:

(1) tal e como para Aristóteles, para quem não existe tempo se não há movimento ou mudança, para McTaggart o tempo, necessariamente, envolve mudança;

(2) se o tempo se constituísse apenas da Série B, não haveria mudança, pois nesta Série B nenhum evento muda, sendo, portanto, descartada;

(3) a mudança só é possível na Série A;

(4) a única característica do evento que pode mudar, sem torná-lo outro evento, é sua posição (se ele é passado, presente ou futuro) na Série A;

(5) dependendo de sua posição na Série A, todo evento é passado, presente e futuro; mas

(6) nenhum evento pode ser passado, presente e futuro, ou “passado e não passado”, “presente e não presente” e “futuro e não futuro”, a fim de evitar-se contradições lógicas;

(7) portanto, a Série A é um componente necessário de qualquer teoria completa do tempo e, ao mesmo tempo, ela é autocontraditória, o que significa que não há como dizer de coisa alguma que a mesma é passada, presente ou futura;

⁷⁵ CID, R. McTaggart e o problema da realidade do tempo. *Argumentos* - Revista de Filosofia. Ano 3, nº 5- 2011.

(8) logo, o tempo tampouco pode representar a realidade, sendo irreal. Em outras palavras, não há tempo e nossa percepção do tempo é uma ilusão incoerente.

McTaggart afirma ser possível que as realidades que percebemos como eventos em uma série de tempo formem uma série atemporal. Em assim sendo, haveria verdades e falsidades em nossa percepção das realidades como eventos no tempo. Através da forma enganosa do tempo ilusório, podemos compreender algumas de suas verdadeiras relações. Se dissermos que dois eventos são simultâneos, dizemos que ocupam a mesma posição na série supostamente temporal, embora não se trate realmente de uma série temporal.

Ao contrário de McTaggart, Nunn (2019) entende ser mais provável que a incompatibilidade identificada por aquele filósofo seja devido aos dois conceitos de tempo possuírem referentes distintos. O tempo “sem tensão” seria o conceito de tempo preferido pelos físicos, sendo consistente com a teoria da relatividade, enquanto o tempo “tenso” corresponderia à nossa experiência de tempo. É frequentemente assumido que a nossa experiência de tempo “tenso” deriva integralmente da variedade “sem tensão”, por meio de um complexo causal de acontecimentos em nossos cérebros.

Para Nunn, também é verdade que a nossa experiência do tempo deriva da experiência direta e indireta de uma ampla gama de “relógios” neurais, biológicos (como o ritmo circadiano) e ambientais. No entanto, o tempo “sem tensão” carece de realidade, não sendo mais do que uma medida de como a causalidade clássica se comporta. Portanto, qualquer suposição de que o tempo “tenso” de nossa experiência seja um fenômeno secundário carregaria uma implicação de que a própria experiência consciente é um produto de causas clássicas objetivas.

Nunn especula que talvez o tempo “tenso” seja, na verdade, um fenômeno parcialmente independente, pois sujeito à medição dos relógios, sendo relacionado ao tempo “sem tensão” apenas por meio de sequências de acontecimentos causais. O presente ou o “agora”, que compõe o tempo “tenso”, é um aspecto centralmente importante da realidade de nossa experiência, mas poderia esse “agora” constituir a realidade da nossa experiência?

De acordo com a física predominante, isso seria um absurdo, pois o “agora” não pode ser medido ou, como diz Nunn, ele não é um quantum observável. E talvez não seja observável exatamente porque o tempo constituiria o que Nunn chama de “uma base para a observabilidade.” Essa possibilidade se alinha com o tratamento do tempo pela teoria quântica como um “dado”. Provavelmente, a maneira mais simples de imaginar como o tempo pode contribuir para a

observabilidade é conceber episódios de “agora” do tempo “tenso” como sendo proto-experiências. Assim, o tempo “tenso”, ou ao menos seu componente “presente”, originaria a experiência subjetiva, desenvolvida na Teoria SoS.

A Teoria SoS é uma variante do panprotopsiquismo, que se alinha ontologicamente com o MTA de Pereira Jr. Nunn parte da ideia de que “unidades elementares de consciência” se juntam nos cérebros para compor o tipo de consciência que experimentamos, dando a estas unidades elementares o nome de “Cintilações de Subjetividade”, ou em inglês “*Scintillae of Subjectivity*”, de onde se retiram as letras iniciais SoS.

Para a Teoria SoS, as “unidades” proto-psíquicas são episódios elementares do “agora” subjetivo e se relacionam com a energia. Desde a Energia Primal do MTA, as energias derivadas em suas mais variadas manifestações abrangem o mundo em que habitamos, com exceção do tempo e da experiência consciente. Ao se alinhar com o MTA de Pereira Jr., Nunn naturalmente adota uma visão monística da realidade. Consequentemente, qualquer divisão entre as várias características da realidade se deve a uma quebra de simetrias fundamentais.

Da mesma forma que Pereira Jr, Nunn recuperará a relação de incerteza de Heisenberg entre tempo e medições de pontos de energia para energia, para fornecer o local provável de divisão entre o “tempo” e o “mundo objetivo”. O tempo no contexto da incerteza de Heisenberg é muitas vezes descartado como resultado de dificuldades práticas em se fazer medições precisas de tempo juntamente com medições precisas de energia.

Mas Nunn se opõe a este descarte, porque as breves incertezas deste “tempo” permitiriam a manifestação das partículas virtuais que desempenham papéis importantes na teoria quântica. Se as partículas virtuais são fisicamente “reais”, algum tipo de “realidade” deve ser atribuída ao “tempo” da equação de Heisenberg.

A Teoria SoS de Nunn iguala esta realidade com a expressão subjetiva do “agora”. Desta forma, cada energia “medida” seria acompanhada por um “átomo” de protopsiquismo, observando-se, ainda, as seguintes características:

(a) O “tempo” da Teoria SoS se refere às “medidas temporais” de uma variedade de relógios naturais, neurais e mecânicos, onde a realidade descrita é um aspecto dos relacionamentos causais objetivos;

(b) As relações causais são *reais*, mas a métrica temporal é *intuitiva*. O que é real sobre o tempo é o seu "agora", que se relaciona à causalidade clássica por meio de “medições” quânticas ou “medições” de energia;

(c) Se (b) for verdadeiro, então as medições de energia estão associadas (via princípio da incerteza de Heisenberg) com os *quanta* do "agora" temporal, para os quais durações objetivas podem ser atribuídas;

(d) Como os *quanta* do “agora” não são observáveis, é razoável supor que podem ser sujeitos, ou seja, unidades protopsíquicas (SoSs); e

(e) Porque muitos eventos objetivos no cérebro são provavelmente associados a durações sujeitas, estas últimas podem mapear padrões de atividades causais nos cérebros e elaboradas na forma de experiências conscientes.

Assim como as partículas virtuais podem ser ignoradas para todos os fins práticos, também pode ser ignorada a maioria dos SoS, que normalmente terá duração quase infinitesimal. A relação de Heisenberg mostra que uma incerteza de medição de energia de apenas 10^{-31} joules seria necessária para a associação com uma duração de SoS de 1 mseg. A maioria dos SoS terá menos de 10^{-12} segundos de duração e não terá relevância para o tipo de consciência que experimentamos.

Assim, os SoS podem ser considerados como provedores de “agora” para acontecimentos causais, no sentido de se endossar o fato de que um acontecimento está se manifestando atualmente no mundo. Eles "certificam" a realidade de uma manifestação de energia e atuam como mediadores de acontecimentos causais aos quais o "agora" está sendo atribuído. Mas SoSs geralmente não serão mais "visíveis" do nosso ponto de vista do que partículas virtuais.

Para Nunn, a situação seria diferente em sistemas biológicos, especialmente cérebros, mas como os cérebros abrangem muitos eventos energéticos, ocorrendo em padrões ordenados em escalas de tempo que se sobrepõem às durações de SoS, esta Teoria SoS mostraria como os padrões de eventos energéticos objetivos no cérebro podem ser “traduzidos” em padrões subjetivos de "agora" subjetivo, formando, assim, o conteúdo da experiência consciente.

Nunn chama a atenção para o fato de que nossa forma de experiência consciente é dependente da memória, no sentido de que requer introspecção, sendo improvável que todos os SoS padrões atenderão a esse requisito adicional, qualificando alguns como “inconscientes” no sentido de não serem introspectivos.

Esses padrões serão "presentes" para si mesmos, mas a menos que sejam incorporados a algum fluxo maior de consciência, permanecerão subliminares. Apesar de termos muitas experiências ser o caráter consciente da introspecção, parece provável que, potencialmente, sempre podemos fazer a introspecção das experiências, o que é geralmente característico de nossos estados de consciência, mesmo que muitas vezes não o façamos.

O tempo dos SoS é inerentemente "confuso" de um ponto de vista objetivo, porque a imprecisão é distribuída nos tempos métricos anterior e posterior, ou seja, não exclusivamente na direção posterior. Parece, portanto, que nossa forma de experiência consciente requer uma mediação neural com a capacidade de relatar a ocorrência de um estado "consciente", ou seja, um estado neural padrão que foi mapeado em um padrão SoS.

Mas a experiência consciente de um padrão neural, que é mapeado em um padrão SoS, ambos perfeitamente entrelaçados como consequência das durações de SoS sobrepostas, mostram que o problema de como unificar experiências separadas temporal e espacialmente pode ser contornado pela unificação proposta pela Teoria SoS. O que é necessário, no contexto da Teoria SoS, é imaginar como os aspectos distintivos de representações espaciais que ocorrem no fluxo da atividade neural podem sobreviver à tradução em representações temporais no fluxo de padrões de SoS.

Através do estudo da “ciência da capacidade de sentir”, Pereira Jr e Jonas de Aguiar (2022)⁷⁶, ainda que indiretamente, buscam aproximar ainda mais o MTA da Teoria SoS, ao deixar clara a relação entre o tempo, as sensações e os sentimentos. Em seu artigo “Fundamentos e Aplicações da Sentiômica: a Ciência da Capacidade de Sentir”, Pereira Jr e Jonas de Aguiar definem “sentiência” como a capacidade de se ter experiência de sensações primitivas como fome e sede, calor e frio. Trata-se de um fenômeno psicobiológico, envolvendo padrões dinâmicos de ondas eletroquímicas, em sistemas vivos, tanto em animais quanto em plantas.

A aproximação com Nunn está na concepção destes filósofos a respeito do processo de sentir, que pode ser estudado em duas modalidades: (a) a identificação e a análise dos padrões temporais universais que caracterizam a sentiência, cujo estudo seria a sentiômica; e (b) a identificação e relato da variedade de experiências conscientes qualitativas, na perspectiva de primeira pessoa, cujo estudo seria a qualiômica.

⁷⁶ PEREIRA JR., A; AGUIAR, V. Jonas de. A Sentiômica: a Ciência da Capacidade de Sentir. Scielo *Preprints*, 2022.

Embora a qualiômica seja um desafio para a ciência convencional, pois a perspectiva de primeira pessoa não é acessível aos métodos de medição e às explicações científicas convencionais, a sentiômica seria suscetível de um tratamento empírico e experimental, ao focar em padrões dinâmicos que definem a capacidade de sentir. Ao relacionar sentiômica, música e consciência, poderemos desvendar, por assim dizer, o “tempo para o MTA”.

Os padrões dinâmicos da sentiência podem ser estudados na perspectiva científica de terceira pessoa, por meio de registros empíricos e testes experimentais, sendo importante para se entender as experiências na forma de episódios temporais vividos na perspectiva da primeira pessoa. Entretanto, a sentiômica ainda não seria o estudo da experiência consciente, pois este estudo seria a qualiômica, exigindo métodos de primeira pessoa, como a meditação e a fenomenologia transcendental, que não são aceitos pelo meio científico.

Uma das fontes de estudo da sentiômica, explorada na musicologia e na semiótica cognitiva, é o estudo dos gestos que exprimem ou induzem sensações, sentimentos e emoções. O objetivo é captar e sistematizar, através de diferentes instrumentos metodológicos, padrões gestuais objetivos que sugerem, indicam, induzem ou representam algum tipo de experiência sentiente subjetiva.

Para os filósofos, as formas do sentir em geral, e da cognição musical em particular, se explicitam no tempo⁷⁷. Fala-se de uma continuidade entre padrões temporais universais no Cosmos (ao que os antigos, como vimos, personalizavam em *Khronos*) e padrões temporais em sistemas específicos, como na fisiologia do corpo humano enquanto sente aqueles padrões temporais, ou nos sons cujas relações temporais estabelecem uma composição musical capaz de induzir sentimentos em seres humanos.

Além de ser um campo promissor para a sentiômica, o estudo da música, enquanto fenômeno temporal que produz sentimentos, estende o estudo da sentiência a outros domínios. Dados sobre o funcionamento cerebral, coletados por meio de ressonância magnética funcional, podem conter informações importantes quando analisados em sua dimensão temporal (e.g. padrões dinâmicos, sequências de ativação etc.).

Essa dinâmica complexa, na qual determinados padrões participam da experiência consciente, enquanto outros permanecem não-conscientes ou pré-conscientes, mudando de status

⁷⁷ Idem. Pg. 07.

ao longo do tempo, reforçam a tese de que tanto a sentiência quanto a experiência consciente não são estados da matéria, que correspondem a pontos no espaço de estados, mas um processo temporal, no qual os padrões que se tornam conteúdos da experiência consciente emergem dos padrões dinâmicos não-conscientes da sentiência, e vice-versa.

Para Pereira Jr. (2022), a psicologia clínica, especialmente a psicanálise, aborda um fenômeno central da mente individual, que consiste em um processo temporal em que padrões do sentir ocorrem de modo consciente ou inconsciente, deixando traços que transitam de um a outro modo.

Realizando uma comparação com o movimento pendular, os padrões inconscientes consistem em potencialidades do sentir consciente, enquanto os padrões conscientes são as qualidades (*qualia*) atuais da experiência, as quais, uma vez vivenciadas, podem deixar marcas no inconsciente. Deste modo, em cada pessoa se estabelece uma complexa dinâmica que perpassa os dois modos da experiência, inconsciente e consciente, formando uma identidade a *posteriori*, o Eu, que existe apenas enquanto há experiência.

Com base nestes pressupostos, Pereira Jr descarta a possibilidade de um “Eu Consciente” universal, como o *puruṣa* da filosofia *Sāṃkhya*, ao mesmo tempo em que defende a existência de padrões de informação universais inconscientes, que conferem ao Cosmos a possibilidade de emergência de seres conscientes em qualquer lugar e em qualquer tempo.

Capítulo 5 *SĀṂKHYA* E MTA NA PERSPECTIVA DO SOFRIMENTO

5.1 A Experiência do Sofrimento no *Sāṃkhya* sob o Olhar do MTA

A superação do sofrimento almejada pela soteriologia do *Sāṃkhya* envolve uma relação coerente e uma comunicação eficaz entre corpo (*prakṛti*), consciência (*puruṣa*) e sentimentos (“sentido de eu”), enquanto o MTA não trata desta temática. Contudo, ainda que não trate diretamente do sofrimento, mostraremos aqui a possibilidade de se utilizar alguns conceitos do MTA para se estabelecer possíveis caminhos de superação do sofrimento.

Uma regulação emocional eficaz envolve a capacidade de *puruṣa* em detectar e avaliar (ou “testemunhar”, na linguagem antiga original), com precisão, quais as reações fisiológicas na *prakṛti* que ocorrem em resposta a eventos estressantes, acompanhados de estratégias de regulação que atenuam a resposta emocional do “eu experienciador” ao sofrimento presente no “mundo experienciado”. Sendo o “sentido de eu” um captador em um sistema integrado pelas funções sensoriais e afetivas do ser vivo, pode então ser abordado em processos terapêuticos de interesse humano, para se lidar com o sofrimento existencial.

Para discutir este assunto, introduzo aqui uma referência à terapia MABT (*mindful awareness in body-oriented therapy*) criada por Price e Hooven (2018), que desenvolve essa interação interoceptiva como a capacidade da consciência de identificar, acessar e avaliar sinais corporais internos do “eu experienciador”, identificados em modelos fisiológicos como os componentes críticos da introcepção para a regulação das emoções.

Em estudos das projeções interoceptivas, há evidências (Price e Hooven, 2018)⁷⁸ que demonstram ligações entre a consciência deficiente ou interrompida de informações sensoriais e dificuldades com a regulação emocional. Em outras palavras, a ansiedade, a depressão e a raiva seriam resultantes de uma consciência interoceptiva fragmentada.

Com base em pesquisas psicológicas e neurobiológicas, demonstra-se que a atenção ou o foco no “sentido de eu”, representado pela consciência interoceptiva, facilita a regulação e um senso

⁷⁸ PRICE, C. J. and HOOVEN, C.. Interoceptive Awareness Skills for Emotion Regulation: Theory and Approach of Mindful Awareness in Body-Oriented Therapy (MABT). *Frontiers in Psychology* (www.frontiersin.org) Volume 9, Article 798, 28 May 2018.

integrado de si, contribuindo para a saúde e o bem-estar (Price e Hooven, 2018). Assim, trata-se essencialmente de uma terapia projetada para ensinar habilidades de consciência introceptiva.

Em síntese, a abordagem da terapia MABT foi projetada para ensinar e aprender a consciência introceptiva, o que aqui chamamos de “sentido de eu”, em resposta à necessidade de integrar os aspectos somáticos e emocionais deste “eu experienciador” e de sua conscientização voltada para o corpo. Assim, a projeção introceptiva entre *puruṣa* e o “sentido de eu” envolve atenção ao “sentimento vivido”, para aumentar a consciência sensorial ou introceptiva da experiência emocional, usando abordagens psicoeducativas.

A “consciência consciente” (*puruṣa*) na terapia orientada para o corpo se desenvolve nas distintas capacidades da consciência introceptiva de identificar, acessar e avaliar (ou seja, “testemunhar”) sinais corporais internos, que são identificados em modelos fisiológicos como componentes de introcepção para regulação de desequilíbrios psicossomáticos.

Assim, a introcepção da consciência se desenvolve pela atenção plena, pela capacidade de estar e de manter a atenção à experiência do momento presente, com o “eu experienciador” mantendo sempre uma atitude de abertura, curiosidade e autocompaixão, pois quem busca superar o sofrimento é o “*si próprio*” ou *puruṣa*.

A atenção plena aumenta a tolerância aos pensamentos e aos sentimentos, particularmente desconfortáveis, e facilita a desvinculação do “sentido de eu” de observações desconfortáveis: de um lado há o “eu experienciador” e o “sentido de eu” e, de outro lado, há o “eu experienciado” e o “sentido de mundo”.

Apenas nestes últimos residem as observações desconfortáveis, que não integram o Eu observador de *puruṣa*. Ao envolver abordagens de atenção plena por meio de processos “de baixo para cima” e “de cima para baixo”, a terapia MABT é única em seu forte foco na sensação guiada pelo uso de toques corporais para apoiar a aprendizagem da consciência introceptiva.

Ligada à regulação emocional, a consciência introceptiva é afetada por experiências anteriores de estresse – sugerindo que o estresse pode alterar a capacidade de sintonizar a emoção e, portanto, regular a emoção. Mesmo que haja alguma capacidade introceptiva de consciência de *puruṣa*, a capacidade de manter a consciência pode ser pouco desenvolvida pelo acúmulo de estresse.

Neste ponto, a abordagem terapêutica MABT, suave e orientada, é usada para facilitar a apreensão do “sentido de eu” desconectado de suas fontes de estresses e ajuda a construir confiança com as experiências do “eu experienciador”, aumentando lentamente a sensibilidade aos estados internos e consciências de respostas internas complexas, que podem moldar a consciência de si e a autocompreensão, por meio de processos de tomada de decisão e de adoção de comportamentos voltados à regulação das emoções.

5.2 O *Sāṃkhya* e o MTA na Pedagogia do Sofrimento⁷⁹

Em sua obra literária “Síndrome do Pânico”⁸⁰, o filósofo Rubens Turci (2017), que não confere a este livro em particular qualquer pretensão científica, procura decifrar as correspondências entre os mundos interior e exterior, que em nosso vocabulário estamos distinguindo entre “eu experienciador” e “mundo experienciado”, conferindo protagonismo ao indivíduo que sofre, quando da escolha do melhor caminho a ser tomado.

Trata-se de uma ética individual, orientada pelo *sva-dharma* ou o modo próprio de cada um (*sva – sentido de eu*) de atuar e se adequar ao mundo conforme as suas leis (*dharma – sentido de mundo*), no contexto da obra sagrada mais representativa da filosofia e da espiritualidade indianas, a *Bhagavad Gītā*.

Para Turci Jr. (2017), o *sva-dharma* representa algo que se atualiza no tempo e que se traduz como o estilo de vida mais adequado para o desenvolvimento espiritual ou a consciência de *puruṣa*. Refere-se aos usos e costumes que promovem o desenvolvimento de determinado grupo, em função do anseio natural dos indivíduos por proteção.

Na *Bhagavad Gītā*, a correspondência entre os mundos interior e exterior implica em atender aos deveres que o “eu experienciador” tem com o “mundo experienciado” e aos deveres que cada “sentido de eu” tem para consigo próprio ou *puruṣa*. Isso envolve a busca da transcendência de *puruṣa*, por meio da sintonia com as leis que regem o desenvolvimento harmônico do mundo. Assim, o filósofo entende que *dharma* jamais é algo imposto, mas, em suas

⁷⁹ TURCI JR., J.R. “Sorriso Interior: a Bhagavad Gītā e os germens da transcendência.”, 2017, trecho extraído da obra: “Dhyāna-Bindu Bhagavad-Gītā: o Sublime Canto do Senhor sobre a Arte e a Ciência da Meditação.” encontrada na internet em <https://brahmanirvana.blogspot.com/2017/01/sorriso-interior-bhagavad-gita-e-os.html>, página acessada em 21 de agosto de 2022.

⁸⁰ TURCI JR., J.R. “Síndrome do Pânico: Aprendendo com a Pedagogia da Dor. Editora: Litteris, 1998.

palavras, “*apenas exposto, pois cada um vê e aceita apenas aquilo que a consciência consegue apreender e compreender*”⁸¹.

A influência exercida pela *prakṛti* sobre as pessoas pode ser avaliada pelo autor a partir da discussão da *Bhagavad Gītā* das três *guṇas*: *tamas*, *rajas* e *sattva*. Toda a matéria é considerada como dotada destas três qualidades e, em cada indivíduo e em cada momento, predomina uma delas.

Enquanto a inclinação pela aquisição de conhecimentos e a preocupação com as questões sociais indica a natureza *sáttvica*, as disputas e a busca de vantagens pessoais indicam a natureza *rajásica*, assim como o interesse na satisfação a qualquer preço dos próprios apetites indica a natureza *tamásica*.

Em seu livro “Síndrome do Pânico”⁸² (Turci Jr., 2017), o filósofo leva em conta que, se *tamas* descreve um quadro de sintomas, em *sattva* teremos a prescrição para o restabelecimento da saúde e da harmonia, em nosso entender, pelo alinhamento *sáttvico* entre *puruṣa* e o “sentido de eu”.

O que se prescreve para indivíduos cujos *puruṣas* estão ofuscados por predominante influência *tamásica* ou *rajásica* é a “*terapêutica sáttvica*”, dividida em 10 (dez) etapas:

Primeira Etapa: Quanto à Visão de Mundo:

- [*Tamas*] *tamas* predomina quando o ser passa a ver o “Sentido do Mundo” como sem causa alguma e sem significado;
- [*Rajas*] o indivíduo *rajásico* vê em todos os seres apenas a variante “multiplicidade”, sendo o “Mundo Experimentado” sempre desigual; e
- [*Sattva*] há que se fazer um esforço para passar a compreender e reconhecer o “sentido de mundo” como constante unidade subjacente à caótica multiplicidade.

Segunda Etapa: Quanto à Percepção Moral e Ética:

- [*Tamas*] *tamas* predomina quando se passa a considerar equivocadamente as leis sociais como inferiores às instintivas e naturais, características do mundo animal; nesse estado, todas as aspirações e ideais superiores do espírito são vistos como coisas vãs e inferiores;

⁸¹ Idem. Pp. 84 a 87.

⁸² Item. Pp. 84 a 87.

- [*Rajas*] não alcança compreender questões morais e éticas e tampouco compreende o que deve e o que não deve ser feito; e
- [*Sattva*] reconhece a necessidade da execução das ações legítimas e justas, e de se abster das ilegítimas; há que se discernir entre a escravidão provocada pelo temor e a liberdade produzida pela ausência de temor com relação à execução ou não da ação.

Terceira Etapa: Quanto ao Ser como um Todo (Sentidos de Eu e de Mundo):

- [*Tamas*] constante influência do sono, medo, angústia, desalento e tirania;
- [*Rajas*] intensamente desejoso de gozar de todos os frutos (um “sentido de eu” que se perde no “sentido de mundo”), só o que anseia é satisfazer a si próprio; e
- [*Sattva*] alinhamento entre *puruṣa*, “sentido de eu” e “sentido de mundo”, por meio da união das faculdades dos sentimentos, do intelecto e dos sentidos, nunca se permitindo a incoerência entre o discurso e a prática.

Quarta Etapa: Quanto ao Modo de Agir:

- [*Tamas*] ação sem discernimento, sem levar em consideração o esforço necessário para ser bem-sucedido, sem se preocupar com as consequências advindas de seus atos, causando toda série de desperdícios e prejuízos para o mundo;
- [*Rajas*] execução das ações com apego aos seus resultados, egoisticamente e por vezes, com violência; e
- [*Sattva*] execução apenas das ações necessárias, sem apego, sem atração nem aversão e sem desejo pelos seus frutos; apenas executar porque se há que executar.

Quinta Etapa: Quanto à Atitude Religiosa (de que *Puruṣa* realmente necessita):

- [*Tamas*] embora o indivíduo possa estar quase sempre presente em todos os rituais, nunca lá está com o coração;
- [*Rajas*] participa dos rituais com o objetivo de obter vantagens pessoais e a glorificação de si mesmo, confundindo “sentido de eu” e “sentido de mundo”; e
- [*Sattva*] contato com a essência universal e atemporal de *puruṣa*: trabalhar pelo social, orar, meditar, mas sem nada pedir para si.

Sexta Etapa: Quanto à Disciplina:

- [*Tamas*] é capaz de se impor flagelos, mas sempre com o propósito de obter vantagens pessoais, ou ferir aos demais;
- [*Rajas*] torna-se austero por ostentação, para obter reconhecimento, respeito e estima, embora às vezes perceba que todos esses resultados são efêmeros e fugazes; e
- [*Sattva*] buscar levar uma vida austera como um fim em si mesmo e não como meio para conseguir favores e outras benesses.

Sétima Etapa: Quanto à Interação e às Trocas Sociais:

- [*Tamas*] sem se importar com as consequências, age de forma insultante, sem levar em consideração o momento, o lugar e a cultura de cada um;
- [*Rajas*] nunca se furta à ação, age mesmo que de má vontade, mas sempre com a finalidade de obter retribuição; e
- [*Sattva*] sempre agir sem nunca esperar retribuição, considerando apenas a necessidade e as condições circunstanciais quanto ao tempo, ao local e à cultura.

Oitava Etapa: Quanto ao seu Perfil Psicológico:

- [*Tamas*] invejoso, falso, indolente, se entrega ao desalento, conserva prolongadas inimizades, é obstinado e costuma só valorizar os aspectos materialistas da vida;
- [*Rajas*] é apaixonado pela vida, insaciável, às vezes invejoso e cruel, e é escravo deste mundo e seus prazeres; e
- [*Sattva*] o equilíbrio psíquico significa a libertação dos vícios, apegos e egoísmo; significa obter entusiasmo e conseguir ficar imperturbável ante os êxitos ou fracassos oriundos das ações praticadas neste mundo.

Nona Etapa: Quanto ao seu Estado de Espírito:

- [*Tamas*] só busca aquilo que, no início ou no fim, apenas produz enganoso prazer como efeito do sono excessivo, da preguiça e da negligência;
- [*Rajas*] através dos contatos sensoriais experimenta alguma felicidade, mas passado o fogo das paixões, vê sua efêmera felicidade transformar-se em amargo veneno; e
- [*Sattva*] o remédio é amargo, a prática parece veneno em seu início, exige esforço, mas aos poucos se torna doce, gerando cada vez mais estados de felicidade, o que se consegue quando as forças *dionísíacas* se harmonizam com as *apolíneas*.

Décima Etapa: Quanto aos Frutos que Colhe:

- [*Tamas*] como resultado de suas ações, permanece embrutecido e em estado de total ignorância em relação ao seu próprio ser;
- [*Rajas*] ao final, o resultado das ações do homem rajásico é a dor e o sofrimento; e
- [*Sattva*] ao final, os resultados são a iluminação e a paz, ainda na guerra.

Temos, então, que todo o conhecimento correto ou *sáttvico* provém de *puruṣa*. Esse conhecimento dá poder e tonifica a faculdade cognitiva de forma rítmica e harmoniosa, alinhando mente, corpo e espírito ou, de outra forma, alinhando *puruṣa* com o “sentido de eu” e com o “eu experienciador”.

Assim, o “medicamento” prescrito pelo filósofo para nos dar forças é a prática do yoga, não aquele de posturas ou *ásanas*, mas aquele originado no *Sāṃkhya*-yoga e ressignificado na *Bhagavad Gītā*, sendo *puruṣa* orientado pelo *sva-dharma* ou o modo próprio de cada um (*sva* – *sentido de eu*) de atuar e se adequar ao mundo conforme as suas leis (*dharma* – *sentido de mundo*).

5.3 O MTA e a Meditação. A Teoria Projetiva e a Psicanálise.

Na obra em que discute a Teoria Projetiva da Consciência⁸³, Pereira Jr. (2019) apresenta uma estrutura bipolar da consciência, concebida como um campo informacional composto de um polo subjetivo (o “sentido de eu”) e um polo objetivo (o “sentido de mundo”). Este campo informacional se constrói por meio de uma projeção da atividade cerebral vivenciada na perspectiva de primeira pessoa.

Como vimos, o polo subjetivo ou “sentido de eu” é composto pelas estruturas e funções sensoriais, emocionais e afetivas do corpo vivo ou da *prakṛti*, que de acordo com Pereira Jr. incluem não só os “potenciais graduados dendríticos”, como também as “ondas iônicas” que percorrem o tecido vivo, incluindo os “astrócitos, fluído e matriz extracelular”⁸⁴.

O MTA não discute a problemática do sofrimento, nem a sua superação. Não há um conflito entre matéria e espírito, pois não há espíritos. Esta filosofia monista se utiliza da terminologia neutra do “sentimento” para se referir à experiência subjetiva consciente dos processos físico-

⁸³ PEREIRA JR., A. The Projective Theory of Consciousness. Trans/Form/Ação (prelo). 2019.

⁸⁴ PEREIRA JR., A. Astroglial hydro-ionic waves guided by the extracellular matrix: an exploratory model. Journal of Integrative Neuroscience 16, pp. 1-16, 2017.

químicos, subjacentes à história sentimental do indivíduo e projetada como uma identidade invariante do indivíduo no tempo, resultando no “sentido de eu”.

Por sua vez, o polo objetivo ou “sentido de mundo” também enfoca nos desdobramentos de outros tecidos e órgãos componentes da matéria e de sua fisiologia aplicada ao mundo. Ele corresponde a uma projeção das representações elaboradas no sistema nervoso e suas extensões relacionadas à ação e controle homeostático do corpo, que incluem as junções neuromusculares, os sistemas nervosos cardíaco e entérico, e interações com os sistemas endócrino e imune.

Para Pereira Jr. (2018), a interação entre o sistema nervoso central e os citados componentes extra cerebrais faz emergir o “sentido de mundo”, onde o mundo é entendido como “objeto intencional”, não como “coisa em si”⁸⁵. O campo informacional do mundo se estende além do corpo vivo e se projeta no espaço físico.

Nesta abordagem, não só o “sentido de mundo”, mas também o “sentido de eu”, ou ponto de vista de primeira pessoa, seriam considerados como resultantes de operações projetivas. Por um lado, o “sentido de eu” se constituiria por uma projeção introceptiva, enquanto a projeção perceptual segue na direção exteroceptiva.

Em nosso entender, é possível conjecturar sobre as formas pelas quais o processo projetivo pode ser estudado a partir de metodologias que abordam a experiência de primeira pessoa, incluindo a meditação e determinadas vertentes da psicanálise, utilizando a linguagem e outras ferramentas terapêuticas.

No caso da meditação, a filósofa Edilene de Souza Leite (2017)⁸⁶ privilegia as tradições que partem do conhecimento dos *chakras* ou círculos enérgicos, distribuídos ao longo do corpo e classificados a partir da quantidade de terminações nervosas na região do corpo em que se encontram. Além dos 7 ou 12 *chakras* principais, existem 2 canais periféricos polarizados e 1 canal central neutro, onde a energia durante a prática meditativa conecta e circula de um *chakra* a outro.

Para Souza Leite (2017), “[c]onsiderando o MTA, se a marca da consciência é o sentir, e se ao sentir nós afetamos nossos processos corporais inconscientes, então a meditação seria um

⁸⁵ PEREIRA JR., A. Kant e o Realismo. Artigo submetido à revista *Kant E-Prints*. 2018

⁸⁶ LEITE, E. de Souza. Meditação e Monismo de Triplo Aspecto. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2017. Pp 103-107.

refinamento da atividade consciente, direcionando para um tipo de estado afetivo no qual temos acesso a uma realidade cósmica fundamental que nos constitui.”⁸⁷

Nesta abordagem, a principal preocupação da meditação não deve ser a negação do pensamento, mas a compreensão de que este tipo de experiência é sobre os sentimentos, que são fundamentais para a manutenção e a evolução da vida. Essa mudança de perspectiva provocaria uma ressignificação das experiências do “eu experienciador” e de suas emoções e sentimentos com relação ao “mundo experienciado”.

Em síntese, a filósofa entende que o reconhecimento do “sentimento” como a marca fundamental da consciência no Monismo de Triplo Aspecto, em conjunto com as práticas meditativas budistas que compartilham da soteriologia do sofrimento presente no *Sāṃkhya*, permitiriam uma conciliação das diferentes técnicas de meditação como práticas terapêuticas para o indivíduo se curar enquanto “sentido de eu”.

Com relação a determinadas vertentes da psicanálise, o psiquiatra Edson Detregiachi⁸⁸ busca aproximar a teoria projetiva da consciência com a obra do médico psicanalista britânico Wilfred R. Bion, a partir de sua investigação sobre o pensar, embasada no conjunto de processos observados no funcionamento da mente humana, como base de formulação da teorização psicanalítica.

Em seu artigo (Detregiachi, 2021),⁸⁹ ele considera que o ponto de vista em primeira pessoa formulado por Nagel dialoga com o conceito de experiência emocional em Bion. Em ambos se expressam as emoções e os *quale*, autóctones ao sujeito que os experiencia, conforme o conceito de sentimento em Pereira Jr (2015). Em relação ao processo de compreensão, Bion afirma igualmente não diferenciar os componentes sensoriais e afetivos da experiência.

Assim, o psiquiatra entende que ambas as teorias, tanto a projetiva da consciência do MTA, como a do pensar de Bion, admitem grande importância dos processos projetivos. Enquanto a projeção da primeira teoria tende a focar nos objetos apreendidos pela sensorialidade imediata apresentada ao sujeito, nas teorias psicanalíticas o processo de projeção também envolve

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Médico psiquiatra na Faculdade de Medicina de Marília, mestrando em filosofia pela Universidade Estadual Paulista, Marília, SP - Brasil.

⁸⁹ DETREGIACHI, E. A Teoria Projetiva da Consciência e o Pensar em Bion: Algumas Relações e Expansões. Revista Simbio-Logias, V. 13, Nr. 19 – 2021.

representações concebidas em relação ao objeto, bem como expectativas subjetivas em relação aos mesmos.

Em Bion, esta identificação projetiva é fundamental como forma de comunicação e como forma precursora e primitiva do processo do pensar. Não somente a consciência se projeta sobre objetos, mas também o sujeito adota comportamentos que impõem ao interlocutor as emoções projetadas.

O interlocutor, por sua vez, pode transformar tais projeções em novos conteúdos passíveis de serem comunicados. Nesse sentido, pensar como “sentido de eu” e comunicar como “sentido de mundo” são atividades intrínsecas entre si, o que se coaduna com grande proximidade aos apontamentos de Pereira Jr em sua teoria projetiva.

6 CONCLUSÃO

A abordagem neuro-fenomenológica do MTA engloba diferentes propostas filosóficas sobre a natureza do cérebro e da experiência consciente, que se concentram tanto no ponto de vista subjetivo como na localização de objetos e processos percebidos fora do cérebro, ou "projeção perceptiva"⁹⁰.

Ao não reduzir o fenômeno da consciência ao cosmos astrofísico e inanimado, o MTA enfrenta a dificuldade de relacionar a atividade do sistema nervoso e sua interação com o ambiente físico, biológico e social, a partir do que emerge o mundo experienciado dos organismos, acessível apenas na perspectiva da primeira pessoa.

Na perspectiva de primeira pessoa, todo fenômeno (subjetivo) está essencialmente conectado com um único ponto de vista: o "eu experienciador". No entanto, na filosofia da consciência, este ponto de vista subjetivo não deve ser concebido em termos de um *puruṣa* ou mesmo uma *alma* cartesiana, mas como derivado de experiências naturais e respectivos mecanismos biológicos.

Para o MTA, pesquisas empíricas no campo das neurociências demonstram que a percepção consciente requer o processamento de sinais no sistema nervoso. Por exemplo, na percepção visual, quando uma imagem é percebida conscientemente, após a execução de etapas de processamentos cerebrais, o objeto representado é experienciado como estando localizado "lá fora, no mundo (experienciado)", externo ao cérebro.

Nesta experiência consciente, o ponto de vista subjetivo e os objetos no mundo aparecem em duas direções projetivas: uma para dentro, o "eu experienciador" do agente consciente, e a outra para fora, o "mundo experienciado".

Na metáfora dos dois pássaros que inicia esta dissertação, o ato de provar as frutas é a direção projetiva que ocorre para dentro do "eu experienciador", ou agente consciente, e o ato de ver as frutas integra o grupo de percepções concorrentes em direções projetivas para fora, contidas no "mundo experienciado".

⁹⁰ VELMANS, M. A Reflexive Science of Consciousness. in G. Bock & J. Marsh (eds.), *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*, Chichester: John Wiley, 1993.

No caso do MTA, tratar-se-ia de um único pássaro, com experiências que se projetam em direções opostas, dispensando-se a necessidade do outro pássaro que apenas observa. A necessidade do segundo pássaro, para o *Sāṃkhya*, surge pelo fato do mundo manifesto como *prakṛti* ter por finalidade o exercício de *puruṣārtha*, que, como vimos, significa o "objetivo da busca humana".

Puruṣa e “eu experienciador” são alguns dos nomes dados ao fenômeno da consciência, respectivamente, pelo *Sāṃkhya* e pelo MTA. Segundo a cosmologia *Sāṃkhya*, a consciência em *puruṣa* é eterna, não-causal e independente dos fenômenos físicos, químicos e biológicos da natureza.

Ainda que o MTA não reduza o fenômeno da consciência como efeito derivado exclusivamente dos fenômenos físicos, químicos e biológicos da natureza, ela depende destes fenômenos, além do aspecto informacional não-consciente e do aspecto sentimental consciente, concebidos como unidade integrada, porém irreduzíveis entre si, para conformar a consciência ou os sistemas conscientes. O espaço se constitui junto com a forma e com a informação, enquanto o tempo se constitui junto com o sentimento.

Inicialmente, o MTA considerou em sua metafísica o postulado da existência de graus elementares de consciência em organismos biológicos inferiores, bem como em qualquer unidade físico-química, chamado de *panprotopsiquismo*⁹¹.

Posteriormente, o MTA postulou uma Energia Primal trifurcada na dualidade matéria-energia, no espaço onde habita a forma-informação e no tempo em que habita o sentimento. A experiência consciente acontece no reencontro destes três aspectos, na perspectiva individual, perpassada pela energia primária que a originou. Para o MTA, a consciência é o *locus* privilegiado dos sentimentos virtuosos e de seus opostos, como o prazer e a dor, a alegria e a tristeza, o amor e o ódio, a compaixão e a indiferença.

Já para o *Sāṃkhya*, estas categorias não estão sediadas na consciência (*puruṣa*), mas sim na matéria (*prakṛti*) sutil (*buddhi*, *ahamkāra* e *manas*). O sofrimento existe devido ao equívoco da consciência se deixar afetar pela dor e pelo sofrimento. Para se cogitar a superação do sofrimento, apresentamos nesta dissertação duas propostas terapêuticas que, em nosso entender, podem contribuir para a atenuação do sofrimento a partir da discriminação entre aquilo que sofre (*prakṛti*)

⁹¹ PEREIRA JR. *et al.* Consciousness and Cosmos: Building an Ontological Framework. *Journal of Consciousness Studies*, 25, No. 3–4, 2018.

e aquilo que testemunha o sofrimento (*puruṣa*) ou um ajuste fino de “sentimentos” (e de expectativas) entre o “sentido de eu”, como projeção introceptiva e o “sentido de mundo”, enquanto projeção perceptual exteroceptiva.

Pela terapia MABT, uma regulação emocional eficaz envolve a capacidade de *puruṣa* em detectar e avaliar, com precisão, quais as reações fisiológicas na *prakṛti* que ocorrem em resposta a eventos estressantes, acompanhados de estratégias de regulação que atenuam a resposta emocional do “eu experienciador” ao sofrimento presente no “mundo experienciado”.

Com base em pesquisas psicológicas e neurobiológicas, demonstra-se que a atenção ou o foco no que aqui chamamos de “sentido de eu”, representado pela consciência introceptiva, facilita a regulação e um senso integrado de si, contribuindo para a saúde e o bem-estar (Price e Hooven, 2018).

No caso da segunda proposta terapêutica analisada a partir do livro “Síndrome do Pânico”⁹², escrito por Rubens Turci, o conhecimento dos *tattvas* e das *guṇas*, concebido pelo *Sāṃkhya*, se presta a analisar as possibilidades de aprendizagem com as experiências de sofrimento e as correspondentes propostas de terapias *sāttvicas* para a superação deste sofrimento.

De acordo com esta proposta, todo o conhecimento correto ou *sāttvico* provém de *puruṣa*, que empodera e tonifica a faculdade cognitiva de forma rítmica e harmoniosa, alinhando mente, corpo e espírito, ou seja, alinhando *puruṣa* com o “sentido de eu” e com o “eu experienciador”.

Por fim, Souza Leite e Detregiachi também contribuem para uma soteriologia terapêutica possível através do estudo comparado entre o MTA e, respectivamente, a meditação e a psiquiatria. Em particular, Souza Leite foi aluna antecessora da comparação entre o MTA e a filosofia oriental, dando importante contribuição para viabilizar o projeto inicial que originou esta dissertação, bem como sua aceitação pela Unesp.

Todas estas propostas terapêuticas estão alinhadas com a metáfora dos dois pássaros, que inicia esta dissertação. O ato de provar as frutas e as próprias frutas, contidos no “mundo experienciado”, são ressignificados pelas terapias *sāttvicas* da “pedagogia do sofrimento”: há um segundo pássaro, eterno e transcendental, com sabedorias e virtudes acima e além das experiências mundanas limitadas no tempo e no espaço, capazes de libertá-lo do sofrimento.

⁹² Item. Pp. 84 a 87.

No *Muṇḍaka Upaniṣad*, vimos que um dos pássaros é identificado como o “Eu Eterno e Transcendental” e o outro como o “Eu Empírico”. Para o *Sāṃkhya*, o pássaro que observa é *puruṣa* e o que experiencia a fruta é *prakṛti*. Para o MTA, seriam um único pássaro, projetado como “sentido de eu” e como “sentido de mundo”.

Diferentemente do *Sāṃkhya*, não existe um “Eu transcendental” para o MTA, o que fica evidente com o binômio “eu experienciador” e “mundo experienciado” da Teoria Projetiva da Consciência. De fato, só existe um pássaro: aquele que prova as frutas (“eu experienciador”), que juntamente com as próprias frutas (“mundo experienciado”), fazem parte do reino da *prakṛti* ou da natureza manifesta.

Enquanto o *Sāṃkhya* prioriza, através de sua soteriologia, a erradicação do sofrimento, o MTA e a Teoria Projetiva da Consciência enfocam na descoberta das bases científicas da consciência de forma multidisciplinar, utilizando-se não apenas da filosofia, mas também da biologia, da física e da química.

Ao se indagar o propósito ou o sentido da existência do “Eu” e do “Mundo”, a resposta dada pelo *Sāṃkhya* é *puruṣārtha*: o equilíbrio perfeito entre *dharma* (bens morais), *artha* (bens materiais), *kama* (bens sentimentais) e *mokṣa* (bens espirituais, libertação). Existe uma ordem cósmica (*rta*) que predetermina o equilíbrio destes componentes de *puruṣārtha* e que se resume em (1) lutar para mudar o que deve ser mudado, e (2) aceitar e abraçar o caminho espiritual em direção a *mokṣa*.

Do ponto de vista das filosofias ocidentais, o *puruṣārtha* estaria alinhado à ideia de teleologia da vida humana. Neste aspecto, o Monismo de Triplo Aspecto (MTA) recupera da filosofia clássica o conceito de causa final ou teleológica, que não antecede a existência mundo, mas é posta pelos processos criadores que se auto-organizam de modo autônomo.

Ao se propor a investigar os alcances e os limites das experiências conscientes no *Sāṃkhya* e no MTA, bem como as consonâncias e as dissonâncias entre, de um lado, *puruṣa*, “eu experienciador” ou “sentido de eu” e, de outro lado, *prakṛti*, “mundo experienciado” ou “sentido de mundo”, encontramos como possíveis denominadores comuns o “tempo” e o “sofrimento”.

À guisa de conclusão, se iniciamos esta dissertação com os dois inseparáveis pássaros da *Muṇḍaka Upaniṣad*, cabe-nos apontar a existência na filosofia indiana de outra metáfora: a metáfora do cisne ou *Haṃsa*, como metáfora do *ātman*, descrita na *Mantrika Upaniṣad*.

Nesta *Upaniṣad*, um cisne de oito pés, com três características inatas (*guṇas*), joia eterna, irradiando em oito regiões do céu (oito quadrantes da esfera), aparece como metáfora para a alma:

O pássaro, radiante, oito patas
Três cravados, joia eterna,
Tendo chamas de fogo, vagando duplamente,
Todo mundo o vê e não o vê.

Quando na hora da ilusão das criaturas,
A escuridão ao redor de Deus está rasgada,
Então Ele é visto na caverna de *guṇas*,
Em *Sattvam*, apenas pelo sem *guṇas*.
[Mantrika Upaniṣad 1–2]

Aqui, não há dualidade.

A palavra *Haṃsa* como um simbolismo para *ātman*, aparece em numerosos textos antigos do hinduísmo. Em alguns textos, *Haṃsa* aparece identificado como ganso, em outros como cisne. Em muitos, a palavra remete a uma variedade de pássaros com a raiz de *haṃsa* (हंस), como *maha-haṃsa*, *raj-haṃsa*, *kal-haṃsa* e outros, a maioria dos quais se referem a várias espécies de cisnes, enquanto alguns se referem a gansos.

Esta identificação é baseada nos detalhes fornecidos nos textos sânscritos sobre as mudanças na plumagem ao longo da vida da ave, hábitos migratórios, rituais de corte e padrões de voo. Independentemente de ser ganso ou cisne, a palavra *Haṃsa* é um simbolismo para um ser que migra constantemente, ao mesmo tempo que é transcendente.

Na escola *Advaita* da Filosofia Indiana, *Haṃsa* é a combinação de duas palavras: *Ahaṃ* e *Sa*, que significam “Eu sou Ele”: “*Eu sou Brahman*”, a realidade última, a verdade absoluta.

REFERÊNCIAS

- ANIRUDDHA. *Commentary and the original parts of Vedantin Mahadeva's Commentary on the Sāṃkhya Sūtras*. Translated with an introduction on the Age and Origin of the *Sāṃkhya* System by R. Garbe. Baptist Mission Press. Calcutta, 1892.
- ATMANSPACHER, H. *Dual-Aspect Monism and the Deep Structure of Meaning*. ResearchGate, Jan 2022.
- BERGSON, H. *Duration and Simultaneity: With Reference to Einstein's Theory*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill. 1965.
- BÍBLIA SAGRADA. Almeida, Revisada e Atualizada. 2022.
- BUITENEN, J.A.B. van. *Studies in Sāṃkhya* (I). Journal of the American Oriental Society, Vol. 76, No. 3 (Jul. – Sep., 1956), 153-157.
- _____. *Studies in Sāṃkhya* (II). Journal of the American Oriental Society, Vol. 77, No. 1 (Jan. – Mar., 1957), 15-25.
- _____. *Studies in Sāṃkhya* (III). Journal of the American Oriental Society, Vol. 77, No. 2 (Apr. – Jun., 1957), 88-107.
- CHIBENI, S.S., *Certezas e incertezas sobre as relações de Heisenberg*. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 27, n. 2, p. 181 - 192, (2005).
- CHOMSKY, N. *Aspects of the Theory of Syntax*. The MIT Press. 2015.
- DEBRUN, M. Chapter 1 - The Idea of Self Organisation in Pereira Jr., A; Pickering, W.A.; Gudwin, Ricardo R. *Systems, Self-Organisation and Information - an Interdisciplinary Perspective*. First Edition. Routledge, 2018.
- _____, GONZALES, M. E., PESSOA JÚNIOR, O. (Org.). *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Coleção CLE, v.18. Campinas: UNICAMP, 1996.
- DETREGIACHI, E. *A Teoria Projetiva da Consciência e o Pensar em Bion: Algumas Relações e Expansões*. Revista Simbio-Logias, V. 13, Nr. 19 – 2021.
- FREUD, S. *The Ego and the Id*. Standard Ed. Vol. XIX. London: Hogarth, 1923.
- GONZALEZ, M. E. Q.; PEREIRA JR., A.; LUNGARZO, C.; MILIDONI, C.; WRIGLEY, M. *Encontro com as Ciências Cognitivas*. 2. ed. Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP/Campus de Marília, 1997. v. 1. 275p.
- GRANDPIERRE, A; CHOPRA, D.; KAFATOS, M.C. *The Universal Principle of Biology. NeuroQuantology*. September 2014. Volume 12. Issue 3. P. 1-11.
- HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. Suny Press, 1991.

HARZER, Edeltraud. *The Yuktidipika: a Reconstruction of Sāṃkhya Methods of Knowing*. Shaker Verlag. Aachen 2006.

ÍSVARAKRṢṢṢA. *Sāṃkhyakārika - Ísvarakṛṣṣa Memorable Verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gaudapadacarya*. Poona Oriental Series no. 9. The Oriental Poona Agency. 1933.

_____. *Les Strophes de Sāṃkhya (Sāṃkhyakārika) avec le commentaire de Gaudapada*. Texte Sanskrit et Traduction Annotée par Anne-Marie Esnoul. Paris, Societe D'Édition "Les Belles Lettres". 95, Boulevard Raspail, 1964.

JOHANNES BRONKHORST, L. *God in Sāṃkhya*. Institut für Indologie. Universität Wien. Band XXVII. 1983.

KAPILA. *The Sankhya Aphorisms with Illustrative Extracts from Commentaries*. Translated by James R. Ballantyne, LL.D. Third Edition. London. Trubner & Co., Ludgate Hill, 1885.

KINEMAN, John J. *Life and Space-Time*. Proceedings of the ANNIE2000 conference, Saint Louis, MO.

KRISHNANANDA, Swami. *Mundaka Upanisad*. The Divine Life Society. Sivananda Ashram, Rishikesh, India. In website: www.swami-krishnananda.org

LALLANJI, G. *Retrieving Sāṃkhya History: as Ascent from Dawn to Meridian*. Contemporary Research in Hindu Philosophy & Religion no. 11. D.K. Printworld Ltd.

LARSON, G.J., *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Second Revised Edition, Santa Barbara: Ross/Erikson, 1979.

_____. *Yoga: India's Philosophy of Meditation*, Edited by Gerald J. Larson and Ram Shankar Bhattacharya, Volume XII, Encyclopedia of Indian Philosophies, General Editor: Karl H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.

_____. *Classical Yoga Philosophy and the Legacy of Sāṃkhya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2018.

LEITE, E. S. *Meditação e Monismo de Triplo Aspecto*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

MCTAGGART, J. E.. *Human Immortality and Pre-existence*. London: Arnold, 1916.

_____. *The Unreality of Time*, Mind 17, New Series, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, pp. 457–474, 1908.

_____. *The Relation of Time and Eternity*, Mind 18, New Series, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, 1909, pp. 343–362.

MORA, Juan Miguel de, *Rig Veda*. Traducción del Sánscrito y Estudio Analítico. Segunda edición, Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 2010. Pg. 259.

NAGEL, T. *What is it like to be a bat?* Philos. 1974. Rev., 83, 435–450.

_____. *The Objective Self*. In: Giner, C.; Shoemaker, S. (Orgs). *Mind and Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

NANDALAL SINHA. *The Sāṃkhya Philosophy*. Sudhindra Nath Vasu. Indian Press. 1915.

NAMPOOTHIRI, Dr. K.P. *The Concept of Apavarga in Sāṃkhya Philosophy*. Nag Sharan Singh, Nag Publishers, 1990.

NARASIMHAN, A.; CHOPRA, D.; KAFATOS, M.C.; *The Nature of the Heisenberg-von Neumann Cut: Enhanced Orthodox Interpretation of Quantum Mechanics*. *Activitas Nervosa Superior* (2019) 61:12–17.

NIXON, Greg M. *Review of: Godehard Brüntrup & Ludwig Jaskolla (eds.), Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, 2017. 414 pages. In *Metascience* 26 (3), 2017, 471-474.

_____. *Development of Cultural Consciousness from the Perspective of a Social Constructivist*. *International Journal of Education and Social Science* 2 (10), Oct 2015.

_____. *Myth and Mind. The Origin of Human Consciousness in the Discovery of the Sacred*. *Journal of Consciousness Exploration & Research* | April 2010 | Vol. 1 | Issue 3 | pp. 289-338.

_____. *Scientism, Philosophy and Brain-Based Learning*. *Northwest Journal of Teacher Education* 11 (1), spring 2013. 113-144.

NUNN, C. *Does SoS Theory Provide a Basis for a Plausible and Testable Account of Consciousness?* *Journal of Consciousness Studies*, 26, No. 1–2, 2019, pp. 235–49.

PEREIRA JR, A. *Monismo de Triplo Aspecto: uma Filosofia Interdisciplinar para o Século XXI*. In: Marcelo Carvalho, Dirk Greimann, Paulo Ghiraldelli, Jonas Gonçalves Coelho. (Org.). *Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente - Coleção ANPOF XVI Encontro*. 1ed.São Paulo: ANPOF, 2015, v. 1, p. 348-377.

_____. *Informação e Significado no Monismo de Triplo Aspecto*. In: Marcelo Carvalho e Vinícius Figueiredo. (Org.). *Encontro Nacional da ANPOF: Filosofia Contemporânea: Lógica, Linguagem e Ciência*. 1ed.São Paulo: ANPOF, 2013, v. 5, p. 59-64.

_____. *Afinal, o que é Informação?* In *Informação, Complexidade e Auto-Organização: Estudos Interdisciplinares*. Coleção CLE. Volume 73, 2015.

_____. *O conceito de sentimento no Monismo de Triplo Aspecto*. *Kínesis (Marília)*, v. 7, p. 1-24, 2015.

_____. *Epistemological Issues in Cognitive Neuroscience*. 1. ed. Riga: Scholars' Press, 2018. v. 1. 295p.

_____. *Astroglial hydro-ionic waves guided by the extracellular matrix: an exploratory model*. Journal of Integrative Neuroscience 16, pp. 1-16, 2017.

_____. *The Projective Theory of Consciousness: from Neuroscience to Philosophical Psychology*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 41, p. 199-232, 2018, Edição Especial.

_____. *Kant e o Realismo*. Artigo submetido à revista Kant E-Prints. 2018

_____. *Um Conceito Manentista de Deus*. ResearchGate, preprint Maio-2022.

_____, BENEVIDES FOZ, F.; ROCHA, A.F.; *The Dynamical Signature of Conscious Processing: from Modality-Specific Percepts to Complex Episodes in Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice*. ResearchGate, June 2017.

_____; BRESCIANI FILHO, E.; ILARIO, E. *Modelando o Monismo de Triplo Aspecto em um Espaço de Estados com Dimensões Fracionárias*. Complexitas - Revista de Filosofia Temática, v. 1, p. 78, 2016.

_____; COELHO, J. G.; MONSERRAT N., J. Participação em banca de Vinícius Jonas de Aguiar. *A Escuta Musical no Monismo de Triplo Aspecto*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Unesp, 2015.

_____; FOZ, F.B.; ROCHA, A.F. *The Dynamical Signature of Conscious Processing: From Modality Specific Percepts to Complex Episodes. Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice*. American Psychological Association. P.1-18. 2017.

_____; GUIMARÃES, R. Hipótese Iônica da Vida e da Cognição. In *Encontro com as Ciências Cognitivas [recurso eletrônico]: Cognição, Emoção e Ação / Organização Jonas Gonçalves Coelho, Mariana Claudia Broens*. – 1. Ed. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. P. 353.

_____; JONAS DE AGUIAR, V. *A Sentiômica: a Ciência da Capacidade de Sentir*. Scielo Preprints, 2022.

_____; LEHMANN, D. (Org.). *The Unity of Mind, Brain and World: Current Perspectives on a Science of Consciousness*. 1. ed. Cambridge - UK: Cambridge University Press, 2013. v. 1. 550p.

_____; LEITE, E. S. *O ser primitivo e a experiência consciente no monismo de triplo aspecto*. In: Manuel Moreira da Silva; Renato dos Santos. (Org.). *Filosofia, Teoria da Consciência e Psicanálise*. 1ed.P. Alegre: Fi, 2020, v. 1, p. 46-67.

_____; NUNN, C.; PREGNOLATO, M AND NIXON, G. *Consciousness and Cosmos: Building an Ontological Framework*. Journal of Consciousness Studies, 25, No. 3–4, 2018, pp. 181–205.

_____; PICKERING, W. A.; GUDWIN, R. R. *Systems, Self-Organisation and Information: An Interdisciplinary Perspective*. 1. ed. Londres: Routledge, 2018. v. 1. 338p .

_____; SOUZA LEITE, E. O Ser Primitivo e a Experiência Consciente no Monismo de Triplo Aspecto. in *Filosofia, Teoria da Consciência e Psicanálise*. Org. Manuel Moreira da Silva e Renato dos Santos. Editora Fi. 2020. Pp. 46 a 67.

POTTER, K. (Ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, IV, Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Edited by Gerald James Larson and Ram Shankar Bhattacharya, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

PRICE, C. J. and HOOVEN, C. *Interoceptive Awareness Skills for Emotion Regulation: Theory and Approach of Mindful Awareness in Body-Oriented Therapy (MABT)*. *Frontiers in Psychology* (www.frontiersin.org) Vol. 9, Art. 798, 28 May 2018.

RUZSA, Ferenc (2006), *Sāṃkhya* (Internet Encyclopedia of Philosophy).

SEN GUPTA, Anima. *Sāṃkhya and Advaita Vedanta; a comparative study*. Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1973

SHAW, J.L. *Causality: Sāṃkhya, Bauddha and Nyaya*. *Journal of Indian Philosophy* 30: 213–270, 2002. Kluwer Academic Publishers. Netherlands.

SUDBERY, A. *Time, Chance and Quantum Theory*. Uploaded by the author at ResearchGate at <https://www.researchgate.net/publication/305648678> in Dec 15, 2017.

TURCI JR., J.R. *Sorriso Interior: a Bhagavad Gītā e os germens da transcendência.*, 2017, trecho extraído da obra: “*Dhyāna-Bindu Bhagavad-Gītā: o Sublime Canto do Senhor sobre a Arte e a Ciência da Meditação.*” encontrada na internet em <https://brahmanirvana.blogspot.com/2017/01/sorriso-interior-bhagavad-gītā-e-os.html>, página acessada em 21 de agosto de 2022.

_____. *Síndrome do Pânico: Aprendendo com a Pedagogia da Dor*. Editora: Litteris, 1998.

WHICHER, Ian. *The Integrity of the Yoga Darsana: A Reconsideration of Classical Yoga*. SUNY Series in Religious Studies, 1998.

WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*. Gifford Lectures (1927-28).

VELMANS, M. A Reflexive Science of Consciousness. in G. Bock & J. Marsh (eds.), *Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*, Chichester: John Wiley, 1993.

APÊNDICE Tradução Livre do *Sāṃkhyakārikā*

- (kārikā I)** Devido à aflição proveniente da tríade da dor (interna, externa e divina), surge o desejo de conhecer os meios de sua erradicação. E se é dito que se conhece tais meios de erradicação (tratamentos médicos, meios de proteção e orações), respondemos “não”, pois não promovem um estado absoluto e definitivo (de ausência de dor).
- (kārikā II)** Um meio de conhecimento revelado é semelhante ao evidente, uma vez que também está sujeito a impurezas, destruição e desigualdades (por causa da matança de animais e da superação dos deuses pelo tempo). Melhor é o (conhecimento) que vem da correta cognição sobre o Manifesto (*vyakta*) e o Não Manifesto (*avyakta*).
- (kārikā III)** A Natureza Primal não é o efeito da evolução. O Grande (*Mahat*), etc., os sete, são as causas e efeitos da evolução. Mas dezesseis são efeito apenas. *Puruṣa* não é causa nem efeito da evolução.
- (kārikā IV)** Os meios do conhecimento correto são a percepção, a inferência e o testemunho válido; uma vez que incluem todos os outros, eles constituem a tríade correta de meios de conhecimento. A verificação do cognoscível depende dos meios corretos de conhecimento.
- (kārikā V)** A percepção é a aplicação dos sentidos aos seus objetos. Tem sido dito que a inferência é de três tipos: a *priori*, a *posteriori* e por analogia. O testemunho válido consiste em mestres sagrados (como *Brahman* e outros) e a revelação.
- (kārikā VI)** Por meio da inferência, baseada na analogia, apreende-se os objetos além dos sentidos (*prakṛti* e *puruṣa* como *avyakta*). O oculto, o que não é provado nem mesmo por inferência (por ex. *Indra*, rei dos deuses), é provado pelo testemunho válido.
- (kārikā VII)** Por conta da distância excessiva, proximidade excessiva, deficiência dos sentidos, falta de atenção, instabilidade da mente, sutileza *etc.*, até mesmo os objetos existentes não são percebidos.

- (kārikā VIII)** A não apreensão de *prakṛti* (*avyakta*) é devido à sua sutileza e não à sua não existência, sendo apreensível por seus efeitos. E seu efeito, começando com o Grande (*Mahat*), é semelhante e é diferente de *prakṛti*.
- (kārikā IX)** O efeito é pré-existente: porque não há produção do inexistente; devido ao continente conter o conteúdo; pela impossibilidade de todas as coisas virem de todas as coisas; porque algo só pode produzir o que é capaz de produzir; e porque o efeito não difere da causa.
- (kārikā X)** O Manifestado é causado, não eterno, não onipresente, dotado de atividade, múltiplo, baseado em algo, caracterizado, composto de partes, dependente de outro. O Não Manifesto é o oposto.
- (kārikā XI)** O Manifestado é constituído pelas três *guṇas*, carece de discernimento, é um objeto de conhecimento, é de caráter comum, carece de consciência e de inteligência, é essencialmente produtivo. Então é a primeira causa (*pradhāna*). *Puruṣa* também é o oposto disso.
- (kārikā XII)** As *guṇas* têm como essência gostar, desgostar e lassidão; ter pela clareza do objeto, atividade e detenção; elas dominam, elas seguram, elas engendram, unem e dão poder umas às outras.
- (kārikā XIII)** *Sattva* é considerada leve e iluminadora; *Rajas* é emocionante e móvel; *Tamas* é apenas peso e obstrução. Como no caso de uma lâmpada, sua atividade tem um significado.
- (kārikā XIV)** A falta de discernimento é estabelecida a partir das características do que é constituído pelas três *guṇas*; e por sua ausência em oposição a ela, também se estabelece a existência do Não Manifesto, porque o atributo essencial da causa é também o do efeito.
- (kārikā XV)** A existência do Não Manifesto é estabelecida a partir da mensurabilidade de coisas separadas; de inferência; do fato de que a atividade vem da habilidade de agir; de diferenciação entre causa e efeito; da não diferenciação da totalidade das formas manifestadas.

- (kārikā XVI)** O Não Manifesto existe como causa e atua a partir das três *guṇas*, em virtude de sua combinação e sua modificação, semelhante à água, devido à diferenciação básica presente em cada uma das *guṇas*.
- (kārikā XVII)** *Puruṣa* existe pelo fato de que um conjunto ordenado é dado como uma função de outro; devido à diferenciação das três *guṇas*: porque há um que controla; porque existe um desfrutador; porque a atividade é baseada em libertação.
- (kārikā XVIII)** A existência de uma multiplicidade de *puruṣas* é demonstrada pelo fato de que o nascimento, a morte e os órgãos dos sentidos são determinados separadamente, um a um, e porque sua atividade não é cumprida simultaneamente; e devido à oposição inerente das três *guṇas*.
- (kārikā XIX)** E a partir dessa oposição é estabelecida a condição de testemunha de *puruṣa*, seu isolamento, seu “estar no meio”, sua condição de espectador, sua natureza de não agente.
- (kārikā XX)** Portanto, por causa de sua união, o que é caracterizado como inconsciente (*prakṛti*) aparece como consciente. E assim também, embora a atividade seja das *guṇas*, aparece ele (*puruṣa*), que é indiferente, como se fosse o agente.
- (kārikā XXI)** A união de ambos, como a do cego e a do aleijado, é para a contemplação de *puruṣa* e para a liberação da causa primeira (*pradhāna*). A partir daqui, surge a criação.
- (kārikā XXII)** Da *prakṛti* surge o Grande Princípio. Disto, o Princípio da Individuação. Desse, o grupo de dezesseis. E de cinco deste grupo de dezesseis, os cinco elementos surgem.
- (kārikā XXIII)** Intelecto (*buddhi*) é decisão. Virtude, conhecimento, ausência de paixão e supremacia constituem sua forma *sātvica*; o oposto deste é o *tamásico*.
- (kārikā XXIV)** O Princípio de Individuação (*ahamkāra*) é a consideração. Dele, uma emanção dupla é produzida: o grupo dos onze e os cinco elementos sutis (*tanmātra*).

- (kārikā XXV)** O grupo de onze *sátvicos* vem da forma "modificada" do Princípio de Individualização; de sua forma "densa", a de elementos sutis (*tanmātra*), que é tamásica; e ambos, em sua forma "brilhante".
- (kārikā XXVI)** Os sentidos do conhecimento são visão, audição, olfato, paladar e toque. Os sentidos da ação são chamados de voz, mãos, pés, órgão excretor e órgão gerador.
- (kārikā XXVII)** A mente (*manas*) está ordenada. É da mesma natureza que dois outros e é também um órgão dos sentidos devido à sua semelhança com eles. A diversidade vem da diferenciação das modificações das *gunas* e a separação das coisas externas.
- (kārikā XXVIII)** Com relação ao som, etc., a função dos sentidos do conhecimento é mera observação. Aquele com os cinco sentidos de ação é a palavra, e as ações de movimento, excreção, prazer e outras.
- (kārikā XXIX)** Dotada de uma característica própria, a função desta tríade não é comum. A função comum dos órgãos dos sentidos é dada pelas cinco respirações, começando com *prana*.
- (kārikā XXX)** No que é perceptível, a função do grupo de quatro é dita simultânea ou sucessiva; mas no que não é perceptível, a função do grupo de três é precedida por um sentido.
- (kārikā XXXI)** Os órgãos dos sentidos cumprem sua função por impulso mútuo. Apenas a motivação é o benefício de *puruṣa*. Por ninguém eles são colocados em ação os órgãos dos sentidos.
- (kārikā XXXII)** Os órgãos dos sentidos são de três tipos; eles apreendem, retêm e se manifestam. Seu efeito, que é de dez tipos, é constituído pelo apreensivo, pelo retido e pelo manifestável.
- (kārikā XXXIII)** O órgão interno é triplo; dele decai o externo, que é considerado a esfera de ação da tríade anterior. O órgão externo funciona no tempo presente; o interno, nos três tempos.

- (kārikā XXXIV)** Os cinco sentidos do conhecimento têm como esfera de ação o que é diferenciado e o que é indiferenciado. A palavra tem o som como esfera de ação; mas o restante tem como esfera os cinco objetos de conhecimento.
- (kārikā XXXV)** Já que o intelecto (*buddhi*), junto com o órgão interno, investiga todo objeto, por isso o órgão triplo é o guardião da porta; os outros são as portas.
- (kārikā XXXVI)** Estes, de características reciprocamente diferentes, e diferenciados pelas *guṇas*, na forma de uma lâmpada, aparecem diante de *buddhi* depois de ter esclarecido o objetivo do *puruṣa*.
- (kārikā XXXVII)** E assim como tudo que o intelecto (*buddhi*) faz é para o testemunho de *puruṣa*, é também ele quem determina a diferença sutil entre a causa primeira e *puruṣa*.
- (kārikā XXXVIII)** Os elementos sutis (*tanmātra*) não são específicos, e destes cinco vêm os cinco elementos densos, que são considerados específicos e podem ser serenos, violentos e tímidos.
- (kārikā XXXIX)** As características específicas são de três classes: as sutis, as que vêm de dos pais e aqueles que ocorrem junto com os elementos densos. A partir destes, os sutis são permanentes e aqueles que vêm dos pais são perecíveis.
- (kārikā XL)** Investido com disposições mentais e sem prazer, transmigra o corpo sutil (*linga*), cuja origem é primordial, que não é anexado, que é permanente e abrange desde o sutil até *buddhi* e o resto.
- (kārikā XLI)** Assim como não há tinta sem substrato; assim como não há sombra sem um poste ou algo semelhante; da mesma forma, não há corpo sutil (*linga*) sem substrato, sem os elementos dotados de características específicas.
- (kārikā XLII)** Motivado pelo benefício de *puruṣa*, em virtude da conjunção de causa e efeito, e devido à sua união com o poder de *prakṛti*, o corpo sutil age (*linga*), como um ator.
- (kārikā XLIII)** As disposições psíquicas, dirigidas pela virtude, são inatas, naturais e adquiridas, e se baseiam nos órgãos dos sentidos; o embrião e o resto dependem do efeito.

- (kārikā XLIV)** Pela virtude, um movimento para cima é alcançado. Pelos “sem virtude”, um movimento descendente é alcançado. Pelo conhecimento, a liberação é alcançada; do erro vem a escravidão.
- (kārikā XLV)** Da ausência de desejo vem a dissolução em *prakṛti*; do desejo *rajásico* vem *samsāra*. Do domínio vem a ausência de obstáculos; do erro, o oposto disso.
- (kārikā XLVI)** A criação relacionada aos conceitos (*pratyaya*) é denotada pelo erro, incapacidade, contentamento e melhoria. Devido à desigualdade das *guṇas* por causa de sua oposição, suas variedades são de cinquenta tipos.
- (kārikā XLVII)** As variedades do erro são cinco e a incapacidade, devido à deficiência dos órgãos dos sentidos, é de vinte e oito tipos. O contentamento é de nove classes e o aperfeiçoamento é de oito vezes.
- (kārikā XLVIII)** Existem oito tipos de escuridão e confusão mental, e a grande confusão mental é de dez tipos. Existem dezoito tipos de escuridão e de escuridão cega.
- (kārikā XLIX)** Doenças dos onze sentidos, juntamente com doenças do intelecto (*buddhi*) são designadas como incapacidade. Existem dezessete variedades de doenças do intelecto (*buddhi*), que vêm do erro em relação ao contentamento e ao aperfeiçoamento.
- (kārikā L)** Diz-se que os contentamentos são nove. Quatro são externos e referem-se à *prakṛti*, aos meios instrumentais, ao tempo e à sorte. Cinco são externos e vêm de abstenção em relação aos objetos de sentidos.
- (kārikā LI)** Raciocínio, instrução oral, estudo, a tripla supressão da dor, a conquista da amizade e da liberalidade são as oito melhorias. O supracitado constitui o triplo obstáculo para o aperfeiçoamento.
- (kārikā LII)** Não existe corpo sutil (*linga*) sem disposições mentais, nem existem disposições ou espíritos sem corpo sutil. Por isso, a criação se desdobra duplamente, em relação ao corpo sutil (*linga*), e em relação às disposições dos espíritos.
- (kārikā LIII)** Existem oito variedades do divino, e o subumano é quádruplo; mas o humano não pertence a uma única espécie; aqui está a criação, com classificação tripla.

- (*kārikā* LIV) A criação é dominada por *sattva* para cima, por *tamas* para baixo e por *rajas* no meio. Desde *Brahma* até uma lâmina de palha.
- (*kārikā* LV) É aqui que *puruṣa*, que é inteligência, é alcançado pela dor, produzida pela velhice e pela morte. Até a cessação do corpo sutil (linga), a dor subsiste por sua própria natureza.
- (*kārikā* LVI) E assim, esta atividade que é realizada em *prakṛti* e que se estende desde o Grande Princípio (*Mahat*) até os elementos diferenciados, visando a liberação de cada *puruṣa*, é feita em benefício de *puruṣa*.
- (*kārikā* LVII) Assim como a atividade do leite, que carece de inteligência, visa a alimentação do bezerro, bem como a atividade da causa primeira (*pradhāna*) é para a liberação de *puruṣa*.
- (*kārikā* LVIII) Assim como as pessoas agem para satisfazer seus desejos, o Não Manifesto atua para a liberação do *puruṣa*.
- (*kārikā* LIX) Assim como uma dançarina sai do palco, após ter se apresentado perante o público, assim também a *prakṛti* se retira após ter se mostrado a *puruṣa*.
- (*kārikā* LX) Investida com as *guṇas* e pronta para ajudar, ela atua por vários meios sem benefício pessoal e em favor de *puruṣa*, sendo que este ser, que não tem *guṇas*, a ninguém ajuda.
- (*kārikā* LXI) É minha opinião que não há nada mais modesto do que a *prakṛti*, que não volta a aparecer diante de *puruṣa*, dizendo a si mesma: "Eu já fui vista."
- (*kārikā* LXII) Pois ninguém é libertado, preso ou transmigrado. É *prakṛti*, de variadas moradas, aquela que transmigra, está associada e depois liberada.
- (*kārikā* LXIII) Em sete formas, *prakṛti* se liga a si mesma; e, para o benefício de *puruṣa*, ela é, de forma única, a causa da liberação.
- (*kārikā* LXIV) Assim, por meio do estudo repetido dos *tattvas*, surge o conhecimento absoluto, desprovido de impureza, uma vez que está livre de erros e falhas. Consiste em saber que não existe "eu sou", não existe "meu", não existe "eu". *Eu não sou, eu não existo.*

- (kārikā LXV)** Assim, permanentemente instalado em si, na forma de um espectador, *puruṣa* contempla *prakṛti* desprovido de suas sete formas e cuja atividade já cessou por ter cumprido seu objetivo.
- (kārikā LXVI)** Aquele que se conhece “espectador de teatro” fica indiferente; o outro, dizendo “já fui visto”, para de agir. E embora subsista a união de ambos, não há mais razão para a criação.
- (kārikā LXVII)** Quando, devido à obtenção do conhecimento perfeito, a inatividade causal das virtudes, etc. é alcançada, ela ainda permanece retida no corpo, sob o domínio das impressões latentes, como ocorre com o movimento da roda giratória.
- (kārikā LXVIII)** Uma vez que a separação do corpo é alcançada, quando a primeira causa (*pradhāna*) deixa de agir porque seu objetivo já foi cumprido, é obtido o Estado de Suprema Solidão (*kaivalya*), que é absoluto e definitivo.
- (kārikā LXIX)** Este conhecimento outrora secreto do objetivo de *puruṣa* foi inteiramente exposta pelo grande sábio. Não fora refletido sobre a existência, a origem e a dissolução dos seres.
- (kārikā LXX)** O sábio, por compaixão, transmitiu este meio supremo de purificação para *Asuri*, e *Asuri* a *Pañcasikha*, por quem a doutrina foi elaborada.
- (kārikā LXXI)** Isso, recebido pela sequência tradicional de discípulos, foi resumido em estrofes (*ārya*) de *Īśvara-kṛṣṇa*, de nobre compreensão, após ter compreendido perfeitamente o que foi demonstrado.
- (kārikā LXXII)** Os temas contidos nestas setenta e duas estrofes são os mesmos de todo o Tratado dos sessenta temas, excluindo relatórios explicativos e sem considerar outras doutrinas.
- (kārikā LXXIII)** Este tratado foi considerado em sua totalidade e nada de seu conteúdo foi deixado de lado e é como uma imagem refletida no espelho da enorme forma de *Tantra*.