

Desejo, comunicação e memória em um labirinto onde o questionamento do que é "pessoa" pode nos trazer indícios de como reencontrar o fio de Ariadne*

Ana Paula Martins Gouveia**

Resumo

Este artigo se propõe a refletir sobre aspectos da comunicação, do consumo (enquanto componente do desejo) e da memória, a partir da investigação do conceito de pessoa. Parece-nos fundamental tentar definir tal conceito para que se possa falar, com alguma propriedade, sobre quem é que se comunica, consome ou efetua processos de memória. Para fazer tal reflexão, nos basearemos primordialmente na filosofia budista indo-tibetano. Dentro destes parâmetros, ainda tão pouco explorados dentro das pesquisas em comunicação, acreditamos que possa ser instigada uma maneira pouco comum de investigação relativa ao entendimento dos três aspectos mencionados (i.e., memória, consumo e comunicação), a qual pode vir a ser capaz de questionar a nossa visão sobre a realidade e, conseqüentemente,

Abstract

This article aims to reflect on aspects of communication, consumption (as a component of desire) and memory, based on the investigation of the concept of person. It seems fundamental to try to define the understanding of person, in order to discuss, with some property, about who communicates, consumes or effectuates processes of memory. To do such investigation, we will focus primarily on Indo-Tibetan Budist philosophy. Within these parameters, yet so little explored within the research in communication, we believe that it may inspire a unusual - in communication studies - way of understanding the three aspects mentioned (i.e., communication, consumption and memory) that could be able to put into question our view of reality and hence lead to a transformation not only of perspective, but related

* Com apoio da FAPESP, este trabalho teve sua primeira versão pensada para uma apresentação oral durante o 2º Encontro Comunicon, na ESPM, realizado entre os dias 15 e 16 de outubro de 2012. Todavia, como era uma pesquisa que estava e continua a estar em desenvolvimento, resolvi desenvolver uma versão em formato de artigo para a revista *Paulus*.

** Ana Paula Martins Gouveia é pós-doutora em estudos filosóficos da comunicação pela USP, e em Estudos Budistas pela Universidade da Califórnia (Santa Barbara, EUA, 2012) e pela Sorbonne – École Pratique des Hautes Études (Paris, França, 2014). É mestre e doutora em Ciências da Comunicação pela USP, com estágio de pesquisa na Universidade de Surrey Roehampton (Londres, Inglaterra). Morou por sete anos no mosteiro tibetano Khadro Ling no sul do Brasil, e vem se dedicando exclusivamente ao estudo e à prática do budismo desde 2002. Através de pesquisas, viagens e retiros ao redor do mundo, sempre em companhia de eruditos e mestres da linhagem do budismo tibetano, sua formação se dá tanto em nível teórico-investigativo quanto prático, como demanda a própria tradição filosófica budista. É autora do livro *Introdução à Filosofia Budista* (Paulus, 2016), e tem diversos artigos e capítulos de livros publicados sobre este tema. Atualmente dedica-se também à tradução de textos filosóficos do tibetano para o português. Contato: apaulamg@usp.br

nos levar a uma possível transformação não só de perspectiva, mas dos próprios valores que atribuímos a nós mesmos e aos fenômenos.

Palavras-chave: Pessoa. Realidade dos fenômenos. Consumo. Comunicação. Memória.

Introdução

Nesta breve apresentação, que pretende olhar para alguns aspectos da comunicação, do consumo (enquanto componente do desejo) e da memória, temos a intenção de identificar alguns pontos de relevância para que se possam averiguar traços armazenados em nossa memória, os quais nos levam a criar determinados hábitos mentais, padrões de comportamento, formas de comunicação, diferentes tipos de consumo etc. Todavia, para podermos investigar tais pontos, parece-nos fundamental começar pela tentativa de entender quem é aquele que se comunica, que consome, que deseja, que “armazena” informações e experiências, que constrói uma memória. Enfim, investigar o que é o “eu”, quem é o “indivíduo”, ir em direção a uma definição e um questionamento sobre um conceito que nos parece fundamental, o de pessoa. Muito embora a noção do que seja uma pessoa – que em sua vertente filosófica já fora questionada tantas vezes –, particularmente no universo da comunicação, seja tida como algo relativamente “simples”, i.e., como se a “pessoa já existisse ali” e, a partir desta “constatação *a priori*”, de que “existe uma pessoa”, nós começássemos as nossas investigações, esta não é a perspectiva aqui apresentada.

with the very values that we attribute to ourselves and phenomena.

Keywords: Person. Reality of phenomena. Consumption. Communication. Memory.

Por mais que ao longo do tempo nos tenhamos acostumado a nos referir à noção de pessoa como um conceito relativamente acessível, ou de fácil compreensão, é justamente esse aspecto de “obviedade assumida” que pode nos conduzir à aceitação de tal noção sem questionamentos. Se retornarmos a textos clássicos, como é o caso de Marcel Mauss (entre outros) em suas investigações antropológicas, podemos notar que este conceito do que vem a ser uma pessoa também é ali questionado, não só no que concerne ao significado do “outro”, ou no que concerne ver e perceber o “outro” – tão frequente na antropologia, ou ainda como fazem as tão acaloradas discussões contemporâneas sobre a alteridade –,¹ mas o conceito “pessoa em si”:²

1 Particularmente depois que o conceito de alteridade ganha relevância e repercussão mundial com Emmanuel Levinas, especialmente após a publicação, em 1995 – ano da morte do autor –, de *Altérité et Transcendance*, escritos que foram reunidos ao longo de sua carreira como filósofo entre 1967 a 1989.

2 Aqui não estamos nos referindo, por exemplo, a conceitos como o de “cultura de si” (1984, p. 57) de Foucault – o qual inicialmente se inspirou em Pierre Hadot, na noção de “*exercices spirituels et philosophie*” –, o qual diverge em muito da perspectiva aqui apresentada, e mesmo das ideias de Hadot que instigaram Foucault. É importante salientar, que a referência primordial que permeia todo este artigo se encontra no processo filosófico budista, o qual, em seu seio, muito se assemelha à definição de Platão em *O Banquete*, onde a filosofia é tida como um “desejo de sabedoria” (HADOT, 1995, p. 22).

[...] trata-se de nada menos que de vos explicar como uma das categorias do espírito humano – uma dessas ideias que acreditamos inatas – lentamente surgiu e cresceu ao longo dos séculos e através de numerosas vicissitudes, de tal modo que ela ainda é, mesmo hoje, flutuante, delicada, preciosa, e passível de maior elaboração. É a ideia de “pessoa”, a ideia do “eu”. Todos a consideram natural, bem definida no fundo da sua própria consciência, perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz. Trata-se de substituir essa visão ingênua de sua história e de seu atual valor por uma visão mais precisa. (MAUSS, 2003, p. 369).

O autor dá início às suas considerações a partir da análise de alguns sistemas tribais e passa por aquilo que foi posteriormente denominado, em 1967, de “*La société du spectacle*”, por Guy Debord. Mauss escreve:

O fato é que todos esses índios, os Kwakiutl em particular, instalaram entre eles um sistema social e religioso no qual, numa imensa troca de direitos, de prestações, de bens, de danças, de cerimônias, de privilégios, de posições, as pessoas e os grupos sociais são simultaneamente satisfeitos. Vê-se muito nitidamente como, a partir das classes e dos clãs, ordenam-se as “pessoas humanas”, e como, a partir destas, ordenam-se os gestos dos atores num drama. Aqui, todos os atores são teoricamente todos os homens livres. Mas, desta vez, o drama é mais

do que estético. É religioso, e ao mesmo tempo cósmico, mitológico, social e pessoal. (MAUSS, 2003, p. 376).

A afirmação de que há um aspecto da satisfação simultânea dos grupos parece-me um tanto simplista, posto que vivemos em um “reino desejante” – a noção de desejo é em si bastante ampla –, em que a constante busca por “algo que não temos” se faz presente e a satisfação é também uma espécie de desejo nunca realizado. Talvez essa percepção de satisfação “no outro” esteja ligada a certo “romantismo” que tendemos a ter em virtude da distância em relação ao que estamos considerando. Para além dessa consideração, acredito que uma descrição muito semelhante à transcrita acima poderia ser feita ao pensarmos em qualquer sociedade, pelo menos das que tenho conhecimento. De qualquer forma, assim como Mauss, também refletimos sobre o contexto de pessoa em sua “sociabilidade”, mas o principal, particularmente ao questionamento aqui apresentado, e que também foi apontado por ele, é o de pensar em quem é este “eu”, esta “pessoa”, esta “individualidade inalcançável”.

Para que possamos fazer tal investigação que, para além da antropologia, vem sendo trabalhada de formas distintas por diversas áreas do conhecimento humano, como a psicologia, a neurociência, a física, a filosofia, a biologia, as ciências cognitivas, a história, a própria comunicação entre outras, tomarei como base o pensamento prático-filosófico – por vezes tido como terapêutico, em certo sentido similar à maiêutica socrática, capaz de ajudar a “dar a luz” aos nossos conhecimentos e

sabedoria³ – proveniente de fontes budistas⁴ indo-tibetanas.

O filosofar budista

Talvez seja importante, antes de partir para o universo conceitual e de posteriores desenvolvimentos, entender o porquê de haver me referido à filosofia budista

3 Dentro deste universo de discurso, vale traçar uma distinção entre os processos de saber e conhecer. Segundo Fontanille e Zilberberg (como também já se via em Greimas), o saber e o conhecimento se distinguem pela profundidade de seu alcance, sendo que o primeiro, o saber, está conectado ao sentido mais hermético, que vai em direção a uma “verdade última” (usando uma terminologia própria da filosofia budista, como veremos mais a frente) e o segundo, o conhecimento, a um tipo de aquisição de informação como, por exemplo, o das pesquisas acadêmicas que, em geral, se encontram em extratos moldadas pela “verdade relativa” – em certo sentido limitado pela própria “finitude da razão” (ou do discurso), como vemos em Kant (SHOPENHAUER, 2010, p. 14). Fontanille e Zilberberg dividem os discursos, enquanto objetos de análise, em três tipologias básicas: o *crer*, o *conhecer* e o *saber*; ele escreve: “O *crer* é uma das seqüências de um complexo discursivo que compreende também o *conhecer* e o *saber*: *conhecer* + *saber* + *crer*. Situamos o *conhecer* num espaço cognitivo onde um sujeito, modalizado pela curiosidade e a atenção, e que se atribui ou a quem é atribuída certa perspicácia, dispõe-se a ‘penetrar’ um objeto que considera – ou que é considerado – como misterioso e mal conhecido. Do ponto de vista discursivo, esse sujeito, ao cabo de sua investigação, acrescenta ou retira um predicado *p*, ou então substitui o predicado *p* por um predicado *p*’. O *saber*, por sua vez, depende da acessibilidade desse conhecimento e, por conseguinte, das interdições ou facilidades que o sujeito encontrará: o enunciado a que o conhecimento chegou será protegido ou revelado? Por fim, o *crer*, que com razão foi identificado a um ‘*ter por verdadeiro*’, acrescenta ou não um valor de verdade cuja base é fiduciária. A partir disso, uma tipologia dos discursos deveria se empenhar em reconhecer, num discurso-objeto, o jogo dos componentes respectivamente heurístico (*conhecer*), esotérico (*saber*) e fiduciário (*crer*)” (FONTANILLE; ZILBERBERG, 2001, p. 265-266.)

4 O termo “budista”, muito embora conste do dicionário Houaiss com apenas um “d” e sem o “h” (i.e., buddhista), é originário da palavra *Buddha* em sânscrito, que é composta pelas sílabas *Bud* + *Dha*, a palavra sem estas duas letras teria outro significado. É importante lembrar que estamos tratando de um termo estrangeiro, e a mera adaptação fonética, em termos de sonoridade, não é o suficiente para nos remeter ao sentido original da palavra. Uma explicação mais detalhada sobre o assunto pode ser encontrada em *Introdução à Filosofia Budista* (GOUVEIA, 2016).

mencionada como sendo um “pensamento prático-filosófico”. Muito embora a filosofia budista tenha um universo de questões fundamentais que em muito se aproxima, e por vezes chega a ser idêntico, ao da filosofia ocidental, os motivos que levam a tal especulação são, dentro do contexto predominante na filosofia contemporânea, em geral bastante distintos. Muito embora, particularmente no período helenístico,⁵ mas não só, o filósofo ocidental também tivesse uma preocupação de ordem bastante prática em relação à aplicabilidade na vida de suas possíveis investigações filosóficas, no caso da filosofia budista, esta é uma condição *sine qua non*.⁶ A filosofia propriamente budista só tem e teve o seu desenvolvimento em função de sua aplicabilidade e utilidade em beneficiar aqueles que se utilizam dessa forma intelectual de pensamento e lógica para poder atingir o objetivo último do filosofar budista, o qual se encontra vinculado ao princípio soteriológico da iluminação. A liberação daquilo que em sânscrito é chamado de *samsāra* (ciclo de existência condiciona-

5 Sobre a filosofia helenística e as suas vertentes de aplicabilidade prática, ver: NUSSBAUM, 1992.

6 Para um exemplo contemporâneo deste tipo de proposta filosófica, podemos pensar no acima citado Pierre Hadot. Tendo falecido em 2010, o filósofo francês passou muitas décadas se empenhando em reler a tradição da filosofia clássica, a qual, segundo Matthew Kapstein (2001, p. 47), tenta restaurar a relação entre pensamento e ser, dentro do universo filosófico inicialmente proposto pelos gregos. Ao criar o conceito de “exercício espiritual”, Hadot sugere que a filosofia vista por esta perspectiva reaparece em seus moldes originais, não como uma construção teórica, mas sim como um método para treinar as pessoas a viverem e a verem o mundo de uma nova maneira; a filosofia serviria então como uma tentativa de transformar a humanidade. Ele afirmava ainda que um filósofo deveria ser avaliado pela maneira como vive, mais do que por aquilo que simplesmente escreve (HADOT, 1995, p. 418-19).

da), o qual é decorrente do nosso desconhecimento em relação à verdadeira natureza dos fenômenos.

Assim sendo, tal filosofar só existe em função daquilo que ele pode trazer, em termos práticos, para aquele que se engaja em tal processo. De acordo com tal linha de pensamento, passamos por três etapas fundamentais: a primeira é a de nos colocarmos em contato com os ensinamentos e textos; em segundo lugar, temos de nos dedicar à análise daquilo que foi ouvido ou lido, chegarmos às nossas próprias conclusões sobre os pontos através dos processos investigativos e analíticos, tornarmos-nos capazes de identificar aquilo que aceitamos ou não e aprendermos a argumentar sobre aquilo, i. e., nos esforçarmos para entender em profundidade. A terceira etapa, que dificilmente se aplica ao desenvolvimento filosófico ocidental, é justamente a da meditação, a qual, por motivos também práticos e operacionais, não poderá ser desenvolvida aqui, muito embora seja apresentada como etapa fundamental do processo, e, em um certo sentido, se equipararia a uma verdadeira comunicação, como veremos mais à frente.

O Conceito de Pessoa

Tendo contextualizado as bases que fundamentam o desenvolvimento de tal perspectiva, parto então para o conceito de pessoa sob a mesma óptica. A noção de pessoa, ou de nós mesmos, como sendo um todo, de alguma forma contínuo, que se movimenta, que age, que é dotada de um corpo, que se emociona, que elabora pensamentos e assim por diante, por mais que

tenha, em termos das nossas experiências e sensações, uma certa realidade percebida, ou uma perspectiva de realidade que pode ser vivenciada em sua relatividade, é bastante diferente da noção de realidade última, não conceitual e não dualística, e portanto indescritível, da verdadeira natureza dos fenômenos, i.e., as coisas tais quais elas são, “*chos nyid*” em tibetano, e “*dharmatā*” em sânscrito.⁷

Para que possamos entender tais conceitos em seu próprio contexto, se faz importante mencionar que a maioria das escolas filosóficas budistas,⁸ postula que existem dois níveis de verdade, a verdade relativa ou convencional (s. *saṃvṛti-satya* / t. *kun rdzob bden pa*) e a verdade última (s. *paramārtha-satya* / t. *don dam bden pa*). Muito embora, em geral, quando se fala em verdade, acredita-se que esta deva ser desprovida de tudo aquilo que é “não verdadeiro”, como parece lógico, dentro do pensamento filosófico apresentado, uma vez que a verdade última está além do discurso e é indescritível, para que se possam atingir níveis mais profundos de

7 As nomenclaturas em tibetano serão feitas entre parênteses e precedidas pela letra “t”, escritas de acordo com método de transliteração desenvolvido pelo tibetologista Turrell V. Wylie (1927-1984). A terminologia em sânscrito será precedida pela letra “s” e os termos em Pali aparecerão com a letra “p”, para ambos foi adotado o sistema de transliteração IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*). A referência aos termos nos idiomas citados se dará de acordo com a maior ou menor relevância dos mesmos dentro da forma de pensamento filosófico em questão.

8 Para mais detalhes sobre a questão das duas verdades, vale a pena ver a exposição de Chandrakirti (2004, p. 165-187). Vale lembrar que esta é uma questão fundamental dentro do contexto budista, e foi tratada pela maioria de seus filósofos. Para uma explicação mais focada na tradição Yogachara, vale verificar o artigo de Dan Lusthaus (2010, p. 101-152), disponível em: <http://www.academia.edu/225209/The_Two_Truths_Sa_v_ti-satya_and_Paramārtha-satya_in_Early_Yogachara>.

compreensão, ou realização, de algo não conceitual como a verdadeira natureza dos fenômenos, se faz necessária a utilização de alguns instrumentos lógicos e conceituais⁹ que sejam capazes de nos induzir à apreensão da verdade última; tais meios de argumentação intelectual são entendidos, então, em sua relatividade e, por isso, chamados de verdades relativas ou convencionais. De acordo com um ditado popular budista, a verdade relativa seria como um dedo que aponta para a lua, e não a própria lua, é um indicador que pode, no nível relativo, sugerir, ou literalmente apontar, como se pode chegar ao nível da verdade última, a qual está além da linguagem discursiva.

De acordo com tal perspectiva, muito embora o próprio entendimento do que se compreende por pessoa seja, em si mesmo, além dos conceitos, para que se possa tentar esclarecer, ou para que possamos tentar nos aproximar daquilo que se quer transmitir, em um primeiro estágio, se torna necessário o processo descritivo, que depois deveria passar por suas fases de análise e meditação. Neste primeiro estágio, poderíamos descrever “pessoa” como uma imputação conceitual baseada em um *continuum* de constantes transformações dos processos psicofísicos. A noção de pessoa seria a de um *continuum* de fenômenos mentais e físicos condicionados sem uma essência subjacente, desprovida de um “eu”, ou “self”.¹⁰ Este *continuum* é dependente dos agregados (s. *skandhas*), que se dividem em cinco categorias: forma (s. *rūpa* / t. *gzugs*), sensações ou sentimentos (s.

vedanā / t. *tshor ba*), percepções (s. *samjñā* / t. ‘*du shes*), as forças volitivas ou formações (s. *samskāra* / t. ‘*du byed*) e a consciência (s. *viññāna* / t. *mam shes*). A pessoa é então considerada uma corrente de processos que são interdependentes uns com os outros e também com outros fenômenos. Dentro de tal abordagem, se faz necessário o abandono da noção de um “eu” real, que a primeira vista poderia ser entendido como uma essência imutável, independente das causas e condições que o levam a ser percebido como tal, e a adoção da noção de condicionalidade e dos aspectos composicionais da pessoa, ou do “eu”.

Dentro desta perspectiva, sem o abandono da ideia de um “eu”, ou de “pessoa”, como sendo uma entidade real, os processos que poderiam levar a uma compreensão daquilo que é chamado de “a verdadeira natureza dos fenômenos”,¹¹ tornam-se inviáveis. É por isso que se pretende aqui, através da exposição de determinados conceitos, particularmente do entendimento de “pessoa”, criar bases para uma reavaliação da noção do que consumir, comunicar ou ter memória possam significar. Mas antes disso, se faz necessário penetrar um pouco mais a fundo neste universo aparentemente tão abstrato de um “eu” condicionado e dependente.

O conceito de não essência

O termo sânscrito *ātman*¹² (p. *attā* / t. *bdag*), literalmente significa “respiração”

⁹ Talvez aqui possamos pensar que tal compreensão em termos intelectuais se aproxime àquilo que Kant denominou de “*verstand*” enquanto a compreensão mais geral estaria ligada “*verstehen*”. Mas é importante ressaltar, que a noção de verdade última se coloca sempre a nível do inexprimível, no contexto budista.

10 Ver: EDELGLASS; WILLIAM; GARFIELD, 2009, p. 261-369.

¹¹ Para uma compreensão mais profunda do que vem a ser a “natureza dos fenômenos” e o “espaço básico” em que tudo isso se dá, assim como o entendimento de nós mesmos enquanto um processo eminentemente vazio, vale verificar a tradução para o inglês (a edição é bilingue, tibetano-inglês) de Richard Barron de um dos mais importantes trabalhos sobre o tema: RABJAM, 2001.

¹² Ver: SARAQ, 2004.

ou “espírito”, e é frequentemente traduzido como o “eu”, o “ego”, ou “alma”. Etimologicamente, *anātman* (p. *anattā* / t. *bdag med*) consiste de um prefixo de negação mais *ātman* (isto é, sem *ātman*) e é traduzido como o “não eu”, a “não alma”, ou o “não ego”. Como podemos ver em Sarao (2004), estes dois termos têm sido empregados na escrita religiosa e filosófica da Índia como uma referência a um substrato essencial dos seres humanos. A ideia de *ātman* foi totalmente desenvolvida pelos pensadores que escreveram os Upanissades (s. *Upaniṣad*) e/ou Vedantas (s. *Vedānta*) – os quais constituem os principais textos filosóficos hinduístas – e sugere que há em cada ser um “algo” que é permanente, imutável, onipotente e inteligente, uma essência, ou alma, que é desprovida de sofrimento e que deixa o corpo no momento da morte. O *Upanissade Chandogya*,¹³ por exemplo, afirma que o *ātman* não passa por estados de decadência, morte ou sofrimento. Da mesma forma, o *Bhagavadgita* chama o *ātman* de “eterno”, “não nascido”, “imortal”, “imutável”, “primordial” e “omnipenetrante”. Alguns Upanissades sustentam que o *ātman* pode ser separado do corpo, assim como uma espada pode ser separada de sua bainha, e que pode viajar à vontade, longe do corpo. Mas o budismo afirma que, uma vez que tudo é condicionado e, portanto, sujeito a impermanência (s. *anitya* / t. *mi rtag pa*), a questão do *ātman* como uma entidade autossistente não pode ser considerada verdadeira. No budismo se coloca que tudo o que é impermanente é inevitavelmente sofrimento (s. *duḥkha* / t. *sdug bsngal*) e não pode constituir um “eu” permanente e independente de suas causas e condições.

13 Um dos textos mais antigos dentre os Upanissades calcula-se que tenha sido escrito entre os séculos VIII e VII a. C.

Segundo o budismo, os seres e os objetos inanimados do mundo são construídos (s. *sāmskrta* – também traduzido como “formados” ou “reunidos”), e distintos do nirvana (s. *nirvāṇa* / t. *mya ngan las ‘das pa* / p. *nibbāna*) que é “não constituído” (s. *asāmskrta*).¹⁴ Os elementos constituídos são compostos pelos cinco agregados (s. *skandhas*), ou blocos de constituição da existência, que foram mencionados acima: o corpo físico, as sensações físicas, as percepções sensoriais, as tendências ou hábitos volitivos, e a consciência. Os quatro últimos desses *skandhas* são também conhecidos coletivamente em sânscrito como *nāma* (“nome”), e denotam os constituintes não materiais ou mentais do ser. *Rūpa* representa a materialidade, e objetos inanimados estão, portanto, incluídos no termo *rūpa*.

Um ser vivo sendo composto pelos cinco *skandhas* está em um estado contínuo de fluxo, cada grupo precedente de *skandhas* dá origem a um grupo subsequente de *skandhas*. Este processo acontece momentaneamente e incessantemente na existência atual, assim como continuará também no futuro até a erradicação da ignorância (s. *avidyā* / t. *ma rigpa*) e a realização do *nirvāṇa*. Assim, a análise budista da natureza dos seres centra-se na constatação de que o que parece ser um indivíduo é, de fato, uma contínua transformação da combinação dos cinco agregados. Esses agregados se combinam para formar o que é experimentado como uma pessoa. Uma analogia que é tradicionalmente usada neste contexto é a de um carro – na verdade de uma carruagem, em épocas mais distantes. É dito que assim como um carro é construído de várias partes, da mesma forma que o carro,

14 Ver: MURTI, 1960.

enquanto entidade, desaparece na medida em que os seus elementos constituintes são separados, a pessoa também desaparece com a segregação dos *skandhas*. Nesta medida, o que nós experimentamos ser uma pessoa não é uma coisa, mas um processo, não há ser humano, só existe o tornar-se.

Quando perguntado quem é que tem sentimentos e sensações na ausência de um “eu”, Buda responde que esta é uma questão mal formulada: a questão não é “quem sente”, mas sim “sob que condições o sentimento ocorre?”. E a resposta é: “contato”, demonstrando novamente a natureza condicionada de toda a experiência e a ausência de qualquer substrato permanente do ser. A existência torna-se “existência dependente”, em que não há destruição de uma coisa, e não há a criação de outra coisa. Estando no âmbito deste tipo de regime, o indivíduo é inteiramente fenomênico, regido pelas leis da causalidade e sem nenhum “eu” extrafenomênico (SARAO, 2004, p. 19 *passim*).

Na ausência de um *ātman*, pode-se perguntar como o budismo lida com a questão da existência dos seres humanos, sua identidade, continuidade e, por fim, os seus objetivos. Ao nível da “verdade relativa”, o budismo aceita que no transitório mundo cotidiano, os seres humanos podem ser chamados e reconhecidos como pessoas mais ou menos estáveis. Todavia, ao nível da “verdade última”, essa unidade e estabilidade de pessoa é apenas uma construção baseada nos sentidos, produto da nossa imaginação. O que Buda encorajou não é a aniquilação do sentimento de “eu”, mas a eliminação da crença em um “eu” que seja permanente e independente. Assim, o ser humano no budismo é um ser vivo, em-

penhado, e sua personalidade é algo que muda, evolui e cresce. É o ser humano – não um “eu transcendental” – que finalmente alcança a perfeição pelo esforço constante e vontade criativa.

Posto isso, podemos então penetrar no universo de discussões que haviam sido sugeridas inicialmente sobre a memória, o consumo e a comunicação; para podermos compreender melhor tais desdobramentos, comecemos pela memória.

A memória

Em termos gerais, particularmente na psicologia, a memória é o processo pelo qual a informação é codificada (ou adquirida), armazenada e recuperada. A codificação permite que uma informação atinja os nossos sentidos na forma de estímulos químicos e físicos. Nesta primeira fase, temos que incitar a memória para dar início ao processo de codificação. O armazenamento é a segunda fase da memória ou do processo, o qual implica manter as informações por um período de tempo. O terceiro processo é a recuperação das informações que temos armazenadas, quando temos de localizá-las e devolvê-las à nossa consciência.

Dentro do contexto budista, como podemos observar na introdução de Janet Gyatso (1992, p. 1) em relação à maneira como a memória é trabalhada nos textos filosóficos e das práticas, as discussões sobre a memória vão de análises epistemológicas sobre a natureza do reconhecimento ou da habilidade da mente de armazenar informação, à questão das potencialidades de se ter conhecimento de coisas que se passaram em incontáveis vidas passadas. Tem-se como prática comum, por exemplo,

a memorização de vastos volumes com instruções e ensinamentos, e a posterior condensação mnemônica dos mesmos em pequenos textos, ou sílabas. Além disso, a concentração meditativa, que requer que um objeto seja mantido na mente, também tem sido associada a alguns tipos de memória por muitas teorias budistas. Outro componente associado a tipos diferentes de memória são os *dharanis* (longos mantras – sílabas sagradas – s. *dhāraṇī* / t. *gzungs*), uma sequência de sílabas especiais que servem como lembretes sobre pontos filosóficos essenciais. A prática de devoção, ou mesmo de visualização, em relação a Buda, também envolve uma espécie de memória ligada à comemoração, no sentido de lembrar. O próprio estado desperto, que é a iluminação, é considerado em algumas tradições como sendo um “engajamento mnêmico” com a realidade, ou com a verdade última (GYATSO, 1992, p. 1-2).

Ao pensarmos na questão de quem é aquele que processa, detém e cria memórias, tal qual apresentado acima, percebemos o quão importante é o entendimento de que não há uma entidade fixa, contínua e independente que possa ser chamada de “eu” que efetivamente codifique, armazene e recupere os fenômenos (imbuídos no universo das memórias), os quais também são relativos e não autônomos, desprovidos de uma realidade intrínseca e permanente.

Em uma discussão mais delongada sobre o tema, para falarmos de memória de forma ainda mais detalhada, seria pertinente um maior aprofundamento sobre a temática da realidade, que, como também vimos acima, muito se assemelha à concepção de um “eu”, ou do conceito de “pessoa”, como sendo vivenciado, mas não verdadeiramente existen-

te. É como se fosse real, como se houvesse uma sensação de real, mas esta não é a verdadeira natureza dos fenômenos e dos seres. A sensação de real se estabelece no universo perceptivo, mas isso não a torna efetivamente existente em termos últimos. É como se forma fosse vacuidade e vacuidade fosse forma. Forma é vacuidade e vacuidade é forma.

E é por isso que no processamento de dados, informações, sensações etc., por mais que não haja um suporte (ou um subjétil)¹⁵ permanente que acumule tais memórias, e que estas mesmas sejam também relativas e não fixáveis, existe uma sensação de realidade, que não pode ou não deveria ser desprezada. Caso fosse, todo este emaranhado discursivo seria inútil, e a possibilidade de transformação a partir de meios pertinentes às capacidades de que dispomos neste momento seria também vetada.

É por isso que, como afirmamos no resumo do texto, se pretende lançar ideias que, ao colocarem certos conceitos tidos como “certos” em discussão – como é o caso do conceito de “pessoa” –, possam estimular um novo realinhamento de pensamentos, que nos tire de uma certa zona de conforto e coloque nosso próprio “estar no mundo” em xeque. Mas sem esquecer que, apesar da relatividade de todas as coisas, tal qual apontada ao estabelecermos um entendimento da não continuidade do ser, é preciso atuar e se engajar para que a própria compreensão e o processo transformativo se tornem possíveis, não só em nível intelectual, mas também em nossa própria experiência. A memória nos serve então com um poderoso instrumento capaz de nos propiciar, através de reiteração e do resgate de informações, as condições neces-

15 Para uma definição detalhada de subjétil ver: DERRIDA (1998).

sárias para o desenvolvimento da compreensão não só da natureza dos fenômenos, mas mesmo da relatividade deste “eu” que aparentemente “possui” uma memória. Sempre lembrando, como foi dito acima, que este “eu” não “*possui nada*”, não há o objeto da memória, não há o detentor desta memória, mas há sim uma sensação, ou a experiência, de um “eu” que se recorda, que resgata, que articula os objetos de uma possível memória em processo, não como “caixinhas dentro de um cérebro” que detém informações, mas como um fluxo constante que, juntamente com este “eu fenomênico”, está em constante mutação. As memórias de nossa infância, por exemplo, não são “aquilo que aconteceu”, mas simplesmente um vislumbre constantemente atualizado de uma percepção diversa e transformada de determinado acontecimento, o qual também é “vazio”.

Os termos “vazio” e “vacuidade” são, em geral, extremamente mal interpretados por pessoas não familiarizadas com esse contexto. Segundo o especialista Yongey Mingyur Rinpoche (2007, p. 59-75), a vacuidade (a qual é descrita como a base que torna tudo possível), é provavelmente uma das palavras, um dos conceitos, mais mal-entendidos da filosofia budista. Muitos dos primeiros tradutores (particularmente os ocidentais) dos termos budistas em sânscrito interpretam a vacuidade (s. *Śūnyatā* / t. *stong pa nyid*) como o “Vazio” ou o “Nada” – erroneamente relacionando a vacuidade com a ideia de que nada existe. Nada estaria mais longe da verdade de acordo com a percepção filosófica budista.

Quando Buda disse que a natureza da mente – e a natureza de todos os fenômenos – é a *vacuidade*, ele não quis dizer que sua natureza fosse verdadeiramente *vazia*.

A palavra *Śūnyatā* significa vazio, mas somente no sentido de algo além da nossa habilidade em perceber com nossos sentidos e nossa capacidade de conceitualizar. Uma sugestão alternativa de tradução seria “inconcebível” ou “que não pode ser nomeado”. Esta palavra também transmite um senso de “possibilidade” – no sentido de que tudo pode surgir, tudo pode acontecer. Quando se fala sobre a vacuidade, não é sobre o “nada”, mas sim sobre o potencial ilimitado que algo tem de surgir, mudar ou desaparecer.

Este pensamento, de alguma forma, também se reflete nas novas teorias da física. Mesmo no estado de vácuo, as partículas continuamente aparecem e desaparecem. Assim, apesar do aparente vazio, esse estado é, na verdade, muito ativo, repleto de potencial para produzir algo. Neste sentido, o vácuo compartilha certas características com a “qualidade vazia da mente”. A mente é essencialmente “vazia” no sentido de que desafia a descrição absoluta; entretanto, todos os pensamentos, emoções e sensações perpetuamente surgem a partir dessa base indefinível e incompletamente conhecida.

Após esta breve e essencial explicação sobre os termos “vazio” e/ou “vacuidade” no contexto aqui apresentado, podemos então penetrar um pouco mais no universo de possibilidade de transformação e experiências. Entraremos pois no mundo do consumo.

Consumo

O consumo e o desejo são quase como duas faces da mesma moeda, e o que nos leva a desejar e consumir está vinculado àquilo que acreditamos ter valor de acordo com os nossos processos de memória,

juntamente com os nossos hábitos, os quais, de acordo com os conceitos budistas, estão vinculados tanto às memórias mais recentes criadas – influenciadas pelas mais variadas fontes de informação, como as pessoas com as quais nos relacionamos, os meios de comunicação, as artes, enfim, tudo aquilo a que estamos expostos –, quanto com outras memórias provenientes do fluxo mental descontínuo que é percebido como “eu” e que experienciou, ao longo de um descontínuo e sem princípio¹⁶ fluxo de interações, outros nascimentos, mortes, doenças, vidas. Em suma, memórias que poderiam ser ditas como provenientes de experiências tidas em outras vidas e que continuam sendo estimuladas devido a não extinção, ou não liberação, de determinado fluxo mental.

Dentro deste universo de reflexão, independentemente do fato de nos atermos a uma noção de memória que esteja ligada a fatos mais recentes, desta vida, ou de outras vidas, que para a grande maioria dos leitores pode ser algo bastante questionável, também se torna necessário explorarmos diferentes dimensões do significado que o conceito de consumo pode adquirir, uma vez que este é aqui entendido como uma extensão das nossas projeções orientadas pelo desejo.

16 De acordo com as principais correntes do budismo de origem indo-tibetana, ao investigarmos a origem dos fenômenos, toda e qualquer coisa que percebemos é interdependente e proveniente de alguma causa, assim sendo, acreditar no princípio do universo com o proposto pela teoria do *Big Bang* seria ilógico, pois algo necessariamente teria que ter acontecido, mesmo em termos físicos, para que o *Big Bang* se tornasse possível; seria necessária uma causa anterior que provocasse tal fenômeno. Para aqueles que acreditam em um “criador”, ou um “demiurgo”, que fosse capaz de criar o universo, mesmo neste caso, também seria necessária uma causa preexistente para que o criador fosse capaz de se manifestar. Dentro desta lógica, tanto o *Big Bang*, quanto a existência de um criador, seriam dependentes de outras causas, e é por isso que, a partir deste modo de ver, se diz que não há um princípio independente, sem causas, e por isso se diz que a origem do universo e de todos os fenômenos é “sem princípio”.

Para pensarmos em desejo, já dentro deste contexto, proponho então que, em uma primeira aproximação, pensemos em duas vertentes distintas do desejo que em sânscrito são chamadas de *trishna* (s. *त्रिश्ना* / p. *tanhā* / t. *sred pa*) e *chanda*¹⁷ (p. *चान्दा* / t. *dun pa*). A primeira, *trishna*, conota um tipo de desejo que se tornou pervertido de alguma forma, por ser excessivo, ou por ser direcionado de forma negativa; a segunda, *chanda*, está ligada ao anseio por coisas que levam a situações positivas de modo geral, tanto para nós quanto para os que nos cercam, como, por exemplo, a diligência, tentar transformar o mundo em um lugar melhor, ser generoso, não competitivo e assim por diante.

Ao identificarmos o ser humano como um ser “desejante”, em que a impossibilidade de satisfação dos desejos se torna quase que uma máquina que perpetua infinitamente a aparente necessidade de consumo de algo, seja material, emocional e/ou mental e estivermos conscientes de que esta fonte propulsora é em si mesma, de alguma forma, sentida como algo que efetivamente pode ser entendido como um dos componentes daquilo que chamamos de “eu”, ou de “pessoa”, fica claro que, neste contexto, o desejar (enquanto um dos componentes daquilo que percebemos como “eu”) e o existir quase que se emparelham.¹⁸ Mas se

17 Ver: KEOWN, 1996, p. 50.

Muito embora o autor trabalhe com os conceitos em Pali de *tanha* e *chanda* em termos prioritariamente etimológicos, e não em termos de conceitos a serem utilizados em relação ao consumo, utilizar-me-ei aqui de tal distinção, para poder fazer uma reflexão que parece pertinente ao tema e a proposta desta exposição.

18 Em uma vertente mais psicológica, que liga ao fenômeno deste desejar inerente ao existir, acredito que se faz pertinente a descrição e análise deste universo apresentada – também dentro dos parâmetros de reflexão budista – por David L. Roy: “*Budism analyzes the sense-of-self into sets of impersonal mental and physical phenomena, whose interaction creates the illusion of*

self-consciousness – i.e., that consciousness is the attribute of a self. The death-repression emphasized by existential psychology transforms the Oedipal complex into what Norman O. Brown calls an Oedipal project: the attempt to become father of oneself, i.e., one's own origin. The child wants to conquer death by becoming the creator and the sustainer of his/her own life. Budism shows us how to shift the emphasis: the Oedipal project is more the attempt of the developing sense-of-self to attain autonomy, to become like Descartes' supposedly self-sufficient consciousness. It is the quest to deny one's groundlessness by becoming one's own ground: the ground (socially conditioned and maintained yet nonetheless illusory) we 'know' as being an independent self.

Then the Oedipal project derives from our intuition that self-consciousness is not something 'self-existing' (svabhāva) but a mental construct. Consciousness is more like the surface of the sea: dependent on unknown depths that it cannot grasp because it is a manifestation of them. The problem arises when this conditioned consciousness wants to ground itself – i.e., to make it self real. If the sense-of-self 'inside' is a construct, it can attempt to real-ize itself only by stabilizing itself in some fashion in the 'objective' world. The ego-self is this never ending project to object oneself, something consciousness can no more do than a hand can grasp itself. The consequence of this perpetual failure is that the sense-of-self has, as its inescapable shadow, a sense-of-lack, which is always tries to escape. The ineluctable trace of nothingness in our being, of death in our life, is a feeling of lack. The return of the repressed in the distorted form of a symptom shows us how to link this basic project with the symbolic ways we try to make ourselves real in the world. We experience this deep sense of lack as the feeling that 'there is something wrong with me?' but that feeling manifests, and we respond to it, in many different ways. In its 'purer' forms lack appears as an ontological guilt or anxiety that gnaws on one's very core. For that reason ontological guilt wants to become guilt for something, because then we know how to atone for it; and anxiety is eager to objectify into fear of something, because we have ways to defend ourselves against particular feared things.

The problem with objectifications, however, is that no object can ever satisfy if it is not really an object that we want. When we do not understand what is actually motivating us – because what we think we want is only a symptom of something else (according to Budism, our desire to become real, which is essentially a spiritual yearning) – we end up compulsive. Then the neurotic's anguish and despair are not the result of his symptoms but their source; those symptoms are necessarily to shield him from the tragedies that the rest of us are better at repressing: death, meaninglessness, groundlessness. "The irony of man's condition is that the deepest need is to be free of the anxiety of death and annihilation; but it is life itself which awakes it, and so we must shrink from being fully alive (Becker, 1973: 66). If the autonomy of self-consciousness is a delusion which can never quite shake off its shadow-feeling that 'something is wrong with me,' it will need to rationalize that sense of inadequacy somehow.

This shifts our focus from the terror of future annihilation to the anguish of a groundless-ness experienced now. On this account, even fear of death and desire for immortality symbolizes something else; they become symptomatic of our vague intuition that the ego-

o desejar é parte integrante deste universo que é, em termos relativos, constantemente reiterado por causas e condições que se manifestam e perpetuam, seria impossível negar o valor e o potencial de uma força tão proeminente. Posto que, sempre em termos relativos, existem esta “realidade” e a necessidade de desejar e consumir, seria pouco prático, digamos assim, evitar nos utilizarmos de tais tendências e hábitos, pelo menos em um momento inicial. Se é importante nos utilizarmos de algo que se manifesta de forma constante, independentemente de nossa vontade consciente, a tentativa de reflexão sobre o que, no universo de valores que criamos a partir de nossas memórias, relações e percepções, vem a ser um desejo “*trishna*” (tido como negativo) e “*chanda*” (tido como positivo) se torna fundamental.

A questão se concentra, então, dentro do universo budista aqui apresentado, em tentar perceber que, apesar de se fazer necessária uma análise constante dos processos que levam o ser a perpetuar a sensação de estar no mundo, ao lidarmos com um hábito profundamente arraigado, que é o universo do desejo no reino humano, é pre-

-self is not a hard-core of consciousness but a mental construction, the axis of a web spun to hide the void. Those whose construction are badly damaged, the mad, are uncomfortable to be with because they remind us of that fact.

*In more Budist terms, the ego-self is delusive because, like everything else, it is a temporary manifestation arising out of twelve factors of *pratītya-samutpāda* [a tradução do termo sânscrito em português seria 'originação dependente'] (which encompass everything) yet it feels separate from that interconditionality. The basic difficulty is that insofar as I feel separate (i.e., an autonomous, self-existing consciousness) I also feel uncomfortable, because an illusory sense of separateness is inevitably insecure of itself. It is this inescapable trace of nothingness in my 'empty' (because not really self-existing) sense-of-self that is experienced as a sense-of-lack, in reaction, the sense-of-self becomes preoccupied with trying to make itself self-existing, in one or another symbolic fashion." (LOY, 2003, p. 160-161).*

ciso trabalhar com tal desejo de forma prática e eficiente. Mas o que seria uma forma prática e eficiente neste contexto? Saber que a mente não irá se satisfazer por mais que se atendam as vontades que constantemente se proliferam faz com que um primeiro nível de consciência fique mais evidente e possa ser trabalhado de forma direta. Podemos usar um exemplo bastante simples para ilustrar isso. Quando estamos cientes de que ao nos mudarmos para uma nova residência, por exemplo, sempre haverá algo a ser realizado, teremos que trocar as cortinas, mudar os encanamentos etc., se faz fundamental determinar, dentro desse universo de desejos que irão começar a germinar, quais serão classificados como necessários e/ou indispensáveis, quais queremos investir por motivos estético e pessoais, e quais serão parte do universo do simples “borbulhar” mental que diz mais isso ou mais aquilo; i.e., que diz: mais, mais, mais...

No caso citado como exemplo, ao nos mudarmos para uma nova residência, caso haja um problema de entupimento de canos, mal funcionamento da parte elétrica e outras deficiências no funcionamento da casa, todo este leque de necessidades de melhorias – as quais também são bastante relativas e de acordo com o universo do próprio indivíduo, posto que implicam uma aplicação imediata de recursos que usualmente se atribuíram a poder desfrutar dos benefícios de um ambiente como o delimitado por uma casa –, se tornaria parte do desejo *chanda*, um desejo que, mesmo sendo parte de uma construção mental dependente, faz que as condições momentâneas se tornem mais condizentes com nossos objetivos de forma eminentemente

prática, ao mesmo tempo que amplia as condições de utilização da casa em suas características mais proeminentes, enquanto local de abrigo, proteção, armazenamento etc. A partir desse ponto, depois de que todas as condições de funcionamento já se encontram solucionadas, e que a casa já tem suas principais funções atendidas, todo o universo de desejos que irão continuar a se proliferar tendem – é importante ressaltar a palavra “tendência”, isso não quer dizer que necessariamente as coisas se deem desta forma – a se orientar cada vez mais em direção ao desejo *trishna*, que se caracteriza por negatividade, inutilidade, excesso, ostentação, e assim por diante.

Todo o leque infindável de tonalidades que se estendem entre os desejos *chanda* e *trishna* podem servir, por exemplo, como indicativos subjetivos – ou elementos e critérios de ipseidade – do grau de compreensão da realidade dos fenômenos, o qual está profundamente vinculado aos nossos processos de memória, tal qual visto acima. Mas o que também nos interessa salientar aqui é que o desejo em si, assim como o processo de se engajar nas mais diversas realidades relativas dos fenômenos, apesar de apresentar facetas que podem ser vistas como positivas ou negativas, de acordo com a aplicabilidade prática e mesmo resultados da ação que fora estimulada por ele, se analisado em última instância, não implica critérios de julgamento como “bem” e “mal”. As ações consequentes dos desejos, dentro deste universo, são igualmente desprovidas de realidade intrínseca, assim como todos os fenômenos, e por isso os critérios valorativos também são, em última análise, vazios; mas, como fora dito acima, uma vez que não se tem

uma apreensão direta da realidade dos fenômenos como eles realmente são, o universo das ações, sensações e percepções sobre as quais acreditamos nos engajar, nos serve como ponto de referência, ou plataforma, para as nossas transformações e para o aprofundamento dos processos de compreensão e, dentro deste contexto, se torna um aspecto fundamental do estar no mundo e efetivamente poder atuar e se transformar, agindo em direção ao Ser (*Dasein*),¹⁹ como propõe Heidegger.

É dentro desse universo de um ser ativo, que busca a transformação, que efetivamente quer saber, que “está em jogo” (HEIDEGGER, 2012, p. 535), em movimento, que uma breve reflexão sobre a função da comunicação, entendida em seus ní-

veis de compreensão e questionamento da realidade, se faz também pertinente.

Comunicação

Para falar sobre a comunicação, irei utilizar a classificação apontada por Ciro Marcondes Filho em sua proposta de uma Nova Teoria da Comunicação, na qual são diferenciados três níveis: a sinalização, a informação e a efetiva comunicação (MARCONDES FILHO, 2010, p. 15-24).

Dentro desses parâmetros, a sinalização ocorre o tempo todo, a princípio somos todos emissores, estabelecemos contatos, nós e as coisas a nossa volta produzimos sinais que podem ou não ser convertidos em componentes do processo comunicacional; todavia, nesta primeira etapa de sinalização, ainda não há níveis diretos de alteração, ou transformação, significativos para os agentes. No caso da informação – um segundo momento, onde a sinalização pode tornar-se informação quando voltamos a nossa atenção para ela, i.e., há uma intencionalidade –, esta tem um caráter aditivo, uma pessoa recebe determinadas informações e, em geral, adiciona esse conhecimento a conhecimentos prévios e o rearranja, mas sem grande significado em termos de transformação sobre informações previamente adquiridas e que já fazem parte do modo de pensar daquele que se relaciona com a informação. No terceiro nível, que efetivamente é chamado de comunicação, o contato com o agente comunicacional, que pode ser uma pessoa, uma obra artística e assim por diante, provoca uma reação na pessoa, a qual se transforma; ela passa a pensar e a refletir de forma diferente do que fazia anteriormente, não apenas por ter adicionado

19 Como é do conhecimento geral, em alemão, “*Dasein*” significa “existência”, é uma palavra composta por “*da*” (aqui / lá) + “*sein*” (ser). Em Heidegger *Dasein* é utilizado para além de seu significado cotidiano e passa a se referir ao ser que está ali presente no mundo, um ser para quem a existência importa de fato. Para elucidar um pouco a complexa e densa filosofia de Heidegger, segue uma breve citação em que o autor enfatiza esse aspecto ativo do *Dasein*, de estar no mundo, de estar presente: “O *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O ‘estar em jogo...’ (aspas e pontos tal qual o texto de Heidegger) foi elucidado na constituição-de-ser do entender como ser do projetar-se no poder-ser mais próprio. Este é aquilo em vista-de-que o *Dasein* é cada vez mais como ele mesmo. [...] O *Dasein* já está sempre “além de si”, não como comportamento relativo a outros entes que ele não é, mas como ser” (2012, p. 535).

Vale lembrar que a filosofia heideggeriana é extremamente complexa, o próprio filósofo declarou que “Fazendo-se inteligível é suicídio para a filosofia” (1999, p. 307); todavia, o que se quer destacar aqui é o fato de se pensar em um *Dasein* ativo, que é capaz de se transformar, de descobrir-se, mas é fundamental salientar que este “eu” heideggeriano, nos parece por deveras distante da “sensação de eu” descrita no universo budista apresentado.

Segue então o trecho citado em alemão para aqueles que são familiarizados com a língua nativa do autor:

“*Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das ‘es geht um...’ hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichtenverwendenden Seins zum eigentsten Seinkönnen. [...] Dasein ist immer schon ‘über sich hinaus’, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein*” (2012, p. 534).

mais uma informação ao que já sabia, mas por ter deparado com o diferente, com algo que causa um impacto em certo sentido violento, e este novo elemento é capaz de transformar o modo de pensar da pessoa e a levar à reflexão – é somente neste terceiro nível que poderíamos dizer que a comunicação efetivamente aconteceu. A comunicação, neste caso, é diretamente proporcional ao transformar-se.

Dentro dessa forma de pensar a comunicação, ganha uma importância ainda maior a perspectiva apresentada no contexto filosófico budista, de um processo que exige três fases de contato – que seria em primeiro lugar ter acesso à informação (ou contato com um novo entendimento); em segundo a contemplação, que seria o empenhar-se em entender e elaborar sobre aquilo que foi exposto, e efetivamente ter a intenção de se relacionar com aquilo; e em terceiro a meditação, que efetivamente teria o poder de fazer que o processo contemplativo atingisse níveis mais profundos e transformativos. A comunicação propriamente dita, em sua dimensão mais profunda, só seria possível no terceiro estágio, o meditativo, no qual através de um processo de “mergulho” não só intelectual, mas principalmente imbuído no universo das sensações – como propõe Marcondes Filho (2010, p. 24) ao entender a “comunicação densa” como algo próximo a arte, “ambas como formas de apreensão sensível do mundo” –, passamos por transformações, ou revelações, com ou sem explicações inteligíveis, mas que nos levam a penetrar em camadas de sentido até então inapreensíveis, táticas, opacas, que vão sendo descobertas, reveladas, abrindo espaços, ampliando nossas dimensões perceptivas, enfim, um desvendamento

de sulcos de sentidos, de “mistérios”, até então encobertos, que se fazem presentes, cuja latência transborda, ao mesmo tempo que evidenciam e sugerem, que é possível transpassar mais e mais camadas, densidades, obscurecimentos...

Sendo assim, em termos de uma busca em direção a um universo de sentido sensível, ao mesmo tempo que transformador, a nova teoria da comunicação e a proposta meditativa apontada pelo filósofo budista se abraçam, e propõem ao ser uma nova forma de proceder e de estar no mundo, onde a mera reprodução do mesmo e o contentamento com uma ideia já estabelecida não são suficientes. O transformar-se é quase que exigido, e uma atitude passiva em relação ao conhecimento é vetada, pelo menos para aqueles que se abrem para este novo processo, que acreditam nele e, por isso, se engajam.

Algumas considerações finais

Muito embora esta breve exposição não pretenda “fechar”, ou concluir, uma determinada forma de pensamento – mas apenas abrir mais alguns leques de possibilidades partindo de referências não muito frequentes em nosso campo de estudo –, espero poder ter conseguido deixar claro que, dentro do universo proposto, um questionamento sobre quem “somos” enquanto “entidades” que nomeamos de “eu”, ou de “pessoa”, se torna fundamental para o entendimento de toda a realidade que nos cerca e de nós mesmos.

Não se pode afirmar nem que este “eu” exista, nem que não exista este “eu”. Existe uma percepção de “eu” que tem uma aparência bastante concreta e, de certa forma,

quase contínua; mas que esta sensação de indivíduo, de um “eu” comunicacional, consumidor, que armazena memórias, e assim por diante, não é a “realidade última” dos fenômenos, e que esta precisa ser pessoalmente investigada, para que possamos “cortar” através das aparências, das miragens, transpassar percepções que, de tão reiteradas, se tornaram enrijecidas e tidas como verdadeiras sem que fossem questionadas, é preciso estremecer os alicerces de tudo aquilo que pensávamos ser.

É a partir deste questionamento que acredito ser possível reencontrar o fio de Ariadne (que de alguma forma se encontra imerso em nossas memórias, vistas também sob seu caráter relativo) que nos levará para fora do labirinto das confusões mentais, afetivas, intelectuais etc. Os motivos que nos levaram ao labirinto são os mais diversos (a começar pelo constante desejo que nos leva ao consumo de “coisas” mais ou menos condizentes com as possíveis necessidades) mas, uma vez que já nos encontramos dentro dele, o mais importante é tentar encontrar uma forma de sair dali (através dos processos comunicacionais e meditativos), sem que sejamos perpetuamente devorados pelo minotauro. Quando estivermos do lado de

fora, talvez tudo aquilo pareça ter sido apenas um sonho (uma vez que fora construído por nossas projeções mentais), mas enquanto estamos sonhando, tudo tem um aspecto extremamente real, tão real que dificilmente conseguimos sequer pensar sobre ele sem todas as dificuldades de alguém que está prestes a ser engolido.

Nossa situação hoje é como a de um ente aprisionado e ameaçado por um perigo iminente; a prisão são as nossas próprias confusões mentais derivadas de uma não compreensão da verdadeira natureza dos fenômenos, o perigo é a nossa obsessão em tentar nutrir e preservar um “eu” que, ao se ver como distinto do outro, age de forma egoísta e mesquinha. O fio de Ariadne, capaz de nos tirar dali, são as orientações que podem nos ajudar a questionar o nosso *status* como “pessoa”, nossa própria reflexão sobre o tema e um posterior entendimento profundo sobre a realidade. Sem um engajamento direto nesse universo de questionamentos, as paredes do labirinto continuarão sólidas, o minotauro continuará faminto e Ariadne poderá se esforçar ao máximo em fazer que sigamos o fio que leva à saída, mas nada acontecerá sem a nossa vontade de liberação.

Referências bibliográficas

BECKER, Ernest. *The denial of death*. New York: Free Press, 1973.

BUSWELL, Robert E. (Ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 2004. Verbete: Sarao. K. T. S., *Anātman/Ātman* (não-eu/eu).

CHANDRAKIRTI. *Introduction of the middle way*. Boston; London: Shambhala Publications, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Enlouquecer o sujeito*. Tradução: Lena Bergstein. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

EDELGLASS, William; GARFIELD, Jay L. (Eds.). *Buddhist philosophy. Essential Readings*. New York: Oxford University Press, 2009.

FONTANILLE, J.; ZILBEBERG, C. *Tensão e significação*. São Paulo: Humanitas, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

GOUVEIA, Ana Paula Martins. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus, 2016.

GYATSO, Janet (Ed.). *In the mirror of memory*. New York: State University of New York Press, 1992.

GYATSO, Tenzin. *The middle way. Faith grounded in reason*. Tradução Thupten Jinpa. Somerville: Wisdom Publications, 2009.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Contributions to philosophy (of the event)*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

_____. *Ser e tempo*. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

KAPSTEIN, Matthew T. *Reason's traces. Identity and interpretation in Indian and Tibetan Buddhist thought*. Boston: Wisdom Publications, 2001.

KEOWN, Damien. *Buddhism a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LOY, David L. The Lack of self: a western Buddhist psychology. In: JACKSON, Roger; MAKRANSKY, John (Eds.). *Buddhist theology: critical reflections by contemporary Buddhist scholars*. Great Britain: Routledge Curzon, 2003

LUSTHAUS, Dan. The Two Truths in Early Yogācāra. *Journal of Buddhist Studies*. v. VII, p. 101-152, 2010. Disponível em: <http://www.academia.edu/225209/The_Two_Truths_Sa_v_ti-satya_and_Paramārtha-satya_in_Early_Yogacara>.

MARCONDES FILHO, Ciro. *O Princípio da Razão Durante*. O conceito de comunicação e a epistemologia metapórica. São Paulo: Paulus, 2010. (Nova Teoria da Comunicação III, Tomo V)

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MINGYUR, Yongey. *A alegria de viver*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2007.

MURTI, T. R. V. *The central philosophy of Buddhism: a study of the Madhyamika system*. 2. ed. London: Allen and Unwin, 1960.

NUSSBAUM, Martha. *The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

PÉREZ-REMÓN, Joaquín. *Self and non-self in early buddhism*. The Hague: Mouton, 1980.

RABJAM, Longchen. *The precious treasury of the basic space of phenomena*. Junction City: Padma Publishing, 2001.

SCHOPENHAUER. *Sobre a filosofia e seu método*. São Paulo: Hedra, 2010.