

# **A INDIVIDUALIDADE NUMA ÉPOCA DE INCERTEZAS**

## Obras de Zygmunt Bauman:

- 44 cartas do mundo líquido moderno
- Amor líquido
- Aprendendo a pensar com a sociologia
- A arte da vida
- Babel
- Bauman sobre Bauman
- Capitalismo parasitário
- Cegueira moral
- Comunidade
- Confiança e medo na cidade
- A cultura no mundo líquido moderno
- Danos colaterais
- Em busca da política
- Ensaios sobre o conceito de cultura
- Estado de crise
- Estranhos à nossa porta
- A ética é possível num mundo de consumidores?
- Europa
- Globalização: as consequências humanas
- Identidade
- A individualidade numa época de incertezas
- Isto não é um diário
- Legisladores e intérpretes
- O mal-estar da pós-modernidade
- Medo líquido
- Modernidade e ambivalência
- Modernidade e Holocausto
- Modernidade líquida
- Para que serve a sociologia?
- O retorno do pêndulo
- Retrotopia
- A riqueza de poucos beneficia todos nós?
- Sobre educação e juventude
- A sociedade individualizada
- Tempos líquidos
- Vida a crédito
- Vida em fragmentos
- Vida líquida
- Vida para consumo
- Vidas desperdiçadas
- Vigilância líquida

Zygmunt Bauman

Rein Raud

# **A INDIVIDUALIDADE NUMA ÉPOCA DE INCERTEZAS**

*Tradução:*

Carlos Alberto Medeiros



**ZAHAR**

Título original:  
*Practices of Selfhood*

Tradução autorizada da primeira edição inglesa,  
publicada em 2015 por Polity Press,  
de Cambridge, Inglaterra

Copyright © 2015, Zygmunt Bauman e Rein Raud

Copyright da edição em língua portuguesa © 2018:  
Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ  
tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787  
editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo  
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Preparação: Angela Ramalho Vianna

Revisão: Eduardo Monteiro, Tamara Sender | Indexação: Gabriella Russano

Capa: Sérgio Campante | Imagem da capa: © AngiePhotos/Getty Images

CIP-Brasil. Catalogação na publicação  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

---

B64i Bauman, Zygmunt, 1925-2017  
A individualidade numa época de incertezas/Zygmunt Bauman,  
Rein Raud; tradução Carlos Alberto Medeiros. – 1.ed. – Rio de Janeiro:  
Zahar, 2018.

Tradução de: Practices of selfhood  
Inclui bibliografia e índice  
ISBN 978-85-378-1720-9

1. Ciências sociais. 2. Civilização moderna – Aspectos sociais. I.  
Raud, Rein. II. Medeiros, Carlos Alberto. III. Título.

## • Prefácio •

---

Nós começamos a conceber a ideia deste livro durante um curso de inverno na Universidade de Talin, na Estônia, em que Zygmunt foi o principal orador e Rein, um dos integrantes da comissão organizadora. Um dos eventos do curso era o debate entre nós, aberto ao público, sobre muitos dos temas também tratados neste volume. O tempo de uma hora dedicado à discussão evidentemente ficou longe do necessário; ela prosseguiu durante o jantar e migrou para nossa correspondência, logo assumindo um formato mais estruturado e organizado das ideias que vêm nos intrigando em torno de um foco nuclear, um conceito que acreditamos ser de fundamental importância para qualquer discussão sobre o mundo atual: o de individuação.

Como o indivíduo percebe sua posição no mundo? Somos determinados por nossa herança genética, circunstâncias sociais e preferências culturais – e apenas levados a acreditar que tomamos nossas próprias decisões? Quem é responsável por isso? Os outros indivíduos são do mesmo modo determinados? Ou somos autônomos – no todo ou em parte –, e, assim sendo, em que grau? Somos ou não suficientemente autônomos para controlar e alterar o legado que o destino nos transmitiu? De que modo surge a individualidade? Será que ela segue o mesmo padrão de

desenvolvimento em todas as pessoas, todas as culturas, todas as épocas? Ou seria ela própria uma construção sociocultural, a ser considerada em seu contexto histórico? Em caso positivo, o que está acontecendo agora – os padrões de individualidade estariam mudando no mundo atual? A tecnologia contemporânea nos concede mais autonomia ou nos induz a abdicar das liberdades que possuímos?

Um monte de perguntas... Todos os dilemas dos quais elas provêm poderiam ser projetados no mesmo eixo – no qual uma das extremidades se chama destino e a outra, escolha e liberdade. Apesar da ampla bibliografia de estudos sociais e psicológicos que essas perguntas inspiraram e continuam a inspirar, poucos evocam respostas óbvias (e acima de tudo confiáveis, para não dizer definitivas). E por bons motivos: algumas indagações são importantes exatamente pelo diálogo contínuo que elas produzem. De qualquer forma, fundamentais como sejam “para qualquer discussão sobre o mundo atual”, e também para a percepção do lugar nele atribuído ou adquirido por seus habitantes – assim como a capacidade (ou incapacidade) de eles mudarem seu destino –, as pessoas que enfrentam esse ambiente anseiam exatamente por essas respostas. Foi por isso que sentimos necessidade de revisitar as teorias do self apresentadas em vários lugares e tradições culturais, avaliando seus potenciais de estímulo e frustração; ocasionalmente identificar algumas áreas ainda não exploradas; e sugerir – ainda que de forma experimental – alguns caminhos novos e originais que vale a pena seguir.

É desnecessário dizer que mantivemos o tempo todo a consciência de que é absolutamente impossível encontrar ou construir respostas finais, definitivas, infalíveis; e que a principal causa dessa dificuldade não é tanto a insuficiência (temporária e superável) de nosso conhecimento, mas a natureza do mundo que habitamos – assim como nosso modo humano, fundamentalmente humano, de habitá-lo.

Em resumo: a sabedoria popular insiste em afirmar que conhecer significa controlar, cega para o fato de que o poder de controle

do conhecimento depende de sua capacidade de prever com precisão os efeitos de nossas ações; o problema, porém, é que nosso mundo pode ser tudo, menos definitivo. Para o bem ou para o mal, estamos destinados à incerteza: para o mal porque ela é uma fonte inesgotável de nossa miséria; e para o bem porque ela é também a principal causa de nossa glória – da inventividade e da criatividade humanas, assim como de nossa capacidade de transcender, um a um, os limites que a incerteza impõe ao potencial humano.

Uma forma de ver a situação nos é sugerida pelos estudos de Ilya Prigogine, ganhador do Prêmio Nobel,\* um grande cientista natural e também filósofo da ciência. A essência de sua mensagem foi transmitida pela advertência de que: “Obviamente, quando os peixes vieram para a terra, nem todos o fizeram. Quando os macacos se tornaram humanos, nem todos o fizeram.”<sup>1</sup> Isso, numa forma idealmente condensada, resume a visão de mundo estimulada pelo “fim das certezas” e suas consequências para a ciência moderna.

“A ciência clássica enfatizava a ordem e a estabilidade; agora, por contraste, vemos flutuação, instabilidade, escolhas múltiplas e previsibilidade limitada em todos os níveis de observação.”<sup>2</sup> Segundo a ciência clássica, as probabilidades são “estados da mente [ignorante ou insuficientemente informada], e não estados do mundo”. Entretanto, “quando as probabilidades são incluídas na formulação das leis básicas da física, o futuro não é mais determinado pelo presente”;<sup>3</sup> nessa perspectiva, a própria ciência não pode reivindicar a certeza absoluta, assim como a probabilidade não pode ser identificada com a ignorância.<sup>4</sup> “O futuro não é mais dado”, conclui Prigogine. “Nosso mundo é um mundo em contínua ‘construção’, governado por leis probabilísticas, e não mais uma espécie de autômato. Somos levados de um mundo do ‘ser’ para um mundo do ‘tornar-se’.”<sup>5</sup> Em outras palavras:

---

\* Ilya Prigogine recebeu o Prêmio Nobel de Química em 1977, por seus desenvolvimentos na teoria das estruturas dissipativas. (N.T.)

para a maioria das intenções e propósitos práticos, a condição da “incerteza” passou dos domínios da epistemologia (o estudo da cognição) para os da ontologia (o estudo do ser).

E, para resumir uma longa história: agora sabemos, entendemos e acreditamos que a impossibilidade da certeza, assim como a de prever o futuro em termos não probabilísticos, não é um efeito da insuficiência de conhecimento, mas da excessiva e sobretudo ilimitada complexidade do Universo. A história dos seres humanos, assim como a do Universo, necessita ser recontada em termos de “eventos” – algo não inevitável, subdeterminado; algo que poderia acontecer, mas também não. Permitam-nos repetir o que devemos reconhecer, aceitar e reter em nossa mente: a história *não* está dada antes de se transformar no presente (ou seja, de alcançar o momento em que se transforma no passado); em vez disso, como insiste Prigogine, ela está “em perpétua construção” – da mesma forma que a história de qualquer indivíduo, ou seja, sua “biografia”.

A convicção corajosa – ou melhor, arrogante – de Pierre-Simon de Laplace, de que, “desde que conheçamos as condições iniciais, podemos calcular os estados subsequentes assim como os precedentes”,<sup>6</sup> não pode mais se sustentar – e isso se aplica tanto aos estados do Universo quanto aos dos indivíduos humanos. Quanto a estes, Prigogine cita um manuscrito inédito de Carl Rubino: “Para os seres humanos, homens e mulheres, para nós, a imutabilidade, a liberdade em relação à mudança, a segurança total, a imunidade aos atordoantes altos e baixos da vida virão apenas quando partirmos desta vida, morrendo ou nos tornando deuses.” E ele comenta: “Ulisses foi sortudo o bastante por escolher entre a imortalidade, continuando a ser eternamente o amante de Calipso, e o retorno à humanidade, para acabar velho e morrer. No fim, ele escolheu o tempo, e não a eternidade, o destino humano no lugar do destino dos deuses.”<sup>7</sup>

Jorge Luis Borges, praticante e teórico admiravelmente sublime das *belles-lettres*, assim como um dos maiores filósofos da condição humana, aceita serenamente as consequências dessa



escolha: “O tempo é a substância de que sou feito. É um rio que me arrasta, mas eu sou o rio; é um tigre que me destroça, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo. O mundo, infelizmente, é real; eu, infelizmente, sou Borges.”<sup>8</sup>

Quais são as implicações dos insights científicos de Prigogine e das eloquentes afirmações de Borges sobre a condição humana? Seria possível falar conscientemente sobre algo chamado “individualidade” num mundo em que a própria certeza tem sido desmistificada? Num lugar e num momento em que não achamos que estruturas rígidas e processos racionalizados sejam o modelo básico para explicar o que quer que seja? Talvez seja mesmo inútil passar de uma visão holística do self humano para suas manifestações particulares na prática social e cultural. Em todo caso, foi esse pressuposto que nos estimulou a avançar em nosso diálogo de um assunto para outro, de um aspecto para outro, e a tentar ver de que modo a individualidade é construída e desconstruída na vida social por meio da linguagem, dos esforços de autoapresentação, de tentativas programáticas de autorrealização – assim como, não menos importante, pela interação com outros selves.

Descrever e tentar desvelar os conteúdos dos enigmas antes relacionados por vezes nos manteve acordados até o dia clarear, verificando e-mails logo de manhã cedo. Tanto os estímulos quanto as provocações nos fizeram rever nossas posições e provar, não apenas um ao outro, mas a nós mesmos, que coisas que considerávamos óbvias realmente o são – e por vezes descobrir que não o são. Mas é para isso que servem os diálogos. Ao apresentá-los a vocês, nossos leitores, esperamos que lhes deem o mesmo prazer que nos deu o trabalho de travá-los.

ZYGMUNT BAUMAN  
REIN RAUD

## Para começar

**REIN RAUD:** Em certo sentido, talvez se pudesse dizer que a história da modernidade também é a história de determinado tipo de self: o indivíduo basicamente racional, a pessoa singular, no controle de suas ações e responsável por elas, capaz de associar-se a comunidades e causas mais amplas ou delas se dissociar. Na maior parte do tempo, porém, a modernidade igualmente cultivou uma visão da verdade que podemos chamar de científica – a de que deve necessariamente haver, lá fora, uma única, universal e objetiva verdade –, e, portanto, essa perspectiva da individualidade humana também apresentou uma reivindicação de universalidade, de caracterizar a maneira como as pessoas são e têm sido em toda parte e ao longo da história. A variabilidade da ideia de self através do tempo e entre culturas de diferentes tipos é um assunto ao qual eu gostaria de voltar adiante. Por ora, será que poderíamos tentar, talvez, diagnosticar as posições do self no mundo atual?

Desde Freud e Nietzsche, o pensamento ocidental também percorreu um longo caminho ao abandonar a ideia de um indivíduo único, indivisível, autossuficiente e autocontrolável. Pelo menos na teoria. Em nossa prática social, a visão do que somos ainda parece conformar-se a um conceito muito mais simplista do indivíduo como um sujeito da política, da economia e da cultura. A palavra “crise” tem passado, obviamente, por uma inflação bastante acentuada,

de modo que não vou falar sobre “crise” da individualidade. Mas, ao mesmo tempo, ainda parece bem claro que, nas condições da “modernidade líquida”, para usar uma expressão sua, essa visão herdada da individualidade não é mais adequada ou funcional.

ZYGMUNT BAUMAN: Nenhuma discordância quanto ao que foi dito: com efeito, a “história da modernidade” é também a história “de certo tipo de self”. Mas que tipo de self? Ou melhor, que tipo de “modalidade existencial”? A meu ver, foi esta última que mudou radicalmente com o advento da modernidade.

Eu afirmo que essa modalidade passou por três alterações fundamentais, ou, em outras palavras, adquiriu três novas qualidades essencialmente modernas. Primeiro, tornou-se objeto de atenção, investigação e contemplação. Em segundo lugar, foi separada, como sujeito, do restante das entidades percebidas, as quais, pela mesma razão, foram classificadas como seus objetos. Finalmente, foi ao mesmo tempo promovida ao status de objeto principal, privilegiado, desse sujeito recém-construído. Observemos que todas essas três propriedades, que definem entre si o “self moderno”, foram agregadas e misturadas no manifesto de Pico della Mirandola, de 1486, registrado sob o título inovador de “Oração sobre a dignidade do homem” e destinado a se transformar numa profecia autorrealizável. A “dignidade” do título foi reduzida na “Oração” ao status, trazendo-nos à mente uma notável – e totalmente única – fusão/união do tipo “três em um, um em três”, de um violinista, um violino e o beneficiário e juiz da qualidade dos agradáveis sons que o violinista extrai do instrumento.

A primeira qualidade nova (moderna) foi, para empregar a distinção de Martin Heidegger, um resultado da recategorização do “self”, da modalidade do *Zuhanden* (“à mão”) para a do *Vorhanden* (“disponível”); de algo dado, muito óbvio para atrair qualquer atenção, de fato “oculto sob a luz” de sua obviedade, ignorado e elementar, para uma tarefa: um desafio exigindo um exame atento e que precisava ser estudado em profundidade para

ser totalmente compreendido, assumido, confrontado, revisto, aperfeiçoado; em suma, como algo profunda, perpétua e endemicamente problemático.

A segunda das novas qualidades encontrou sua articulação seminal no duo cartesiano formado por sujeito e objeto. Como um sujeito que sente, pensa, planeja e age, o “self” transforma o resto do mundo num agregado de objetos passivos de suas sensações, pensamentos, planos e ações. O *cogito* de Descartes era mais, muito mais que uma pequena contrição para os neopirrônicos, uma declaração de autoconfiança, assim como uma legitimação das ambições do self de buscar a verdade; de uma forma um tanto oblíqua, porém não menos resoluto, foi também um ato de autocoroação: de colocar o self no pice da criação, dotado da dupla prerrogativa de supremo tribunal e legislador-chefe da verdade – não somente um artista capaz de pintar um retrato fiel do mundo, mas potencialmente também o engenheiro-chefe desse mundo cuja verdade se busca, se explora e se decreta. O *cogito* foi calculado para tirar o “self” de sua incerteza existencial, aplacar sua ansiedade também existencial e reverter as relações de dominação e dependência entre o self como sujeito cognitivo e o mundo, o objeto de sua cognição.

A terceira novidade é a tarefa de autoabsorção, autocriação, autoinvestigação e autocontrole do self. O próprio sujeito juntou-se às fileiras dos objetos da devoção cognitiva, dos cuidados e da intervenção criativa do self. O responsável supremo por todas as dúvidas no papel de objeto principal de suas preocupações de construir/reconstruir. Sócrates surpreendeu, desnortou, confundiu e embaraçou seus conterrâneos atenienses ao sugerir que eles deveriam cuidar de seu πνεύμα (“pneuma”). Eles acharam o apelo incoerente – mas essa contradição em termos se transformou, na era moderna, numa verdade da vida não mais questionada.

Foi Cícero quem cunhou, metaforicamente, o conceito de *cultura animi* (“cultivo da alma”). No terceiro quartel do século XVIII essa ideia ressurgiu na França e, juntamente com o “refinamento” inglês e o *Bildung* (“formação”) germânico, entrou

no vocabulário fundamental, canônico, do discurso moderno, logo perdendo a memória de suas origens metafóricas. O que esse conceito transmitia era a mensagem da incompletude do trabalho da natureza: os seres humanos não *nascem* humanos, eles *se tornam* humanos – no incessante esforço de autoformação, autoafirmação e autoaperfeiçoamento –, todos eles guiados, dirigidos, auxiliados e instigados pela comunidade humana em que ingressaram ao nascer.

**RR:** Gostaria de acrescentar uma quarta característica ao status do self moderno: sua relação com o tempo. O self medieval precisava proteger-se do pressuposto da eternidade, por assim dizer, e ser guiado por considerações a respeito do destino da alma imortal. O self moderno, embora sem abandonar imediatamente essas preocupações, começou, mesmo assim, a operar com um cronograma bem diferente. Talvez se possa dizer que isso ocorreu como num filme, quando o foco muda do cenário de fundo para o objeto opaco no primeiro plano, e começamos a vê-lo claramente, mas o fundo se dissipa. Ou, para usar outra analogia, talvez mais adequada: a velocidade da cortina mudou. Numa pintura medieval, que retrata a vida de um santo, achamos perfeitamente natural ver o mesmo homem em diferentes lugares, pois a pintura representa toda a sua existência, nada mais que um momento em comparação com a eternidade. Não é assim na pintura moderna a partir do Renascimento, capaz de captar seus atores numa cena momentânea. É evidente que o self se tornou mais importante quando as coordenadas que delimitam sua existência mudaram da eternidade para algo mais limitado, como o tempo de vida de um único ser humano. O que aconteceu durante esse tempo ganhou muito mais peso. Mas isso também aumentou a responsabilidade individual e tornou possível o ideal da dignidade humana. Ou *Bildung*.

A vida ideal do período anterior era a emulação, a repetição ou encenação de uma matriz preexistente, algo semelhante à *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis (c.1427). Agora, pouco a pouco, a autoformação tornou-se responsabilidade do ser humano como indivíduo, algo irrepitível, totalmente próprio. E assim permaneceu

até hoje, ainda que tenha se alterado a forma como se constrói o self. Suponho que isso seja um corolário da ideia de liberdade, se a pensarmos como um estado que caracteriza o modo de alguém ser e estar na sociedade, e não apenas dentro de sua mente.

**ZB:** “Quando considero a duração mínima de minha vida, absorvida pela eternidade precedente e seguinte – como a lembrança de um hóspede que permaneceu apenas um dia (Livro da Sabedoria 5:15) –, o pequeno espaço que ocupo e que vejo ser engolido pela infinita imensidade do espaço do qual nada sei e que nada sabe sobre mim, fico apreensivo e surpreso por me ver aqui e não lá, agora e não depois.”<sup>1</sup> Assim se queixou o grande Pascal em nome de seus contemporâneos. E acrescentou: “A grandeza do homem vem de reconhecer que é um miserável, mas existe grandeza em se reconhecer miserável.” “Sabendo, ao contrário dos outros animais, que somos mortais – e sabendo-o desde os primeiros instantes de nossa vida”, tendemos a viver à sombra desse conhecimento. Viver à sua sombra, ter consciência da risível brevidade de nossa existência, quando comparada à eternidade do Universo, assim como da miserável pequenez do lugar a que nossa vida será confinada em comparação com a infinitude do espaço, significa saber que “não há razão para eu estar aqui e não ali, agora e não depois”. “Não haver razão” significa “não haver significado”. Mas a ausência de significado é, para o *Homo sapiens*, uma condição insuportável.

A vida humana é, assim, um esforço incessante para preencher um vazio assustador, *tornar a vida significativa*; ou, alternativamente, esquecer a insignificância existencial da vida ou proscrevê-la, declará-la irrelevante, minimizá-la ou jogá-la num incinerador, deixando-a lá indefinidamente; em suma, tornar a vida suportável – na verdade, capaz de ser vivida – com a consciência de nossa mortalidade. A esse esforço incessante denominamos *cultura*. “Cultura” é outro nome para aquela grandeza que Pascal identificou em nossa miséria comum.

Você está certo, claro, ao assinalar que uma nova relação com o tempo deve se acrescentar como a quarta característica do

self moderno – pois nós, modernos, encontramos um remédio para o sofrimento que Pascal lamentou. Eu diria até, reforçando seu argumento, que buscar esses remédios e encontrá-los ou presumir tê-los encontrado é a principal característica do self moderno – na medida em que planejar as formas de tornar a vida suportável a despeito da consciência da mortalidade era, é e provavelmente continuará a ser eternamente o principal motor da cultura e o fio comum de sua história. As formas modernas de enfrentar esse problema são, na verdade, profundamente distintas das pré-modernas.

Creio que a solução cristã foi a mais radical e, com efeito, a mais igualitária de todas as diferentes sugestões que posso imaginar: segundo o cristianismo, todos têm a expectativa de uma eternidade ao mesmo tempo garantida e inescapável (ainda que apenas numa forma espiritual – de alma, não de corpo). Mas se essa imortalidade da alma seria uma bênção ou maldição dependia da maneira como se levasse a vida corporal. Essa solução atribuía ao breve episódio da vida na Terra uma enorme importância como a única oportunidade, sem direito a repetição, de influenciar a *qualidade* da existência eterna. (A pressão para fazer o bem e evitar fazer o mal foi um acréscimo formidavelmente reforçado pelo conceito de pecado original hereditário que definia o jogo, a priori, em favor do Inferno – todos tendo nascido sob o peso da culpa; a menos que se fizesse um grande esforço para superar o terrível fardo do pecado original no curso da vida terrena, as chances de terminar no Inferno superavam as de alcançar o Paraíso.) O destino eterno da alma imortal, indestrutível, só poderia ser influenciado durante seu aprisionamento no corpo carnal – e seria decidido ali, naquele período, de uma vez por todas. Uma vez perdida a carapaça corporal, não haveria chance de ela renegociar sua condição e seu destino.

**RR:** Há certamente uma conexão entre a alma imortal judaica, responsável perante um único deus, e a gravitação cultural do Ocidente em torno da individualidade. Mas fico imaginando se o cristianismo é real-

mente tão radical assim. Das três religiões do Livro, talvez o islã tenha desenvolvido essa linha de pensamento numa versão mais categórica, racional e inegociável. Como diz o Corão: “Entre os seres humanos, há também quem adore Deus com restrições: se lhe ocorre um bem, satisfaz-se com isso; porém, se o açoita uma adversidade, renega e perde este mundo e o outro. Essa é a evidente desventura” (22:11). A queda da graça, quando acontece, é absoluta, não existe volta, não importa quanto se possa depois lamentar a ação pecaminosa.

A façanha do cristianismo, em minha opinião, é exatamente o oposto: ele permite ao indivíduo basicamente errar em tudo, e ainda não condena sua alma à tortura eterna se ele realmente se sentir envergonhado pelo mal que cometeu (e pelo bem que não realizou). Evidentemente, há uma diferença de opinião entre, digamos, a rigidez de Calvino e o humanismo de Chesterton ou Dostoiévski, mas a ideia central não é exatamente que a inquestionabilidade do pecado pode ser superada pela graça divina, desde que você a aceite? As sutilezas teológicas sobre se a salvação do indivíduo é predeterminada não devem nos interessar aqui, já que provavelmente também não interessavam ao leigo comum, exceto em tempos de grande turbulência sectária. Ainda assim, não era pelos atos do indivíduo que se alcançava o objetivo, mas pela submissão da pessoa à mais alta autoridade – ou, se preferirmos ser cínicos a esse respeito, à aliança ideológica.

Entretanto, nas religiões indianas, por exemplo, o ponto de partida é radicalmente diferente: a eternidade é o que já temos, muito embora nada nela seja constante. A alma transmigrante do hindu passa por muitas encarnações, e não existe uma autoridade divina única para decidir seu destino, sempre determinado por seus próprios feitos e escolhas. Os budistas levam isso um passo adiante ao afirmar que essa alma é ela própria a extensão ilusória da estupidéz e da luxúria fundamentais, sem uma natureza própria, uma criação de circunstâncias que necessitem elas mesmas de superação. Introduções simplificadas ao pensamento budista sustentam que ele caracteriza essas circunstâncias como “sofrimento”. Isso não é muito correto, pois o “sofrimento” seria uma condição que se opõe, dentro



do mesmo paradigma, a "felicidade" ou coisa parecida, enquanto para os budistas "felicidade" e "sofrimento" guardam entre si uma distância menor do que poderíamos em geral imaginar. Não mais que formas diferentes do mesmo modo de ser, basicamente insatisfatório, a que estamos condenados. Assim, se tomarmos o exemplo de alguma felicidade ou euforia suprema, isso é possível exatamente por essa oposição a algum outro estado do corpo ou da mente. Drogas modernas poderiam prolongar a duração do orgasmo humano, por exemplo. Mas se o orgasmo durasse algumas horas? Duas semanas? Alguém ia preferir vivenciar outra coisa? Que tal seis meses? Ainda seria uma euforia física, ou, em vez disso, uma forma intolerável de tortura?

Assim, a solução, do ponto de vista budista, não é se esforçar e acabar "ganhando" o Paraíso, o que é comparativamente simples, mas abandonar totalmente esses esforços. Porque o Paraíso é sempre temporário. Ele é como as férias, no sentido de ser algo agradável enquanto dura, mas que deve – e vai – chegar ao fim em determinado momento. Todo budista concorda que a condição humana é realmente o lugar ideal para alguém resolver seus problemas, pois o ser humano é inteligente o bastante para entender o que são esses problemas, e livre o suficiente para agir com base nesse entendimento, não importa quão humildes sejam as suas condições. E ela não é tão livre de cuidados que ninguém se mobilize para tentar. Além disso, como afirma a filosofia budista maaiana, não existe uma salvação a ser encontrada em lugar algum, exceto o próprio ambiente em que estamos: não existe nirvana, não existe outro lado, não há uma saída secreta de nossa condição atual, e a única forma de lidar com isso é ver a coisa como ela é, sem se agarrar a ela.

Simone Weil expressou visão semelhante, com a crueldade estrutural característica de seu pensamento, dizendo que "o amor a Deus é puro quando alegria e sofrimento inspiram o mesmo grau de gratidão".<sup>2</sup> Mas ela está se posicionando diante de uma transcendência absoluta (a qual, podemos supor, lhe dá conforto), enquanto os budistas da maioria dos credos estão totalmente por conta própria. Figuras míticas ou mistificadas podem ser auxiliares ou guias, mas

não vão fazer o trabalho no lugar dos seres humanos (a variedade japonesa de budismo chamada “Terra Pura” é uma exceção).

Isso também significa que a tradição budista não é tão obcecada com a superação da morte como tem sido o pensamento ocidental. A morte é um aspecto da existência, tal como a vida. Portanto, sim, a morte chega um dia para todos nós, mas há questões mais importantes a considerar.

**ZB:** Pode-se observar de um ângulo diferente a solução budista para o formidável desafio apresentado pela consciência da mortalidade: quanto poder ela oferece aos mortais sobre sua imortalidade inegociável, inescapável? Não muito, ao que parece: não muito, se medido pelo padrão cristão, em particular por sua ramificação moderna.

Você observa que “a tradição budista não é tão obcecada com a superação da morte como tem sido o pensamento ocidental”. Isso é verdade, mas ela deve esse efeito à redução do evento da morte a algo como um estágio-estação ou posto dos correios em que os cavalos cansados costumavam ser substituídos para levar o passageiro por outro trecho da estrada; ou a momentânea “mudança de marcha” numa viagem de carro que, afora isso, é contínua. Para os budistas, a imortalidade é reciclada como uma cadeia infinita de sucessivas reencarnações (corporais, não etéreas!), tendo entre elas alguma conexão causal pressuposta e deduzida, mas incognoscível mesmo em retrospecto, e por essa razão incontrolável. Essa solução é um presente à tranquilidade espiritual – há muito conforto a ser extraído da consciência de que as trajetórias foram firmemente estabelecidas, de modo quase inegociável, por antecipação, ou deixadas para serem decididas cegamente no futuro; em ambos os casos, porém, pouco pode ser feito para influenciar, muito menos determinar, o formato do futuro de alguém.

Posso admirar e adorar a graça etérea das borboletas e sonhar em me transformar numa delas – mas quem pode garantir que será isso que vai me acontecer na próxima encarnação?