

OS CRÍTICOS DETURPAM MINHA POSIÇÃO?

Um Caso Paradigmático de uma Publicação Acadêmica Recente (2006)

KEN WILBER

Tradução de Ari Raynsford (www.ariraynsford.com.br)

Revisão de Darcy Brega

ÍNDICE

Intersubjetividade	4
O Problema Mente-Corpo	14
Pampsiquismo	24
Tom	28
Plágio	33
Energias Sutis	34
Conclusão	35
Notas	37
Apêndice A: Minha Crítica a Whitehead	41
Apêndice B: Tipos de Intersubjetividade	48

Christian De Quincey publicou recentemente "A Promessa do Integralismo: Uma Análise Crítica da Psicologia Integral de Ken Wilber". É um pouco difícil dizer exatamente o que ele pensa sobre meu sistema, porque, por um lado, ele oferece o que parece ser uma sincera apreciação (por exemplo: "Talvez, exceto Kant e Hegel, ninguém apresentou uma estrutura abrangente comparável para integrar as 'três culturas' da ciência, moralidade e arte. ... Mais do que qualquer outro indivíduo, Wilber apresentou um mapa verdadeiramente notável da mente."). Porém, no instante seguinte, ele se envolve em intensos ataques *ad hominem*. Embora De Quincey não me conheça – na verdade, ele nunca se encontrou comigo —, ele apresenta ao leitor uma longa e íntima psicanálise de mim como uma pessoa completamente desprovida de sentimentos, emoções, cuidado, compaixão e, portanto, totalmente privada de qualquer espiritualidade. Quão espiritual posso ser, ele infere, quando sou uma pessoa tão desagradável, cáustica e má?

Para complicar as coisas, De Quincey tem a tendência de pegar um detalhe e me criticar por "absolutamente não o compreender", para, em seguida, em notas de rodapé, admitir que eu realmente o compreendo, em geral, perfeitamente, mas que eu deveria enfatizar mais o ponto. Como veremos, não há uma única questão importante em que De Quincey rejeite categoricamente meu modelo, embora ele dê essa impressão a todo instante, com cada crítica teórica seguida por mais um ataque *ad hominem*. Devo confessar que concluí a leitura do seu ensaio completamente confuso sobre o que foi dito e como eu deveria responder. Sem dúvida, isso se deve ao fato de que sou carente de sentimentos e, portanto, não possuo uma bússola interpessoal. 😊

Como sói acontecer com meus críticos, concordo com boa parte do que De Quincey diz; a questão é simplesmente que, ao tentar estabelecer sua própria visão, ele acha necessário distorcer a minha, talvez para enfatizar as diferenças entre nós. Ao fazê-lo, De Quincey considera um aspecto parcial da minha posição e afirma que é minha posição total (ele faz isso com bastante frequência); ou simplesmente não apresenta minha posição real em primeiro lugar. Tentarei indicar onde e como isso ocorre em sua crítica. Como estudantes da minha obra são rápidos em ressaltar, a deturpação é bastante comum, simplesmente porque ela é muito extensa e várias das minhas posições reais estão enterradas em notas obscuras; eu não tenho ajudado muito nesse sentido, uma situação que estou me esforçando para corrigir (como explicarei a seguir).

Mas, como eu disse, concordo com praticamente todos os pontos principais de De Quincey (e minha escrita em geral, quando exposta com precisão, torna óbvia essa concordância). Há um velho ditado que diz: "estudiosos gastam seu tempo

maximizando suas diferenças mínimas", e me espanta que De Quincey queira abrir espaço para suas contribuições tentando, agressivamente, me expulsar das áreas que refletem seus interesses e preocupações. Ainda assim, ele comenta (em uma daquelas notas de rodapé que tranquilamente retratam suas críticas ao meu modelo): "Espero que ele [Wilber] me veja como um aliado no projeto para colocar a perspectiva de segunda pessoa na tela do radar dos estudos da consciência e da filosofia da mente. Creio que haja espaço em seus quatro quadrantes para a verdadeira intersubjetividade, e estou apenas tentando esclarecer o que acho que ela é." De fato, vejo De Quincey como um aliado nesse sentido e tenho tentado ajudá-lo a publicar seu importante livro sobre intersubjetividade; ainda mais, considero sua posição uma contribuição muito importante *vis-à-vis* o profundo significado da intersubjetividade não apenas para a consciência, mas também para o Kosmos. Tentarei enfatizar esses importantes pontos de concordância à medida que avançarmos, já que De Quincey não o faz.

Existem três áreas principais da minha obra que De Quincey, especificamente, critica: *a natureza da intersubjetividade*, *o problema mente-corpo* e *o pampsiquismo*. Nos três casos, ele deturpa seriamente minha posição. Infelizmente, esse tipo de deturpação acontece com tanta frequência, de forma que adquiri uma certa reputação de "chorão" – toda vez que um crítico discorda do meu trabalho, reclamo que, pobre de mim, não fui compreendido. Percebo como as pessoas ficam cansadas de me ouvir fazer essa queixa (acredite, ninguém fica mais cansado disso do que eu). Assim, como sugerido por várias pessoas, pretendo usar o artigo de De Quincey como um caso paradigmático e, simplesmente, fazer uma comparação ponto a ponto entre o que ele alega ser minha posição e o que meus textos realmente dizem. Apresentando citações diretas do trabalho ostensivamente resumido de De Quincey, e colocando-as ao lado do que ele afirma ser minha visão, espero que o leitor tenha uma noção clara de onde e em que medida minha visão real não está sendo exposta com justiça.

Portanto, nos três casos, indicarei o que De Quincey diz ser minha posição e, em seguida, citarei trechos do meu trabalho mostrando qual realmente ela é. Há dois pontos a serem levados em conta aqui: 1) se meu trabalho é retratado com precisão antes de ser criticado e 2) a natureza da crítica em si. Não creio que De Quincey tenha sido bem-sucedido no primeiro, mas ele faz um bom trabalho na segundo (como eu disse, concordo com a maior parte), e sinto-me mais do que feliz em ser um aliado nas várias questões sobre as quais concordamos.

INTERSUBJETIVIDADE

"Portanto, há intersubjetividade entrelaçada no tecido do Kosmos em todos os níveis."

A Brief History of Everything,* Ken Wilber

A principal crítica de De Quincey, e aquela a que ele dedica mais tempo, é que eu identifico a intersubjetividade, única e exclusivamente, com trocas linguísticas verbais. Isso é praticamente o oposto da minha visão. Quando o ensaio de De Quincey foi publicado, fui inundado por cartas e e-mails apontando essa distorção considerável, e vários longos artigos já foram escritos em uma tentativa de corrigir sua óbvia deturpação da minha posição (partes de alguns desses artigos críticos serão incluídas neste texto). Tentarei sugerir como creio que De Quincey chegou a essa opinião incorreta e, em seguida, indicarei minha posição real.

Eis a essência da crítica de De Quincey: "Wilber não deixa dúvidas sobre o que ele quer dizer com 'intersubjetividade': é uma conexão sujeito a sujeito mediada pela linguagem e interpretação – e 'somente... pela interpretação'. Não há experiência direta, imediata, do outro." Ao mesmo tempo que De Quincey dá dois exemplos disso, ambos fora de contexto, ele vai contra centenas de exemplos e declarações, como a epígrafe de *Brief History* acima, que exprimem claramente minha posição geral: "a intersubjetividade entrelaça-se no tecido do Kosmos em todos os níveis" – não apenas nos níveis linguísticos, mas em todos os níveis, até nos níveis de átomos e *quarks*.

De Quincey chega a essa conclusão reportando-se a um exemplo específico em que falo sobre um tipo de interpretação, no caso linguística (um exemplo de dialogar ou ter uma conversa), e tento esclarecer o ponto que, nesses casos, devemos acrescentar uma interpretação interior às superfícies exteriores, ou nunca chegaremos a nenhum tipo de entendimento. No entanto, nunca afirmei, em nenhum momento, que esse seja o ÚNICO tipo de intersubjetividade em todo o Kosmos. (Quando falo "apenas" de interpretação linguística, refiro-me ao fato de que, até onde os *significantes* linguísticos vão, devemos acrescentar a interpretação interior, os *significados* intersubjetivos compartilhados, conhecidos por ressonância empática.) Eu *nunca* disse que só existe intersubjetividade linguística em todo o Kosmos; isso iria de encontro ao meu modelo de "todos os quadrantes, todos os

* Publicado no Brasil como *Uma Breve História do Universo*, com uma tradução que deixa a desejar. Há uma edição portuguesa intitulada *Uma Breve História de Tudo*. (N.T.)

níveis", que considera a intersubjetividade como um dos quatro quadrantes, infinitamente para cima, infinitamente para baixo.

Que eu afirme que há apenas intersubjetividade linguística é algo que o próprio De Quincey acrescenta ao meu trabalho, e ele o faz excluindo uma enorme parte da minha obra em que trato do assunto. Mesmo no exemplo acima que De Quincey cita, onde comento a troca linguística como um tipo de intersubjetividade, e digo que a interpretação é obrigatória para atingir os interiores, novamente, ele assume que interpretação significa apenas interpretação linguística (como veremos, este é um padrão em todas as três principais críticas de De Quincey: ele toma um ou dois exemplos de todo o meu trabalho, se apegando a eles e ignorando dezenas ou mesmo centenas de outras declarações em contrário. Quando minha posição global genuína é apontada, ele simplesmente repete suas duas ou três citações, que são de fato verdadeiras – e muito parciais). Em diversos lugares defino interpretação como uma "ressonância simpática que vem de dentro"; dou exemplos de como a interpretação funciona em veados, lobos, gansos e até mesmo em elétrons. Assumir que a intersubjetividade encontrada nos elétrons é verbal é tolice, mas essa é a visão que De Quincey me atribuiu.

Se passarmos da sua avaliação da minha posição para a minha avaliação da posição dele, as coisas são bem diferentes. Como eu disse, concordo com muitas das ideias de De Quincey sobre intersubjetividade e aplaudo, sinceramente, seus esforços para trazer a intersubjetividade de segunda pessoa para os estudos da consciência, dando assim corpo ao "2" do 1-2-3 dos Estudos da Consciência. (Também creio que é por isso que artigos como o recente ensaio de De Quincey no *Journal of Transpersonal Psychology* se saem muito melhor do que sua crítica, porque ele pode se concentrar em seu importante trabalho em vez de ter de distorcer, sutilmente ou não, o meu para destacar a importância de suas contribuições.)

De Quincey descreve competentemente três principais significados para "intersubjetividade". A *Intersubjetividade-1* é definida por sujeitos isolados e atomísticos que se reúnem por meio da comunicação de sinais; este é um tipo de intersubjetividade cartesiana ou mediada. A *Intersubjetividade-2a* é um encontro de sujeitos que se condicionam mutuamente no processo; uma espécie de apreensão mútua imediata. A *Intersubjetividade-2b* assume que a relação entre os sujeitos é primária, e sujeitos individuais coemergem dessa relação prévia; um vir a ser juntos muito intenso e imediato.

Para começar, De Quincey afirma que eu não entendo ou incluo em meu trabalho a versão mais importante da intersubjetividade, a saber, a

Intersubjetividade-2b (onde a relação é primária e os sujeitos são secundários); ele sustenta que eu admito APENAS a *Intersubjetividade-1*. E, no entanto, o próprio De Quincey dá minha definição primária de intersubjetividade, usando corretamente a seguinte citação minha: "experiências subjetivas *emergem no espaço criado pela intersubjetividade*". A forma como costumo definir intersubjetividade é ainda mais forte: "intersubjetividade é o campo em que surgem *tanto* sujeitos *quanto* objetos". (*Sexo, Ecologia, Espiritualidade; O Olho do Espírito; Uma Breve História de Tudo; Psicologia Integral*). Esta é uma forma de intersubjetividade ainda mais forte do que a considerada por De Quincey, pois para ele os sujeitos cocriam mutuamente, mas para mim, tanto os sujeitos quanto os objetos cocriam, infinitamente para cima, infinitamente para baixo.

Após reconhecer placidamente que eu realmente entendo a intersubjetividade "real", De Quincey ignora esse fato e se apega à redação de um único exemplo (e apenas um exemplo entre centenas) para afirmar que eu admito apenas a *Intersubjetividade-1*, aquela gerada por signos linguísticos. Isso é inequivocamente falso.

Mas a verdadeira dificuldade aqui é que meus escritos em geral deixam claro que reconheço e incluo de fato as três formas de intersubjetividade – acredito que elas existem, e dou exemplos e explicações de todas as três (ver a seguir).

Além disso, acrescento pelo menos mais dois tipos de intersubjetividade não tratados por De Quincey. Vou me concentrar em um deles que, em muitos aspectos, é o mais importante de todos. Com referência ao esquema de numeração de De Quincey, poderíamos chamá-lo de, a saber: a ação de todos os hólons se abre, direta e imediatamente, para o Espírito em si, e assim todos os hólons compartilham uma intersubjetividade profunda, não local, não mediada, devido ao fato de que todos os hólons se tocam imediatamente via o Espírito que cada um deles plenamente é. Esse significado "último" de intersubjetividade é para mim o significado primordial, e acredito que todas as outras formas de intersubjetividade surgem desse Fundamento que tudo permeia. Como Schopenhauer observou há muito tempo, sem um Eu comum *em* e *para* todas as pessoas, você não consegue obter qualquer forma de intersubjetividade em primeiro lugar – e isso certamente inclui a *Intersubjetividade-2b* de De Quincey, que em comparação, na minha opinião, é uma concepção muito limitada e parcial de intersubjetividade.

Estudiosos do meu trabalho conhecem claramente todos os cinco tipos de intersubjetividade que creio existir. A seguir, alguns trechos do artigo em preparação de Sean Esbjörn-Hargens, "The Evolution of Intersubjectivity".

Sean começa indicando que "O que é necessário é uma estrutura esclarecedora que possa conter simultaneamente as muitas dimensões da intersubjetividade. Acredito que o modelo ontológico-epistemológico 'todos os quadrantes, todos os níveis' (AQAL[†]) de Ken Wilber é tal estrutura. Ele fornece um *continuum* evolucionário/desenvolvimental[‡] que serve para esclarecer muitos dos mal-entendidos que ocorrem nas discussões sobre intersubjetividade. De Quincey isola algumas dessas confusões e oferece três definições diferentes de intersubjetividade como forma de superar esses impasses. ... Apesar de De Quincey reconhecer que o modelo de Wilber considera a intersubjetividade, ele tende a se concentrar em apenas uma parte do que o referido modelo oferece, a saber, a intersubjetividade que é resultado de uma troca de signos linguísticos [*Intersubjetividade-1*]. Uma leitura mais atenta do modelo de Wilber revela uma abordagem muito mais abrangente para a intersubjetividade. Embora a completude do modelo de Wilber, no que se refere à intersubjetividade, seja, muitas vezes, apresentada em notas de rodapé e/ou simplesmente de forma implícita, existem peças suficientes no corpo de seus escritos para se perceber um quadro diferente daquele que De Quincey pinta."

Sean esboça cinco tipos de intersubjetividade que incluo em minha obra (e que Sean detalha bastante, acrescentando enormemente a qualquer coisa que escrevi sobre esses tipos; incluí, como Apêndice B, o resumo de Sean desses cinco tipos de intersubjetividade). Ele, então, prossegue: "Agora que destaquei diversas limitações das abordagens existentes para a intersubjetividade, e afirmo que mesmo De Quincey não aborda algumas dimensões importantes, eu me voltarei para o modelo de Wilber como ponto de partida para articular uma abordagem integral da intersubjetividade. ... As cinco dimensões discutidas anteriormente são consideradas como constituindo o Quadrante Inferior Esquerdo do Modelo Integral de Wilber. Assim, quando De Quincey afirma que 'ao contrário de Habermas, Jacques, Buber ou Mead, a intersubjetividade não é uma preocupação central para Wilber', eu discordo. Afinal, De Quincey cita apenas um único livro (de 18) para sustentar essa afirmação – embora esse livro, surpreendentemente, contenha passagens que tratam de todas as cinco dimensões.

[†] Acrônimo para *All Quadrants, All Levels*. (N.T.)

[‡] Desenvolvimentismo e desenvolvimentista são termos normalmente usados para exprimir o desenvolvimento econômico e social, isto é, referenciam-se ao Quadrante Inferior Direito. Neste texto, uso os termos desenvolvimentalismo e desenvolvimental para expressar o desenvolvimento interior do indivíduo (Quadrante Superior Esquerdo). (N.T.)

"Na medida em que os escritos de Wilber abrangem uma variedade de tópicos, concordo com De Quincey que eles não tratam exclusivamente de intersubjetividade. Portanto, a intersubjetividade não é a preocupação central, mas, com certeza, é *uma* das preocupações centrais. No entanto, o sentido que percebo no artigo de De Quincey, e que foi confirmado por comunicação pessoal, é que ele quer ressaltar exatamente isso de uma forma direta. Porém, a agenda integral completa de Wilber inclui, em parte, a necessidade declarada de honrarmos os 'Três Grandes' (os domínios subjetivo, intersubjetivo e objetivo do Kosmos). Portanto, sem sombra de dúvida, podemos afirmar que Wilber realmente eleva a intersubjetividade a um lugar inigualável em comparação com a maioria dos teorizadores que lidam com ela. Não consigo pensar em nenhuma outra estrutura metafísica que tenha declarado explicitamente que a intersubjetividade é uma das três pernas que estabilizam o tamborete kosmológico. Imagino que a réplica de De Quincey seria que, enquanto Wilber lida com intersubjetividade, ele está lidando apenas com um dos três tipos de intersubjetividade, não percebendo que intersubjetividade como contexto (a *Intersubjetividade-2b* de De Quincey) é ontologicamente anterior à intersubjetividade como compreensão mútua (*Intersubjetividade-1* de De Quincey). No entanto, como vimos na Parte I acima, Wilber realmente fornece um sistema que não apenas reconhece os três tipos de intersubjetividade que De Quincey destaca, como vai além deles, oferecendo cinco dimensões distintas, várias das quais com subdimensões."

Hargens resume: "Mais uma vez, a posição de De Quincey baseia-se em uma leitura limitada e seletiva de Wilber. É certo que, até hoje, Wilber não detalhou essas dimensões em seus escritos, mas isso não permite inferir que a intersubjetividade não seja uma importante preocupação dele. Claramente, o modelo 'todos os quadrantes, todos os níveis' de Wilber consegue dar voz à complexidade da intersubjetividade de forma muito mais abrangente do que qualquer outra abordagem contemporânea."

Embora De Quincey não tenha me enviado seu artigo, o que me teria permitido verificar se havia alguma deturpação, ele o circulou para várias outras pessoas. Diversas delas me abordaram alertando sobre as graves distorções do artigo. Keith Thompson enviou a De Quincey uma série de e-mails descrevendo minha posição real na tentativa de ajudá-lo a corrigir seus erros óbvios. Thompson primeiro verificou comigo seu resumo da minha posição para ver se ele a havia apresentado corretamente, e eu lhe respondi que achei sua representação muito precisa. Eis as partes onde Thompson corrige as deturpações de De Quincey (reimpressas com permissão)¹:

O cerne do argumento de De Quincey é que a "intersubjetividade" do Ken é derivada meramente da troca de significantes linguísticos e é, de fato, "interobjetiva". Discordo. Wilber não poderia ser mais claro ao derivar o Lado Esquerdo ou Quadrantes Interiores, em última análise, do Espírito ou consciência não dual, que é única (ou, mais precisamente, não dual) e, assim, é idêntica em todos os hólons (por exemplo, todos os seres têm mente búdica ou natureza búdica). A sua intersubjetividade surge do contato direto e imediato de todos os interiores com o Espírito – que está igual e imediatamente presente em todos os seres e, portanto, todos os seres estão imediatamente copresentes no Espírito – e não da troca de signos objetivos (ou qualquer outra coisa), embora, como Ken deixa claro, essas trocas também ocorram (mas elas são do domínio manifesto, não do Espírito sempre presente e onipresente).

Wilber diz que há precursores dessa posição (isto é, que a intersubjetividade em si provém diretamente do Espírito não dual) no Vedanta, Fichte e Emerson, entre outros. Não consigo me lembrar de todos os lugares em que ele diz isso, mas me lembro de um – procurei por Emerson no índice de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* e encontrei uma nota final onde Wilber o faz explicitamente. Ele fala sobre uma das formas mais fortes de intersubjetividade, em referência a uma citação de Emerson, na qual Emerson diz que toda interação entre as pessoas pressupõe uma essência comum, e essa essência (o fundamento da intersubjetividade) é Deus. Wilber concorda enfaticamente. Assim, na nota 1 do capítulo 8, Wilber contrasta a maneira pela qual Emerson deriva a intersubjetividade (ou seja, do fato de que há apenas uma única Sobrealma comum em todos os seres) e a forma como Habermas a deriva (ou seja, da troca de significantes linguísticos). Wilber acredita que ambas as formas existem, mas quanto à qual é mais fundamental, Wilber decididamente fica do lado de Emerson contra Habermas.

[Como referência, eis a nota completa—KW:]

[Note que Emerson lida com o "significado idêntico" de Habermas de uma forma muito direta: não é que nós meramente assumimos significado idêntico a fim de que a conversação flua; é que, no nível mais profundo, nós compartilhamos um Eu ou Natureza comum, isto é, Deus, e é por isso que a conversação pode fluir! O ponto ômega de compreensão mútua de Habermas, embora ainda verdadeiro, é contextualizado mais amplamente pelo ponto ômega de identidade mútua de Emerson (e nisto Emerson alinha-se a uma longa descendência, desde Plotino a Schelling até ele, como veremos). Para Habermas, o "quem" do *Dasein* é encontrado na rotação do círculo intersubjetivo; para Emerson, o "Quem" é simplesmente Deus

Assim, Emerson se refere à Sobrealma como "aquele coração comum da qual toda conversação sincera é a adoração." Hölderlin: "... nós

sorrimos tranquilamente, sentimos nosso próprio Deus na conversação íntima, em uma canção de nossas almas".]

É por isso que Wilber costuma dizer que a intersubjetividade é o domínio no qual tanto sujeitos quanto objetos surgem. Isso não poderia acontecer se a intersubjetividade fosse derivada de trocas entre sujeitos e objetos, embora essas também ocorram; Wilber às vezes fala delas, mas isso deve ser considerado no contexto de sua posição geral.

Em outras palavras, Wilber critica Habermas exatamente por aquilo que De Quincey atribui incorretamente a ele. Creio que Wilber (e outros) interpelará De Quincey sobre isso. Para Wilber, a intersubjetividade é, em última análise, possível por causa de um Espírito não dual comum (ou da presença simultânea da Presença em cada hólón), portanto, podendo ocorrer, nesse âmbito, trocas de significantes etc. Wilber às vezes fala sobre a última colocação, mas ele claramente assume a primeira como seu verdadeiro fundamento. A última é um caso especial da primeira, e a primeira é logicamente anterior à última (transcendência e inclusão).

Keith apresenta uma discussão sobre minha visão de interpenetração holográfica e seu papel importante, embora limitado, na intersubjetividade, que incluo como uma nota final.²

Voltemos à crítica de De Quincey. O padrão mais comum em todas as suas três principais críticas é o seguinte: cada vez que abordo um tema (como a intersubjetividade ou o problema mente-corpo), descrevo vários significados (ou aspectos) diferentes do problema e afirmo acreditar que *todos eles* devem ser incluídos em qualquer teoria integral. Faço isso com os cinco significados da intersubjetividade e com os três significados principais do problema mente-corpo. Em cada caso, De Quincey cita onde estou enfatizando a importância de um dos aspectos; em seguida, me cita enfatizando outro aspecto e me acusa de me contradizer (ou de ser ambíguo, confuso ou tonto). Isso me dá a impressão de que De Quincey parece ter dificuldade em manter múltiplas perspectivas em mente; ele quer que eu escolha apenas um aspecto e o privilegie acima de todos os outros; e como eu não o faço, ele me acusa de ambiguidade. É muito difícil responder a tais acusações, especialmente devido ao modo como De Quincey "corta e copia" citações para mostrar que tenho vários significados diferentes em mente (e tenho vários significados diferentes em mente porque, certamente, existem vários significados diferentes para a realidade). Porém, como sugerido anteriormente, em cada uma de suas principais críticas, De Quincey finalmente recua e sutilmente retira suas acusações (embora ele, em geral, preficie a retratação repetindo sua acusação de ambiguidade). Com relação à *Intersubjetividade-2b*, que De Quincey,

primeiramente, afirma faltar completamente na minha obra, afinal, ele diz: "Wilber fala a linguagem da Presença – a experiência fundamental da intersubjetividade". Ele, então, me cita (corretamente):

A consciência é uma mistura inseparável de experiência e moldagem mental-cultural. ... Cada experiência é um contexto; toda experiência, mesmo a simples experiência sensorial, está sempre já situada, é sempre já um contexto, é sempre já um hólón. ... Como diria Whitehead, cada hólón já é uma unificação preensiva do seu universo real completo: nada está simplesmente presente...

... mas os contextos se tocam *imediatamente*. Não se requer "pura consciência mística" para estar em contato imediato com os dados da experiência. Quando qualquer ponto da cadeia mediada é conhecido (ou experienciado), esse saber ou apreensão é um evento imediato em si mesmo, um "toque" imediato. O toque não é um toque de algo meramente presente, mas, ao invés, é, em si, pura Presença (ou apreensão).

Permita-me repetir: considero todas as cinco ou mais formas de intersubjetividade como sendo profundamente importantes. Incluo várias formas de intersubjetividade não abordadas por De Quincey, inclusive uma essência espiritual não dual (que, em certo sentido, é a mais fundamental de todas), mas todas as formas de intersubjetividade têm, eu sinto, um lugar muito importante e, portanto, devem ser honradas e incluídas em uma abordagem mais integral do tema.

O que talvez seja mais embaraçoso para De Quincey é que em um artigo na mesma edição do *Journal of Consciousness Studies* em que a crítica de Quincey aparece – e na qual ele diz que eu realmente só aceito a intersubjetividade linguística – eu declaro claramente minha posição real, que contradiz tudo o que ele afirma:

Postulo tanto o Quadrante Inferior Esquerdo quanto o Quadrante Superior Esquerdo como existindo "infinitamente para baixo"; ou seja, trata-se de uma forma de pampsiquismo modificado ("paninterioridade"), que parece ser a única estrutura capaz de reproduzir fielmente esse "modelo mestre". Isso implica que a intersubjetividade também segue "infinitamente para baixo" e que os humanos, como "indivíduos compostos", também contêm todas as formas pré-humanas de intersubjetividade. Portanto, no ser humano, a intersubjetividade não se estabelece simplesmente pela troca de significantes linguísticos, que é a noção comumente aceita. Ao contrário, os humanos apresentam intersubjetividade pré-linguística (estabelecida, por exemplo, por copresença emocional ou pré-reflexiva com, e para, o outro);

intersubjetividade linguística (estabelecida pela copresença de interioridade cujos exteriores são significantes linguísticos, mas que não pode ser reduzida a esses exteriores); e intersubjetividade translinguística (estabelecida pela simples presença da Presença ou Espírito não dual). Em suma, a intersubjetividade se estabelece em todos os níveis por uma ressonância interior dos elementos presentes em cada nível, uma ressonância que parece abranger todo o espectro da consciência, do pré-linguístico ao linguístico ao translinguístico. A sugestão de que eu limito a intersubjetividade à troca de significantes linguísticos é totalmente equivocada.

E, no entanto, cerca de quinze páginas depois, na mesma edição da revista, De Quincey afirma que eu reconheço "apenas a troca de signos linguísticos", resumindo, assim, a sua posição: "Conclusão: esta não é uma crítica incidental ou uma 'picuinha'. Basicamente, soletrando: *um quarto dos quatro quadrantes de Wilber é deixado vazio ou vago.*" (Itálicos dele.)

De Quincey conclui esta crítica em particular, como faz em todas as outras, dizendo que a razão "altamente significativa" pela qual deixo de fora o Quadrante Inferior Esquerdo é que, pessoalmente, não contato meus sentimentos e, portanto, não consigo reconhecer a importância da intersubjetividade não linguística.

Isso me magoaria profundamente se eu tivesse algum sentimento, mas como eu não tenho... 😞 Permita-me dizer duas coisas rápidas: primeiro, a escrita acadêmica geralmente evita redação emocionalmente carregada, mas o fato de que, em geral, por necessidade, me conformo com esse requisito não significa que eu pessoalmente não tenha sentimentos ou que não consiga escrever de uma forma sentimental. Para um exemplo desta última, sugiro que De Quincey leia *Graça e Coragem* (o que, possivelmente, ele não deve ter feito) e ainda continue afirmando que não tenho sentimentos. Devo dizer que fiquei um pouco chocado já que o único livro em que entrego minha alma ao leitor – e o único livro em que as pessoas que me conhecem afirmam ser o "verdadeiro" Ken Wilber – seja completamente ignorado pela psicanálise implacavelmente desagradável de De Quincey sobre mim.

Segundo, mesmo na escrita acadêmica, tenho ampla reputação de ser um escritor apaixonado e engajado, com página após página de expressões extáticas, especialmente sobre o Divino. Não posso acreditar que De Quincey consiga ignorar deliberadamente todas essas passagens; há tantas delas! Porém, já que é importante para De Quincey me retratar como sendo – suas palavras – "veementemente antissentimento", ele ignora não só todas as partes do meu trabalho que não se encaixam em seu molde como também livros inteiros. Ele

afirma que eu tenho "uma ardente determinação para invalidar qualquer possível intervenção psicoterapêutica que se abra para (realidades) experienciais", ignorando assim todos os livros que escrevi sobre psicoterapia centáurica, terapia experiencial etc. (ver, por exemplo, o capítulo 8, O Nível do Centauro, de *A Consciência sem Fronteiras*, que nada mais é do que terapia experiencial).

De Quincey continua essa linha de ataque dizendo que "a imensa fortaleza racional de Wilber foi erguida para resistir a qualquer possível intrusão de ambiguidade, paradoxo ou mistério, e foi projetada para bloquear a confusão de sentimentos intensos". Mas isso é simplesmente ridículo, pois deixa de fora não apenas minha insistência nos domínios transracionais da consciência (que são a pedra angular de toda a minha abordagem), como também todo o espectro de emoções sobre as quais escrevi (ver abaixo). O fato de que grande parte do que faço é prover justificativa racional para estados transracionais é entendido por De Quincey como indicativo de que só considero a racionalidade em mim ou em minha obra.

Todos os que leram meus escritos pensam de forma diferente. De acordo com De Quincey, *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* é um "complexo de estruturas" construído inteiramente para excluir o mistério, o sentimento, o êxtase etc. Para "corroborar" esta opinião de De Quincey, eis a conclusão de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*; ela mostra qual é, de fato, minha posição suprema (desculpe-me por ter de fazer isso...):

Como Plotino sabia: deixe o mundo se aquietar. Deixe os céus, a terra e os mares se acalmarem. Deixe o mundo aguardar. Deixe a autocontração relaxar no fundamento vazio de sua própria consciência e deixe-a morrer serenamente. Veja como o Espírito emana por cada abertura da turbulência e confere novo esplendor ao Sol poente, à sua Terra gloriosa e a todos os seus radiantes habitantes. Veja a dança do Kosmos na Vacuidade; veja o jogo da luz em todas as criaturas, grandes e pequenas; veja mundos finitos cantarem e se alegrarem na brincadeira do Divino, flutuando em uma Glória que torna cada um transparente, inundado por uma Felicidade que recusa o tempo ou o terror, que desfaz a loucura do eu sem amor e a enterra em esplendor.

De fato, é verdade: deixe a autocontração relaxar no fundamento vazio de sua própria consciência e deixe-a morrer serenamente. Veja o Kosmos surgir em seu lugar, dançando louca e divinamente, autoluminoso e autolibertador, intoxicado por uma Luz que nunca surge nem cessa. Veja os mundos surgirem e desaparecerem, nunca preso ao tempo ou turbulência, imagens transparentes cintilando no Abismo radiante. Observe a montanha andar sobre a água, beba o Pacífico de um só gole,

pisque e um bilhão de universos elevam-se e caem, expire e crie um Kosmos, inspire e observe que ele se dissolve.

Deixe o êxtase transbordar e ofuscar o eu sem amor, irritado com os tormentos de seus modos de autoabrangência, abraçando poderosamente raios de agonia infindável da roda de samsara e, ao invés, cante triunfantemente com Santa Catarina: "Meu ser é Deus, não por simples participação, mas por uma verdadeira transformação do meu Ser. Meu eu é Deus!" E deixe a alegria cantar com Dama Juliana: "Vê! Eu sou Deus! Vê! Estou em todas as coisas! Vê! Eu faço todas as coisas!" E deixe a alegria gritar com Hakuin: "Este mesmo corpo é o Corpo de Buda, e esta mesma terra é a Terra Pura".

E essa Terra torna-se um ser abençoado; e cada "eu" torna-se Deus; e cada "nós" torna-se a mais sincera adoração de Deus; e cada "isto" torna-se o templo mais gracioso de Deus.

E cessa essa busca ímpia, atormentada e tormentosa. O nó no Coração do Kosmos afrouxa para admitir seu único Deus; e transborda o Espírito arrebatado e encantado pelo Amado perdido e encontrado. E vai-se o destino sem Deus de morte e desespero; e vai-se a loucura de uma vida comprometida com a falta de atenção; e vão-se as lágrimas e o terror dos dias brutais e noites intermináveis em que somente o tempo domina.

E Eu-eu levanta-se para saborear o amanhecer, e descobre que somente o amor brilhará hoje. E o Fulgor diz: ame tudo e ame loucamente, e sempre infindavelmente, e sempre ardentemente, ame sem escolha e, assim, penetre no Todo, ame-O sem pensar e seja o Todo, abraçando o Divino único e radiante: ora como Vacuidade, ora como Forma, juntos e para sempre, a busca sem Deus desfeita, e somente o amor brilhará hoje.

O PROBLEMA MENTE-CORPO

A segunda e a terceira críticas de De Quincey tratam de aspectos do problema mente-corpo, e aqui seu tratamento da minha posição é uma espécie de repetição do seu tratamento sobre a intersubjetividade. Ele usa o mesmo tipo de argumento: quando ofereço vários significados importantes, embora muito diferentes, para o tópico, os quais creio profundamente que devam ser honrados, De Quincey "corta e copia" as citações para, em seguida sugerir que estou me contradizendo. Ele descarta dois dos três significados importantes do problema mente-corpo que acho que devemos levar em conta, concentrando-se em um aspecto – a relação sujeito-objeto – e tenta agressivamente mostrar que meu modelo "nem começa a oferecer uma solução" para esse problema. Em seguida, de novo, ele sutilmente se retrata da sua crítica, reconhecendo que "a [visão] de Wilber pode oferecer uma solução

para a relação sujeito-objeto", após me censurar por não entender o problema mente-corpo em sua totalidade, deturpando completamente Whitehead, e também por eu ser uma pessoa realmente desagradável.

Mais uma vez, acabei de ler essa seção basicamente sem ter nenhuma ideia do que fazer com ela. Portanto, posso não expressar muito bem essa parte da minha resposta, e espero não deturpar o que De Quincey tenta dizer, já que percebo que ele apresenta alguns pontos positivos. Além disso, embora eu tenha me esforçado ao máximo para tornar o capítulo 14 de *Psicologia Integral* (que discute esses três significados) o mais claro possível, estou agora – dada a leitura desse capítulo por De Quincey – preocupado por não ter tido muito sucesso; assim, permita-me tentar simplificá-lo e resumi-lo. Aqui estão os três significados diferentes do problema mente-corpo, que acredito serem bem comuns, e que descrevo cuidadosamente em *Psicologia Integral*:

Nº 1) Para a pessoa comum, "mente" geralmente significa meu eu conceitual, volitivo e intencional, e "corpo", minhas emoções, sensações, senso somático etc.

Nº 2) Para muitos cientistas cognitivos e vários materialistas, "mente" significa "cérebro" e "corpo", organismo. Neste uso, o cérebro está no corpo ou no organismo.

Nº 3) Para muitos filósofos, "mente" significa "interiores" e corpo, "exteriores" – ou, em termos gerais, mente significa "sujeito" e corpo, "objeto", de modo que o problema mente-corpo expressa, em última análise, a relação entre sujeito e objeto. Seguindo explicitamente as grandes tradições da sabedoria não dual (como o *Vedanta* e o *Vajrayana*), divido esse significado em duas partes: *relativa* e *absoluta* (como explicarei) — chamemo-las de **nº 3a** e **nº 3b**.

Ora, meu ponto principal é que esses três (ou quatro) aspectos do problema mente-corpo são muito importantes, mas cada um deles tem uma "solução" diferente, por assim dizer. De Quincey "corta e cola" meus três significados com minhas três soluções propostas de um modo que me faz parecer um completo idiota, enquanto todos os meus bons amigos sabem que sou apenas um idiota parcial. Assim, permita-me apresentar o que acredito serem as três soluções para esses três aspectos muito diferentes do problema mente-corpo. Observe que em cada um dos três aspectos, tanto "mente" quanto "corpo" têm significados bem distintos, e sugiro que precisamos estar conscientes deles.

Nº 1) O primeiro aspecto do problema mente-corpo é, na verdade, algo que os psicólogos do desenvolvimento trilharam um longo caminho para resolver ou, pelo menos, explicar de maneira plausível. Os aspectos da mente que chamamos

de "conceituais" ou "racionais" – como a cognição operacional formal – e os aspectos do corpo, aos quais nos referimos como "impulsos" ou "percepções vivenciadas" ou algo semelhante, relacionam-se em um modo de "transcendência e inclusão". (Por favor, observe: este significado de "percepção" NÃO é o único significado que eu considero. De Quincey, consistentemente, confunde minha posição de que existem percepções pré-racionais para inferir que toda percepção é *meramente* pré-racional, o que é exatamente o oposto da minha posição real, como discutirei mais adiante.)

Ao se referir apenas a esse aspecto do problema mente-corpo, os desenvolvimentalistas descobriram que, por exemplo, preensões sensório-motoras são transcendidas e incluídas em preensões operacional-concretas, que são transcendidas e incluídas em preensões operacional-formais. Assim, neste sentido específico, o "corpo está na mente", o que significa que a mente (e.g., *opform*) transcende e inclui o corpo (e.g., percepções sensório-motoras).

Essa relação de "transcendência e inclusão" realmente nos ajuda a desvendar o enigma do "problema da composição"[§], como tento sugerir em meu artigo publicado na mesma edição do *Journal of Consciousness Studies* que publicou o artigo de De Quincey. Voltarei a este ponto em breve.

De Quincey ridiculariza esse significado, chamando-o de "sem sentido ou patentemente falso". Mas faz isso porque, mais uma vez, ele afirma que este é o ÚNICO significado do problema mente-corpo que eu considero, quando, na verdade, é apenas o primeiro dos três significados. Novamente, De Quincey parece ter dificuldade em manter todas essas perspectivas em mente e honrar a relevância de cada uma. Mas sinto que é importante abordar essa parte do problema mente-corpo. Gosto também do "sabor" do fato de que, neste sentido específico, o "o corpo está na mente", porque proporciona uma maravilhosa sensação de envolvimento e inclusão. De Quincey insinua que nenhum teorizador reconheceria esse significado. Com óbvio desdém, De Quincey afirma: "peça a qualquer teorizador do problema mente-corpo para escolher entre 'mente no corpo' ou 'corpo na mente', e ele escolherá o primeiro". Ele poderia começar pelo maravilhoso livro de Mark Johnson, *The Body in the Mind* [O Corpo na Mente].

Nº 2) Para a maioria dos materialistas, é claro, o corpo não está na mente, mas, sim, a mente é que está no corpo. Ou seja, mente é igualada a cérebro, e como o cérebro está no organismo (ou no corpo), então a dualidade é "resolvida" por uma

[§] O problema proposto por Platão de como considerar a composição de forma a permitir que um todo seja um indivíduo e não apenas uma coleção de partes. (N.T.)

exclusão *flatland*** de todos os interiores. Obviamente, nem De Quincey nem eu aceitamos essa "solução". Mas meu ponto é que, embora essa seja uma solução falha para o problema mente-corpo, apresenta um aspecto importante para uma teoria integral da consciência, porque envolve uma investigação sistemática do Quadrante Superior Direito, incluindo neurofisiologia, química cerebral, neurociência etc. A solução para este aspecto é simplesmente mais pesquisa científica empírica; não falarei mais nada sobre essa perspectiva, pois ela é bastante óbvia em seus contornos.

Nº 3) Talvez o aspecto mais importante do problema mente-corpo envolva a relação entre interiores e exteriores ou a relação entre sujeito e objeto. Conforme indicado, subdivido-o nas abordagens relativa e absoluta, com base nas tradições não duais (como explicarei em breve).

Na minha opinião – e declaro isso explicitamente não apenas em *Psicologia Integral*, mas no artigo que aparece na mesma edição do *Journal of Consciousness Studies* que o De Quincey – a solução para o **nº 3a** é mais bem tratada por um tipo de filosofia de processo whiteheadiana, e a solução para o **nº 3b** é mais bem tratada por um tipo de despertar zen ou *satori*.

Assim, esses são os três (ou melhor, quatro) aspectos do problema mente-corpo como eu o vejo, e as quatro soluções sugeridas: um transcender e incluir desenvolvimental; mais pesquisas empíricas; filosofia de processo whiteheadiana; e o Zen (ou práticas contemplativas não duais similares). De Quincey deturpa seriamente minha posição em cada um desses itens.

Em vez de apresentar várias citações neste caso – tornar-se-ia tedioso muito rapidamente – permita-me simplesmente dar um exemplo de como acredito que De Quincey se enganou em sua apresentação do meu trabalho. Mais uma vez, o problema é que, embora eu afirme explicitamente que todos os quatro significados são partes importantes do quebra-cabeça geral, De Quincey considera cada um por vez, afirma que é o ÚNICO aspecto do problema mente-corpo que eu reconheço e, em seguida, me critica e me ridiculariza por ser confuso, mal-informado e estar atordoado. Devo admitir que acabei de ler essa seção cambaleando sob o peso da minha esmagadora estupidez. 😊

** Wilber extraiu este termo do livro de Edwin A. Abbott, *Flatland: A Romance of Many Dimensions*, de 1884, que trata de um mundo de duas dimensões inspirado na geometria. Em uma tradução literal: terraplana (outras traduções encontradas: uniformidade, planura, planície). *Flatland* é um dos conceitos fundamentais do pensamento wilberiano, daí por que optei por não o traduzir, pois qualquer tentativa nesse sentido enfraqueceria a ideia. (N.T.)

Aqui está o exemplo – e observe que De Quincey quer que eu escolha apenas UM dos quatro aspectos do problema como sendo "o" problema, em vez de reconhecer, oportunamente, a importância de cada um. Ele diz: "Mas o verdadeiro problema mente-corpo, como Wilber sabe, é precisamente como a interação causal entre a mente e o corpo pode ser explicada. É uma divisão entre o Quadrante Superior Esquerdo (mente) e o Quadrante Superior Direito (corpo ou cérebro) – não entre dois níveis do Quadrante Superior Esquerdo." Eu reconheço que *ambos* os aspectos são importantes – eles, na verdade, são os significados nº 3 e nº 1 – mas De Quincey descarta um deles e então afirma que eu claramente nem sequer entendo o que seja o problema mente-corpo: "Wilber parece estar confuso sobre o que é o problema mente-corpo (como identificado por filósofos durante séculos – por exemplo, o 'nó do mundo' de Schopenhauer ou, mais recentemente, a 'lacuna explicativa' de Joseph Levine e o 'problema difícil' de David Chalmers. O 'nó do mundo' não é sobre relacionar níveis interiores superiores e inferiores, sobre como razão e sentimentos ou emoções estão relacionados [meu significado nº 1]. Sua confusão surge porque Wilber usa a palavra 'corpo' com dois sentidos muito diferentes" – na verdade, três sentidos diferentes, todos claramente identificados no texto; observe que De Quincey quer que eu considere apenas um aspecto de "corpo", e quando eu não o faço, ele me acusa de confusão. Ele diz que uso a palavra "corpo" de várias formas "contraditórias", quando, na verdade, *relato* que vários teorizadores usam a palavra "corpo" de, pelo menos, três formas diferentes e muitas vezes contraditórias. Quando menciono esses três usos diferentes, De Quincey me acusa de autocontradição.

Ele continua, dizendo: "Mas o 'corpo' de Wilber não é o mesmo do 'nó do mundo' do problema mente-corpo". Aqui, ao ignorar meus outros significados igualmente importantes para "corpo", ele afirma que estou dizendo que o significado nº 1 é o ÚNICO significado para corpo – e é claro que esse corpo (nº 1) não é o referido pela maioria dos filósofos quando tratam do "nó do mundo": eles se referem ao corpo nº 3 (ou interiores e exteriores). Eu apresento claramente esse significado (de interior e exterior) no capítulo do livro *Psicologia Integral* que De Quincey está resenhando, após introduzir os dois primeiros significados do problema mente-corpo: "'mente' pode significar a dimensão interior em geral – ou o Lado Esquerdo – e 'corpo', a dimensão exterior em geral – ou Lado Direito". Esse terceiro significado, e sua solução proposta, é explorado exaustivamente no livro; voltarei a ele em breve.

De Quincey não dá atenção a essa discussão; ele apresenta o "verdadeiro" problema mente-corpo, que nada mais é do que uma repetição do meu terceiro significado: "entretanto, o verdadeiro problema mente-corpo não é como explicar

como os diferentes interiores se relacionam, é explicar como interiores e exteriores estão relacionados". Correto; mas esse é o significado **nº 3**, o significado que, como indiquei, é o aspecto mais fundamental (mas não o único) do problema mente-corpo. De Quincey ignora tudo isso e prossegue como se o significado **nº 1** fosse o único significado que eu apresento. Ele então me repreende por apresentar uma falácia do espantalho^{††}. E conclui seu argumento, mais uma vez, anunciando que perco essa parte crucial do problema mente-corpo (a relação entre interior e exterior) porque estou fora de contato com meus próprios sentimentos interiores. Em seguida, ele diz que "nenhum teorizador do problema mente-corpo, exceto idealistas e 'integralistas' wilberescos, aceitaria esse significado..."

Porém, como de costume, depois de me repreender por nem mesmo ser capaz de reconhecer o significado central do problema mente-corpo – ou seja, o significado **nº 3a** – De Quincey candidamente retira tudo o que disse: "O verdadeiro problema mente-corpo é como estão os sentimentos no corpo? Esse é o nó do mundo, como Wilber... corretamente indica." Mas, como sempre, essa retratação vem depois de várias páginas de ataque à minha capacidade de entender o problema, alternando com ataques pessoais porque não contato meus sentimentos. Após tudo isso, vem, geralmente em nota de rodapé, a retratação sutil, que muitas vezes começa com "para ser justo..." (Suspeito que se, em vez de colocar os ataques teóricos e *ad hominem* em primeiro lugar e a justiça em segundo lugar, De Quincey apresentasse primeiro a justiça, o tamanho do artigo diminuiria drasticamente.)

Ao tratar de minhas quatro soluções propostas para os quatro aspectos inter-relacionados do problema mente-corpo, De Quincey novamente mistura e combina minhas sugestões de uma forma que me deixou sem fôlego com minha estupidez. Mas, infelizmente, o meu artigo, que aparece ao lado do dele na mesma edição do *Journal of Consciousness Studies*, contradiz diretamente todas as principais afirmações que ele faz sobre minhas soluções propostas (ver a seguir).

De Quincey deturpa, particularmente, minha relação com Whitehead. Como afirmado claramente em *Psicologia Integral* e no artigo do *Journal of Consciousness Studies*, acredito que algo como uma filosofia de processo whiteheadiana é a melhor solução para o aspecto **nº 3a**. Como digo no artigo da revista, publicado junto com o de De Quincey: "a solução concernente à relação entre sujeito e objeto é mais bem captada, creio eu, por um tipo específico de pampsiquismo, que pode

^{††} A falácia do espantalho é uma falácia informal em que o debatedor ignora referentes do posicionamento do adversário, substituindo tudo por uma versão mais ou menos distorcida que não representa o que de fato seu adversário defende. (N.T.)

ser encontrado de várias formas em Leibniz, Whitehead, Bertrand Russell, Charles Hartshorne, David Ray Griffin, David Chalmers, entre outros". Cerca de quinze páginas depois, na mesma edição, De Quincey me critica por não apenas negar a abordagem de Whitehead, como também não a compreender quase por completo. (A propósito, enviei o manuscrito de *Psicologia Integral* para David Ray Griffin – sem dúvida o maior estudioso vivo de Whitehead – e pedi que o lesse e me apontasse os erros. Conforme relato no Apêndice A, Griffin respondeu que, com apenas uma exceção que mencionarei a seguir, ele não encontrou nenhuma falha na minha apresentação de Whitehead.)

Frequentemente, comento que aceito praticamente toda a filosofia de processo de Whitehead, *até onde ela alcança*. Acrescentei duas críticas a Whitehead e ofereci dois acréscimos para corrigir o que considero inadequações em seu modelo; mas afirmo claramente, como na citação anterior, que, no plano manifesto, a relação crucial entre interiores e exteriores (sujeito e objeto) pode ser mais bem tratada por um tipo de filosofia de processo whiteheadiana. Repeti esse ponto enfaticamente no livro que De Quincey está resenhando, acrescentando formas pelas quais a apreensão de Whitehead poderia ser estendida ainda mais: "Em cada um desses níveis [do espectro da consciência], os interiores não apenas apreendem seus exteriores correspondentes, como também apreendem seu próprio passado (Griffin concordaria comigo, creio eu). Isso parece explicar não só a interação mente-corpo (interior-exterior) [significado nº 3a], como também a causação interior, a herança interior e a interação mente-corpo [significado nº 1]." Em outras palavras, reconheço plenamente que a postura de Whitehead/Griffin abrange aspectos importantes dos significados nº 1 e nº 3a (e, portanto, obviamente, pode lidar com o significado nº 2). Eu me identifico explicitamente com essa tradição para aqueles aspectos particulares do problema mente-corpo (explicarei minhas críticas a ela em breve).

De Quincey apresenta essa mesma citação minha e depois diz: "Então, aqui, Wilber está pegando emprestado o conceito de 'preensão' de Whitehead e o aplica aos seus quadrantes." Isto é absolutamente correto (você até encontra a palavra "preensão" no diagrama-padrão dos quatro quadrantes). De Quincey continua: "Na medida em que a filosofia de processo de Whitehead explica a relação entre sujeito (interior) e objeto (exterior), os quadrantes de Wilber, realçando a apreensão, podem oferecer uma solução para a relação sujeito-objeto [e, portanto, uma solução para o 'nó do mundo' do problema mente-corpo]. Mas, nesse caso, não é o modelo de Wilber que fornece a solução, é o de Whitehead (que Wilber assimilou em seu próprio modelo)."

Correto. Descompactemos essa afirmação: uma vez que assimilei a apreensão de Whitehead em meu modelo, e uma vez que isso resolve o problema mente-corpo na visão de De Quincey, então meu modelo resolve o problema mente-corpo. Nesse sentido, não importa que parte do meu modelo seja explicitamente adaptado de Whitehead (com pleno reconhecimento meu). Importa apenas que meu modelo, pelo critério de De Quincey, resolveu o problema. De uma tacada, De Quincey retira, mais uma vez, sua principal crítica à minha posição (uma correção que também está oculta em uma nota de rodapé).

Mas observe: quando diz que "não é o modelo de Wilber que fornece a solução, é o de Whitehead", ele exagera. O modelo de Whitehead não tem os quadrantes e não apresenta uma holarquia completa da consciência (como De Quincey admite plenamente); portanto, ele não pode resolver o aspecto **nº 3b** do problema mente-corpo; ele não entende níveis e linhas; e – como até mesmo David Ray Griffin admitiu – a abordagem dialógica de Whitehead é, usando as palavras de Griffin, "incompleta" comparada ao meu modelo "completo" (ver Apêndice A). Assim, o modelo que resolve o problema mente-corpo não é meramente o de Whitehead. De Quincey me nega qualquer contribuição para o problema mente-corpo, precisamente porque o único problema mente-corpo que ele reconhece é o **nº 3a**. Porém, sustento que todos os quatro aspectos são importantes; e, mais significativamente, afirmo que Whitehead não apresenta nenhuma solução para o aspecto **nº 3b** (ou *satori*), e sua "solução" para o **nº 3a** precisa ser complementada com uma abordagem quadrática (ver Apêndice A). Minha crítica à visão de Whitehead, que é bastante importante, mas muito parcial, se concentra em: (1) a falta de uma intersubjetividade verdadeira ou completa e (2) sua falha em não incluir ondas de consciência superiores até a não dualidade, cujas revelações são parte da solução para o quarto aspecto do problema mente-corpo (**nº 3b**). Como já disse, resumo essa crítica no Apêndice A.

Ao alternar entre meus quatro significados do problema mente-corpo e ridicularizar todos eles, exceto o **nº 3a**, De Quincey se esforça bastante para dar a impressão de que eu simplesmente não tenho ideia do que estou falando. "Wilber revela uma compreensão surpreendentemente vaga das questões sutis e fundamentais da filosofia da mente." Como principal exemplo disso, ele faz um longo ataque ao meu resumo do lado materialista do debate. Após debochar da minha apresentação, vem a retratação: "Wilber pode ter em mente materialistas eliminativos". É exatamente isso que tenho em mente, como a própria discussão aponta.

De Quincey, então, retorna ao significado nº 3a, e afirma novamente que "sem algo como a abordagem de processo de Whitehead, não se pode esperar que Wilber resolva o quebra-cabeça mente-corpo". Como observado, essa assertiva ocorre na mesma edição do *Journal of Consciousness Studies* em que afirmo claramente que o aspecto nº 3a do problema mente-corpo pode ser mais bem resolvido por um tipo de abordagem de processo de Whitehead. De Quincey então diz que, por não incluir Whitehead, novamente fica demonstrado que sou uma pessoa repreensível: como não uso Whitehead, minhas afirmações estão abertas a "críticas severas de qualquer pessoa versada nas nuances do problema mente-corpo" – em outras palavras, alguém que não seja eu – e minha apresentação "será descartada, na melhor das hipóteses, como ingênua ou, na pior, como um caso de arrogância".

De Quincey conclui seu ataque condenatório à minha discussão do problema mente-corpo mudando para o significado nº 3b – o aspecto transracional ou transpessoal – que, sugiro, só pode ser resolvido por um desenvolvimento da consciência além da mente racional, nas ondas de desenvolvimento transracionais ou supramentais (ou seja, a relação suprema entre sujeito e objeto é totalmente captada apenas na consciência não dual).

O que isso significa de fato? Para começar, observe que o "dualismo cartesiano", que praticamente todo mundo critica, envolve a noção de uma mente-sujeito separada ou apartada de todos os corpos-objetos "lá fora". A relação *última* entre sujeito e objeto é o significado definitivo do problema mente-corpo (ou seja, o aspecto nº 3b). No plano relativo ou manifesto, podemos "pensar sobre" o problema mente-corpo e chegar a uma solução relativa – ou seja, um tipo de filosofia de processo whiteheadiana. Mas não podemos "pensar sobre" a solução definitiva porque isso envolve uma transformação da consciência para o estado não dual. Existe um "teste" simples para saber se resolvi esse aspecto do problema mente-corpo: se sinto que estou "deste lado" do meu rosto olhando para o mundo "lá fora", ainda estou preso ao dualismo cartesiano, mesmo que esteja tendo bons pensamentos whiteheadianos. Somente quando há uma realização profunda (*satori*) em que eu não estou meramente "dentro" deste corpo-mente particular olhando para o mundo, mas, sim, que sou tudo que está surgindo momento a momento – uma percepção imediata em que não há nem dentro nem fora, mas apenas uma consciência sempre presente que é uma com toda a manifestação – é que emerge uma compreensão profunda e derradeira da relação entre sujeito e objeto, como afirmam as grandes tradições de sabedoria não duais. Esse é o aspecto nº 3b do problema mente-corpo e sua solução de acordo com as tradições não duais; e acredito que esse é o quarto aspecto do problema mente-corpo que

precisa ser incluído em qualquer abordagem integral. Apresento essa parte da minha discussão sobre o problema mente-corpo em uma nota final.³

De Quincey ridiculariza minha sugestão como sendo meramente um "integralismo promissivo", porque promete dar a resposta se evoluirmos para ondas mais elevadas. De Quincey afirma: "Wilber está claramente ciente de que seu modelo não consegue realmente cumprir essa promessa." Ele não consegue cumprir essa promessa por duas razões, diz ele: porque estou falando sobre desenvolvimento mais elevado, transpessoal ou espiritual, e porque não sou uma pessoa espiritualizada ou desenvolvida; portanto, não estou qualificado para fazer essas afirmações. Além disso, a própria noção de resolver o problema apenas em estágios de desenvolvimento mais elevados é uma promessa insípida, um "integralismo promissivo", pois não aborda a questão de como os interiores e exteriores se relacionam.

Porém, os interiores e os exteriores "relacionam-se" apenas no plano manifesto; no não dual, eles não se relacionam entre si, pois são "não dois" (nem essa é uma teoria de identidade, já que eles também são "não um")⁴. E, no plano relativo em que se relacionam, já afirmei que um tipo de abordagem de processo whiteheadiana pode fazer isso (como De Quincey reconhece); assim, se deixarmos de lado o argumento *ad hominem*, fica muito difícil perceber exatamente o que sua objeção significa. Então, depois de remexer as brasas da minha arrogância e falta de sentimentos interiores, De Quincey, mais uma vez, sutilmente, retrata-se de sua crítica: "Concordo com Wilber que uma compreensão completa da solução mente-corpo envolve o desenvolvimento da consciência." Portanto, De Quincey oferece seu próprio integralismo promissivo, com o qual, concordo plenamente. Por que ele não me permite fazer o mesmo nunca é realmente explicado.

O que tento sugerir é que, além do que pode ser dito sobre a relação entre sujeito e objeto no plano relativo, fenomênico, manifesto – que envolve o aspecto **nº 3a** e que pode ser mais bem tratada por um tipo de abordagem de processo whiteheadiana – a relação última entre sujeito e objeto (**nº 3b**), pelo menos de acordo com os grandes santos e sábios, só pode ser compreendida com um crescimento de consciência que revela os estados supramentais e transracionais da consciência não dual. Se você acredita, como De Quincey, que eu sou uma pessoa medonha que não poderia ter acesso a nenhum tipo de estado espiritual superior, então você pode, no mínimo, pesquisar os numerosos relatos de místicos renomados que fizeram afirmações semelhantes.

A solução para esta parte do problema mente-corpo não substitui ou supera os outros três significados (e as outras três soluções parciais); é simplesmente a

pedra angular de uma abordagem integral que tenta honrar e incluir os quatro significados e as quatro soluções parciais. Após De Quincey classificar minha discussão como fraca, na melhor das hipóteses, e profundamente confusa, na pior, sinto-me compelido a dizer que muitos estudiosos da área me escreveram com elogios sobre a excelente visão geral e resumo que eu apresentei, e vários perceberam que uma abordagem AQAL para o problema, por causa de sua inclusão e sua benéfica integração de todos os quatro aspectos, foi uma das melhores tentativas até agora para desvendar o nó do mundo.

PAMPSIQUISMO

De Quincey inicia esta seção com típica tolerância: "Relacionado ao seu tratamento insatisfatório do problema mente-corpo está a caracterização problemática de Wilber sobre o pampsiquismo. Na verdade, sua inventividade é outro 'espantalho', fácil de derrubar, e de pouco valor prático porque não nos informa sobre o pampsiquismo real."

A principal objeção de De Quincey – mais uma vez, é muito difícil dizer exatamente a que ele está se opondo, já que, sutilmente, se retrata de suas críticas ou reconhece que eu, afinal, aparento saber do que estou falando – parece ser a seguinte: acredito que os interiores "existem infinitamente para baixo" – essa é uma forma de pampsiquismo que chamo de "paninterioridade". Costumo dizer que não sou um pampsiquista, sou um paninteriorista, mas isso é apenas um jogo de palavras. Lanço mão dele pelo seguinte motivo:

Concordo com a versão de apreensão de Whitehead/Griffin (até onde ela alcança), mas declaro uma preferência pessoal: "aceito a noção de Whitehead (Hartshorne, Griffin) de que podemos descrever 'preensão' como talvez a forma mais primitiva de interiores (todo interior toca – apreende – um exterior em algum ponto, uma vez que interior e exterior surgem mutuamente), mas quando essa apreensão é explicada em termos de sentimento ou emoção, creio que há um exagero".

De Quincey usa essa declaração para afirmar que eu rejeito qualquer pampsiquismo (o que obviamente não é verdade), que eu não entendo o que Whitehead e Griffin querem dizer com esse termo (uma afirmação não compartilhada pelo próprio Griffin), e que "o que acontece é que ou Wilber se engaja em jogo de palavras de superioridade ou ele comete a falácia de emergência". Tipicamente, essas são as únicas opções que me são concedidas.

Pois bem, neste caso, uso um jogo de palavras, como eu próprio ressalto. Há duas razões pelas quais eu aceito "preensão", mas não "sentimentos", como um termo para os interiores que vão até embaixo. A afirmação autoritária de De Quincey é que eu rejeito a palavra "sentimentos" porque não contato os meus e, portanto, não consigo perceber a verdade de sua posição. Porém eu sustento que não uso o termo "sentimento" porque: (1) como eu disse, acho um pouco demais e, sim, esse é um jogo de palavras (por diversas razões, consigo acreditar que átomos têm preensão, mas átomos tendo sentimentos é meio exagerado para mim; porém, essa é uma preferência pessoal, como deixo bem claro). E (2) a razão mais profunda pela qual tento não caracterizar ou qualificar a natureza dos interiores é que, *em última análise* (e aqui estou mudando de uma forma relativa para uma forma absoluta de argumento *à la* Madhyamaka), os interiores de cada hólón se abrem diretamente para o Espírito radical, absoluto, inqualificável ou pura Vacuidade, de modo que o interior de cada hólón atua como uma *abertura* ou *clareira* da qual outros hólóns podem emergir; assim, todos os hólóns surgem mutuamente na clareira que eles reciprocamente proporcionam uns aos outros. (Esse também é o significado essencial ou supremo da intersubjetividade, que subsiste ao lado dos outros quatro ou cinco.) Esse significado é explicado detalhadamente em várias notas finais de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* e é cuidadosamente repetido em *Psicologia Integral*.⁵ Embora seja uma visão baseada em uma combinação de Heidegger, Nagarjuna e Asanga – e sustentada pelas maravilhosas leituras de Michael Zimmerman desses teorizadores – acredito que ela, em si, seja bastante nova e única. De Quincey não discute essa visão, ou sequer a menciona, mas os leitores podem consultar *Psicologia Integral* e *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* se quiserem se aprofundar.

Em seguida, De Quincey, sutilmente, se retrata: "Os 'interiores' de Wilber até embaixo e as 'preensões' de Whitehead até embaixo são símbolos do mesmo tipo ontológico. Esta é a essência do pampsiquismo." Correto, como eu mesmo afirmo em várias ocasiões. De Quincey mais uma vez me censura por algo que não é a minha posição e depois se retrata de seu ataque em uma nota de rodapé.

No curso de seu ataque condenatório ao meu "pampsiquismo de espantelho" – que identifico explicitamente com o de Whitehead e o de Griffin – De Quincey entra em uma longa discussão sobre a natureza confusa do meu tratamento dos sentimentos em geral. Ele afirma que eu relego sentimentos ou emoções APENAS aos níveis de desenvolvimento inferiores e pré-rationais. Isto é categoricamente falso. Em uma entrevista *online* com Jim Fadiman, resumi minha posição global:

Jim Fadiman: Uma dúvida séria. Tenho uma ideia bastante boa do valor do intelecto, do pensamento, da observação, da análise etc. Vejo-o como sendo voltado para fins positivos à medida que se desenvolve. O valor positivo das emoções é menos claro para mim conforme a pessoa se desenvolve espiritualmente. Elas parecem ser filtros, véus, perturbações na energia etc. Muitas tradições espirituais parecem rebaixá-las à proporção que nos aproximamos do Divino. Você pode oferecer algum esclarecimento?

KW: Reconheço que existem, pelo menos, dois significados ou tipos diferentes de emoções ou afetos, que podemos chamar de horizontais e verticais.

No primeiro, estamos falando sobre os tipos de emoções que existem em um determinado nível de consciência e, na maioria dos casos, isso significa um nível não muito elevado. No Vedanta, por exemplo, temos cinco principais níveis ou invólucros de consciência, que são: *anna* (ou matéria), *prana* (ou emocional-sexual), *mano* (ou mente inferior), *vijnana* (ou mente superior) e *ananda* (ou bem-aventurança) – e, por fim, *Atman* (ou Eu-eu). Observe que o nível emocional é apenas o segundo nível – não muito desenvolvido, e um nível que, se nos fixamos nele, criamos, certamente, uma dificuldade para ascender a níveis mais elevados, como você pode notar.

Prana é o nível das emoções densas — raiva, medo, esperança, inveja, ódio, ciúme, desejo, anseio, luxúria e assim por diante — as quais, como você diz, tendem a obscurecer e ocultar a consciência. E não apenas a consciência espiritual: *prana* pode obscurecer (e o faz) a mente inferior e a mente superior (e tudo o que vai além delas). *Prana-maya-kosha* é o motor de preservação das espécies, e ele sobrepõe-se-á completamente e anuviará a mente e a alma individuais — especialmente em estágios inferiores de desenvolvimento — se ele se impuser, por assim dizer (o que sempre acontece nos estágios iniciais de desenvolvimento).

As tradições são unânimes ao afirmar que essas emoções precisam arrefecer, até mesmo ser subjugadas e conquistadas, para que qualquer tipo de desenvolvimento duradouro ocorra — sem mencionar a iluminação.

Mas há também os "afetos verticais", por assim dizer — que são tipos de emoções cada vez mais sutis — que ocorrem como parte do processo de crescimento e desenvolvimento real propriamente dito — e que incluem cuidado, compaixão, misericórdia, amor universal e bem-aventurança transcendental. Esses não são detrações do crescimento mais elevado, mas, sim, correntes motivacionais dele: boas notícias em todos os sentidos.

Temos muitos exemplos na psicologia do desenvolvimento ortodoxa. Um exemplo rápido: o trabalho de Carol Gilligan.

Gilligan descobriu que o desenvolvimento moral da mulher passa por três ou quatro estágios hierárquicos principais (sim, ao contrário das incorretas ideias populares, ela sustenta que o desenvolvimento feminino, identicamente ao desenvolvimento masculino, ocorre por estágios hierárquicos) que ela chama de egoísta, cuidado e cuidado universal.

Esses são exatamente os estágios gerais: pré-convencional (egocêntrico), convencional (etnocêntrico) e pós-convencional (mundicêntrico). Os homens passam pela mesma hierarquia, mas tendem a enfatizar os direitos e a justiça, enquanto as mulheres tendem a enfatizar o cuidado e a comunhão, de acordo com Gilligan. Porém, diz ela, tanto homens quanto mulheres podem atingir um estágio integrado, que incorpora amplamente a ação masculina e a comunhão feminina. (Eu chamo esse estágio de centauro, sendo ele a porta de entrada para o transpessoal.)

Bem, eis o ponto: o afeto-emoção de ser/preocupação/compaixão começa, no estágio pré-convencional, aplicado apenas a mim mesmo (o estágio egoísta). Este é basicamente o nível *prana-kosha*, o nível de emoção no "mau sentido" (embora cumpra sua função absolutamente necessária nesse nível, incluindo a preservação da espécie).

Mas à medida que a mente inferior surge (*mano*), essas emoções egoístas se expandem para o estágio de cuidado (quando o cuidado e a compaixão são estendidos aos membros da minha família, clã, grupo, tribo: etnocêntrico). Conforme a mente superior emerge (*vijnana*), o cuidado mais uma vez se expande para o cuidado universal (mundicêntrico), quando estendo cuidado e compaixão a todas as pessoas, independentemente de raça, sexo, cor ou credo (e pode ser ainda mais abrangente no estágio integral).

E, finalmente, quando que a onda transpessoal emerge (*ananda*), essas emoções se expandem mais uma vez em felicidade-amor transcendental e compaixão universal, não apenas por todos os humanos, mas por todos os seres sencientes: o esplendor do Divino.

Esses afetos-emoções mais elevados são, na verdade, os motores motivadores de cada um dos estágios superiores do desenvolvimento da consciência. Portanto, eles são componentes *cruciais* de nosso próprio crescimento libertador. Longe de nos afastar do Divino, eles nos aproximam cada vez mais Dele.

(É claro que no estágio informe não há afetos; mas quando você emerge do informe, surge com compaixão, e isso motiva a vida inteira do

bodhisattva; em outras palavras, nunca estamos sem esses afetos verticais no domínio da manifestação.)

Espero ter esclarecido...

Como você pode ver nessa troca, acredito que, em sentido amplo, sentimentos ou afetos abrangem todo o espectro, do nível mais baixo ao mais elevado (e, sim, nos extremos mais baixos prefiro falar mais em termos de "interiores" do que em termos de afetos, um pouco do jogo de palavras que expliquei anteriormente). Assim, voltando a livros como *O Projeto Atman*, onde apresento mais de uma dezena de níveis de consciência, sempre exibio uma coluna que diz "afetos" ou "emoções", e estes abrangem o *espectro inteiro*, de cima abaixo. Repito isso claramente em *Psicologia Integral*, o livro que De Quincey está ostensivamente criticando (isso me faz duvidar se ele se deu ao trabalho de consultar as tabelas do livro). Mais uma vez De Quincey deturpa profundamente minha posição real e, em seguida, usa sua deturpação para me atacar como uma pessoa que carece de sentimentos e, portanto, não consegue perceber que os sentimentos abrangem todo o espectro.

TOM

Infelizmente, já que De Quincey gasta tanto tempo falando do meu tom supostamente cáustico, devo responder. E, também infelizmente, isso me coloca na posição embaraçosa de ter que me defender como uma pessoa basicamente decente. É lamentável que eu tenha de fazer isso, mas quando o *Journal of Consciousness Studies* permitiu que De Quincey incluísse quase quatro páginas inteiras de um ataque mesquinho a mim como pessoa, eu realmente não tenho escolha. Que o *Journal of Consciousness Studies* tenha publicado esse longo ataque *ad hominem* é repreensível e, portanto, sou obrigado a respondê-lo.

Felizmente, sou um cara legal, com senso de humor, profundamente sentimental, encantador e espirituoso; uma consciência clara, expansiva, maravilhosamente espiritual e aberta que sorri igualmente para todos; pessoalmente, não levo a sério esses ataques arrogantes, tendo há muito transcendido o ego (tosse, tosse); e, meu Deus, eu sou um pândego completo em uma festa. Assim, após essa introdução honesta e objetiva, vamos começar.

Já ouvimos o argumento básico de De Quincey: vivo no que ele chama de "mundo zumbi, sem qualquer percepção de interioridade". Ou seja, mantenho-me fora de contato com sentimentos em geral. Mas, em seguida, ele acrescenta, isso não está totalmente correto, porque estou claramente em contato "com a raiva, a

acrimônia e a falta de compaixão", o que me torna incapaz de "falar e escrever sobre estados ou estágios de consciência mais elevados, espirituais".

De Quincey baseia-se em que evidências para fazer essas afirmações? Como ele não me conhece – e como a maioria dos críticos que cita também não me conhece – ele, presumivelmente, baseia sua condenação apenas em meus escritos. Dois pontos a considerar:

Primeiro: em seu artigo, De Quincey insiste (corretamente, creio eu) que não podemos tirar conclusões sobre a pessoa de Whitehead apenas a partir dos escritos de Whitehead. Em seguida, ele passa a fazer exatamente isso comigo.

Segundo: quais escritos meus são cáusticos? Aparentemente, dois livros – *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* e *O Olho do Espírito*. Como sabem os estudiosos da minha obra, houve um período que abrange três livros em vinte (a saber, *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, *A Brief History of Everything* e *O Olho do Espírito*), no qual, pela primeira vez na minha vida, me envolvi em uma quantidade modesta de declarações polêmicas em um livro. Nos doze livros anteriores a *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* – abrangendo um período de 25 anos de escrita – não há, literalmente, uma única frase polêmica. Leitores calcularam que, como porcentagem do total de meus escritos, os aspectos polêmicos totalizam 0,0007 do meu trabalho inteiro.

Há algumas questões interessantes aqui. Por que, em meio a tanto material escrito, houve tão pouca polêmica? Por que eu fiz isso? Qual foi a minha motivação? E qual era a natureza dos poucos teorizadores que ataquei polemicamente? Por que selecionei cerca de uma dezena de teorizadores (entre milhares mencionados em *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*) para criticar polemicamente? Eles fizeram algo para possivelmente merecer isso ou foi apenas um caso unilateral de eu estar podre até o âmago?

Se ser polêmico significa, como De Quincey sugere, que uma pessoa não é espiritualizada, então, naqueles primeiros doze livros, eu devo ter sido uma pessoa bastante espiritualizada. Entretanto, aparentemente, muito abruptamente, perdi toda a espiritualidade e me tornei um sujeito cáustico, raivoso e sem compaixão. (Mas isso também significa que, nos numerosos livros desde *O Olho do Espírito*, que não contêm nenhuma polêmica, devo ter recuperado minha espiritualidade?)

Eis um conjunto final de perguntas: quem pegaria 0,0007 dos escritos de uma pessoa e faria disso o exemplo total de seu estilo? De Quincey, explicitamente, faz isso. Por que uma leitura tão estreita e tendenciosa da minha obra? O que está acontecendo aqui?

Para começar, se você quer saber por que – depois de doze livros e centenas de artigos sem nenhuma polêmica – eu realmente incluí, em *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, uma série do que a maioria das pessoas chamaria de críticas polêmicas bem leves a cerca de uma dezena de teorizadores (darei um exemplo de minha "raiva cáustica" em breve) – por favor, consulte o prefácio da segunda edição, revisada, do livro.

Quanto aos teorizadores que eu polemicamente critiquei, cada um deles, sem exceção, engajou-se em uma "retórica condenatória" de dimensões iguais ou, em geral, muito piores. Alguns dos escritos venenosos deles fazem os meus parecerem um piquenique de bandeirantes. E, francamente, decidi ministrar-lhes uma dose do seu próprio remédio. Concordo plenamente que isso não foi exatamente dar a outra face, mas me mostrou que, embora essas pessoas façam críticas acerbadas, elas não aceitam muito bem a resposta.

Foi desse grupo de cerca de uma dezena de teorizadores que surgiu o que realmente pode ser chamado de ataques cáusticos contra mim como pessoa. Esses ataques foram repetidos por outros – nenhum dos quais jamais me conheceu – lançando a ideia de que toda a minha obra é marcada por raiva e acrimônia. A situação foi se repetindo, envolvendo outras pessoas (que também não me conheciam), e, cada vez que a história era contada, eu parecia ficar cada vez mais desagradável. Até que chegamos ao presente, quando De Quincey (que, como veremos, é um bom amigo exatamente desses teorizadores) se referirá ao meu trabalho como o que ele chama de "A Grande Cadeia do Ser Desagradável" (p. 183).

Deve-se ressaltar, também, que praticamente todos os teorizadores que critiquei lecionaram no *California Institute of Integral Studies* (CIIS). Quando os critiquei pela primeira vez, eu não sabia que eles compartilhavam uma conexão com o CIIS; só depois percebi que, por alguma razão, o CIIS atraía esse tipo de sabedoria (que eu alegava ser duvidosa). Voltarei ao que presumo ser o significado disso em breve.

Exatamente quão ruim era a minha "acrimônia"? Robert McDermott, que era presidente do CIIS à época em que *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* foi lançado, liderou o ataque a mim como pessoa com um artigo chamado "A Necessidade de Diálogo na Esteira de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* de Ken Wilber". Pelo título, você pode pensar que se tratasse da necessidade de diálogo após Ken Wilber ter lançado *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*. Na verdade, tratava-se de uma análise, página após página, de como eu era uma pessoa profundamente imperfeita.

A essência do artigo era que qualquer tipo de polêmica indica falta de consciência espiritual. Como afirmação de um fato, isso é categoricamente falso. Praticamente todos os filósofos espiritualistas verdadeiramente grandes e amplamente reconhecidos se envolveram em polêmicas em diversos momentos, incluindo Platão, Plotino, Nagarjuna, Hegel, Fa-tsang, Asanga, Schelling... a lista é interminável. E não importa que a quantidade ou intensidade da polêmica que lancei não chegue nem perto da de meus estimados predecessores: o fato é que estou em boa companhia (como estão todos os teorizadores que critiquei).

Quando os editores pediram a McDermott que desse exemplos reais dessa "Grande Cadeia do Ser Desagradável" que sou eu, aqui estão as piores ofensas que McDermott conseguiu encontrar: eu me referi a um grupo de teorizadores como "ávidos por poder"; referi-me a alguns outros como "irritadiços" e "monológicos"; e, por fim, usei esta frase: "esses são alguns dos grupos mais briguentos – tentar reunir vários ecogrupos é como tentar pastorear gatos".

Com base nessas evidências, fui publicamente condenado e ridicularizado por McDermott. Seus amigos do CIIS começaram a repetir suas críticas e, a partir desse epicentro, espalhou-se a notícia de que eu era uma pessoa mesquinha, desinteressada, sem compaixão e não espiritualizada ou até mesmo antiespiritual — conceitos espalhados por pessoas que nunca me conheceram. (O que, como veremos, é provavelmente um dos problemas – como uma pessoa que não participa do circuito, sou um pouco desconhecido; tornei-me uma espécie de mancha de Rorschach que atrai todos os tipos de projeções sobre mim, tanto as irrealisticamente positivas quanto as negativas.)

Um adendo: após o retorno injurioso desses teorizadores a *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, e uma série de artigos na *ReVision* que continuaram a me criticar, fui procurado por um grupo de editores que queriam lançar *Um Guia para Ken Wilber*, em parte para desfazer as distorções do meu trabalho, que estavam desenfreadas. Eu concordei em participar, mas apenas se eles adicionassem um capítulo chamado "Kindred Visions [Visões Afins]", no qual eu convidaria outros teorizadores importantes – e todos os meus críticos – a darem sua opinião. Os editores concordaram. Abordei todos os críticos que atacaram minha posição e ofereci espaço para seus pontos de vista; também abordei muitos dos meus pensadores integrais favoritos. Cerca de 80 teorizadores responderam com ensaios maravilhosos – incluindo Stan Grof, Jorge Ferrer e Michael Washburn (entre os críticos); e muitos teorizadores, como John Searle e Charles Taylor, ofereceram resumos bastante instigantes sobre suas tentativas de uma filosofia mais integral.⁶ A única pessoa das 80 que se recusou a participar desse diálogo foi Robert

McDermott, o que certamente torna seu apelo para "a necessidade de diálogo na esteira de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*" parecer não muito genuíno.

Mais de um crítico ressaltou que as críticas que fiz a esses cerca de dez teorizadores eram críticas bem fortes, muitas vezes fatais. Assinalou-se também que essas críticas nunca foram satisfatoriamente respondidas. Ao invés, esses teorizadores mudaram de tática e começaram uma campanha de assassinato de caráter no que parece ser uma tentativa de desviar a atenção da inadequação de suas teorias. O argumento, que De Quincey também usa, é: Wilber é uma pessoa má; portanto, o que ele diz não é verdade; assim, não tenho que responder a sua crítica à minha posição, apenas tenho que repetir, cada vez mais alto, que Wilber é uma pessoa mesquinha e indiferente.

Repito: nenhuma dessas pessoas se encontrou comigo, nenhuma delas me conhece. E, inversamente, não há exemplos de pessoas que me conhecem bem dizendo que sou, essencialmente, uma pessoa má, raivosa, corrosiva ou sem compaixão. Essas acusações são feitas apenas por pessoas que nunca se encontraram comigo. Uma conclusão parece ser que atuo como uma espécie de mancha de Rorschach para elas pessoas projetarem em mim seus problemas não resolvidos. No entanto, como também não as conheço, não mantenho formalmente essa acusação, embora deva dizer que muitos que as conhecem bem fizeram essa acusação em meu nome.

Pessoalmente, sinto que o pior que pode ser dito sobre aqueles 0,0007 da minha obra é que eu demonstrei um humor amargo – o que, permita-me acrescentar, as cartas para a *Shambhala* mostraram que a grande maioria das pessoas gostou e apreciou (a correspondência correu 10 a 1 a favor do meu tom) – e que queria misturar as coisas para agitar um pouco o campo; e eu consigo balançar um bom clube (como também cada um dos teorizadores que censurei). Mas ficou patente há vários anos que qualquer um que levanta essa questão do "tom" geralmente está atuando na órbita do CIIS e daqueles teorizadores que se envolveram furiosamente em assassinatos de caráter como uma forma, ao que parece, de evitar as inadequações de suas propostas teóricas.

Como evidência de apoio, observe este fato interessante: De Quincey obteve seu Ph.D. no CIIS, mas em seu currículo autobiográfico no *Journal of Consciousness Studies*, em que aparece seu ataque *ad hominem* a mim, ele omite completamente esse detalhe. Ele informa que possui diplomas da *John Fitzgerald Kennedy University*, mas quanto ao seu Ph.D., ele se mostra estranhamente reservado. Curioso deixá-lo de fora, não é mesmo?

Então, uma última vez, pelo amor dos velhos tempos, vou mergulhar naquela horrível causticidade que marcou toda a minha carreira de escritor e dizer que acho que todas essas pessoas são um bando de bajuladores mal-humorados e coelhinhos bobos.

PLÁGIO

Talvez na parte mais embaraçosa de seu ataque ao meu trabalho, De Quincey me acusa de plagiar inconscientemente sua obra (embora não fique claro por que ele afirmaria que o modelo que ele ataca tão agressivamente é na verdade seu). Por mais que você queira ver seus críticos se atrapalharem quando o estão atacando injustamente, isso foi doloroso de assistir.

Em 1995 publiquei *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*. O cerne do argumento do livro, como De Quincey reconhece, era um chamado para integrar "os Três Grandes" – arte, moral e ciência; ou o Belo, o Bom e o Verdadeiro; ou eu, nós e isto; ou dimensões de primeira, segunda e terceira pessoas.⁷

Três anos depois, em 1998, De Quincey apresentou um artigo que considerava a integração de abordagens de primeira, segunda e terceira pessoas. Ele me enviou esse artigo em 1997. Eu lhe disse que concordava com ele, pois repetia meu próprio modelo e minhas próprias conclusões.

Em seu artigo do *Journal of Consciousness Studies*, De Quincey sugere que, tendo lido seu artigo, eu, inconscientemente, "peguei emprestado" sua ideia para integrar os Três Grandes. Ele diz: "Fiquei satisfeito ao ver Wilber, posteriormente, enfatizar o que eu sugeri: uma abordagem abrangente de 1ª, 2ª e 3ª pessoas para os estudos da consciência (que Wilber agora chama de 1-2-3 dos Estudos da Consciência)." Mas, é claro, eu vinha enfatizando essa abordagem dos Três Grandes desde *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, como diversas notas finais esclarecem perfeitamente, e ela foi repetida – incluindo a consideração por uma abordagem dos Três Grandes aos estudos da consciência – em *O Olho do Espírito*, escrito em 1996 e publicado em 1997 (ver *The Collected Works of Ken Wilber*, volume 7). Todos esses escritos viram a luz do dia antes que o artigo De Quincey começasse a circular.

Em uma nota final, De Quincey diz: "Quero deixar registrado que a sugestão para um abrangente 1, 2, 3 de estudos da consciência foi apresentada pela primeira vez em meu artigo de Tucson em 1998." Que evidências ele tem para isso e como ele lida com o embaraçoso fato de que *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* foi lançado em 1995? De Quincey nunca respondeu ou mesmo abordou isso, mas ele diz que a

evidência do meu plágio pode ser constatada no fato de eu usar duas frases em *Psicologia Integral* que são semelhantes às frases encontradas em seu artigo de 1998. Essas duas frases são "concordo com cada uma" e "teoria abrangente".

Isso, como eu disse, é simplesmente doloroso. Aprecio profundamente que Christian queira que suas ideias sejam reconhecidas, e estou mais do que feliz em apontá-lo como um camarada digno na busca por uma abordagem integral dos Três Grandes aos estudos da consciência. Tenho a reputação de, escrupulosamente, dar crédito quando o crédito é devido, como milhares de notas de rodapé atestam prontamente, mas a sugestão de que eu plagiei essa ideia dele me deixou totalmente sem palavras (como aconteceu com todas as pessoas com quem conversei sobre seu artigo). Mas De Quincey está certo sobre uma coisa: há de fato alguns extensos e inconscientes plágios ocorrendo aqui.⁸

ENERGIAS SUTIS

Em meu sistema, o componente "corpo/energia" é o Quadrante Superior Direito e o componente "mente/consciência" é o Quadrante Superior Esquerdo. O modelo integral que sugiro, portanto, inclui explicitamente uma energia sutil correspondente para cada nível de consciência em todo o espectro (denso, sutil e causal ou matéria, corpo, mente, alma e espírito). Os críticos, frequentemente, não percebem esse aspecto do meu modelo porque o diagrama típico dos quatro quadrantes mostra apenas o corpo denso no Quadrante Superior Direito; o diagrama é apenas um resumo simplificado do modelo completo apresentado em minha obra.

Nas tradições, costuma-se dizer que esses campos de energias sutis existem como esferas concêntricas de crescente inclusão. Por exemplo, diz-se que o campo etérico se estende por alguns centímetros do corpo físico, envolvendo-o; o campo de energia astral envolve o campo etérico e se estende por mais ou menos trinta centímetros; o campo de pensamento (ou campo de energia do corpo sutil) envolve o astral e se estende ainda mais; e o campo de energia causal se estende ao infinito informe. Assim, cada um desses campos de energias sutis é um hólón (um todo que é parte de um todo maior), e o espectro de energia holônica pode ser facilmente representado no Quadrante Superior Direito como uma série-padrão de esferas concêntricas cada vez mais delicadas e amplas (com cada campo de energia mais sutil transcendendo e incluindo seus campos juniores). Cada hólón de energia sutil é o componente exterior ou do Lado Direito da consciência interior ou do Lado Esquerdo correspondente. Em suma, todos os hólons têm quatro quadrantes no

espectro inteiro, do denso ao sutil ao causal, e incluem tanto um componente "mente/consciência" quanto um componente "corpo/energia".

De Quincey nos garante que "energias sutis não se encaixam em nenhum dos quadrantes". Ao contrário, especialistas em energias sutis que estão mais familiarizados com meu trabalho, incluindo Larry Dossey e Michael Murphy, afirmam que uma abordagem AQAL para essas energias pode ser a mais próxima que temos de uma teoria integral tanto da consciência quanto de energias sutis.

CONCLUSÃO

Vimos que, das dez ou mais questões principais que De Quincey aborda em minha obra, ele deturpa substancialmente cada uma delas. Em cada um dos casos, apresentei o que De Quincey diz, seguido de citações diretas minhas mostrando o que eu realmente disse, e os leitores podem perceber por si mesmos as discrepâncias chocantes.

Obviamente, surge a questão de por que isso acontece. Deixarei de lado quaisquer motivações pessoais ou profissionais de De Quincey (eu realmente não o conheço) e, em vez disso, focarei no que me parece ser a razão suficiente para tal incompreensão generalizada do meu trabalho: o grande volume do material. Também tenho a tendência de escrever em dois níveis – o texto principal e as volumosas notas finais, e muitas vezes as nuances da minha posição são apresentadas nas notas finais. Há também o fato de que tento constantemente incorporar críticas ao meu trabalho e alterar minhas ideias com base em revisões responsáveis – donde as quatro grandes fases da minha obra, com outras certamente por seguir (daí a ideia de que toda vez que alguém me critica eu afirmar que estou sendo mal interpretado é ridícula; se fosse esse o caso, eu nunca teria apresentado nenhum modelo além da fase wilber-1. Até mesmo De Quincey reconhece que "Wilber tem um jeito de assimilar e acomodar as farpas de seus críticos" – um elogio indireto pelo fato de que eu aprecio bastante críticas responsáveis e faço o que posso para corrigir quaisquer problemas da minha apresentação.

Mas isso muitas vezes significa que alguém ataca violentamente, digamos, a fase wilber-2, e esse ataque é repetido por outros que tentam queimar meu filme. Como os editores de *A Guide to Ken Wilber* concluem, mais de 80% das críticas publicadas ao meu trabalho baseiam-se em deturpação dele.

Contribuindo para amenizar esse problema, Keith Thompson oferece duas críticas convincentes à forma como eu escrevo. Creio que ele está correto em ambas:

Dito tudo isso, acho Wilber enlouquecedor? Sim. Certamente não em todos os aspectos, mas bastante em alguns. O problema irritante com que me deparo ao tentar criticar o trabalho de Wilber é que ele frequentemente declara sua posição real e detalhada sobre um tópico em várias notas obscuras espalhadas por diversos livros (isso é certamente verdadeiro com seu tratamento de Whitehead; também com sua teoria da semiótica, sua posição real sobre a intersubjetividade, a holografia etc.). No texto principal de seus livros, ele tenta ser mais popular, muitas vezes apresentando relatos simplificados, resumidos, e, portanto, às vezes um pouco enganosos de sua posição real. Se você quiser criticá-lo, critique-o por isso! Ele cria problemas reais para toneladas de revisores porque eles assumem suas declarações popularizadas pelo valor de face. É claro que os defensores de Wilber retornam com as citações reais sobre sua posição, desenterradas de algumas notas obscuras, e o revisor fica parecendo um idiota. Isso pode ser muito exasperante, mas ainda assim, não desculpa os críticos por deturpar sua posição real ou mais sofisticada.

Falando dos defensores de Wilber: a *Shambhala* está prestes a adicionar um novo recurso ao domínio do sítio dela. Será chamado de "Wilber Watch" e identificará deturpações das visões de Wilber.^{##} Eu disse a um amigo que trabalha na *Shambhala* que isso me pareceu um pouco esquisito. Ele respondeu que, em certo sentido, concordava, mas, em seguida, me encaminhou muitos exemplos de tais deturpações, e eu fiquei francamente surpreso. A maioria envolvia interpretações equivocadas da obra de Wilber, algumas tão cuidadosas em suas conclusões incorretas a ponto de ficar difícil não atribuir má-fé a seus promulgadores. A propósito, nenhuma das ditas "deturpações" foi simplesmente uma questão de o escritor chegar a interpretações diferentes das de Wilber. Ken tem dito repetidamente que não há nenhum problema de alguém chegar a conclusões diferentes das dele. Observei muitos participantes do Instituto Integral fazerem isso repetidamente, às vezes discordando veementemente de Ken. Sempre, Ken assentiu e disse algo como: "Boa diferença de interpretação... Percebo como você chegou a essa conclusão."

Ao mesmo tempo, Ken tem um olhar muito aguçado para "diferentes interpretações dos dados" que, na verdade, são pouco mais do que interpretações erradas (intencionais ou não) de seu trabalho. Não culpo os "defensores" de Ken por querer identificá-las e apresentá-las a

^{##} Esse recurso foi desativado no site da Shambhala Publications (<https://www.shambhala.com/>) (N.T.)

um público amplo. (A seção de Wilber no site da *Shambhala* já teve mais de um milhão de acessos este ano.) Uma crítica realmente boa e válida, me parece, não seria tentar atacar sua posição sobre uma única questão (como filosofia da mente ou intersubjetividade), mas chamá-lo à responsabilidade por nunca produzir um glossário definitivo. Para uma obra tão ampla como a dele, isso é imperdoável. Creio que ele ou seus estudantes estão organizado um (a última vez que ouvi falar, o glossário estava com 400 páginas), mas ele realmente merece um pontapé na bunda por isso.

Ponto anotado. Também cheguei à conclusão de que não há saída real para esse atoleiro de deturpações, a menos que eu comece a ensinar meu material. O artigo de De Quincey foi a gota d'água que faltava. Foi tão estranho que decidi que realmente preciso assumir algum tipo de ação.

Nem posso contar com os editores de revistas profissionais para me ajudar aqui (Bob Forman é uma exceção), porque eles enfrentam as mesmas dificuldades. O editor-chefe do *Journal of Consciousness Studies* recebeu um longo e-mail de Keith Thompson apontando as muitas imprecisões no artigo de De Quincey (partes desse e-mail foram apresentadas acima). O editor se recusou a fazer qualquer coisa a respeito, ou mesmo a publicar as correções de Thompson. Ele não me mostrou o artigo de De Quincey antes de ser publicado; nem me ofereceu uma chance de responder às distorções. Novamente, não culpo os editores por isso; duvido que eu desse espaço para um autor chorão que está sempre reclamando: "Não foi isso que eu disse!"

A boa notícia é que isso me estimulou a começar a divulgar esse material para o mundo por mim mesmo. Isso também dará às pessoas a chance de me ver em carne e osso e, assim, decidir se sou realmente o diabo que suas projeções proclamam. (Claro, elas podem decidir que sim! Mas pelo menos será baseado em impressões intersubjetivas reais, não em projeções de sombra.) Já comecei a fazer isso no *Integral Institute*, como observou Keith acima, e estamos iniciando um período na história dele em que esse tipo de interação tenderá a aumentar.

NOTAS

1. No e-mail apresentado no texto principal, mudei "você" para "de Quincey".
2. Keith Thompson:

Ora, não é verdade, como vários o acusam, que Wilber derive a intersubjetividade somente de algo holográfico. O motivo, como ele me explicou uma vez, é que a teoria holográfica se baseia apenas na

interpenetração de sujeitos e objetos finitos e, portanto, não inclui o infinito (inclui o Todo, mas não inclui também o Uno). Desse modo, ele se recusa a usar teorias meramente holográficas para derivar a intersubjetividade, porque elas deixam de fora o ilimitado Espírito infinito, que é a essência real de todos os quatro quadrantes, inclusive o intersubjetivo.

Porém, ele afirma que, em um determinado nível finito e manifesto, os hólons são holográficos. Ele diz isso, clara e frequentemente, em *Eye to Eye*^{§§}. Na verdade, na primeira edição desse livro, ele disse: "entre níveis, hierarquia; no interior de níveis, holarquia (ou seja, holográfico)". Mais tarde, ele trocou a terminologia na segunda edição de *Eye to Eye*, mas manteve acepção idêntica: ele escolheu "heterarquia", significando "interpenetração holográfica de cada hólón em um determinado nível"; já que nenhum hólón é "superior ou inferior", todos apresentam "interpenetração mútua equivalente". E ele escolheu "holarquia" para entre níveis porque Koestler já havia estabelecido o uso dessa palavra. Mas, claramente, Wilber descobre que hólons com profundidade semelhante são mutuamente interpenetrantes e mutuamente cocriadores e holográficos. Ele repete essa fórmula padrão em *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* ("no interior de níveis, heterarquia; entre níveis, holarquia"). Ele também fala sobre heterarquia patológica. holarquia patológica etc.

Assim, com certeza ele concordaria que sua teoria não é meramente holográfica em um sentido típico, porque a holografia não leva em conta os aspectos de hólons que não são equivalentes, além de não considerar o infinito. É por isso que ele é frequentemente visto como um oponente do paradigma holográfico (pergunte a qualquer um dos wilberfóbicos mais obsessivos do *California Institute of Integral Studies*), mas, obviamente, essa é apenas uma "meia verdade".

3. A seguir excerto da nota 13 do capítulo 11 de *The Eye of Spirit*, segunda edição revisada, publicado em *The Collected Works of Ken Wilber*, 2000, p. 762:

O "abismo intransponível" é meramente outro nome para o dualismo sujeito/objeto, que é a marca registrada, não do erro de Descartes, mas, sim, de qualquer manifestação, que Descartes simplesmente identificou com clareza incomum. Essa lacuna ainda está entre nós e continua sendo o mistério oculto no coração de *samsara*, um mistério que se recusa absolutamente a entregar seus segredos a não ser para o desenvolvimento pós-pós-convencional [ou não dual].

Repetidamente, pessoas me explicam que o dualismo cartesiano pode ser resolvido basicamente entendendo que... e elas, então, me

^{§§} A ser publicado no Brasil com o título *Os Três Olhos do Conhecimento*. (N.T.)

contam suas soluções, que variam de teorias gaiacêntricas ao monismo neutro, ao interacionismo de primeira e terceira pessoas, à teoria de sistemas [à filosofia de processo de Whitehead]. Eu sempre retruco: "Então isso significa que você superou o dualismo sujeito-objeto de seu modo. Quer dizer que você realiza diretamente que você é um com o Kosmos inteiro, e essa consciência não dual persiste durante os estados de vigília, sonho e sono profundo. Isso está certo?" "Bem, não, não exatamente."

A solução [final] para o dualismo sujeito-objeto não é encontrada no pensamento, porque o pensamento em si é um produto desse dualismo, que é gerado nas raízes do domínio causal e não pode ser desfeito sem se penetrar conscientemente nesse domínio. O nó causal ou contração primordial do eu – *ahamkara* – só pode ser desfeito quando é trazido à consciência e derretido no fogo da consciência pura, o que, quase sempre, requer um profundo treinamento contemplativo/meditativo. A dualidade sujeito-objeto é a própria *forma* do mundo manifesto de *maya* – o começo dos quatro quadrantes (sujeito e objeto dividem-se em formas singulares e plurais) – e, portanto, só se pode ficar "por trás" ou "fora" desse dualismo por imersão no domínio *informe* (cessação, *nirvikalpa*, *ayn*, *nirvana*), que atua para dissolver a contração do eu e liberá-lo em pura consciência não dual – nesse ponto, as tradições (do Zen a Eckhart) concordam: você realmente vivencia que é uno com todo o Kosmos, uma consciência não dual que persiste durante os estados de vigília, sonho e sono profundo; você finalmente desfaz o dualismo cartesiano.

4. Como Nagarjuna demonstrou, a relação última entre sujeito e objeto não pode ser declarada em palavras, mas apenas realizada com a Iluminação (*satori*). Qualquer tentativa de estabelecê-la usando palavras relativas falhará. Essa relação pode ser vivenciada (com *satori*), mas não *falada* (sem *satori*). Isso se aplica apenas ao aspecto nº 3b do problema mente-corpo.

5. Ver nota 15 do capítulo 14 de *Psicologia Integral*, que também faz referência às notas finais de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*.

6. Esse projeto foi posteriormente cancelado pela *Shambhala Publications, Inc.*

7. Tecnicamente, "nós" é a primeira pessoa do plural e "tu" é a segunda pessoa do singular. Mas incluo a primeira pessoa do plural ("nós") e a segunda pessoa do singular ("tu/você") no Quadrante Inferior Esquerdo, ao qual me refiro em geral como "nós". A razão pela qual faço isso é que não há segunda pessoa do plural em inglês (e é por isso que os sulistas dizem "you all" e os nortistas dizem "you guys"). Em outras palavras, quando usamos "nós", pressupõe-se

implicitamente uma relação eu-tu (não posso te entender verdadeiramente a menos que NÓS compartilhemos um conjunto de percepções comuns).

8. E "para que fique registrado", usei pela primeira vez a expressão "o 1-2-3 dos Estudos da Consciência" em uma conversa com Frances Vaughan e Roger Walsh em 1996. Roger havia criado o que ele chamou de regra "20-20": seria ótimo se as organizações financiadoras tivessem uma regra de que pelo menos 20% do financiamento fosse aplicado para pesquisa em cada quadrante. Isso nos levou a falar sobre uma próxima palestra que Frances ia dar, e decidimos que ela deveria chamá-la de "O 1-2-3 dos Estudos da Consciência", uma abreviação para a abordagem dos Três Grandes de integrar abordagens de primeira, segunda e terceira pessoas. Não consigo me lembrar se Frances ou eu inventamos esse título – eles também não se lembram – mas concordamos com ele para sua apresentação. Imediatamente após, comecei a usar essa expressão como forma abreviada para a abordagem dos Três Grandes à consciência. Dois anos depois, usei algumas notas finais de *O Olho do Espírito* como base para um artigo no *Journal of Consciousness Studies* com o título "Uma Teoria Integral da Consciência", que foi escrito em 1996 e publicado em 1997 – novamente, bem antes do artigo de De Quincey cruzar minha mesa – e partes do qual foram realmente publicadas na *Noetic Sciences Review*, onde De Quincey trabalha. O primeiro uso impresso da expressão "o 1-2-3 dos Estudos da Consciência" ocorreu em 1996, quando editei o artigo "An Integral Theory of Consciousness" para sua inclusão no volume 7 de *The Collected Works of Ken Wilber*, onde ela pode ser encontrada em vários lugares, como na página 378. E depois, em *Psicologia Integral*, usei "o 1-2-3 dos Estudos da Consciência" como título de um capítulo – tudo isso como uma espécie de homenagem àquela conversa com Frances e Roger, e que eu, pessoalmente, rastreio até a Regra "20-20" de Roger.

Apêndice A

Minha Crítica a Whitehead como Verdadeiro, mas Parcial: a Passagem de uma Visão Dialógica Incompleta para uma Formulação Integral/Quadrática

Embora Alfred North Whitehead, de acordo com a *Encyclopedia of Philosophy*, quase não tenha impactado a filosofia profissional, ele tem um pequeno, mas leal culto de seguidores, muitos dos quais encontram em Whitehead uma filosofia adequada a preocupações espirituais. De diversas formas, eu sou um desses fãs. Como já indiquei muitas vezes, acredito que quando se trata da microanálise da experiência momento a momento, as noções de Whitehead são indispensáveis, noções como apreensão, concrecência, unificação preensiva, "os muitos se tornam um e são acrescidos de um", a hierarquia de ocasiões reais, a natureza transcendente e inclusiva das apreensões e assim por diante.

Porém, também sugeri que, especialmente quando se trata da natureza da intersubjetividade, a visão de Whitehead apresenta as persistentes impressões (e limitações) do empirismo britânico da qual se originou (como Whitehead aconselhou uma vez: "passe seus dias e noites com David Hume". Ora, quando se trata de qualquer tipo de formulação verdadeiramente integral ou AQAL, David Hume é o último cavalheiro com quem se deseja passar muito tempo). O paradigma do empirismo britânico é uma análise da experiência imediata de um objeto por um sujeito. Ou seja, trata-se de uma investigação de ocasiões monológicas apresentadas à consciência sensório-motora (usando "sensório-motor" para significar tanto as dimensões cognitivas quanto as afetivas desse nível). Vejo a pedra, vejo uma mancha vermelha, vejo um objeto — essas são as ocasiões que formam a base da maior parte do empirismo.

Como sempre, não digo que isso esteja errado; sugiro que é muito parcial. Quanto mais estudei os aspectos positivos do pós-modernismo, mais me convenci de que, além da apreensão imediata e monológica de um objeto por um sujeito, havia tipos de conhecer e experienciar que, embora nunca deixassem um fundamento na experiência imediata, eram tão complexos e sofisticados — e envolviam contextos culturais de fundo que nunca entraram na consciência como um objeto que já foi sujeito — a ponto de precisarmos complementar o conhecimento empírico imediato (ou mesmo o conhecimento conceitual imediato) com consciência interpretativa, dialógica, paradoxal, ambígua, intersubjetiva, uma intersubjetividade que não é apenas *resultado* da interação entre um sujeito que

apreende e outros sujeitos que apreendem, mas, sim, que organiza o espaço ou campo previamente existente em que tanto o sujeito quanto o objeto surgem, *após o que* o sujeito, então, apreende o objeto em termos do processo whiteheadiano.

Não estou dizendo que você não possa assumir uma abordagem whiteheadiana e estendê-la para cobrir a intersubjetividade radical; estou dizendo que é melhor começar com a intersubjetividade e derivar o processo whiteheadiano como um subconjunto limitado daquele campo prévio. Em outras palavras, ao invés de começarmos com o paradigma do "eu vejo a pedra" – que é a apreensão de um objeto do Lado Direito por um sujeito do Lado Esquerdo – comecemos com uma formulação quadrática – o que significa que não apenas sujeitos e objetos (ou interiores e exteriores) se deslocam infinitamente para baixo, mas, sim, que *todos os quatro quadrantes se deslocam infinitamente para baixo*. Nesse caso, o Quadrante Inferior Esquerdo (da intersubjetividade) desempenha um papel constitutivo na formação tanto do sujeito quanto do objeto (que então atuam para informar e alterar a intersubjetividade, de modo que todos os quatro quadrantes são mutuamente cocriadores). Todos os quatro quadrantes contribuem igualmente para resultar no que parece ser o simples "eu vejo a pedra", mas, na verdade, tanto o "eu" quanto a "pedra" existem em contextos culturais, *backgrounds* pré-conscientes e estruturas intersubjetivas que não entram na consciência quando "eu vejo a pedra" e, ainda assim, moldam e formam essa apreensão sem que ela sequer se dê conta disso.

Essa é, claro, a crítica-padrão do empirismo pela hermenêutica, ou a crítica-padrão da filosofia anglo-saxônica pela filosofia continental. Quanto mais eu estudava filósofos como Heidegger, Nietzsche, Dilthey, Charles Taylor, Thomas Kuhn, Foucault e uma série de outros filósofos interpretativos, mais eu me convencia de que o simples conhecimento empírico (o sujeito do Lado Esquerdo apreende um objeto do Lado Direito) tinha de ser complementado por uma análise de quatro quadrantes que dava igual ênfase a todos eles na geração da experiência imediata, e que os empiristas, analisando o quadro apenas em seus estágios finais, perdiam vários ingredientes cruciais.

Minha sugestão, então, é que, em vez de pegar "eu vejo a pedra" (ou "eu apreendo o conceito") e empurrá-lo infinitamente para baixo até os átomos da experiência, peguemos os quatro quadrantes e os empurremos infinitamente para baixo até os átomos da experiência. Em outras palavras, o paradigma da apreensão não é "eu vejo a mancha vermelha", mas, sim, "eu e a mancha vermelha surgimos no espaço criado (em parte) pela intersubjetividade, e uma vez que eu e a mancha vermelha surgimos, eu vejo a mancha em uma apreensão imediata". E, *em última*

análise, essa intersubjetividade em si pode existir – isto é, os sujeitos conseguem participar da presença imediata um do outro – porque a ação de cada sujeito se abre diretamente para o Espírito não dual ou pura Vacuidade, de modo que, como costume dizer, a ação de cada hólón atua como uma abertura ou clareira *na qual* outros hólóns podem se manifestar uns para os outros, e essa abertura ou clareira é (em parte) um produto dos quatro quadrantes, de modo que a *cultura* de um hólón (Quadrante Inferior Esquerdo) é sempre uma parte intrínseca da apreensão do hólón de quaisquer objetos. Esta é minha tentativa de incluir, infinitamente para baixo, os *insights* duradouros dos grandes escritores pós-modernos, escritores que, na época de Whitehead, estavam realmente se tornando bem conhecidos e respeitados.

Assim, sustento (como explicado em *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* e em outros textos) que *esse espaço de quatro quadrantes "segue infinitamente para baixo"* – porque interiores e exteriores também o fazem, bem como o singular e o plural. Isso não contradiz particularmente nada do que Whitehead propôs, mas é uma expressão mais rica, mais completa e mais integral da natureza das ocasiões reais, que não é "sujeito do Lado Esquerdo apreende objetos do Lado Direito", mas, sim, que "todos os quatro quadrantes surgindo mutuamente, o *resultado final* inclui um sujeito apreendendo um objeto (físico, emocional, conceitual etc.)".

Desse modo, mesmo nas noções de concrecência e unificação preensiva de Whitehead, não detecto uma compreensão vívida de forte intersubjetividade. Ao contrário, usando uma filosofia de processo meramente whiteheadiana, deve-se construir a intersubjetividade (e a verdadeira experiência dialógica) a partir de uma aplicação repetida de unificações preensivas e concrecências, todas elas, em algum grau, posteriores ao fato. Acredito que isso dificulta que a filosofia de processo whiteheadiana se torne uma filosofia verdadeiramente integral. Ao adotar uma abordagem quadrática, em vez de uma abordagem dialógica limitada, não estou negando Whitehead, mas enriquecendo-o.

(Curiosamente, o próprio De Quincey sustenta que Whitehead não tem uma compreensão completa da *Intersubjetividade-2b*. De Quincey não menciona nada disso em seu ataque ao meu trabalho, presumivelmente porque ele quer usar Whitehead – que "resolveu" o problema mente-corpo de acordo com De Quincey – para me criticar sem sentido e, assim, não lhe serviria ressaltar que, bem, Whitehead realmente não compreende a intersubjetividade. O fato é que apenas uma formulação quadrática pode, coerentemente, impelir a verdadeira ou completa intersubjetividade infinitamente para baixo e, portanto, apenas uma

formulação quadrática consegue realmente lidar com o problema mente-corpo [nº 3a].)

Minha segunda objeção é que se Whitehead não é "todos os quadrantes", ele também não é "todos os níveis" – ele não tem acesso a um mapa completo do espectro da consciência. Isso não é contestado pelos estudiosos de Whitehead (inclusive De Quincey); assim, não vou me alongar sobre isso. Meu ponto é simplesmente que, de acordo com o próprio De Quincey, Whitehead não é nem de todos os quadrantes nem de todos os níveis e, portanto, uma formulação AQAL consegue "transcender e incluir" as importantes contribuições de Whitehead sem repetir suas reconhecidas limitações.

(Observe também que, como Whitehead não escreve sobre a onda de consciência não dual, ele também não tem uma solução para o aspecto nº 3b do problema mente-corpo; e assim, mais uma vez, passando para uma formulação AQAL, esse aspecto final do problema mente-corpo também pode ser resolvido. Não conheço nenhuma outra abordagem que ofereça soluções plausíveis para todos os quatro aspectos do problema mente-corpo.)

David Ray Griffin e eu trocamos e-mails sobre algumas das limitações da filosofia de processo de Whitehead, troca essa que é apresentada com sua permissão (esta conversa foi publicada pela primeira vez na Introdução ao volume 8 de *The Collected Works of Ken Wilber*):

DG: "Meu único problema real a respeito de sua discussão do pensamento de processo whiteheadiano é sua crítica a ele como sendo monológico. ... Cada ocasião é influenciada internamente por TODAS as ocasiões prévias e exerce influência sobre TODAS as ocasiões futuras. Quão mais relacional poderia ser uma ontologia? Na verdade, alguns membros do campo se referem a isso como pensamento 'processual-relacional'. E alguns de nós se referem a isso como uma visão 'ecológica' do eu. ..."

KW: "Você pode ser ecológico e relacional e, ainda assim, ser monológico. A teoria de sistemas tradicional, por exemplo, é um modelo relacional e ecológico, mas se apresenta inteiramente em linguagem de terceira pessoa (monológica). Muitas ciências ecológicas são monológicas. Quase todas as teorias de Gaia são monológicas. E na medida em que alguns whiteheadianos falam sobre preensificações eu-isto – mesmo em termos relacionais e ecológicos – eles geralmente ficam presos a modos monológicos."

DG: "Quanto a monológico: é verdade que um sujeito whiteheadiano apreende apenas 'objetos'. Mas isso é por definição: tudo o que é apreendido por um sujeito é, por definição, um objeto para aquele

sujeito. Não implica 'objetividade' no sentido ontológico (dualista). ... Os objetos das preensões elementares ... são 'objetos que foram-sujeitos', de modo que a preensão (ou percepção) deles é uma 'percepção de percepções'. Portanto, me parece muito enganoso usar o termo monológico. ..."

KW: "Bem, é complicado. Para mim, o espaço intersubjetivo é o *background* de onde surge o sujeito e no qual o sujeito apreende objetos, e esse *background* permeia o sujeito (mesmo que tenha entrado como objeto); daí em diante, à medida que o novo sujeito emerge criativamente, ele emerge, em parte, a partir dessa intersubjetividade e, assim, a intersubjetividade, nesse ponto, entra primeiro no sujeito como parte do sujeito, não como um objeto que uma vez foi sujeito. Essa intersubjetividade é, portanto, verdadeiramente dialógica, não monológica. Analogamente, por exemplo, alguém no estágio moral 5 terá seus pensamentos surgindo no âmbito desse espaço, mas essa estrutura *nunca* foi um objeto, mas, sim, faz parte da estrutura na qual o novo sujeito surge momento a momento e, desse modo, entra no sujeito como sujeito apreendedor, não como objeto apreendido que já foi sujeito."

DG: "Acho que entendo seu ponto: o que você chama de diálogo real envolve uma visão mais [quadrática] do eu. Mas dada a sutileza da distinção entre a sua visão e a visão de Whitehead, me parece confuso caracterizar a segunda como 'monológica'. Por que não distinguir entre duas classes de posições dialógicas – chame a sua de 'completa' e a de Whitehead de 'parcial'?"

Também discuti com Griffin minha crença de que tanto a subjetividade quanto a intersubjetividade surgem, em última análise, do Espírito não dual como o Eu real de todos os hólons. Ele novamente concordou que isso não poderia ser facilmente acomodado em um sistema whiteheadiano, e sugeriu que eu me referisse à visão de Whitehead como "incompleta" e à minha como "completa" a esse respeito.

Acho que é uma boa ideia, e por isso vou repetir que acredito que enriquecer a visão parcial de Whitehead com uma visão mais completa e quadrática da experiência nos permite avançar para uma estrutura muito mais integral para ocasiões cósmicas.

Keith Thompson traz suas próprias reflexões sobre uma abordagem mais integral dessas questões:

Com base em minha leitura de Whitehead, dou-lhe um tremendo crédito como um personagem histórico único que rompeu com o materialismo científico dos séculos recentes. Sua filosofia do organismo é uma ruptura tão radical que foi apenas nos últimos vinte anos que surgiu

um clima intelectual que permitiu que o trabalho de Whitehead fosse aceito por um público mais amplo. Ao mesmo tempo, está claro que Whitehead tem limitações, e para mim elas são importantes porque hoje é possível preencher as lacunas e ampliar a iniciativa de Whitehead. Isso não é possível em um contexto no qual seja considerado como de fundamental importância defender Whitehead, como muitos "whiteheadianos" declarados se mostram constrangidos a fazer. Da mesma forma, nunca entendi o ímpeto dos "aurobindianos" de afirmar que o sistema de Aurobindo é "completo". (Não é. Wilber identificou áreas fracas e as expôs de forma impressionante.) Heidegger era claramente um simpatizante do nazismo. Creio que esse fato não pode ser usado como justificativa para atacar *O Ser e o Tempo*. No entanto, nem o reconhecimento desse livro pode explicar a bajulação descarada de Heidegger a Hitler.

Permita-me encerrar com algumas observações sobre os pontos em discussão a respeito de Whitehead, começando pelas questões restantes do colóquio Wilber-Griffin.

Griffin diz (para Ken): "meu único problema real com sua discussão do pensamento de processo whiteheadiano é sua crítica a ele como sendo monológico..." Achei isso bem revelador. Griffin não discorda da crítica de Ken (o que Ken argumenta ser) sobre a holarquia incompleta de Whitehead. Aqui é onde a abordagem "todos os quadrantes, todos os níveis, todas as linhas" de Wilber é bastante útil. Usando AQAL, consegue-se criar uma holarquia mais precisa de indivíduos compostos tanto no Quadrante Superior Direito – átomos, moléculas, células, tubo neural, cérebro trino etc. – e, assim, obter-se uma holarquia muito mais precisa de interiores no Quadrante Superior Esquerdo – apreensão, sensação, percepção, símbolos, conceitos, *opcon*, *opform*, visão-lógica, sutil etc. Desse modo, escapa-se do reducionismo de todos os interiores à (mera) apreensão. Griffin não contestou isso de forma alguma.

Ao reconhecer a interioridade, Whitehead a reduz por completo à apreensão: a experiência pré-consciente de um sujeito "sentindo" outro sujeito (como objeto). Ora, é verdade que Whitehead explora uma variedade de apreensões (conceitual, híbrida, impura, negativa e física), mas me parece que, no final das contas, são todas tons da mesma cor. Whitehead não desenvolve ou avalia completamente os muitos tipos de interioridade que emergem após as apreensões. Isso não diminui em nada minha admiração por ele que, afinal, escreveu antes que os principais *insights* da psicologia do desenvolvimento entrassem em cena.

Precisamente com esse entendimento do nosso tempo, eu diria que a incapacidade de Whitehead de distinguir as muitas variações de interioridade é uma forma de reducionismo porque colapsa todos os interiores no conceito de apreensão (por mais complexo que seja esse

conceito). Expanda os interiores além do conceito limitado (embora perspicaz) de apreensão, e uma hierarquia de interiores se torna aparente. Essa hierarquia de interiores (subjetividade) tem correlatos nas dimensões exteriores (objetivas) da forma. É importante reconhecer essas hierarquias paralelas e equivalentes. O que obviamente nos leva aos mapas de Wilber (AQAL). A relação entre os níveis em cada uma dessas hierarquias é de "transcendência e inclusão", como Wilber celeberramente ressalta. Whitehead capta isso com seu adágio: "os muitos se tornam um e são aumentados em um".

A descrição de Whitehead é incompleta de uma forma importante porque falha em honrar a complexidade da interioridade em toda a sua multiplicidade. É problemático atribuir o conceito de "preensão" (a unidade básica da interioridade) a todos os exteriores, como Whitehead tende a fazer. A relação interior-exterior se complexifica com a evolução; não percebo esse entendimento percorrendo a corrente sanguínea intelectual de Whitehead. É preciso também levar em conta os estágios pós-rationais da interioridade (e.g., os domínios discutidos extensamente por tradições como o Budismo e o Vedanta). Whitehead não faz isso, o que é compreensível, já que ele não fazia uma prática rigorosa de abertura experiencial para domínios transracionais. (Aurobindo fez e Wilber faz.) Nem, aparentemente, Whitehead lia muito sobre essas áreas. Bem, todos nós temos nossos pontos cegos. ...

Apêndice B

Tipos de Intersubjetividade (por Sean Esbjörn-Hargens)

Tabela 1: Intersubjetividade como Contexto (cultural)

Definição	Estruturas criadas por malhas intersubjetivas, que não estão disponíveis como objeto. São estruturas constitutivas do sujeito.
Exemplos	Estruturas linguística, ética, cultural, estética e sintática.
Pensadores	Michel Foucault, Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure, Martin Heidegger

Tabela 2: Intersubjetividade como Ressonância

Definição	O grau de "compreensão mútua" entre dois hólons com base no grau em que os domínios de profundidade e amplitude são compartilhados e semelhantes.
Divisões	<p><i>Domínio de Profundidade:</i> o grau de profundidade (eixo vertical) do Kosmos representado.</p> <p><i>Espaços de Mundo:</i> ressonância inconsciente entre dois sujeitos que compartilham domínios físicos e/ou emocionais.</p> <p><i>Visões de Mundo:</i> ressonância consciente entre dois sujeitos que compartilham um nível subjetivo de desenvolvimento psicológico.*</p> <p><i>Domínio de Amplitude:</i> A quantidade de amplitude ou abrangência (eixo horizontal) do Kosmos representado. Inclui cultura e idioma.</p>
Pensadores	Jean Gebser, Duane Elgin, Alfred Schütz, Sri Aurobindo, Jürgen Habermas

* Ver a Tabela 2.a para as três dimensões no âmbito do conceito de "visão de mundo".

Tabela 2.a: Dimensões de uma Visão de Mundo

Intersubjetiva	A visão de mundo cultural resultante do nível de desenvolvimento médio de qualquer cultura em um dado momento.
Subjetiva	A visão de mundo pessoal resultante do nível médio de desenvolvimento de um indivíduo. Pode estar em sincronia com a cultura geral, mas também pode ser superior ou inferior.
Objetiva	O nível de realidade que um indivíduo escolhe focar com sua visão de mundo subjetiva.*

* Esse processo resulta em uma cartografia de mais de duas dezenas de visões de mundo.

Tabela 3: Intersubjetividade como Espaço (Fenomenológico)

Definição	A experiência percebida de dimensões de intersubjetividade.
Divisões	<i>Ressonância</i> : como se experiencia a profundidade e a amplitude que se compartilha com outros hólons. <i>Relacionamentos</i> : como se experiencia o relacionamento com outros sujeitos. <i>Espírito</i> : como se experiencia o fundamento do Ser.
Pensadores	Edmund Husserl, Alfred Schütz, Stan Grof, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty.

Lembre-se, estruturas intersubjetivas não estão disponíveis à experiência vivenciada, mas, sim, referem-se a como alguém vivencia sua cultura.

Tabela 4: Intersubjetividade como Relacionamento

Definição	A forma como nos identificamos e nos relacionamos com outros sujeitos/objetos.
Divisões	<p><i>Isto-Isto</i>: um sujeito objetivo em relação com um objeto objetivo.</p> <p><i>Eu-Isto</i>: um sujeito em relação com um objeto.</p> <p><i>Eu-Eu</i>: Um sujeito em relação com um sujeito.</p> <p><i>Solidariedade</i>: relacionamento com outros sujeitos porque eles o espelham (e.g., seus valores, crenças, etnia, nacionalidade, gênero etc.)</p> <p><i>Diferença</i>: relacionamento com outros sujeitos como sujeito, apesar de serem diferentes de você em aspectos importantes.</p>
Pensadores	Robert Kegan, Luce Irigaray, Walter Benjamin, Martin Buber, Alfred North Whitehead.

Tabela 5: Intersubjetividade como Espírito

Definição	A qualidade transcendental ao relacionamento que permite que qualquer dimensão da intersubjetividade se manifeste.
Divisões	Todas as quatro dimensões: contexto, ressonância, espaço e relacionamento.
Pensadores	Ken Wilber, Ralph Waldo Emerson, Arthur Schopenhauer.