A EVOLUÇÃO DA CONSCIÊNCIA COMO UM IMPERATIVO PLANETÁRIO: UMA *INTEGRAÇÃO* DE VISÕES INTEGRAIS

JENNIFER GIDLEY

Publicado em *Integral Review*, 5, 2007

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

Revisão de Darcy Brega e Giovanni Barontini

Sumário: Neste artigo, pretendo ampliar e aprofundar a evolução do discurso da consciência, integrando as narrativas teóricas integrais de Rudolf Steiner, Jean Gebser e Ken Wilber, que apontam para o surgimento de novas formas de pensar que poderiam abordar os complexos e críticos desafios do nosso momento planetário. Eu me proponho a fazer uma ampla varredura do discurso da evolução, observando que ele é predominantemente limitado a conceitos baseados na biologia das origens humanas, que se fundamentam no materialismo científico. Em seguida, *amplio* o discurso introduzindo teorias evolucionárias integrais, usando uma epistemologia transdisciplinar para trabalhar entre, através e além de diversas disciplinas. Observo a amplitude conceitual da narrativa evolucionária integral de Wilber ao transcender tanto o cientificismo quanto o isolacionismo epistemológico. Também chamo a atenção para algumas limitações do projeto integral de Wilber, notadamente sua subestimação do texto original de Gebser, e a substancial omissão da contribuição pioneira de Steiner que, já em 1904, escreveu extensivamente sobre a evolução da consciência, incluindo o surgimento iminente de um novo estágio. Eu levo a efeito um *aprofundamento* da teoria evolucionária integral, honrando os componentes teóricos significativos, ainda que subestimados, de participação/atuação e estética/arte por meio de Steiner e Gebser, como um complemento a Wilber. Para tanto, empreendo um diálogo hermenêutico aprofundado entre seus escritos utilizando *bricolagem*

teórica, uma metodologia multimodal que entrelaça perspectivas diversas e sobrepostas. A metodologia hermenêutica enfatiza a análise textual interpretativa com o objetivo de aprofundar a compreensão das obras individuais e as relações entre elas. Esta análise insere-se numa narrativa épica, mas pluralista, que abrange toda a história humana através de vários movimentos anteriores da consciência, chegando a uma nova emergência no tempo presente. Também discuto a relação entre essas narrativas e a literatura acadêmica contemporânea, culminando em uma consideração substancial da pesquisa que identifica e/ou representa novo(s) estágio(s) ou movimentos da consciência. Em particular, destaco a extensa pesquisa em psicologia do desenvolvimento adulto, que identifica vários estágios do pensamento pós-formal, e a literatura crítica, ecológica e filosófica recente, que identifica uma consciência planetária emergente. Em resumo, minha pesquisa revela uma interpretação de evidências científicas e outras que vão além da visão de mundo formal e modernista, apontando para uma emergente consciência *pós-formal-integral-planetária*. Eu postulo que uma consideração acadêmica mais ampla de tal *integração* de narrativas teóricas integrais poderia, potencialmente, ampliar o discurso geral da evolução, indo além de seu viés biológico atual. O artigo é concluído com um rebobinar de fios narrativos, refletindo sobre os narradores, a jornada e a linguagem do discurso. Os Apêndices A e B exploram as implicações teóricas do surgimento da consciência pós-formal-integral-planetária para uma reformulação das concepções modernistas de tempo e espaço. O Apêndice C contém uma lente estética para a evolução da consciência por meio de exemplos da genealogia da escrita.

Palavras-chave: escrita, espaço, estética, evolução da consciência, futuros, Gebser, linguagem, micro-história, narrativa, participação, planetário, pós-formal, Steiner, tempo, teoria integral, Wilber.

Índice

Prefácio, 6

1. Introdução, 8

   1.1. Um Breve Histórico da Evolução do Discurso da Consciência,17

   1.2. Questões Teóricas em torno da Evolução da Pesquisa da Consciência, 22

   1.3. Questões Metodológicas na Pesquisa Pós-formal, 33

   1.4. Uma Contextualização Hermenêutica, 46

2. Uma Tapeçaria Macro-Histórica Planetária: as Fascinantes Narrativas Integrais de Steiner, Gebser e Wilber, 53

   2.1. Uma Circum-navegação do Tópico, 53

   2.2. Uma Articulação em Quatro Dimensões, 55

   2.3. Uma Tapeçaria de Narrativas – Fios Terminológicos na Trama, 57

   2.4. Um Circundamento de Apêndices, 63

3. A Emergência do Amanhecer Humano, 66

   3.1. Contexto para a Emergência dos Humanos Originais, 66

   3.2. Questões de Terminologia, 68

   3.3. Principais Características da Consciência Arcaica, 70

   3.4. Sumário e Relevância Hoje, 73

   3.5. O *Des*equilíbrio Pontuado de Catástrofes Geoclimáticas Globais, 75

4. Conexionismo Mágico: Arte e Cultura em uma Paisagem Glacial, 80

   4.1. Contexto para o Florescimento da Paleoestética, 80

   4.2. Questões de Terminologia, 82

   4.3. Principais Características da Consciência Mágica, 84

   4.4. Manifestações Deficientes da Consciência Mágica, 87

   4.5. Sumário e Relevância Hoje, 89

5. A Transição Mágico-Mítica: uma *Aporia* Complexa, 91

   5.1. O Primeiro Período Cultural Pós-Glacial – Terra como *Maya*, Espírito como Lar, 95

   5.2. Sumário e Relevância Hoje, 98

   5.3. O Segundo Período Cultural Pós-Glacial – Os Magos Persas e o Crescente Fértil, 99

   5.4. Sumário e Relevância Hoje, 103

6. O Mito e o Florescimento da Civilização: A Jornada Noosférica da Alma, 105

6.1. Contexto para a Emergência da Civilização, 105

6.2. Questões de Terminologia, 107

6.3. Principais Características da Consciência Mítica, 107

6.4. Manifestações Deficientes da Consciência Mítica, 112

6.5. Sumário e Relevância Hoje, 113

6.6. Transição da Consciência Mítica para a Mental – uma Segunda Aporia Complexa, 114

7. O Despertar da Mentalidade do Ego: O Nascimento da Filosofia Ocidental, 118

7.1. Contexto para a Emergência da Mentalidade do Ego, 118

7.2. Questões de Terminologia, 119

7.3. Principais Características da Consciência Intelectual-Mental-Racional, 120

7.4. Manifestações Deficientes da Consciência Intelectual-Mental-Racional, 129

7.5. Sumário e Relevância Hoje, 130

7.6. Transição do Intelectual-Mental-Racional para o Pós-Formal-Integral-Planetário: O Desafio da Hora, 131

8. Consciência Pós-formal-Integral-Planetária: A Emergência da Reintegração, 133

8.1. Contexto para a Emergência da Consciência Pós-formal-Integral-Planetária, 133

8.2. Questões de Terminologia, 137

8.3. Principais Características da Consciência Pós-formal-Integral-Planetária, 143

8.4. Manifestações Deficientes da Consciência Pós-formal-Integral-Planetária, 156

8.5. A Infância da Consciência Integral – *Re*flexão e *Pro*flexão Macro-históricas, 157

8.6. Transição para Limites Mais Distantes, 159

9. Rebobinando Fios Soltos: *Re*lembrando-nos de Nossa Origem, 160

9.1. Sumário da Pesquisa – Foco e Descobertas, 161

9.2. Reflexão sobre os Narradores – o Mapa, o Território e o Guia, 164

9.3. Reflexão sobre a Jornada – Quão Meta Foi a Narrativa?, 172

9.4. Reflexão sobre a Linguagem – Transição de Steiner para Gebser para Wilber, 175

Epílogo – Somos Filhos do Cosmos a Caminho de Casa, 187

Referências, 189

Apêndice A. De Tempo em Tempo: Retro-Meta-Reflexões sobre Tempo(s), 1

A.1. Introdução, 1

A.2. Tempórica de Gebser em relação à Evolução da Consciência, 4

A.3. Tempórica de Wilber em relação à Evolução da Consciência, 8

A.4. Tempórica de Steiner em relação à Evolução da Consciência, 12

A.5. Noções de Tempo Pré-temporal, Temporal e Transtemporal, 19

A.6. Concreção de Gebser, Paradoxo de Wilber e Recapitulação Progressiva de Steiner, 22

A.7. Conclusão, 23

Apêndice B. Parentesco Cósmico: Uma Visão Micro-Macro do Espaço, 1

B.1. Introdução—Pesquisando o Espaço do *Espaço*, 1

B.2. A Ciência Hermética do Espaço Unitivo – *Como Acima, Também Abaixo*, 3

B.3. A Racionalização Materialista e a Colonização do Espaço, 4

B.4. Parentesco Cósmico – Uma Ecologia de Conceitos em Evolução, 9

B.5. Um Renascimento Neo-Hermético – Reintegração do Microcosmos e Macrocosmos, 15

B.6. Conclusão — Quão *Planetária* é a Consciência Integral?, 19

Apêndice C. Alfabetização Desvelada: Arte como Linguagem de uma Perspectiva Paleoestética, 1

C.1. Introdução, 1

C2. Uma Unidade Arcaica de Sons e Imagens Originais, 4

C3. Uma Transição Mágica – do Som Primordial à Imagem Arquetípica, 16

C.4. A Imaginação Mítica Tece a História – Origens da Escrita, 26

C.5. Alfabetização e Além — Rumos Futuros para a Linguagem como Arte, 36

C.6. Conclusão, 37

Prefácio

Antes de apresentar minha pesquisa, gostaria de fornecer um breve contexto sobre mim, meus interesses e minha paixão por ela. Embora eu seja uma ativista persistente, otimista de coração, sinto-me inquieta com a urgência de nossos tempos e os desafios que enfrentamos atualmente como espécie. Vivemos tempos críticos — tempos de complexidades, desafios e mudanças sem precedentes, aparentemente criadas pelo homem. Em todos os importantes domínios de nossas vidas, as costuras estão começando a puir.

Ambientalmente: *Alteramos a biosfera de tal forma que nossa pátria planetária*[1] *pode, em um futuro previsível, tornar-se cada vez mais inóspita para a habitação humana. O Quarto Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas diz isso em seu Relatório de novembro de 2007, recém-divulgado em Valência, Espanha.*

> O aquecimento do sistema climático é inequívoco, como agora é evidente a partir de observações de crescimento das temperaturas médias globais do ar e dos oceanos, derretimento generalizado de neve e gelo e aumento do nível médio global do mar. (*Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2007, p. 1).

Economicamente: *Temos uma crescente desigualdade de distribuição de riqueza entre as nações e no âmbito delas. Ervin László (2006) refere-se à insustentabilidade do consumo afluente e da distribuição de riqueza. Baseando-se em estatísticas globais relevantes, ele resume as inter-relações.*

> Os 20% mais ricos ganham 90 vezes a renda dos 20% mais pobres, consomem 11 vezes mais energia, comem 11 vezes mais carne, têm 49 vezes mais telefones e possuem 145 vezes mais carros. O patrimônio líquido de 500 bilionários é igual ao patrimônio líquido de metade da população mundial. (p. 16)

Psicossocialmente: *Com relação ao clima psicossocial, minha própria pesquisa (Gidley, 2005a) na área do futuro da juventude revelou tendências perturbadoras na saúde mental e no bem-estar dos jovens. Eu me pergunto: qual é o valor de uma sociedade se ela está adoecendo suas crianças e jovens?*

> Estudos comparativos (países da OCDE [Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico]) indicam que quando os números para todos os

---

1. Ver o manifesto planetário de Edgar Morin, *Homeland Earth* (Morin & Kern, 1999).

> transtornos de saúde mental são combinados (incluindo TDAH, [Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade], Transtorno de Conduta, Depressão, Ansiedade etc.), entre 18 e 22% das crianças e adolescentes sofrem de um ou mais desses distúrbios. (p. 19)

Vários ecologistas, educadores, filósofos e cientistas contemporâneos apontam para uma crise epistemológica – ou crise de consciência – no cerne de nosso dilema planetário (Earley, 1997; Gangadean, 2006a; László, 2006; Miller, 1993; Montuori, 1999; Morin, 2001a; Morin & Kern, 1999; Slaughter & Inayatullah, 2000; Swimme & Tucker, 2006; Wilber, 2001a). Muitos pesquisadores de uma variedade de interesses – como macro-história, filosofia, física e psicologia do desenvolvimento – invocam a noção de evolução da consciência como um conceito a partir do qual podemos explorar caminhos possíveis para nossa crise epistemológica. De início, desejo me situar como pesquisadora[2] no âmbito dessa mudança sistêmica global[3] e dedicar minha pesquisa ao esforço planetário atualmente em curso entre ativistas-acadêmicos-críticos – ou intelectuais transformadores[4] – para mudar conscientemente o paradigma epistêmico global de medo e fragmentação para um de esperança e integração. Este artigo compreende o capítulo central de análise de um projeto de pesquisa maior. O projeto maior começa com a problemática da juventude – as vozes dos jovens que percebem um vácuo espiritual em nossa sociedade – e a inadequação do modelo modernista de educação formal para enfrentar nossa crise planetária. Minha jornada de pesquisa leva-me a outros mundos filosóficos, mais idealistas e integrais, onde mergulho nas origens de nossa história humana. É aqui que faço a pergunta foucaultiana.[5] Por que o pensamento, a ciência e a filosofia ocidentais, na reconstrução de sua própria história, separaram a ideia de espírito, da humanidade? Esta questão central inspira e impulsiona minha pesquisa apresentada neste artigo. A parte final do meu projeto maior retorna ao terreno pragmático de ação – transformação educacional –, o imperativo educacional da consciência pós-formal-planetária-integral (Gidley, 2007a).

---

2. Meus interesses complexos nesta pesquisa surgem de meus vários papéis e experiências como psicóloga, educadora em nível fundamental e universitário, pesquisadora de futuros e mãe.

3. O filósofo Roland Benedikter usa o termo *Mudança Sistêmica Global* para dar coerência à complexa interação entre as diferentes – mas coalescentes – raízes e correntes de mudança refletidas nos atuais sintomas políticos, culturais, religiosos e econômicos (Benedikter, 2007).

4. Ver a abordagem pedagógica crítica de Giroux: professor como intelectual transformador (Giroux, 1992).

5. Refiro-me à pergunta de Foucault feita em relação ao grego, *Gnothi Seauton* [Conhece-te a ti mesmo], discutida a seguir.

1. Introdução

> Há períodos na evolução social e cultural em que a humanidade passa por transformações tão fundamentais que nossa realidade muda e novos padrões de pensamento são necessários para dar sentido ao drama humano em desenvolvimento. ... A profunda transformação que estamos testemunhando agora vem emergindo em escala global ao longo de milênios e amadureceu para um ponto de inflexão e taxa de aceleração que alterou radicalmente, e continuará a alterar, nossa condição humana em todos os aspectos. Devemos, portanto, expandir nossa perspectiva e invocar poderes narrativos sem precedentes para nomear, diagnosticar e articular essa mudança. (Gangadean, 2006b, p. 382)

Este artigo destaca a evolução da consciência como um imperativo planetário se quisermos sobreviver e prosperar como espécie em nosso lar terrestre. A noção de que a consciência humana evoluiu é uma afirmação amplamente indiscutível.[6] No entanto, a noção de que a consciência humana está evoluindo atualmente, de forma que podemos participar conscientemente desse processo, é um tema emergente na pesquisa acadêmica. Na citação da abertura, o filósofo integral Ashok Gangadean resume o que muitos teorizadores integrais vêm expressando na última década. É a essa pesquisa integral sobre o(s) movimento(s)[7] emergente(s) da consciência que me refiro como o *discurso da evolução da consciência*.[8] Essa pesquisa aponta para o surgimento de uma nova

---

6. Não obstante o debate *evolução versus criacionismo*, ainda em curso no ensino dos EUA.

7. Gebser usa o termo *estrutura* para distinguir claramente do uso controverso em sua época de termos como *estágio* ou *nível*. Wilber, baseando-se também na pesquisa da psicologia do desenvolvimento adulto, usa os termos *estágio* e *nível* para enfatizar a natureza desenvolvimental da consciência. Steiner usa termos semelhantes aos de Wilber. Dada a discussão contemporânea no âmbito da teoria integral e transpessoal em torno do estruturalismo e do pós-estruturalismo (Ferrer, 2002; Wilber, 2005a) – sobre a qual o espaço não me permite entrar – optei por usar o termo *movimento(s) da consciência* como uma contribuição para este dilema terminológico, quando não me refiro diretamente aos termos dos demais. *Movimento da consciência* é uma expressão poético-conceitual que foi utilizada por Hegel, Goethe e Sri Aurobindo para expressar algo da complexidade que estou tentando elucidar em minha contribuição para a teoria da evolução da consciência.

8. Com a expressão *evolução do discurso da consciência*, refiro-me principalmente à crescente literatura de vários domínios que postulam um movimento – ou movimentos – da consciência. Uma distinção pode ser feita entre a literatura que discute a evolução da consciência *per se* e a literatura que representa um novo tipo de consciência sem conceituá-la como tal (Gidley, 2007a). Essa distinção é discutida mais detalhadamente no final deste artigo.

estrutura, estágio(s)[9] ou movimento da consciência, que tem sido designado por vários termos, principalmente, *pós-formal*, *planetário* e *integral*.[10]

O foco principal da pesquisa relatada aqui é facilitar uma ampliação e aprofundamento da evolução do discurso da consciência, particularmente no âmbito da teoria integral. Meu objetivo é contribuir para o desenvolvimento e a adoção da teoria integral, enfatizando a integração da pessoa como um todo por meio da identificação da importância *participativa* e *estética* – além dos componentes *teórico-conceituais*. Isso é abordado por uma análise interpretativa e integração de três importantes teorizadores integrais: Rudolf Steiner, Jean Gebser e Ken Wilber.

A pesquisa aqui apresentada é parte de um projeto maior[11] – que resume minha paixão pelo trabalho e pela vida[12] – no qual identifico uma série de questões e desafios teóricos e metodológicos complexos na pesquisa abrangente da evolução da consciência. Essas questões e desafios serão resumidos mais adiante nesta introdução. Em síntese, esta pesquisa começou com uma ampla varredura da literatura sobre a evolução da consciência para contextualizá-la no âmbito do discurso mais amplo da evolução. Este resumo preliminar expôs várias lacunas e vieses no discurso até o momento – como será discutido mais adiante. Este artigo procura expor algumas dessas lacunas e levantar novas questões em relação a como elas podem ser abordadas. Em vez de tentar uma visão geral expandida de toda a evolução do discurso da consciência, minha pesquisa envolve

---

9. As questões que envolvem o debate sobre se há um ou vários estágios além do operacional formal de Piaget serão abordadas, em algum grau, mais adiante neste artigo. Este é um assunto que diz respeito principalmente ao desenvolvimento psicológico individual e, embora haja paralelos com a evolução cultural, é importante não confundir os dois domínios.

10. Esses termos e outros serão discutidos oportunamente.

11. Embora a pesquisa apresentada neste artigo tenha sido inicialmente realizada como parte da pesquisa de doutorado, tornou-se evidente que seu escopo potencial se estenderá muito além dela e vários outros trabalhos de pós-doutorado já estão em preparação. (Ver também o Prefácio).

12. Após duas décadas de experiência acadêmica e profissional em psicologia e educação, comecei a me engajar, na última década, em pesquisas de futuros em educação – *mainstream*, Steiner e integral (Gidley, 1998b, 1998c, 2002b, 2004a; Gidley & Hampson, 2005, no prelo); evolução da consciência (Gidley, 2002c, 2005b, 2006, 2007b); e o impacto mundial da globalização sobre os jovens (Gidley, 2000a, 2001c, 2001d, 2002a, 2004c). Minha pesquisa revelou tanto uma problemática da juventude – ligada a visões de mundo fragmentadas e limitadas que sustentam os modelos de educação modernistas, e a cultura midiática dominante de medo e cenários futuros negativos – quanto caminhos para futuros de esperança ativa e reintegração (Gidley, 1998a, 2000a, 2000b, 2000c, 2001a, 2001e, 2003, 2004b, 2005a, Gidley & Hampson, no prelo).

um foco profundo em Steiner,[13] Gebser e Wilber. Com base nas narrativas teóricas desses três autores, e mais na evolução do discurso da consciência que será discutido mais detalhadamente posteriormente, minha pesquisa toma como ponto de partida provisório a noção de que um novo movimento de consciência está surgindo no nível da espécie, e que ele é um fenômeno planetário. No entanto, minha pesquisa também busca ampliar a narrativa evolucionária geral de nossa jornada humana, por meio da apresentação e integração das narrativas teóricas integrais de Steiner, Wilber e Gebser. Isso reflete uma circularidade metodológica – chamada de círculo hermenêutico – que não se propõe a provar empiricamente um ponto, mas, sim, a aprofundar o entendimento. Isso exige que o leitor mantenha certas questões em mente até a conclusão do artigo, quando se espera que surja uma compreensão mais profunda. No penúltimo capítulo do artigo, que trata mais concretamente das evidências do surgimento de um novo movimento da consciência, é realizado um estudo mais aprofundado da literatura relevante.

O artigo assume a forma de uma narrativa que eu, pesquisadora, teço a partir das narrativas teóricas dos três autores. O estilo narrativo que uso poderia ser descrito de maneira semelhante à genealogia de Foucault "como uma mistura única e híbrida ... incorporando relatos com base em 'fatos' e documentos verificáveis, bem como em arranjos carregados de retórica desse material" (Biebricher, 2005, p. 12). O uso crescente da narrativa tanto na pesquisa qualitativa quanto nas ciências é um fenômeno pós-moderno, decorrente do reconhecimento da natureza contingente e contextual de todas as "alegações de verdade" (Biebricher, 2005; Bocchi & Ceruti, 2002; Chase, 2005; de Beer, 2003; Denzin & Lincoln, 2005; Heikkinen, Huttunen & Kakkori, 2000; Poletti, 2003).[14]

---

13. O trabalho de Steiner foi particularmente subestimado na comunidade acadêmica integral, talvez parcialmente relacionado à não inclusão substancial de sua obra por Wilber. Esta é uma omissão significativa, dado que minhas pesquisas sugerem que Steiner foi o primeiro pesquisador a começar a escrever, no início do século XX, sobre o surgimento de um novo movimento de consciência. Essa descoberta é discutida mais adiante no artigo.

14. Como demonstram os escritos de diversos filósofos pós-modernos, muitas das alegações que foram tomadas como fatos na ciência são baseadas em múltiplos fatores contextuais (como historicidade, cultura, gênero, postura epistemológica etc.) (Benedikter, 2005; Derrida, 1998; Foucault, 2005; Hampson, 2007; Lyotard, 2004). Uma busca pós-moderna pela verdade – se é que existe tal coisa – requer um diálogo hermenêutico contínuo entre alegações de verdade e variáveis contextuais. Minha análise hermenêutica se esforça para discernir entre alegações de verdade e vieses contextuais – particularmente onde as narrativas discordam de fatos científicos comumente aceitos. Potenciais vieses contextuais dos três autores e meus são discutidos a seguir.

Em suma, o tema precisa ser abordado de forma transdisciplinar[15], sustentado por uma multiplicidade de perspectivas teóricas, mas isso muitas vezes não ocorre. Minha abordagem teórica é transdisciplinar, fortemente sustentada pela teoria integral, estudos de futuros e perspectivas feministas. Minha abordagem metodológica é baseada em *bricolagem*[16] pós-formal, uma abordagem complexa e multimetodológica que permite a incorporação orgânica de uma variedade de métodos e ferramentas de análise em diferentes estágios de um projeto de pesquisa (Kincheloe, 2001, 2005; Kincheloe & Berry, 2004 ; Kincheloe, Steinberg & Hinchey, 1999). Diante disso, meu principal método de análise neste artigo é a hermenêutica – um método de pesquisa interpretativo e qualitativo, que, originalmente, se desenvolveu a partir da interpretação de textos bíblicos. A hermenêutica foi gradualmente refinada durante os últimos duzentos anos, tornando-se um método de pesquisa significativo para as ciências sociais, como uma alternativa à pesquisa empírica, que em muitos casos – como nesta pesquisa – é inaplicável. Uma característica importante da hermenêutica é que ela envolve um círculo de entendimento entre o todo e as partes – e, portanto, em minha opinião, é ideal para esta pesquisa, honrando sua natureza holônica. O círculo hermenêutico, também referido pelo filósofo hermenêutico Richard Palmer (1969) como um "círculo de significado contextual" (p. 17) é construído no processo de leitura do trabalho. Como explica Palmer, "de alguma forma, por um processo dialético[17], uma compreensão parcial é usada para entender ainda mais como utilizar peças de um quebra-cabeça para descobrir o que está faltando" (p. 25). Em trabalhos complexos dessa natureza, uma segunda leitura é sempre útil

---

15. "Como indica o prefixo 'trans', a transdisciplinaridade diz respeito ao que está, ao mesmo tempo, entre disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de todas elas. Seu objetivo é a compreensão do mundo atual, do qual um dos imperativos é a unidade de conhecimento" (Nicolescu, 2002, p. 44). O pesquisador líder em transdisciplinaridade, Basarab Nicolescu, postula três axiomas da transdisciplinaridade: "a existência de níveis de realidade; a lógica do meio incluído; o axioma da complexidade" (como citado em Volckmann, 2007, p. 82).

16. O termo *bricolagem* é atribuído ao antropólogo Claude Lévi-Strauss por pesquisadores educacionais que buscam uma metodologia pós-formal para dar conta de fatores como complexidade, criatividade e multidimensionalidade (Denzin & Lincoln, 2005; Kincheloe & Berry, 2004). Mais recentemente, teorizadores da evolução usam *bricolagem* como uma metáfora para representar processos evolucionários que estão além de reducionismo e acidente. Os fatores envolvidos na *bricolagem* evolucionária abrangem princípios de auto-organização, emergência e criatividade (Montuori, Combs & Richards, 2004; Varela, Thompson & Rosch, 1993). Curiosamente, de uma perspectiva pós-estruturalista, Derrida também discute o valor do uso da *bricolagem* por Lévi-Strauss na análise crítica de todo discurso (Derrida, 2001).

17. A metodologia da hermenêutica é de valor potencial para pesquisadores integrais e pós-formais, pois incorpora várias características do pensamento pós-formal – como complexidade, refletividade, teoria holônica e dialética.

para a construção do círculo de significado contextual. Esse material será mais bem discutido a seguir sob questões teóricas e metodológicas.

Devido à potencial vastidão deste território de pesquisa, foi necessário limitar o foco de várias maneiras. Brevemente, o metaprocesso do primeiro estágio da pesquisa – que envolveu alguns círculos hermenêuticos em minha própria interpretação e compreensão – acarretou uma expansão e contração em três etapas principais:

• Uma varredura exploratória de todo o território de pesquisa que expressa a evolução da consciência para discernir sua forma teórica geral;

• Uma avaliação preliminar de seu escopo e abrangência, visando discernir lacunas e vieses;

• Um foco de atenção nas lacunas e vieses que eu discerni.

Este artigo preocupa-se principalmente com o terceiro ponto. Os critérios que usei para exclusão e inclusão de outras pesquisas são discutidos a seguir sob argumentos metodológicos. Como resultado desse processo, optei por me concentrar principalmente nas narrativas teóricas apresentadas por Steiner, Gebser e Wilber para a evolução do discurso da consciência.[18] Dessa forma, estou assumindo um viés consciente, ao privilegiar narrativas que antes foram marginalizadas no discurso da evolução.

Em suma, a decisão de focar principalmente nesses três pesquisadores resultou das seguintes considerações:

• Todos os três fizeram grandes contribuições para as concepções da evolução da consciência, embora tenham sido marginalizados pelo discurso dominante sobre a evolução — predominantemente baseado na biologia.

---

18. Desejo observar aqui que minha narrativa está impregnada implicitamente do espírito do projeto integral de Sri Aurobindo. Reconheço a contribuição significativa de seus escritos filosóficos e espirituais para minha compreensão mais profunda das questões discutidas neste artigo. No entanto, não incluí formalmente seu trabalho como um tópico principal, pois não sinto que minha compreensão de sua vasta obra esteja suficientemente avançada para escrever sobre ela. Acredito, porém, que haja um forte alinhamento entre seu trabalho e o dos outros grandes pensadores aqui apresentados, particularmente em termos do surgimento de uma nova estrutura de consciência e da importância de nossos tempos em testemunhar e participar dela. Também me inspirei e me senti encorajada pela diversidade de outros colaboradores pioneiros, como Pierre Teilhard de Chardin, Henri Bergson e Erich Neumann, bem como por contemporâneos como Ervin László, Edgar Morin, Ashok Gangadean, Robert MacDermott, Richard Tarnas, Basarab Nicolescu, Alfonso Montuori, Peter Russell, Brian Swimme e muitos outros que serão incluídos quando for relevante.

• Como importantes atores para a base de conhecimento da teoria[19] integral, Gebser e Wilber também são bem reconhecidos em termos de suas contribuições para a evolução da consciência, embora Gebser seja, em geral, mais "conhecido" pelo que Wilber escreveu sobre ele do que por seus próprios escritos.[20] Meu estudo de Gebser levou-me à percepção de que isso é insuficiente e que os escritos originais de Gebser têm muito mais a contribuir para o discurso do que geralmente é reconhecido.

• A substancial contribuição de Steiner para a conceituação da evolução da consciência é uma omissão lamentável na abrangente obra de Wilber.[21] É digno de nota que Gebser também ignorou a obra de Steiner, embora haja importantes convergências entre eles, como mostra esta pesquisa. O trabalho de Steiner

---

19. Conforme Hampson (2007), uso o termo *teoria* de forma ampla, para conotar *narrativa teórica*. O papel emergente da narrativa como uma metodologia qualitativa será discutido a seguir.

20. Uma outra dificuldade com a interpretação wilberiana de Gebser é que a maior parte de sua fonte de Gebser veio de um artigo menor (Gebser, 1972) ou de uma fonte secundária, Feuerstein (1987). Wilber é bastante aberto sobre esta situação; entretanto, ela levanta a questão de quão completamente o trabalho original de Gebser foi coberto (Wilber, 1996a, p. viii; 2000a, p.606, notas 36, 37).

21. Além de uma menção ocasional em uma lista de outras pessoas, as duas principais referências a Steiner que consegui localizar nos escritos de Wilber são as seguintes, ambas de *Integral Psychology* (Wilber, 2000b):

> Steiner (1861-1925) foi um pioneiro extraordinário (durante o "período de gênese" de Fechner, Jung, James etc.) e um dos visionários psicológicos e filosóficos mais abrangentes de seu tempo. Fundador da antroposofia, ele escreveu mais de duzentos livros sobre praticamente todos os temas concebíveis. (p. 43)
>
> Frequentemente me perguntam o que penso dos escritos de Steiner. Embora tenha profundo respeito por suas contribuições pioneiras, não acho os detalhes de suas apresentações muito úteis. Creio que recentes pesquisas ortodoxas ofereçam mapas melhores e mais precisos do desenvolvimento pré-pessoal ao pessoal, e que as tradições meditativas oferecem mapas mais sofisticados do desenvolvimento transpessoal. Ainda assim, só podemos nos maravilhar com a quantidade de material visionário que ele produziu; sua visão geral é tão instigadora quanto se possa imaginar. (Nota 11, p. 228)

Assim, embora Wilber pareça ter uma visão positiva do trabalho de Steiner, ele não o adotou em detalhes, o que, infelizmente, contribui para a sua marginalização na teoria integral. Também devo observar que não é fácil obter uma compreensão significativa do corpus de Steiner sem uma profunda imersão em grandes volumes da sua obra. Este é um dos dilemas que esta pesquisa espera contrabalançar.

também foi negligenciado por muitos teorizadores integrais contemporâneos[22] e, a meu ver, merece mais consideração.

• Nenhuma outra pesquisa acadêmica substancial, que explore as relações entre as obras de Steiner, Gebser e Wilber, foi realizada.[23] Embora isso possa não ser importante em si, a riqueza e a profundidade trazidas ao discurso por uma inclusão aprofundada da pesquisa original de Steiner e Gebser, em paralelo a de Wilber, são altamente significativas, como demonstrado neste artigo.[24] Por meio de meus esforços de tradução hermenêutica, minha pesquisa cria linhas de voo[25] conceituais entre as três narrativas.

• A principal característica da escrita de Wilber é cognitivo/conceitual.[26] Em contraste, as narrativas de Steiner e Gebser acrescentam outras dimensões importantes ao enriquecimento da teoria integral. Tanto Gebser quanto Steiner destacam a importância da atuação participativa[27] da integralidade e do domínio artístico/estético[28] no desenvolvimento de novos movimentos de consciência. A abordagem de Gebser também é autorreflexivamente participativa na medida em que ele representa a integralidade em sua própria escrita.

• Minha intenção integrativa é também contrabalançar as principais críticas que são feitas a cada um. Críticas à obra de Steiner e Gebser são de que ela é muito densa e difícil de ler, enquanto a obra de Wilber é facilmente acessível aos leitores contemporâneos. Em contraste, a crítica de cognicentrismo na obra de Wilber poderia ser complementada pelas características participativas e estéticas das narrativas de Steiner e Gebser.

---

22. Vários filósofos/teorizadores integrais indicam o valor potencial dos escritos de Steiner para a teoria integral, incluindo Benedikter, Gangadean, Lachman, McDermott, Ron Miller, Tarnas e Thompson, para citar alguns.

23. Uma pesquisa filosófica abrangente sobre Steiner e Wilber foi realizada por Benedikter, mas ainda não está disponível em inglês.

24. Isso faz parte do meu amplo interesse de pesquisa em *integrar os integrais*.

25. *Linhas de voo* é uma poética expressão deleuziana que prefiro à noção mais mecanicista de *pontes* conceituais (St. Pierre, 2004).

26. O trabalho de Wilber é criticado como muito cognicêntrico.

27. Isso ampliaria trabalhos recentes sobre a importância de conceitos participativos na teoria integral (Ferrer, 2002; Ferrer, Romero & Albareda, 2005; Hampson, 2007).

28. Isso também ampliaria pesquisas recentes sobre a importância da expressão criativa/artística/estética na teoria integral (Goerner, 2004; Montuori, Combs & Richards, 2004; Roy, 2006b).

• De uma perspectiva *relacional*-feminista-crítica, também observo que muitos membros das comunidades interpretativas[29] inspiradas nas obras de Steiner, Gebser e Wilber têm uma tendência ao isolacionismo com um foco acrítico no que pode ser superior em uma teoria ou outra. Meu interesse nesse sentido é auxiliar a construção de pontes conceituais entre suas abordagens.

• Finalmente, estou interessada em apresentar a uma comunidade de pesquisa mais ampla minha tentativa de exploração da relação entre os métodos heterodoxos de pesquisa científico-espirituais de Steiner e o *Campo Akáshico* de László.[30]

Desejo também explicitar minha consciência que – da perspectiva da visão de mundo do materialismo científico – alguns dos métodos heterodoxos e descobertas pouco ortodoxas de Steiner, Gebser e Wilber podem ser bastante desafiadores para alguns leitores acadêmicos formais. No entanto, a crença na importância da minha pesquisa, o apoio que encontrei na literatura associada e a urgência que sinto em relação ao nosso tempo, me levam a perseguir esse projeto independente de privilegiar o marginal. Além disso, estou confiante de que minha metodologia, particularmente a contextualização hermenêutica, fornece um meio de amortecer o viés que estou deliberadamente representando, tornando-o explícito.

A organização deste artigo estrutura-se de forma a ser uma reflexão do tema que ele aborda. Ela se baseia nas cinco estruturas de consciência de Gebser – arcaica, mágica, mítica, mental e integral – por meio das quais ele caracterizou e definiu, explícita e artisticamente, a consciência integral-aperspectiva. Minha intenção é modelar a representação integral-aperspectiva de Gebser usando quatro dimensões de conteúdo primário – apresentadas, por conveniência acadêmica, como narrativa principal, seguida por três apêndices.[31] Enquanto as quatro dimensões deste artigo colocarão cada uma das estruturas de Gebser em

---

29. Esses três autores têm grandes comunidades globais que se baseiam em seus trabalhos, aparentemente com pouca comunicação entre elas, acadêmica ou profissionalmente. Eu acredito que posturas isolacionistas não sirvam mais à comunidade planetária, uma vez que essas abordagens têm muito a contribuir para os desafios que nossa comunidade planetária enfrenta.

30. O fato de que a teoria do Campo Akáshico de László sustenta toda a sua *teoria integral de tudo* torna esse componente da minha investigação ainda mais significativo (László, 2007).

31. Essas quatro peças entrelaçadas podem, no entanto, ser lidas pela ordem de preferência do leitor, pois nem o conteúdo nem o estilo pressupõem uma sequência linear, mas, sim, uma contrailuminação esférica.

primeiro plano– exceto a arcaica[32] – todas as cinco estruturas serão exploradas hermeneuticamente e gradualmente elucidadas ao longo de todos os aspectos deste artigo, em quatro peças. No âmbito da peça principal, que assume a forma de uma narrativa, existem vários capítulos, um[33] para cada estrutura de consciência. Cada um desses capítulos inclui as seguintes seções:

• Um contexto acadêmico,

• Uma discussão de questões de terminologia,

• Uma lista de características principais, algumas das quais são discutidas em detalhes, inclusive algumas características deficientes[34],

• Um resumo de relevância contemporânea e

• Uma seção de transição para a próxima estrutura.

Esse arranjo sistemático do material reflete uma forma de apresentação pós-moderna, criando um padrão rítmico de repetição e diferença (Deleuze, 1994). Minha escrita tem também diversas camadas e pode ser lida em vários níveis de envolvimento diferentes.

A integração autêntica requer uma compreensão profunda. É improvável que isso ocorra sem um envolvimento marcante com o material. Uma vez que meu objetivo não é prover um sincretismo superficial, mas, sim, uma integração fidedigna, incluí uma quantidade substancial de extratos textuais dos três autores. Desse modo, o artigo ficou bem longo. No entanto, a concentração na análise textual também é um aspecto fundamental do tipo de metodologia hermenêutica que emprego.

Estou ciente de que este artigo exige muito dos leitores, por sua extensão, sua complexidade e o requisito hermenêutico de que o leitor tenha em mente muitas informações antes que surja uma resolução de entendimento. No entanto, a noção de evolução da consciência está começando a importar para muitas pessoas, à medida que sua criticidade autorreflexiva desperta. Certamente,

---

32. Como será demonstrado, o que é referido como consciência arcaica é pré-consciente e, portanto, não pode ser representado em um trabalho acadêmico, pelo menos em termos de demarcação de conteúdo.

33. Além disso, haverá um capítulo adicional entre o mágico e o mítico, pois existem algumas diferenças complexas entre as três narrativas em relação ao momento dessa transição. Por fim, há um capítulo conclusivo que avalia as narrativas e une todos os fios.

34. Gebser usa os termos *eficiente* e *deficiente* ao abordar as estruturas de consciência—começando pela estrutura mágica. Discutirei as questões que envolvem esses conceitos nesse ponto.

também importará que atribuamos ao discurso a atenção mais ampla e profunda possível. Como mulher, mãe, psicóloga, educadora e pesquisadora de futuros, sei que há fios muito importantes nessas narrativas teóricas marginalizadas dos quais o mundo, como está, se beneficiaria. Minha paixão pela pesquisa é encontrar formas de chamar a atenção daqueles que detêm o poder na evolução do discurso da consciência para os tesouros escondidos nesse conhecimento negligenciado. Claro, as obras em que estou me baseando – particularmente a vasta *opera*[35] de Steiner e Wilber – podem ser lidas de muitas perspectivas e a minha pode ser contestada ou criticada por outras. Entretanto, como um ponto de autorreflexão, no final das contas, esta é *minha* narrativa; *minha* interpretação hermenêutica; *minha* tapeçaria – com toda sua beleza e suas falhas; com todos os seus pontos fortes e fracos.

Em suma, este artigo apresenta uma aprofundada análise hermenêutica dos escritos de Steiner, Gebser e Wilber. Minha intenção é ampliar e aprofundar o escopo da evolução do discurso da consciência, particularmente seu desenvolvimento no âmbito da teoria integral. Além da amplitude conceitual das teorias de Wilber, as principais dimensões de participação/interpretação e estética/arte podem ser incluídas de forma mais completa por meio das narrativas de Steiner e Gebser. Meu objetivo é contribuir para o desenvolvimento da teoria integral, enfatizando a integração da pessoa como um todo, destacando – além da conceituação integral – as características participativas e estéticas como componentes teóricos integrais significativos.

1.1. Um Breve Histórico da Evolução do Discurso da Consciência

> Os problemas significativos que temos não podem ser resolvidos no mesmo nível de pensamento no qual os criamos. (Einstein)

Antes de prosseguir, caracterizarei brevemente meu uso dos termos-chave *consciência* e *evolução*. No entanto, um sentido mais profundo do significado deles só ficará claro com o desenrolar do artigo. Termos-chave adicionais serão discutidos no próximo capítulo deste texto: *Uma Tapeçaria Macro-Histórica Planetária: As Fascinantes Narrativas Integrais de Steiner, Gebser e Wilber*.

Por *consciência*, refiro-me ao tipo de consciência complexa que é expressa pelo pensamento humano, à medida que se desenvolve através de várias

35. Tanto Steiner quanto Wilber produziram um vasto *opus* de trabalho. O plural de *opus* é *opera*. Eu gosto da sugestão semiótica implícita neste termo.

expressões ao longo do tempo, tanto histórico-culturais (filogênese) quanto no âmbito do desenvolvimento psicoespiritual individual (ontogênese). Na literatura de estudos da consciência, ela é chamada de *consciência fenomênica* ou *qualia*, compreensivelmente descrita por David Chalmers como o *problema difícil*, e que é distinta da simples consciência perceptiva que Chalmers chama de *problema fácil*[36] (1995, 1996). A consciência fenomênica inclui, mas não está limitada à cognição. Minha perspectiva sobre a consciência, que será desenvolvida ao longo deste artigo, à luz de uma elucidação das visões de Steiner, Gebser e Wilber, afasta-se de grande parte da literatura atual de estudos da consciência, baseada na neurobiologia, que afirma que a consciência depende fundamentalmente do cérebro para sua existência.[37]

Meu uso do termo *evolução* não pode ser resumido aqui, mas aparecerá ao longo deste artigo. No mínimo, meu significado inclui discursos biológicos, socioculturais e filosóficos. A noção de evolução sociocultural tem sido contestada por causa dos abusos decorrentes de modelos sociobiológicos do século XIX – como o darwinismo social – durante a Segunda Guerra Mundial. Críticas antropológicas incluem alegações de que os modelos de evolução cultural são etnocêntricos, unilineares, muito orientados para o materialismo tecnológico, privilegiando o progresso em vez da preservação, e especulativos em vez de baseados em evidências. Como essa narrativa aborda esses temas será discutido à luz de questões teóricas. Uma gama de disciplinas e discursos que podem instruir a evolução da consciência são indicados na Figura 1 adiante.

A evolução[38] do discurso da consciência tem uma história relativamente curta na academia.[39] O conceito foi originalmente semeado por vários idealistas e

---

36. Chalmers (1996) deixa bem claro que propriedades psicológicas como aprendizado e memória, embora apresentem algumas questões filosóficas, são, basicamente, simples questões técnicas que podem ser abordadas por meio de pesquisa e são, portanto, um "problema fácil". Em contraste, o "problema difícil" surge porque o "impressionante progresso das ciências físicas e cognitivas não lançou luz significativa sobre a questão de como e por que o funcionamento cognitivo é acompanhado pela experiência consciente. O progresso da compreensão da mente centrou-se quase inteiramente na explicação do comportamento. Esse progresso deixa intocada a questão da experiência consciente" (p. 25).

37. No discurso da ciência da consciência, isso é chamado de *epifenomenalismo*. "[Esta] é a visão de que eventos mentais são causados por eventos físicos no cérebro, mas não têm efeito sobre quaisquer eventos físicos." http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/.

38. Além disso, o significado do termo *evolução* neste artigo deve ser considerado como a assimilação de dois outros termos que em geral são vistos como contraditórios a ele: *emergência* e *involução*. Essa discussão está além do escopo deste artigo; no entanto, é o tema de um outro artigo (Gidley, 2007c).

românticos alemães no final do século XVIII. Quase um século antes de Charles Darwin publicar sua obra *Origin of Species* (1998/1859), Johann Gottfried von Herder publicou *This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity* (1774/2002), estabelecendo a noção de que "existem diferenças mentais radicais entre períodos históricos, que os conceitos, crenças, percepções etc. das pessoas diferem de maneira importante de um período para outro" (Forster, 2001). As ideias seminais de von Herder sobre a evolução da consciência foram ampliadas de várias formas por Johann Wolfgang von Goethe,[40] Georg Wilhelm Friedrich Hegel[41] e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.[42] Esses indivíduos pioneiros conceituaram e representaram uma visão de mundo integradora – por exemplo, Goethe foi um eminente cientista, filósofo e desbravador literário. A contribuição de Schelling, em particular, prenunciou os conceitos atuais de evolução *consciente* (Teichmann, 2005). Embora inspirados por visões de mundo unitivas anteriores, esses filósofos integrais também apontaram para o futuro, além das limitações da consciência mítica pré-moderna e da racionalidade formal moderna, predizendo um despertar mais consciente de uma consciência integral, *pós-formal*. No início do século XX, essas ideias foram desenvolvidas por vários pioneiros (Aurobindo, 2000; Bergson, 1944/1911; Gebser, 2005/1970; Lovejoy, 1936; Neumann, 1995/1954; Steiner, 1996b/1926, 1959/1904; Teilhard de Chardin, 2002/1959, 2004/1959).

O conceito geral de evolução – e, portanto, da evolução da consciência – foi academicamente colonizado pela biologia clássica, em meados do século XIX, como resultado das interpretações da obra de Darwin.[43] Evidentemente, a biologia, como disciplina, foi transformada por alguns desenvolvimentos do século XX, tais como as teorias do caos e da complexidade, com o darwinismo clássico e,

---

39. Há também uma genealogia mais extensa e profunda para essa história, contada oralmente entre as antigas tradições de sabedoria (Bamford, 2003; Lachman, 2003; Steiner, 1973b). No entanto, foge ao escopo deste artigo explorar esse material em detalhes.

40. Goethe, por meio de sua integração da ciência e da literatura, baseou-se em seus extensos estudos biológicos em morfologia – um termo que ele cunhou – para fundamentar o conceito de evolução da consciência, introduzido em seu romance *Wilhelm Meister's Apprenticeship*, publicado em 1796.

41. O foco de Hegel na evolução do domínio da consciência relacionou-se particularmente à evolução de ideias e conceitos apresentados em suas palestras sobre a História da Filosofia.

42. A seminal filosofia integrativa de Schelling provê o traço genealógico para duas das atuais correntes divergentes do pós-modernismo – a desconstrutiva e a reconstrutiva – conforme delineado pela pesquisa filosófica de Arran Gare (Gare, 2002), recentemente resumida por Hampson (2007) nesta revista.

43. Várias interpretações mais recentes apontam para uma amplitude muito maior dos escritos originais de Darwin (Conway Morris, 2007; Loye, 1998; Richards, 1992, 2002).

mais recentemente, o neodarwinismo, abrindo caminho para teorias de emergência (Braxton, 2006; Deacon, 2003; Goodenough & Deacon, 2006; Thompson, 1991). Apesar desses desenvolvimentos no âmbito da biologia, a ciência, durante grande parte do século XX, fundamentou-se em uma visão de mundo materialista. As noções evolucionárias darwinianas, supostamente, também influenciaram outras teorias socioculturais do final do século XIX, como as visões do sociólogo pioneiro Auguste Comte (1855/2003) sobre o *progresso social* e as teorias *desenvolvimentistas* e *progressistas* de Herbert Spencer (1857) – mais notadamente, o darwinismo social (Barnard & Spencer, 1998). O discurso da evolução permaneceu dominado por uma forma fisicalista de biologia, de modo que trabalhos pioneiros significativos sobre a evolução da consciência, que incluíam dimensões espirituais, foram ignorados, descartados ou marginalizados pela *ciência do dia* (Aurobindo, 2000; Bergson, 1944/1911; Gebser, 2005/1970; Neumann, 1995/1954; Steiner, 1996b/1926, 1959/1904; Teilhard de Chardin, 2002/1959, 2004/1959). Embora as últimas décadas tenham assistido a uma reconsideração de alguns desses pioneiros – particularmente como resultado de abordagens integrais da evolução da consciência – as novas ciências biológicas ainda mantêm uma posição poderosa sobre a evolução do discurso da consciência (Loye, 2004). No entanto, a crescente conscientização de uma potencial crise planetária destaca a importância de encontrar novas formas de pensar, se a humanidade quiser superar os complexos desafios atuais. Esse imperativo crítico parece estar mobilizando pesquisadores de uma ampla gama de disciplinas para ampliar a noção de evolução da consciência além de seus limites biológicos. Embora apenas um pequeno número de artigos esteja sendo publicado em revistas acadêmicas, há evidências de alguma diversidade disciplinar.[44]

László (2006) resume adequadamente esse imperativo crítico na seguinte chamada:

> Einstein estava certo: os problemas criados pelo modo de pensar predominante não podem ser resolvidos pelo mesmo modo de pensar. Este é um *insight* crucial. Sem renovar nossa cultura e consciência, seremos incapazes de transformar a civilização dominante de hoje e superar os problemas gerados por seu míope pensamento mecanicista e manipulador.
>
> . . . A orientação consciente da próxima mutação cultural — a mudança para uma nova civilização — depende da evolução de nossa consciência. Essa

44. Em uma recente pesquisa de títulos em quatro bancos de dados acadêmicos, usando as palavras "evolução" e "consciência", dezesseis artigos foram obtidos, com sete deles de uma perspectiva biológica/científica; os restantes foram de perspectivas da psicologia (dois), filosofia (dois), teologia (dois), artes (dois) e linguagem (um).

> evolução tornou-se uma pré-condição para nossa sobrevivência coletiva. (pp. 39, 77)

A *evolução da consciência* tornou-se um tema central em grande parte da teoria integral. Em suas muitas formas[45], a teoria integral está dando uma contribuição significativa ao discurso. No entanto, importantes teorizadores integrais, como Wilber e László, parecem não se encarar olho no olho, em seus esforços um tanto rivais, para criar uma *Teoria Integral de Tudo*, no âmbito da qual seus escritos sobre a evolução da consciência poderiam ser teoricamente localizados (László , 2007; Wilber, 2000a). Uma distinção importante parece ser que László (2007) constrói sua *teoria geral da evolução* de maneira mais formal e sistemática. Ele afirma que se baseou significativamente nas tradições teóricas da *teoria de processo* de Whitehead, da *teoria geral de sistemas* de Bertalanffy e das *estruturas dissipativas de bifurcação não linear* de Prigogine (p. 164). O processo de Wilber parece ter sido muito mais amplo e diversificado – mas, talvez, menos sistemático – reunindo o maior número de teorizadores de todos os campos do conhecimento que conseguiu imaginar, organizando-os de acordo com o sistema que desenvolveu – que ele chama de *sistema operacional integral* (Wilber, 2004). Outra diferença é que, embora ambos pareçam usar a *imaginação* e a *intuição* na construção de suas abordagens teóricas, Wilber não deixa isso explícito, enquanto László o faz (2007, p. 162). Numerosos outros pesquisadores, particularmente na última década, também contribuíram para a evolução do discurso da consciência, mas as várias vertentes teóricas ainda permanecem relativamente isoladas umas das outras. Essas questões serão discutidas a seguir.

É minha opinião que nenhuma disciplina ou campo consegue colonizar a evolução do discurso da consciência – nem mesmo a ciência. Devido à sua complexidade, o tema só pode ser adequadamente abordado de forma transdisciplinar. Tampouco pode ser dominado por uma abordagem teórica particular, não importa quão aparentemente integral essa abordagem afirme ser. Tais restrições disciplinares e teóricas serviriam apenas para limitar nosso potencial entendimento.

---

45. Hampson (2007) apresentou uma ecologia de integrais que inclui seis ramos genealógicos entrelaçados: aqueles alinhados com Sri Aurobindo, Gebser, Wilber, Gangadean, László e Steiner (observando que o ramo de Steiner deriva de minha pesquisa sobre Steiner, Gebser e Wilber) (p. 121). Estou de acordo com essa ecologia, que cossurgiu, em grande parte, de nossos diálogos.

1.2. Questões Teóricas em torno da Evolução da Pesquisa da Consciência

> A verdade última, se é que existe, exige o concerto de muitas vozes.
> Carl Jung. (Citado em Neumann, 1995/1954, p. xiv.)

Existem várias complexas questões teóricas na evolução da pesquisa da consciência.

A. Evidências Diretas e Indiretas da Evolução da Consciência

O discurso pode ser instruído a partir de duas amplas direções. A primeira é a pesquisa que identifica diretamente novo(s) estágio(s) ou a emergência da consciência. A segunda é a pesquisa que, aparentemente, representa a consciência pós-formal, planetária e/ou integral emergente, sem identificá-la como tal. Isso é discutido em mais detalhes no Capítulo 8 deste artigo e publicado em outro lugar (Gidley, 2007a).

B. Teorias de Curto e Longo Alcance sobre as Origens da Cultura e da Consciência

No que diz respeito à pesquisa sobre as origens humanas, existem duas grandes escolas de pensamento. As *teorias de curto alcance*, que propõem que houve uma explosão cultural repentina na Europa Ocidental, por volta de 30-40.000 anos atrás, associada à migração de humanos anatomicamente modernos e à subsequente substituição dos Neandertais sobreviventes, levando-os à extinção. As *teorias de longo alcance* propõem um processo de evolução da cultura e da consciência bem mais gradual e também mais policêntrico. Essas teorias são discutidas com certa profundidade no Apêndice C.

C. A Desconstrução Pós-moderna do Progresso, Crescimento e Desenvolvimento

Uma questão teórica importante na pesquisa da evolução da consciência é que ela está intimamente ligada à evolução sociocultural e aos polêmicos modelos de progresso social e desenvolvimento do século XIX de Auguste Comte (2003/1855) e Herbert Spencer (1857). Tais modelos teóricos foram usados para racionalizar muitos abusos sociais racistas e etnocêntricos – incluindo escravidão, colonialismo e etnocídio. Os antropólogos culturais desenvolveram críticas poderosas a esses modelos, particularmente após a mudança da pesquisa de campo etnográfica, a partir do início do século XX. Por algumas décadas, o próprio conceito de evolução foi criticado por antropólogos e cientistas sociais críticos. Entretanto, tem ocorrido um interesse por novas teorias antropológicas mais

integrativas que começaram a surgir, como a teoria de Marshall Sahlins, que propõe que tanto há evolução da cultura humana em geral – caracterizada por "crescente complexidade e unilinearidade, com a cultura aparentemente saltando de uma forma social para outra" – quanto evolução específica, "que explica a grande variedade de desenvolvimentos históricos" de sociedades particulares (Barnard & Spencer, 1998, p. 214). Além das contribuições da teoria integral que são meu foco, desenvolvimentos em análise de sistemas mundiais, filosofia de sistemas e micro-história também contribuíram para uma ampliação e integração de perspectivas teóricas (Galtung & Inayatullah, 1998; László, 2006, 2007). Está além do escopo deste artigo discutir esses desenvolvimentos em detalhe. Um olhar superficial sobre as narrativas de Steiner, Gebser e Wilber pode dar a impressão de que são, simplesmente, modelos modernistas e unilineares de socioevolução, embalados como algo mais. Como cada um deles lida com essas questões será abordado na seção de questões metodológicas a seguir.

D. Pensamento Paradoxal no Discurso

Há um paradoxo[46] envolvendo esta pesquisa, pois um movimento pós-formal e integral emergente da consciência pode ser mais bem compreendido a partir dos tipos de pensamento que realmente refletem a consciência pós-formal e integral. Não surpreendentemente, uma das características do pensamento pós-formal, identificada pela psicologia do desenvolvimento adulto, é o pensamento paradoxal – "a capacidade de perceber e aceitar o paradoxo e tolerar a ambiguidade" (Cook-Greuter, 2002, p. 24).[47] Esta pesquisa não pretende resolver tal paradoxo, mas, sim, indicar sua existência.

E. A Evolução da Teoria da Evolução

No que diz respeito à *evolução* da teoria da evolução, a presente pesquisa não sucumbe à *falácia do término da evolução*[48] – onde os humanos modernos teriam atingido seu estágio final. Em vez disso, adota uma abordagem desenvolvimental e de futuros para a evolução da consciência – em particular, ressaltando o surgimento atual de um novo movimento de consciência. Isso exige uma evolução do discurso em si. Está além do escopo deste artigo discutir esse ponto, mas ele será elucidado como parte de um projeto maior (Gidley, 2007b).

---

46. Um paradoxo semelhante pode ser expresso em relação ao pensamento criativo: "para que o pensamento criativo seja compreendido e articulado, ele requer o próprio tipo de pensamento criativo que busca compreender" (Montuori, Combs & Richards, 2004, p. 226).

47. Essa é uma das características do estágio *autônomo* de Cook-Greuter.

48. Essa é uma expressão que cunhei para me referir à evolução do próprio discurso em relação à evolução (Gidley, 2007b).

F. Questões Territoriais no Discurso

Existem várias questões territoriais, incluindo pelo menos: territorialismo sociocultural e geopolítico a respeito de artefatos mais antigos; questões epistemológicas em torno do territorialismo disciplinar; e questões filosóficas relacionadas com a contestação entre o discurso dominante baseado em uma metafísica do fisicalismo e o discurso alternativo baseado em uma metafísica de integração entre espírito e matéria. Está além do escopo deste artigo discutir esse ponto, mas ele será elucidado como parte de um projeto maior (Gidley, 2007b).

G. O Conceito de Adequatio

Neoplatônico, Plotino (205-270 d.C.) desenvolveu o conceito de *Adequatio* – muito provavelmente fundamentado em conceitos aristotélicos. *Adequatio* significa que "a compreensão do conhecedor deve ser adequada à coisa a ser conhecida" (Schumacher, 1977, p. 39). No que diz respeito à *coerência adequada* entre o objeto de conhecimento nesta pesquisa – a evolução da consciência – e a epistemologia que a está investigando, ela se enquadra em uma epistemologia pós-formal, integral e em camadas, que coloca em primeiro plano a *noosfera* e seu papel na evolução consciente. Também incluo a espiritualidade em contraste ao discurso fisicalista dominante. Está além do escopo deste artigo discutir esse ponto, mas ele será elucidado como parte de um projeto maior (Gidley, 2007b).

H. Representação Pós-formal da Linguagem e da Consciência em Construção

Uma questão teórica adicional – e talvez a mais complexa – é que, além das afirmações dos três autores em que me concentro neste artigo, de que a consciência está evoluindo, está implícito em todo o seu trabalho que eles se veem operando a partir de uma consciência que vai além do pensamento modernista/formal de sua época.[49] Embora esteja além do escopo deste artigo estabelecer, de fato, a veracidade desta proposição, ela é claramente um desafio teórico deste trabalho, pois implica uma alegação de verdade superior. No capítulo final deste artigo, retornarei a essa questão com algumas reflexões adicionais, particularmente no que diz respeito a exemplos de seus estilos de linguagem.

I. Pluralismo Epistemológico de Fios Menores no Discurso

As teorias atuais sobre a evolução da consciência surgem de várias escolas de pensamento. Estas podem ser classificadas de muitas formas diferentes. Vale a

---

49. Wilber, na verdade, afirma explicitamente que escreve de uma perspectiva de visão-lógica (Wilber, 2000d, pp. 190-191).

pena observar que, de acordo com alguns teorizadores integrais, o debate em torno da teoria da evolução científica e seus *prós e contras* ainda está vivo nos EUA. Um artigo recente na revista *What is Enlightenment*[50] tentou contribuir com uma ampliação para além das polaridades Darwinismo x Criacionismo, que são enfatizadas na mídia estadunidense. Ele propõe um espectro de doze teorias entre duas posições epistemológicas extremas – o materialismo científico e o determinismo religioso – que, em seguida, reduziram a *ciência* e *espírito*. O artigo coloca *neodarwinistas* e *darwinistas progressistas* na extremidade do espectro da ciência e *designers inteligentes* e *evolucionistas teístas* na extremidade do espírito. No meio, são listadas uma série de outras perspectivas, incluindo *coletivistas*, *teorizadores da complexidade*, *direcionalistas* e *transumanistas*, do lado da ciência, e *evolucionistas esotéricos* do lado do espírito. No centro de seu espectro, indicando graus de integração de ciência e espírito, são colocados os *filósofos do processo*, os *evolucionistas conscientes* e os *integralistas* – sendo esses últimos representados por aqueles teorizadores que a revista parece favorecer[51] (WIE, 2007). Embora essa abordagem possa parecer, à primeira vista, uma maneira útil e conveniente de categorizar, pois fornece uma visão geral importante de algumas abordagens frequentemente negligenciadas, o simples encaixe de alguns teorizadores nessas categorias conceituais individuais é uma redução grosseira de suas epistemologias abrangentes.[52] Além disso, baseia-se em uma simples dimensão bipolar entre ciência e espírito, enquanto a fenomenologia do discurso da evolução é muito mais complexa do que isso. Embora eu concorde que exista uma relação íntima entre a evolução do discurso da consciência e o desenvolvimento apropriado da teoria integral, é vital para a credibilidade acadêmica da teoria integral que essa relação seja desenvolvida de maneira acadêmica. Pesquisas mais substanciais sobre a complexidade dessas questões estão em andamento (Gidley, 2007c).

---

50. WIE é uma revista norte-americana que publica artigos "amigáveis ao leitor" sobre teoria integral, incluindo artigos de, ou sobre, uma série de teorizadores integrais.

51. Principais figuras listadas como integralistas: Beck, Combs, Godwin, Goerner, Leonard, Murphy, Thompson e Wilber (WIE, 2007, p. 100). De acordo com minha pesquisa, esta não parece ser uma lista abrangente – ou mesmo imparcial – de teorizadores relevantes.

52. Um equívoco particularmente significativo é classificar Steiner como um evolucionista esotérico, embora seus vastos escritos científicos, filosóficos e espirituais sejam mais substanciais do que muitos daqueles classificados como integralistas. Também foi feito um estreitamento semelhante do filósofo contemporâneo Tarnas (WIE, 2007, p. 97). Claro que deve se reconhecer que essa não é uma publicação acadêmica, mas, sim, uma revista popular.

J. A Integralidade de Teorias de Tudo Integrais, que incluem a Evolução

Um dos meus principais interesses neste artigo é explorar essa relação – entre a evolução da consciência e a teoria integral – com alguma profundidade e indicar como diferentes perspectivas evolucionárias levam a um tipo diferente de estrutura da teoria integral, e vice-versa. Outro ponto vital é que o discurso não seja dominado por uma versão particular da teoria integral. Embora Wilber e László sejam, indiscutivelmente, os contemporâneos mais prolíficos e importantes na ampliação da evolução do discurso da consciência por meio de suas teorias integrais, minha pesquisa indica lacunas em suas narrativas teóricas.

Wilber foi um dos primeiros teorizadores contemporâneos a tentar reunir, de maneira transdisciplinar, alguns dos primeiros trabalhos pioneiros sobre a evolução da consciência (Wilber, 1996a). Por causa da popularidade do trabalho de Wilber sobre esse tópico, e por causa da maneira como ele sustenta esse aspecto da teoria integral, sua narrativa teórica é bastante influente. No entanto, existem várias suposições assumidas como certas, que foram introduzidas no discurso integral sobre a evolução da consciência em razão da influência de Wilber, que este artigo procura revelar. Em relação à *autoridade* autoproclamada de Wilber nesse território, duas suposições que desejo desafiar são que:

• Ele incluiu todos os principais teorizadores pioneiros da evolução da consciência;

• Ele representou com precisão a pesquisa de importantes teorizadores, como Jean Gebser.

László, nas últimas duas décadas, iniciou uma importante iniciativa de pesquisa[53] sobre as sérias limitações do discurso científico reducionista dominante a respeito da evolução em geral. Claramente, isso teve implicações importantes para a evolução do discurso da consciência. Consideráveis investigações resultantes dessa iniciativa foram realizadas por uma diversidade de cientistas – particularmente, cientistas de sistemas, teorizadores do caos e da complexidade e psicólogos cognitivos (Loye, 2004). Grande parte desse trabalho baseia-se na *teoria geral dos sistemas* de László (László, 2006, 2007), na *teoria da parceria* de Riane Eisler (Eisler, 1987) e na ênfase de David Loye sobre os conceitos de amor, mente e desenvolvimento moral na obra *The Descent of Man*, de Darwin – que ele

---

53. O *General Evolution Research Group* (GERG) foi fundado por László em Budapeste, em 1986, durante a Guerra Fria. Seu objetivo declarado é criar um "espectro completo, orientado para a ação" ou uma "teoria totalmente humana" da evolução. http://www.thedarwinproject.com/gerg/gerg_world_futures.html.

argumenta terem sido completamente negligenciados no discurso evolucionário dominante (Loye, 1998). Essa pesquisa é claramente um grande avanço nas teorias neodarwinistas dominantes.[54] No entanto, ainda é limitada, na medida em que privilegia principalmente o discurso científico – não obstante as novas ciências – sem explicitar quais discursos não estão incluídos, por exemplo, os da filosofia,[55] teologia/ciência espiritual, mitologia,[56] arte e história oral, e até mesmo a psicologia do desenvolvimento. Além disso, embora seja feita uma breve menção às teorias de Wilber nessa pesquisa, a investigação de Gebser e Steiner é negligenciada. Minha pesquisa pode ser vista como construída sobre o trabalho do *General Evolution Research Group* (GERG) de László de várias maneiras, mais obviamente por meio de meu foco em abordagens filosóficas, teóricas e metodológicas que não se limitam a epistemologias científicas. Além disso, minha pesquisa aborda diretamente os seguintes pontos-chave nas diretrizes do projeto de László e Loye a respeito de uma *teoria da evolução totalmente humana*:

• Explora pontos de consenso evolucionário, bem como diferenças entre ciência e espiritualidade.

• Trabalha para chegar a um consenso sobre estruturas e imagens unificadoras. . .

• . . . mas explora o ignorado, o reprimido e a nova visão antes de se fixar em novos paradigmas (Loye, 2004, p. 14).

Todos esses pontos são enfatizados em minha pesquisa e, além disso, podem contribuir significativamente para vários de seus temas fundamentais – a evolução do amor, da consciência e da pulsão de criatividade na "evolução consciente" (Loye, 2004, p. 13).

Embora as *teorias de tudo* de Wilber e László tenham enorme mérito, elas também são parciais. A esse respeito, percebo dois grandes obstáculos para os teorizadores integrais que buscam introduzir mais amplitude e profundidade na evolução do discurso da consciência. O primeiro, a contínua colonização do discurso pelas narrativas científicas é claramente aparente, mesmo em teorias integrais como a de László. O segundo – que é mais sutil e tácito – é a potencial

---

54. Ela também se posiciona no âmbito da credibilidade da ciência, à qual Wilber não se limita.

55. O filósofo Arran Gare critica a falta de perspectiva filosófica e crítica na pesquisa do livro de Loye. Ele aponta para a aparente falta de conhecimento da contribuição de filósofos idealistas, como Schelling, para a conceito de "evolução consciente" (Gare, 2007).

56. Não obstante a substancial contribuição de Eisler para a reconstrução da mitologia e da história cultural (Eisler, 1987).

colonização do discurso no âmbito da teoria integral por abordagens integrais particulares. Obviamente, há alguma sobreposição entre esses dois obstáculos.

K. A Transdisciplinaridade Pode Incluir Profundidade por meio do Mergulho Disciplinar

Talvez eu esteja inclinada para Steiner e Gebser – ou mesmo para Wilber. Uma crítica certamente poderia ser levantada sobre minha escolha de Steiner e Gebser como importantes focos teóricos, uma vez que nenhum deles viveu o suficiente para se beneficiar dos incríveis avanços da especialização do conhecimento das últimas décadas. Não há dúvida de que o conhecimento detalhado adquirido por inúmeras disciplinas em seus vários campos especializados aumentou muito no último século, desde a época de Steiner e até mesmo de Gebser. No entanto, a questão permanece: estamos chegando perto do tipo de compreensão integrada do nosso mundo que nos permitirá enfrentar a complexidade dos atuais desafios planetários? Sugiro que ainda não chegamos lá, assim como Morin (2001a).

> Um influxo de conhecimento no final do século XX lançou uma nova luz sobre a situação dos seres humanos no universo. Progressos paralelos em cosmologia, ciências da terra, ecologia, biologia e pré-história, nas décadas de 1960 e 1970, modificaram nossas ideias sobre o universo, a terra, a vida e a própria humanidade. Mas essas contribuições permanecem desconexas. O que é humano é dividido em peças de um quebra-cabeça que não formam uma imagem. Isso levanta um problema epistemológico: é impossível conceituar a unidade complexa do humano por meio de pensamento disjuntivo. . . O novo conhecimento, por falta de conexão, não é assimilado nem integrado. Há progresso no conhecimento das partes e paradoxal ignorância do todo. (pp. 39-40)

Proponho abaixo uma tentativa de modelo circular de campos disciplinares que podem, potencialmente, instruir a evolução do discurso da consciência (Figura 1).

Embora eu tenha feito revisões mais extensas da literatura sobre a evolução da consciência em outro lugar (Gidley, 2007c), o objetivo declarado deste artigo não é tentar obter uma revisão mais ampla e abrangente do que já foi feito. Como o território é tão extenso agora, o perigo dessa abordagem é cair em um sincretismo superficial. Em vez disso, meu propósito é introduzir mais profundidade, mas de uma maneira diferente do tipo de profundidade alcançada na especialização disciplinar. Tento examinar com um olhar profundo os escritos de outras pessoas que cobriram um extenso espaço. Acredito que,

potencialmente, isso cria um tipo de alquimia acadêmica que não tem sido tentada com frequência, até onde sei. Ela é chamada de *gap-diving* (Roy, 2006b) e assemelha-se ao tipo de integração de profundidade e extensão que Foucault usou em suas palestras sobre a *Hermenêutica do Sujeito* (Foucault, 2005).

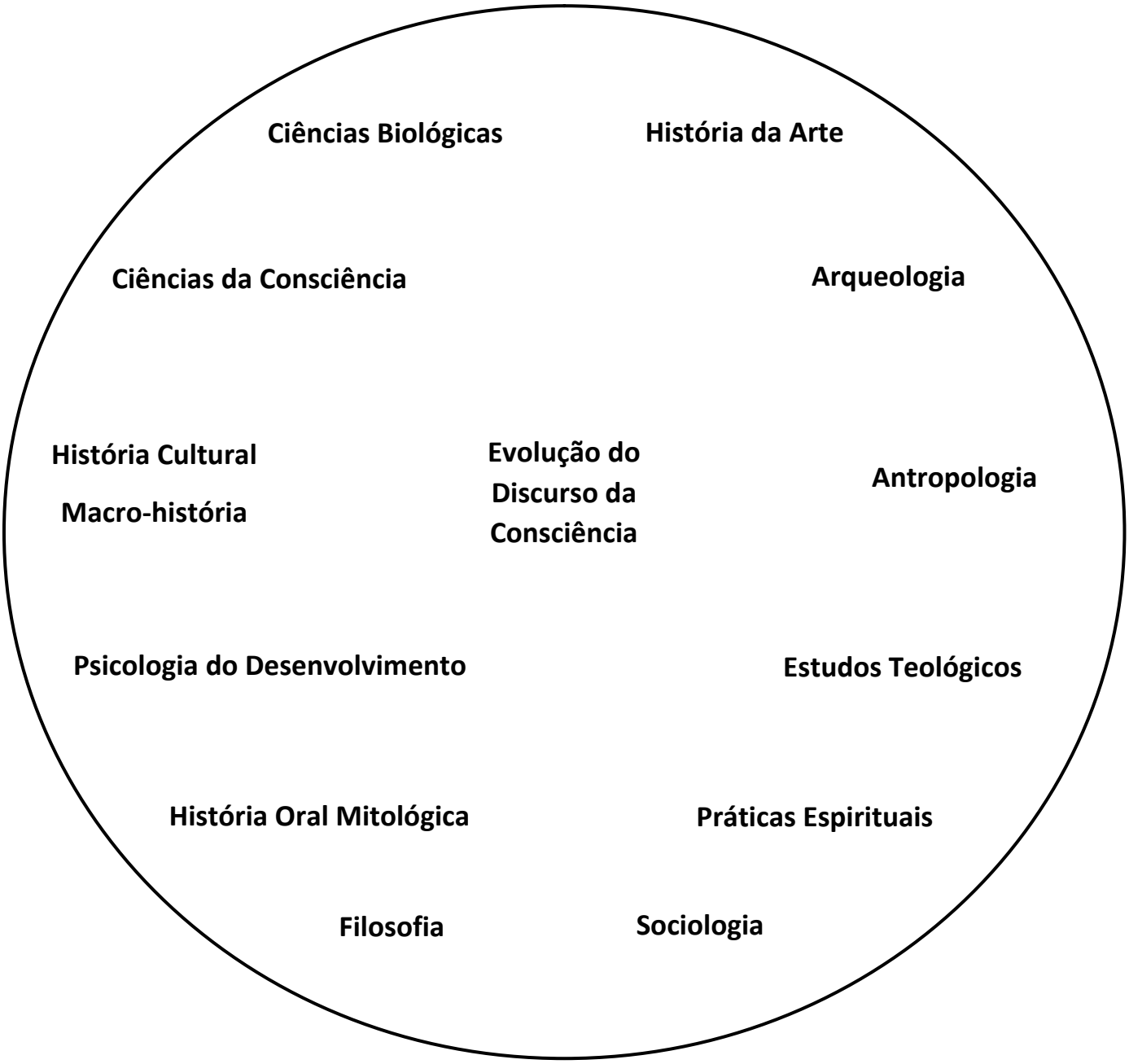

Figura 1: Uma Circunscrição da Evolução do Território da Consciência[57]

57. Deixei deliberadamente este diagrama conceitualmente simples, pois meu propósito não é o mapeamento conceitual — que já recebeu muita atenção de Wilber – mas destacar a importância de dimensões participativas e estéticas para uma conceituação mais completa da teoria.

Antes de prosseguir, gostaria de honrar particularmente as significativas contribuições de vários pioneiros – além de Steiner e Gebser – para minha compreensão do discurso (Aurobindo 2000; Bergson, 1944/1911; Campbell, 1968; Neumann, 1995/1954; Teilhard de Chardin, 2002/1959, 2004/1959). E mais, acho animador que, além de Wilber, László e eu, há uma série de outros teorizadores contemporâneos de várias disciplinas que começaram a pesquisar a evolução da consciência a partir de uma perspectiva mais integral (Bamford, 2003; Bocchi & Ceruti, 2002; Christiansen & Kirby, 2003; Conway Morris, 2007; Cousins, 1999; Donald, 2001; Earley, 1997; Eisler, 1987; Elgin, 1993, 1997; Eliade, 1989; Firestone, West & Warwick-Smith, 2006; Gangadean, 2006a; Grof, 1988; Grossinger, 2000; Habermas, 1979; Hart, 2001; Hefner, 1998; Inayatullah, 2004; Jantsch, 1980; Loye, 1998; Montuori, 1999; Morin & Kern, 1999; Nelson, 2005; Neville, 2006; Ornstein & Ehrlich, 1991; Russel, 2000; Subbiondo, 2003; Swimme, 1992; Swimme & Tucker, 2006; Thompson, 1998; Wade, 1996).[58]

Minha escolha de Steiner, Gebser e Wilber também foi influenciada pelo fato de que os três incluíram de forma substancial a maioria das áreas de conhecimento da Figura 1 em suas narrativas, enquanto diversos outros teorizadores são muito mais limitados em escopo. Proponho ainda que, embora a inclusão de muitas dessas áreas seja vital para uma evolução integral abrangente da teoria da consciência, é igualmente vital que tal teoria não seja meramente sobre conteúdo. Embora o conteúdo de Wilber seja inquestionavelmente abrangente – e sua teoria elegante – suas áreas fracas são as áreas fortes de Steiner e Gebser: engajamento participativo e sensibilidade estética. Em contraste, a inclusão por Wilber da pesquisa contemporânea, e seu texto acessível, complementa aspectos da contribuição de Steiner e Gebser. Como escolhi me aprofundar em três fontes principais, reconheço que minha cobertura de muitos teorizadores importantes é, por necessidade, resumida. Também levo em consideração que Wilber citou extensivamente muitas dessas fontes e nem sempre fui capaz de verificar a exatidão de sua interpretação, como fiz com Gebser.

Em minha pesquisa, baseei-me em todas essas diversas áreas (ver Figura 1), embora, em muitos casos, apenas para esclarecer detalhes específicos. Devido aos

---

58. Pesquisas educacionais recentes da autora (Gidley, 2007a) também chamam a atenção para o número crescente de pesquisadores educacionais que estão identificando a necessidade de educar para uma consciência em evolução (Goerner, 2000; Hart, 2001; House, 2004; Mazzone, 2004; McDermott, 2005; Miller, 1999; Miller, 2000; Montuori, 1999; Morin, 2001a; Neville, 2006; Sloan, 1992).

métodos de pesquisa um tanto heterodoxos de Steiner[59] – e, em menor grau, de Gebser e Wilber – em relação à paleo-história e à pré-história,[60] dei especial atenção à pesquisa acadêmica que procura refletir sobre esses períodos. Tal como acontece com a postura geral da minha pesquisa, não foi minha intenção fazer uma varredura ampla da pesquisa arqueológica, paleoantropológica ou histórica da arte, mas, sim, mergulhar em áreas específicas de controvérsia onde parecia haver uma lacuna ou divergência de consistência. Em particular, para os primeiros períodos pré-históricos, a pesquisa das disciplinas a seguir – um tanto sobrepostas – foi inestimável.

• Antropologia (Barnard & Spencer, 1998; Belasco, 1975; Clayton, 2006; Foster, 1999; Gatto, 2004; Headland, Pike & Harris, 1990; Isenberg & Thursby, 1984-6; Lévi-Strauss, 1963; Levinson & Ember, 1996; Lock & Peters, 1999).

• Arqueologia (Berg & Woodville, 2004; Domenici & Domenici, 1996; Foucault, 1966/1994; Gatto, 2004; Johnson, 1999; Kühne, 2004; Quilter & Urton, 2002; Seger, 2006; Settegast, 2005; Spears, 1996; Spikins, 1997; Wallis & Spencer, 2003; White, 2006; Zhang, Harbottle, Wang, & Kong, 1999; Zilhão, 2007).

• História da Arte (Bednarik, 2006a; Berg & Woodville, 2004; Conkey, 1999; Hooker, 1990; Iinitchi, 2002; Quilter & Urton, 2002; White, 2006; Zhang, Harbottle, Wang, & Kong, 1999; Zilhão, 2007).

• Ciência da Arte Rupestre (Anati, 2004; Bahn, 2005; Bednarik, 1992, 2003b, 2006b, 2006c, 2006d 2007, Brumm & Moore, 2005; Chippindale & Tacon, 1998; Hodgson, 2000; Reddy, 2006).

• Paleoantropologia e Paleontologia (Cairns, 2005; Carlson *et al*., 2007; Colman, 2007; Conard & Bolus, 2003; Conway Morris, 2004, 2007; Gould, 1977; Gutscher, 2005; Key, 2000; Rolston III, 2005; Settegast, 2005; van Huyssteen, 2004; Varadi, Runnegar & Ghil, 2003; Wood & Collard, 1999).

Além disso, mais pesquisas também são consideravelmente citadas no Apêndice C, que trata mais extensivamente dos Paleoperíodos do que a narrativa principal. À medida que minha pesquisa avançava, tornei-me cada vez mais consciente do viés anglófono e eurocêntrico do discurso – mesmo no âmbito da teoria integral. Assim, procurei fazer uma busca além das regiões geográficas dominantes a fim de encontrar pesquisadores de diversas origens culturais.

---

59. Os métodos de pesquisa de Steiner, juntamente com os de Gebser e Wilber, são discutidos na próxima seção.

60. Uso o problemático termo pré-história de acordo com a convenção acadêmica – isto é, anterior à cultura letrada.

Consequentemente, minha lista de citações também pode ser um tanto heterodoxa. Como já discutido, um dos meus interesses é focar em pesquisas que foram, ou provavelmente são, marginalizadas. Pode-se argumentar a favor da inclusão da campos adicionais (como cosmologia e linguística) e subcampos (como psicologia transpessoal e psicologia profunda).

L. Integração de Visões Integrais

Finalmente, gostaria de indicar vários outros pesquisadores contemporâneos que estão tentando uma integração das teorias integrais da evolução da consciência. A maioria inclui um ou dois dos meus principais autores, mas não os três substancialmente. Combs (2002) privilegia Wilber e Gebser, mas marginaliza Steiner; Elgin (1993) privilegia Gebser e Wilber, e não se refere substancialmente a Steiner; Lachman (2003) privilegia Steiner e Gebser, mas marginaliza Wilber; Thompson (1998) também privilegia Steiner e Gebser, e marginaliza Wilber. Além deles, Benedikter (2005) pesquisou as relações filosóficas entre Wilber e Steiner, com alguma referência a Gebser, mas seu trabalho é principalmente em alemão, e até agora a maior parte não foi traduzida para o inglês.[61] Existem também outras narrativas macro-históricas/ evolucionárias que se baseiam fundamentalmente em um dos meus principais autores, como Earley (1997) em Wilber; Feuerstein (1997) em Gebser; Bamford (2003) em Steiner. Os teorizadores educacionais Marshak (1997) e Miller (2005) escreveram substancial literatura educacional sobre Steiner, em combinação com outros teorizadores educacionais; e McDermott (1984, 2001a, 2001b) escreveu substancialmente – embora separadamente – sobre Steiner e Sri Aurobindo, e, em menor escala, sobre Wilber. Por último, a grande maioria das narrativas evolucionárias contemporâneas não faz referência significativa a Steiner, Wilber ou Gebser, baseando-se principalmente em teorias da *nova ciência* (Edelman, 1992; László, 2006; Loye, 2004; Ornstein & Ehrlich, 1991; Russell, 2000; Swimme , 1992); ou em teorias socioculturais e/ou filosóficas (Bocchi & Ceruti, 2002; Eisler, 1987; Habermas, 1979; Morin & Kern, 1999). É a essa omissão em grande escala e/ou subvalorização de suas contribuições significativas que este artigo presta atenção. Dada a extensão do território, sem dúvida terei omitido alguns pesquisadores e/ou áreas de pesquisa importantes. Peço desculpas por isso.

---

61. Essa falta de tradução para o inglês da obra de Benedikter significa que ela não entrou no discurso da teoria integral anglófona e, consequentemente, foi negligenciada por muitos teorizadores que se limitam à língua inglesa.

1.3. Questões Metodológicas na Pesquisa Pós-Formal

> Talvez seja desnecessário reiterar que não podemos empregar os métodos derivados, e dependentes, de nossa atual estrutura de consciência para investigar estruturas de consciência diferentes, mas, sim, que temos de adaptar nosso método à estrutura específica sob investigação . . . métodos contemporâneos empregam procedimentos predominantemente dualísticos, que não se estendem além de simples relações sujeito-objeto; eles limitam nossa compreensão ao que é compatível com a presente mentalidade ocidental. (Gebser, 1985/1949, p. 7)

Uma série de questões metodológicas com relação a esta pesquisa precisam ser explicadas. Em primeiro lugar, pela complexidade do território, é imprescindível que ele seja abordado de forma transdisciplinar. Em segundo lugar, devido aos métodos marginais e um tanto heterodoxos dos três autores, é essencial que, ao lidar com eles, minha metodologia seja a mais transparente possível. Em terceiro lugar, a natureza multifacetada desta pesquisa é uma complicação adicional. Tento lidar com isso ao apresentar um ponto, provendo um equilíbrio entre extratos textuais diretos e interpretação. Além disso, começo cada seção da narrativa com uma contextualização acadêmica.

No interesse da transparência, antes de apresentar as metodologias e as alegações de validade e verdade de Steiner, Gebser, Wilber e minhas, resumirei meu processo para chegar a critérios de exclusão e inclusão de determinada pesquisa.

Critérios de Exclusão e Inclusão na Pesquisa

O processo começou com uma meta-análise[62] da literatura relacionada à evolução da consciência. Tornou-se evidente muito cedo que esta seria uma tarefa árdua e, uma vez que a literatura foi amplamente categorizada, dois critérios de exclusão foram introduzidos. O processo é resumido a seguir.

No primeiro nível de análise, a evolução do discurso da consciência até hoje pode ser categorizada em três subgrupos principais:

• Investigação da evolução com base em ciência, nomeadamente em biologia evolucionária;

---

62. Minha pesquisa envolveu uma meta-análise da evolução da literatura da consciência. Algumas dessas pesquisas foram publicadas, conforme observado, e outras ainda estão em forma de manuscritos não publicados, como parte de uma Dissertação de Doutorado e de publicações de Pós-Doutorado.

• Pesquisa disciplinar adicional – ou às vezes interdisciplinar – de campos como psicologia evolucionária e antropologia, filosofia, sociologia, teologia (para mais detalhes sobre os campos que podem ter instruído esta pesquisa, consulte a Figura 1 anterior);

• Pesquisa transdisciplinar de estudos integrais, estudo de futuros, teoria geral de sistemas.

No próximo nível de análise, tornou-se evidente que grande parte desta pesquisa se baseia na suposição de que a consciência humana atingiu seu ponto culminante com a racionalidade ou *operações formais*[63]– para usar o termo de Piaget. A primeira categoria de exclusão diz respeito à literatura que não honra a noção de outros movimentos da consciência, além das operações formais, no indivíduo ou além do mental/racional como um estágio de evolução cultural. Em relação ao primeiro, existe agora um grande corpo de literatura, particularmente do campo da psicologia do desenvolvimento adulto, que estabeleceu pelo menos um – e até quatro – estágios cognitivos além do operacional-formal (Cartwright, 2001; Commons *et al*., 1990; Cook-Greuter, 2000; Kegan, 1994; Kohlberg, 1990; Kramer, 1983; Labouvie -Vief, 1990, 1992; Riegel, 1973; Sinnott, 1998, 2005). O presente artigo não se preocupa em demonstrar que a consciência está evoluindo, nem em revisar substancialmente a literatura existente que demonstrou isso. Pesquisas adicionais têm explorado ainda mais essa literatura e identificado vários fios no discurso (Gidley, 2006, 2007c).

Em um nível de análise mais avançado, tornou-se evidente que grande parte da pesquisa operou dentro de limites disciplinares bastante rígidos. A investigação disciplinar é inquestionavelmente importante para lançar luz sobre detalhes e foi usada aqui dessa maneira. Ela não é necessariamente útil para facilitar a perspectiva de grande quadro exigida nesta pesquisa. Consequentemente, a segunda categoria de exclusão diz respeito à literatura que se baseava, principalmente, em apenas uma ou duas disciplinas. Em outras palavras, a investigação transdisciplinar e/ou integral é privilegiada em minha pesquisa.

Como último ponto de autorreflexão, talvez minha escolha de Steiner, Gebser e Wilber tenha sido influenciada pela ressonância intuitiva que senti com a

---

63. Estou usando a expressão *operações formais* aqui para denotar um estágio de cognição individual e também para representar o estágio evolucionário geral que Gebser chamou de mental/racional.

obra deles e pelo fato de perceber que me encontrava em uma posição ímpar – com base em minha experiência e interesse – para realizar esta pesquisa.[64]

Um breve resumo das metodologias de Steiner, Gebser e Wilber será seguido por um sumário da minha própria metodologia e processo.

Metodologia de Pesquisa de Steiner[65]

Embora grande parte dos escritos de Steiner, particularmente antes da virada do século XX, fosse puramente filosófico – na forma acadêmica tradicional da época – muito de seu trabalho posterior baseou-se no que ele chamou de pesquisa científico-espiritual. Steiner (1959/1904) discutiu seus métodos de pesquisa em seu livro *Cosmic Memory*, onde detalhou grande parte de sua investigação sobre os primeiros períodos da pré-história. Ele afirmava que, como resultado de décadas de prática de pensamento disciplinado, era capaz de ler as informações que estavam armazenadas no que ele chamou de *registro/crônica Akasha*. Curiosamente, alguns dos termos que Steiner usou para caracterizar sua metodologia científico-espiritual[66] – como memória cósmica e registro *akáshico* estão sendo reintroduzidos no discurso científico por László: "O conceito de *Campo Akáshico* de Ervin László inclui a ideia de memória cósmica" (Sheldrake, 2006).

Antes de entrar em mais detalhes no método de Steiner, gostaria de contextualizá-lo a partir da teoria de László (2007) de um *Campo de Informação* duradouro, que pode ser lido sob circunstâncias especiais. O trecho a seguir, do recente livro de László, *Science and the Akashic Field*, apresenta notável semelhança com as descrições de Steiner.

> A evidência de um campo que conservaria e transmitiria informações não é direta; ela deve ser reconstruída, baseando-se em evidências mais

---

64. Tenho uma história de vinte e cinco anos estudando, trabalhando e vivendo com a filosofia de Steiner, incluindo a fundação e o pioneirismo de uma escola Steiner na Austrália ao longo de dez anos (até 1994) e tendo realizado uma Mestrado em Artes (pesquisa) envolvendo estudantes australianos educados na linha de Steiner (Gidley, 1998b, 2001b, 2002b). Também me tornei membro executivo do comitê de Educação Integral da *Integral University* de Wilber por dois anos e participei de um seminário de Práticas de Vida Integral realizado pelo *Integral Institute* em 2005.

65. Dediquei um espaço maior para a discussão da metodologia de Steiner de como adquirir conhecimento – comparada com a de Gebser e Wilber – já que seus métodos são os mais heterodoxos e, indiscutivelmente, os menos compreendidos.

66. Steiner referia-se ao *corpus* geral de seu trabalho como ciência espiritual, pois ampliou os métodos científicos naturais para pesquisar o que chamou de mundo espiritual ou *supersensível*. Precursores dele foram o *empirismo delicado* de Goethe, discutido em outra parte, e o *pragmatismo* de William James (Gitre, 2006).

> imediatamente disponíveis. Como outros campos conhecidos da física moderna, como o campo gravitacional, o campo eletromagnético, os campos quânticos e o campo de Higgs, o campo de informação não pode ser visto, ouvido, tocado, provado ou cheirado. . . parece evidente que é necessário um campo adicional para dar conta do tipo especial de coerência revelada em todas as escalas e domínios da natureza, desde o microdomínio dos quanta, passando pelo mesodomínio da vida, até o macrodomínio do cosmos. . . Em meus livros anteriores, chamei o campo de informação universal de *Campo Akáshico*. . . Nas culturas sânscrita e indiana, Akasha é um meio abrangente que é subjacente a todas as coisas e se torna todas as coisas. . . . Nossos sentidos corporais não registram Akasha, mas podemos percebê-lo por meio da prática espiritual. Os antigos Rishis o alcançaram por meio de um modo de vida disciplinado e espiritual e pelo yoga. (pp. 73-76)

Steiner passou os últimos 25 anos de sua vida desenvolvendo e consolidando uma metodologia de treinamento/disciplina do pensamento. Ele afirmava que, se praticada, essa metodologia poderia levar a novos níveis de desenvolvimento cognitivo e psicoespiritual, com base nos métodos rigorosos das ciências naturais. Embora se afirme que seus métodos levam à percepção espiritual, eles não devem ser confundidos com métodos pré-racionais, míticos e atávicos.[67] Ele mesmo praticou esses métodos e sua metodologia de pesquisa provém deles. Incluo aqui uma citação bastante longa, pois acredito ser importante ler as próprias palavras de Steiner sobre essas questões. A prática a que Steiner se refere parece estar alinhada com as afirmações anteriores de László. Se as alegações de Steiner e László forem válidas, então são de grande importância e requerem muito mais atenção da pesquisa substantiva do que tem sido dada atualmente. Steiner (1959/1904) afirma:

> Por meio da história comum, [os humanos] podem apreender somente uma pequena parte do que a humanidade vivenciou na pré-história. Documentos históricos lançam luz sobre apenas alguns milênios. . . . Tudo o que pertence ao mundo exterior dos sentidos está sujeito ao tempo. Além disso, o tempo destrói o que se origina no tempo. . . . Tudo o que surge no tempo tem sua origem no eterno. Mas o eterno não é acessível à percepção sensorial. No entanto, os caminhos para a percepção do eterno estão abertos para [os humanos]. [Nós] podemos desenvolver forças adormecidas em [nós]

---

67. Steiner desaprovava vigorosamente os métodos pré-racionais e atávicos da chamada pesquisa espiritual dos teosofistas como métodos não apropriados para a época, como fez Sri Aurobindo. Ambos escreveram sobre esses temas de forma crítica, distanciando-se fortemente dos métodos e atividades da Sociedade Teosófica da época (Aurobindo, 1997; Steiner, 1928/1925).

> para que [nós] possamos reconhecer o eterno[68] . . . da história transitória à não transitória. . . escrito em outros caracteres além da história comum. Na gnose e na teosofia, é chamado de "Crônica do Akasha". Somente uma vaga concepção dessa crônica pode ser dada em nossa linguagem. Pois nossa linguagem corresponde ao mundo dos sentidos. Aquilo que é descrito por ela recebe imediatamente as características deste mundo sensorial. . . Aquele que adquire a capacidade de perceber o mundo espiritual passa a conhecer os eventos passados em seu caráter eterno. Eles não estão diante de [nós] como o testemunho morto da história, mas aparecem em plena vida. Em certo sentido, o que aconteceu apresenta-se perante [nós]. Os iniciados na leitura de tal roteiro vivo conseguem olhar para um passado muito mais remoto do que o representado pela história exterior; e – com base na percepção espiritual direta – também conseguem descrever muito mais confiavelmente as coisas de que a história fala. (pp. 38-40)

Embora a última declaração de Steiner seja uma alegação de verdade um tanto radical para um método de pesquisa difícil de validar, ele qualifica suas afirmações de várias maneiras, como, por exemplo, nas duas citações a seguir:

> Para evitar possíveis mal-entendidos, deve-se dizer que a percepção espiritual não é infalível. Essa percepção também pode errar, pode ver de maneira inexata, oblíqua, errada. Nenhum homem está livre de erros nesse campo, não importa quão elevado esteja. (Steiner, 1959/1904, p. 41)

Ficará evidente na narrativa que algumas das descobertas de Steiner, em sua pesquisa, só recentemente foram redescobertas e formalizadas na teoria científica. A própria teoria do *Campo Akáshico* de László (2007) é um excelente exemplo. Steiner (1981a/1954) também qualifica as dificuldades desse processo:

> Devemos considerar tudo isso apenas como uma descrição aproximada, pois estamos presos a palavras que são cunhadas para coisas que só passaram a existir em nosso período na Terra.[69] Primeiro, teríamos de inventar uma linguagem, se quiséssemos expressar o que é visto pelo olho do Vidente. Mesmo assim, essas descrições são importantes, pois são a primeira forma de chegar à verdade. Somente por meio de imagens, por meio da imaginação, encontramos o caminho para a visão. Não devemos criar conceitos abstratos, esquemas mecânicos, nem traçar diagramas de vibrações,

---

68. Neste ponto do texto, Steiner (1993/1904) refere-se ao seu livro *Knowledge of the Higher Worlds: How is Achieved*. Nele se encontra a introdução básica sobre como desenvolver esse tipo de cognição.

69. Steiner sustentou uma visão semelhante a algumas das mais recentes teorias cosmológicas sobre metaversos. Ele se referia ao nosso atual ciclo evolucionário.

> mas, sim, deixar que as imagens surjam dentro de nós; esse é o caminho direto, o primeiro estágio do conhecimento. (p. 113)

Como eco das palavras de Steiner, László (2007) também escreve sobre a importância de expressar as visões do *Campo Akáshico*, não apenas por meio da ciência, mas também por meio da poesia. Ele passa várias páginas escrevendo poeticamente sobre sua própria visão *akáshica* do nascimento e renascimento de nosso universo "dirigida não ao nosso intelecto, mas ao nosso coração" (pp. 129-133). O texto de László não é muito diferente em tom de algumas das passagens dos livros de Steiner, demonstrando muita congruência entre suas obras.

Steiner (1983a/1930) escreveu substancialmente sobre a busca da verdade, com algumas de suas declarações indicando que ele tinha uma espécie de sensibilidade pós-moderna em relação ao conceito de *verdade*.

> Uma vez que a verdade é multifacetada em significado, tudo o que podemos razoavelmente dizer é que [os humanos] devem se empenhar em compreendê-la e acender [neles] um genuíno senso de verdade. Por isso, não podemos falar de uma verdade única e abrangente. (p. 34)
>
> Em nenhum momento, há motivos para se contentar com algo já conhecido. (p. 50)

Steiner desenvolveu suas teorias evolucionárias em uma época em que muitos modelos socioculturais controversos estavam em voga. No entanto, ele evitou fundamentos biológicos materialistas e unilinearidade simplista. Embora sua abordagem teórica fosse inquestionavelmente desenvolvimental, a base de muitos de seus escritos visava ampliar significativamente conceitos do século XIX sobre desenvolvimento e evolução humanos. Como será demonstrado a seguir, seus escritos do início do século XX sobre a evolução da consciência e o desenvolvimento espiritual prenunciam noções contemporâneas da emergência da consciência pós-formal-integral, evolução consciente e surgimento da imaginação moral,[70] e, até certo ponto, da nova teoria biológica do emergentismo (Steiner, 1964b/1894).

> O surgimento de ideias morais completamente novas por meio da imaginação moral não é, para a teoria da evolução, mais milagroso do que o desenvolvimento de uma nova espécie animal. . . Assim, o individualismo ético

---

70. Steiner escreveu sobre a ligação entre a imaginação moral e o Darwinismo, prenunciando pesquisas recentes do Projeto Darwin de Loye (Loye, 1998, 2004; Steiner, 1973c/1914, 1964b/1894, 1971c).

> é a característica culminante do edifício que Darwin e Haeckel se esforçaram em construir para as ciências naturais. É a teoria espiritualizada da evolução transportada para a vida moral. . . a vida moral livre [é] a continuação espiritual da vida orgânica. (pp. 165-166)

Essa declaração sintetiza como a epistemologia de Steiner representa uma integração dialética de características científicas e espirituais em sua *ciência espiritual.*

Metodologia de Pesquisa de Gebser

Ao contrário de Steiner e Wilber, cujos escritos abrangem vastos territórios, o interesse de Gebser foi, basicamente, a evolução da consciência – particularmente a emergência da consciência integral – que ele via ocorrer por meio de mutações culturais ou saltos repentinos. Em um artigo, publicado pela primeira vez em alemão em 1956, mas não traduzido para o inglês até 1996, Gebser discute a contribuição da filosofia cultural na facilitação do surgimento da consciência integral-aperspectiva. Ele descreveu essa metodologia da filosofia cultural como procedendo por meio do trabalho fenomenológico, comparativo, coordenador e, finalmente, redutivo.

Resumo esses quatro estágios a seguir, incluindo extratos de suas palavras:

• Em primeiro lugar, "compreendendo os resultados das várias ciências naturais e disciplinas humanistas" – como uma espécie de fenomenologia cultural;

• O segundo passo é "comparar os fenômenos individuais";

• Em terceiro lugar, a tarefa é "coordenar esses fenômenos para obter seu denominador comum";

• Finalmente, há uma tentativa de "reduzir os mais diversos fenômenos a fenômenos relacionados tematicamente aos elementos de sua estrutura fundamental" (Gebser, 1996a, p. 80).

Curiosamente, esse processo parece muito semelhante à metodologia de *generalizações orientadoras* de Wilber, discutida a seguir, embora eu não tenha conhecimento de nenhuma fonte em que Wilber faça essa conexão ou se ele está ciente desse artigo em particular, ou da metodologia exposta por Gebser. Isso poderia fornecer importante embasamento teórico adicional para a metodologia de Wilber.

Gebser também considerou que seu trabalho foi indiretamente influenciado por Sri Aurobindo. Em outro contexto, Gebser afirmou que primeiro tomou consciência de seu conceito de formação de uma nova consciência "por uma *intuição-relâmpago* no inverno de 1932-33. . . . Vejo uma explicação para esse fenômeno no fato de que, de alguma forma, fui levado para o campo de força espiritual extremamente poderoso que irradia de Sri Aurobindo" (Mohrhoff, 1992, p. 1). Gebser reconhece que tal *insight* só tem validade pessoal, mas que ele passou os 17 anos seguintes em pesquisa acadêmica profunda e que as "citações e referências a tais fontes têm a intenção de dar um caráter indicativo geralmente válido à fundamentação pessoal da concepção original" (Gebser, 1985/1949, p. xxviii).

Em outro lugar, Gebser (1949/1985) resumiu o intento de sua metodologia da seguinte forma: "Nosso 'método' não é apenas uma avaliação 'medida', mas, acima disso, uma tentativa de 'diafonia' ou de transmitir transparência" (p. 7).

As alegações de *verdade* de Gebser são integradas a sua abordagem inteira. A maneira como ele se esforça para caracterizar as várias estruturas da consciência por representação e ilustração, bem como por explicação, é parte integrante de sua metodologia, daquilo que ele chama de "transmissão de verdade". Sua noção de verdade, porém, não é apenas um conceito, mas uma tentativa de entrar na profundidade das coisas e torná-las transparentes.

> A realidade integral é a transparência do mundo, uma apreensão do mundo como verdade: uma percepção e transmissão mútuas da verdade do mundo, do homem e de tudo o que transluz de ambos. (Gebser, 1985/1949, p. 19)

Claramente, seu conceito de verdade não é estático.

O contexto de Gebser foi diferente do de Steiner porque ele vivenciou, em primeira mão, os resultados catastróficos quando o Darwinismo Social foi hibridado com o Nazismo. Nessa obra seminal sobre a consciência, ele (Gebser, 1985/1949) problematiza termos como *evolução*, *desenvolvimento* e *progresso*, referindo-se às suas sérias limitações com as seguintes palavras: "O pensamento racionalista estereotipado de 'progresso' (na maioria das vezes, uma progressão para longe da origem), a noção biologizante de evolução e a ideia botânica de desenvolvimento são inaplicáveis ao fenômeno da consciência" (pp. 38-39). Ele lança mais luz sobre essa visão em seu último livro – que ainda não está oficialmente disponível em inglês – publicado pela primeira vez em alemão em 1970, três anos antes de sua morte. Uma tradução informal recente (Gebser,

2005/1970) indica a distinção que ele faz entre sua visão alternativa e as teorias evolucionárias de sua época.

> Nessa visão, a evolução não é nem progresso nem desenvolvimento, mas cristalização do invisível no visível, que deve ser alcançada por esforço adequado. . . As teorias evolucionárias atualmente aceitas, incluindo as de desenvolvimento e progresso, não têm mais de 100 anos. Elas lidam apenas com uma parte da realidade. . . ou seja, somente a visível e conclusiva. Entretanto, a realidade total, na medida em que nos é acessível, compreende também a outra metade, que é invisível para nós.

Mais tarde, nesse documento, ele endossa as teorias da involução de Sri Aurobindo que, claramente, sustentaram sua abordagem da evolução da consciência.

Metodologia de Pesquisa de Wilber

Wilber refere-se à sua metodologia principal como *generalizações orientadoras*, que ele descreve da seguinte forma: "se olharmos para os vários campos do conhecimento humano – da física à biologia, passando pela psicologia, sociologia, teologia e religião – emergem certos temas amplos e gerais, sobre os quais há muito pouca discordância"[71] (Wilber, 1996a, p. 17). Expandindo seus métodos para construir sua teoria, Wilber (1996) continua:

> Se assumirmos esses tipos de generalizações orientadoras amplamente aceitas dos vários ramos do conhecimento . . . e se as encadearmos, chegaremos a algumas conclusões surpreendentes e, em geral, profundas, que, por mais extraordinárias que possam ser, incorporam nada mais do que nosso conhecimento já acordado. . . . Ao trabalhar com generalizações orientadoras abrangentes, podemos sugerir um abrangente mapa que situa o lugar dos homens e das mulheres em relação ao Universo, à Vida e ao Espírito. (p. 18)

O "método integrativo" geral de Wilber é detalhado por Jack Crittenden no Prefácio de *The Eye of Spirit*, (Wilber, 2001a) e descrito como tendo três etapas. Resumi a descrição de Crittenden dessas três etapas da seguinte forma:

• Wilber desenvolve as generalizações orientadoras no âmbito de cada campo de estudo – "um tipo de fenomenologia de todo o conhecimento humano conduzida no nível de generalizações orientadoras".

---

71. Este talvez seja um dos pontos mais contestados da abordagem de Wilber.

• "Em seguida, Wilber organiza essas verdades em cadeias ou redes de conclusões interligadas. Neste ponto, Wilber muda bruscamente de um método de mero ecletismo para uma visão sistemática." Crittenden afirma que, neste ponto, Wilber se pergunta: "Que sistema coerente incorporaria, de fato, o maior número dessas verdades?"[72]

• "A terceira etapa da abordagem geral de Wilber é o desenvolvimento de um novo tipo de teoria crítica." Crittenden explica que, uma vez que Wilber desenvolveu seu esquema ideal (AQAL [All Quadrants, All Levels]), ele critica a parcialidade das abordagens mais restritas. "Ele critica não suas verdades, mas sua natureza parcial" (pp. xiii-xiv).

Em relação às suas próprias alegações de verdade, Wilber emite mensagens confusas. Em uma discussão sobre o que ele chama de *ciência ampla* – ou mesmo *ciência espiritual* – ele afirma que todas as "alegações de verdade [podem ser] guiadas pelas três etapas de obtenção de conhecimento válido (injunção, apreensão, confirmação; ou exemplares, dados, refutação) *aplicadas a cada nível* (sensorial, mental, espiritual)" (Wilber, 1998, p. 174). Em outros contextos, ele honra o papel das alegações de verdade do pluralismo e do relativismo. No entanto, ele posiciona sua teoria integral acima de outras teorias, sugerindo que seu viés tácito pode ser acreditar que sua teoria seja mais "verdadeira" do que outras.

No prefácio da segunda edição de *Up from Eden* (Wilber, 1996c), Wilber abordou o que ele considera como as principais críticas contra a teoria da evolução, que ainda dificultavam o desenvolvimento apropriado da evolução da teoria da consciência à época em que escrevia. Wilber afirma que tem havido considerável oposição à noção de evolução cultural e da consciência — dos tradicionalistas, já que o mal continua acontecendo; dos românticos, que remontam ao passado; e dos teorizadores sociais liberais, que reagem aos horrores do Darwinismo Social. Ele, então, apresenta vários argumentos para a evolução cultural, baseando-se, particularmente, no conceito da *dialética do progresso* de Habermas. Ele também aponta para a "distinção entre diferenciação e dissociação", "a diferença entre transcendência e repressão", "a diferença entre hierarquia natural e hierarquia patológica" e como "estruturas superiores podem

---

72. Essa descrição da metodologia de Wilber parece refletir sua adoção de processos de pensamento pós-formais, como o raciocínio "sistemático" ou mesmo "metassistemático", conforme identificado na pesquisa seminal da psicologia do desenvolvimento em estágios pós-formais (Commons & Richards, 2002).

ser sequestradas por impulsos inferiores" (pp. x-xiv). Essas são contribuições teóricas importantes para o discurso.

Minha Metodologia de Pesquisa Pós-formal – uma Bricolagem Teórica

> [Um teorizador *bricoleur* é aquele que] trabalha entre, e no âmbito de, perspectivas e paradigmas concorrentes e sobrepostos. (Denzin & Lincoln, 2005, p. 6)

> Ao abraçar a complexidade, a bricolagem constrói um papel muito mais ativo para os humanos, tanto na formação da realidade quanto na criação de processos de pesquisa e narrativas que a representam. (Kincheloe, 2005, p. 324)

Antes de examinar minha ímpar abordagem metodológica, desejo identificar o estado de espírito com o qual empreendi a pesquisa. Entrei em um clima de reverência[73] crítica, integrando coração e mente de uma forma que honrasse as enormes contribuições de Steiner, Gebser e Wilber, porém mantendo uma mente crítica.

Para ajudar na compreensão da concepção geral desta pesquisa no âmbito do projeto maior, incluí uma tabela mostrando o enquadramento em camadas da pesquisa, na qual este artigo se situa (Ver Tabela 1).

A realização de pesquisa pós-formal ou integral apresenta vários desafios metodológicos. Com um tema tão abrangente quanto a evolução da consciência, esses desafios se multiplicam de várias maneiras. No entanto, devido à complexidade do tema de pesquisa e à epistemologia transdisciplinar[74] (Grigg, Johnston & Milson, 2003; Nicolescu, 2002; van den Besselaar & Heimeriks, 2001), seria muito limitado usar uma única metodologia. Em minha busca por uma metodologia adequada, que pudesse conter todas essas perspectivas, surgiu a metodologia pós-formal de *bricolagem*[75] como a mais adequada. Especificamente,

---

73. Vale a pena ressaltar que vários pesquisadores incluem *reverência* como uma qualidade pós-formal, particularmente na pesquisa em educação (Gidley, 2007a; Miller, J. P., 2000; Miller, R. 2000).

74. "A transdisciplinaridade é. . . radicalmente distinta da multidisciplinaridade e da interdisciplinaridade por causa de seu objetivo, a compreensão do mundo atual, que não pode ser alcançado no âmbito da pesquisa disciplinar. O objetivo da multidisciplinaridade e interdisciplinaridade sempre permanece dentro da estrutura da pesquisa disciplinar" (Nicolescu, 2002).

75. Curiosamente, de uma perspectiva transdisciplinar, Derrida (2001) também discute o valor do uso da bricolagem por Lévi-Strauss na análise crítica de todo discurso. "Se alguém chama de

minha *bricolagem teórica*,[76] inclui hermenêutica (Bruns, 1992; Demetario III, 2001; Foucault, 2005; Habermas, 1986; Palmer, 1969; Ricoeur, 1986; Wachterhauser, 1986); investigação narrativa (Bocchi & Ceruti, 2002; de Beer, 2003; Montuori, 1999); e métodos feministas, como o intuitivo e o orgânico (Braud & Anderson, 1998). Conforme comentado anteriormente, ela também é instruída por uma variedade de perspectivas filosóficas, como a teoria integral, a filosofia pós-moderna e estudos do futuro. Entretanto, apesar da multiplicidade de métodos que contribuíram de alguma forma para esta pesquisa, a principal metodologia utilizada para a análise é a hermenêutica: especificamente, uma análise textual aprofundada das narrativas teóricas de Steiner, Gebser e Wilber.

A hermenêutica, como metodologia de pesquisa nas ciências sociais, desenvolveu-se ao longo de várias iterações, desde suas raízes originais na exegese bíblica. Tem havido muito debate nas últimas décadas sobre as diferentes versões da hermenêutica. O debate mais notável foi aquele entre Gadamer (1986a) e Habermas (1986). A hermenêutica mais tradicional e filosófica de Gadamer – como ele próprio admite – baseia-se na fase romântica inicial da hermenêutica. A hermenêutica crítica de Habermas surgiu da teoria crítica. O filósofo francês Ricoeur chamou-a de *hermenêutica da suspeita*, relacionando-a à corrente racionalista advinda do Iluminismo europeu (Ricoeur, 1986). Ricoeur tentou reconciliar esses dois campos opostos.

---

bricolagem a necessidade de tomar emprestado o conceito do texto de uma herança mais ou menos coerente ou decadente, deve-se dizer que todo discurso é *bricoleur*."

76. O conceito de "bricolagem teórica" foi introduzido por Denzin & Lincoln (2005). A *bricolagem* – o processo e o produto do *bricoleur* – foi substancialmente desenvolvida como uma investigação educacional pós-formal pelos pesquisadores educacionais Joe Kincheloe e Shirley Steinberg, com base em uma ampla gama de filosofias, epistemologias e métodos, tais como teoria crítica, etnografia, hermenêutica, pós-modernismo, pós-estruturalismo (Kincheloe, 2001, 2005; Kincheloe & Berry, 2004; Kincheloe, Steinberg, e Hinchey, 1999).

Tabela 1: Uma Concepção em Camadas da Pesquisa

Tipo de Investigação	Pesquisa Conceitual[77]
Conteúdo Conceitual Substantivo	Evolução da Consciência
Interesse Pragmático	Prática Pedagógica Cultural[78]
Interesses Filosóficos	Filosofia Evolucionária Integral[79]
Epistemologia	Transdisciplinaridade
Metodologia	Bricolagem Teórica

Fonte: (Gidley, 2007b)

Esta pesquisa baseia-se fortemente na abordagem hermenêutica de Ricoeur. No sentido de que a hermenêutica trata de entender textos simbólicos que possuem múltiplos significados, Ricoeur (1986) identificou duas grandes abordagens nela. Ele se refere a uma como a *hermenêutica da suspeita*, que procura destruir o símbolo enquanto representação de uma falsa realidade, aniquilando "máscaras e ilusões, em um esforço racional implacável de 'desmistificação'." (Palmer, 1969, p. 44). A outra abordagem – *desmitologização* – "lida amorosamente com o símbolo, em um esforço para recuperar o significado oculto nele" (Palmer, 1969, p. 44). É minha intenção neste artigo *desmitologizar* as narrativas de Steiner, Gebser e Wilber, no sentido que Ricoeur usa a palavra.

Como resultado da reconciliação hermenêutica de Ricoeur a respeito do debate Gadamer-Habermas, ele desenvolveu uma abordagem integrada à hermenêutica que tenho utilizado. Wilber (2000d) também desenvolveu uma abordagem de interpretação hermenêutica, baseada nos quatro quadrantes de sua estrutura integral. Por estar tão alinhada à abordagem de Ricoeur, incluí uma anotação relacionada aos quadrantes de Wilber em meu sumário a seguir. Vale notar que, embora Wilber faça uma breve referência à obra de Ricoeur, ele não menciona a estreita relação entre suas posições, conforme será indicado. Não está claro por que isto ocorreu.

Em suma, no capítulo *Reflexão crítica sobre hermenêutica*, de Ricoeur (1986), ao examinar a posição de Gadamer com "um olhar crítico", ele fala de

---

77. *Pesquisa conceitual* é uma expressão usada em ciências sociais, como psicologia, psicoterapia e psicanálise, para investigações que não são empíricas ou clínicas (Young, 1995).

78. *Prática pedagógica cultural* é uma expressão usada na filosofia pedagógica crítica de Henry Giroux (1998), que reconhece que a educação não ocorre apenas em escolas e universidades, mas em vários locais, como refletido em minha pesquisa, onde uso o termo mais amplo de *enculturação juvenil*, além de *educação* ou *escolaridade*.

79. Meu uso do termo *integral* incorpora pelo menos o significado composto de *pós-formal-planetário-integral.*

quatro formas de abordar uma análise hermenêutica – por meio do *fenômeno fundamental do texto* e por meio do que ele chama de *tríplice autonomia do texto*.

• A autonomia do texto – o fenômeno fundamental – alinha-se ao Quadrante Superior Direito (QSD) de Wilber;

• Autonomia do texto em relação à intenção do autor, alinha-se ao Quadrante Superior Esquerdo (QSE) de Wilber;

• Autonomia do texto em relação às condições culturais e sociológicas do texto. É mais provável que Ricoeur tenha usado cultural e sociológico no sentido do Quadrante Inferior Direito (QID) de Wilber;

• Autonomia do texto em relação ao "destinatário original". Isso parece estar relacionado ao *fator de resposta do leitor* de Gadamer e, portanto, alinhar-se-ia ao Quadrante Inferior Esquerdo (QIE) de Wilber. (pp. 328-329)

A maior parte da minha análise hermenêutica ao longo da narrativa principal deste artigo está relacionada aos dois primeiros pontos de Ricoeur. Em outras palavras, minha tarefa interpretativa é uma dança hermenêutica entre a autonomia do texto real de cada autor (QSD de Wilber) – a principal razão pela qual me engajei em citações tão longas – e minha melhor interpretação de sua intenção original (QSE de Wilber). As principais influências sobre como interpreto a intenção original do texto real estão relacionadas às circunstâncias histórico-culturais (QIE de Wilber) e sociológicas (QID de Wilber) dos três autores e minhas. Na análise hermenêutica, a melhor forma de melhorar a validade da pesquisa é ser o mais transparente possível em relação às características do contexto sociocultural, que podem influenciar a interpretação por meio de vieses ocultos. A seção a seguir tenta criar transparência nesses domínios.

1.4. Uma Contextualização Hermenêutica

Steiner,[80] Gebser e Wilber—Perspectivas sobre Contextos Socioculturais

Não acredito que Rudolf Steiner (1861-1925), Jean Gebser (1905-1973) ou Ken Wilber (nascido em 1949) precisem de uma apresentação formal nesta publicação específica. Entretanto, por transparência hermenêutica, farei um breve comentário sobre o contexto cultural de cada um. Um fato digno de nota é que nem Steiner nem Gebser estão vivos, enquanto Wilber é contemporâneo, como

80. Listei os nomes aqui e no título cronologicamente, em relação à data de seus nascimentos — Steiner (1861-1925), Gebser (1905-1973), Wilber (nascido em 1949).

eu. Posso ter vieses culturais a esse respeito e, no devido tempo, tentarei torná-los explícitos.

Curiosamente, tanto Steiner quanto Gebser eram europeus centrais que se mudaram para a Europa Ocidental. Apesar dos sabores um tanto únicos dessas estimulantes culturas europeias em que viveram, ambos participaram intelectual e espiritualmente – embora sem contato um com o outro – do grande florescimento cultural ocorrido no início do século XX.[81] Isso incluiu uma nova abertura para a espiritualidade e cultura orientais, particularmente a indiana. O próprio Gebser se referiu a esse extraordinário florescimento cultural-científico-filosófico-artístico como demonstração do surgimento da nova estrutura de consciência integral. Ambos também testemunharam a Europa sendo dilacerada por guerras.

Steiner nasceu na Croácia, passou a infância na Áustria, depois viveu e trabalhou principalmente na Alemanha, até fugir para a Suíça após a 1ª Guerra Mundial, onde permaneceu vivendo e trabalhando até sua morte. No entanto, a partir da virada do século XX, quando iniciou seu trabalho científico-espiritual mais ativo, viajou extensamente pela Europa Ocidental e Central, e pelo Reino Unido, para dar palestras e colaborar com outros acadêmicos e profissionais. Steiner referia-se à abordagem que adotou como ciência espiritual ou *Antroposofia*.[82]

Gebser nasceu na Polônia, mas passou grande parte de sua vida adulta na Itália, Espanha e França, sendo amigo de artistas e poetas espanhóis, como Pablo Picasso e Federico García Lorca. Gebser, como Steiner, também teve que fugir para a neutra Suíça, tendo a sorte de deixar Paris pouco antes da invasão alemã e entrar na Suíça apenas algumas horas antes do fechamento das fronteiras. Ele se referia ao tipo de pesquisa que empreendeu como filosofia cultural (Gebser, 1996a). Gebser, obviamente, também participou dos desenvolvimentos filosófico-culturais posteriores de seu tempo, ao viver por mais quarenta e oito anos após a morte de Steiner.

Em comparação com Steiner e Gebser, o contexto cultural de Wilber – norte-americano de meados do século XX – pareceria um tanto suave. Em sua

---

81. As notáveis contribuições individuais para uma integralização da noosfera incluem Einstein, Steiner, Whitehead, Bergson, James, Dewey, Sri Aurobindo, Tagore – para citar apenas alguns da linhagem indo-europeia. Richard Tarnas (2006) indica conexões entre esses movimentos filosófico-culturais e os movimentos de proporções cósmicas, ocorridos também nas duas primeiras décadas do século XX. Devo confessar minha relativa ignorância quanto a desenvolvimentos paralelos em outras culturas, que imagino terem ocorrido, e ficaria muito interessada se os leitores pudessem me informar sobre essa lacuna.

82. A Antroposofia pode ser descrita como a sabedoria do ser humano.

infância, ele teria assimilado — explícita ou implicitamente — a cultura televisiva de *caubóis e índios* do meio-oeste americano.[83] Mais tarde, em sua adolescência e início da idade adulta, ele teria sido enculturado – mesmo que inconscientemente – pelo cientificismo americano, pela hegemonia político-global, pelo economicismo e pelas versões reduzidas da filosofia moderna e pós-moderna, que parecem ter surgido desse hibridismo mais amplo de ciência-política-economia pelo qual os EUA do século XX foram notórios.[84] Por outro lado, as ondas da nova consciência, que varreram o mundo ocidental nas décadas de 1960 e 1970, tiveram origem nos Estados Unidos e contribuíram como uma poderosa influência modeladora nas visões de mundo das pessoas que cresceram naquela época. Além disso, Wilber, como adulto, claramente assumiu sua própria enculturação e desenvolvimento interior durante os anos 1970 e além, com sua imersão nas tradições espirituais orientais, na filosofia ocidental, na psicologia e no seu amplo autodidatismo em inúmeros campos de estudo.

Em resumo, minha interpretação é que alguns vieses contextuais surgem desse material.

• Viés de gênero: os três autores são do sexo masculino e usam, principalmente, o gênero masculino ao falar sobre seres humanos;

• Eurocentrismo: os três são descendentes de europeus e, às vezes, há evidências de eurocentrismo em suas obras;

• Indo-eurocentrismo: também há evidências de uma herança cultural e espiritual indo-europeia em todos os três, embora Gebser demonstre mais amplitude cultural do que os outros dois em alguns de seus exemplos;

• Os três tendem favoravelmente para noções progressivas e desenvolvimentais de evolução individual e sociocultural, mas também problematizam de maneiras diferentes tais conceitos, em termos de como eles foram usados anteriormente. Nuances entre eles serão desveladas ao longo do texto;

• Orientação espiritual: os três são críticos da visão de mundo materialista e promovem perspectivas espirituais. Embora nenhum deles seja fundamentalista, ou mesmo sectário, Steiner e Gebser demonstram um viés cristão mais forte,

---

83. Isso pode ter alguma relação com o uso ocasional por Wilber de metáforas de *caubói* ao responder a seus críticos – um resíduo de sombra cultural, talvez?

84. Para mais análises acadêmicas sobre a americanização da filosofia pós-moderna, consultar Hampson (2007).

talvez relacionado a seus contextos culturais. Wilber, por outro lado, demonstra uma tendência para as tradições espirituais orientais, especialmente o Budismo;[85]

• Orientação estética: Steiner e Gebser são fortemente orientados para a dimensão estética da consciência emergente que eles caracterizam, enquanto Wilber é mais orientado para a dimensão cognitiva;

• Por último, Wilber parece ser anglófono e um tanto centrado na cultura americana em sua orientação.

Perspectivas sobre meu Contexto Cultural

E qual é meu contexto cultural, minha própria história? Como anglo-australiana, não fluente em nenhum outro idioma, estou ciente de que minha pesquisa é influenciada por minha incapacidade de acessar material relevante em outros idiomas, a menos que tenha sido traduzido para o inglês. Também tenho de admitir que o contexto cultural da minha infância na Austrália suburbana foi provavelmente tão suave quanto o de Wilber. No geral, imagino que fui submetida a várias influências culturais e do *Zeitgeist* semelhantes às dele. Ambos fomos crianças nos anos 1950, adolescentes nos anos 1960 e jovens adultos na década de 1970. Essas são algumas das coisas que tornaram o estudo de Wilber confortável para mim e podem ocultar alguns vieses tácitos. No entanto, não gostava muito dos faroestes americanos que eram apresentados na TV. Em vez disso, eu preferia desenhar, ler livros, tricotar e sonhar acordada. Felizmente, tenho pouco interesse acadêmico em metáforas de guerra e conflito, incluindo "guerras culturais" ou "guerras territoriais". Finalmente, sou mulher, mãe, educadora, psicóloga e pesquisadora de futuros.

Passarei a discutir brevemente como estou construindo minha ênfase em relação a cada um. Ao tornar explícitos os vieses de que estou ciente, também espero tornar mais transparentes quaisquer potenciais vieses tácitos que possam ter escapado à minha atenção. Há algum tempo, porém, estou ciente de que a substancial contribuição de Steiner para a filosofia mundial foi notavelmente negligenciada, particularmente no mundo acadêmico anglófono. Reconheço que isso ocorre principalmente porque seus escritos fundamentais, em alemão do início do século XX, são muito difíceis de serem lidos e entendidos por grande parte de estudiosos contemporâneos, mesmo quando traduzidos. Além disso, a

---

85. Eu me pergunto se o contexto cultural para isso pode ser uma reação a algumas das vertentes fundamentalistas do Cristianismo, predominantes nos EUA. Isso tem sido chamado de tendência filosófica *pacífica* de Wilber em contraste à tendência filosófica *atlântica* de Steiner e Gebser (Benedikter, 2005).

explicitação da espiritualidade[86] em seus escritos pode ter sido desconfortável para os acadêmicos até, provavelmente, a última década, quando houve uma mudança – pelo menos no mundo acadêmico anglófono. A obra de Gebser parece ter sido igualmente negligenciada. Ao longo da última década, desenvolvi um forte interesse em estudar/pesquisar muitas filosofias e teorias integrativas. Quando cheguei à obra de Wilber, há alguns anos, senti, intuitivamente, uma forte ressonância entre seus escritos e os de Steiner, e comecei a pesquisar Wilber com mais profundidade. Fiquei surpresa ao constatar que ele não havia incluído nenhum estudo aprofundado dos extensos textos de Steiner sobre a evolução da consciência. Isso ocorria apesar da abrangência adotada pela síntese de Wilber de teorizadores integrais significativos nessa área. Senti-me inspirada a abordar essa lacuna importante na crescente base de conhecimento integral e aprofundei minha pesquisa com vistas a uma integração pós-formal do trabalho de Steiner e Wilber. À medida que mergulhava nas fontes primárias[87] a que Wilber se refere, ficava cada vez mais consciente da importância da pesquisa de Gebser por si só, particularmente no que diz respeito à erudição tanto de sua teoria quanto de sua fenomenologia. A fim de ampliar o rigor da minha análise de Steiner e Wilber, decidi usar os níveis de consciência de Gebser para prover uma estrutura onde ancorá-la, colocando, assim, seu trabalho em primeiro plano. No geral, é minha intenção dar um foco relativamente equitativo a cada uma de suas contribuições, embora não de forma mecânica. Como exceção, há duas áreas de discussão nas quais enfatizei a narrativa de Steiner com mais intensidade, porque ele fez significativas contribuições teóricas adicionais: o impacto dos ciclos astronômicos e dos rápidos eventos geoclimáticos na cultura e nos movimentos de consciência, e a transição entre os níveis mágico e mítico de Gebser. Também decidi, em alguns lugares, fazer citações interpretativas mais diretas do trabalho de Steiner, pois ele é o mais antigo e difícil, e, desse modo, o menos acessível. Em contraste, os escritos de Wilber estão prontamente disponíveis, são relativamente fáceis de ler e, portanto, de parafrasear.

---

86. Alguns dos livros e palestras de Steiner usam o termo *oculto* em seus títulos. Ele fez isso deliberadamente porque seu propósito era trazer à luz do dia – por meio de sua fundamentada epistemologia científica e filosófica – uma metodologia para acessar o conhecimento que anteriormente estava *encoberto* – isto é, *oculto* – nos dogmas da Igreja e nas sociedades secretas. O título dialético *Ciência Oculta*, para um de seus principais livros, foi uma tentativa de explicitar essa tarefa (Steiner, 1910/1939).

87. Embora eu também tenha começado a considerar a contribuição significativa de Sri Aurobindo nessa área, a fim de limitar esta pesquisa a um tamanho administrável, tive de adiar o prazer de dedicar-me mais plenamente à sua obra para um momento futuro.

Em resumo, minha narrativa reconstruída, baseada nas outras três, tenta equilibrar a maior parte de seus vieses. Entretanto, após refletir, noto que, na verdade, intensifiquei outros para contrabalançar o viés tácito na evolução dominante do discurso da consciência.

• Viés de gênero: como mulher, dou algum equilíbrio ao viés de gênero e me esforço para usar uma linguagem neutra em relação a ele. No entanto, em uma reflexão mais aprofundada, eu me pergunto por que me baseei, principalmente, em três autores do sexo masculino – um tácito viés cultural, talvez?

• Eurocentrismo: também sou descendente de europeus, mas tenho me esforçado para equilibrar o eurocentrismo sempre que possível, embora esteja limitada pela falta de outros idiomas;

• Indo-eurocentrismo: tomei consciência, por meio desta pesquisa, do meu próprio viés tácito nessa direção e me esforço em abordá-lo sempre que possível;

• Também apresento uma tendência a favor de noções progressivas e desenvolvimentistas de evolução individual e sociocultural, e problematizo esses conceitos em termos de como são usados nos discursos modernistas;

• Centrismo anglófono: tomei consciência de meu próprio centrismo anglófono durante esta pesquisa e me esforcei para abordá-lo até os limites de minhas habilidades linguísticas;

• Orientação espiritual: eu também compartilho desse viés e o retive conscientemente, pois ele equilibra o discurso dominante que tende para o materialismo científico;

• Orientação estética: também compartilho um viés em relação à dimensão estética. Optei por mantê-lo como um equilíbrio para o cognicentrismo do discurso dominante, inclusive do discurso integral;

• Finalmente, provavelmente sou uma filósofa romântica pós-formal que busca salvar resquícios da imensa contribuição dos idealistas e românticos alemães[88], projetando-os para o futuro.

Minhas alegações de verdade são bastante humildes. Estou ciente de que alguns dos "dados" que apresento de minhas três principais fontes são

---

88. Observo que Wilber não apresenta uma imagem positiva dos filósofos românticos, ou ecofilósofos, e questiono muitas de suas evidências para isso. Sugiro que a influência sobre a teoria integral desse viés aparente também precisa de algum equilíbrio.

cientificamente inortodoxos. Não afirmo que esses dados sejam factuais de uma forma fixa e que não possam ser refutados a partir da perspectiva de outros fatos científicos aparentemente opostos. Também não acho que o estado atual do conhecimento científico de nosso passado profundo e potenciais futuros seja a palavra final. Como Foucault e outros demonstraram, há inúmeras versões da história. Minha intuição me diz que existem muitas versões da evolução da consciência, e a ciência ainda não descobriu todas elas. Minha narrativa entrelaça complexamente o trabalho honesto e autêntico da vida de três estudiosos integrais heterodoxos e intuo que pode haver mais do que um fio de "verdade" no que eles dizem. Vemos teorias científicas mudarem dramaticamente ao longo do tempo, e os próprios cientistas admitem que os novos *insights* que impulsionam suas pesquisas geralmente vêm de suas imaginações ou de intuição. Como afirma László (2006):

> Bruno, Galileu, Copérnico, Kepler e o próprio Newton tinham traços intuitivos profundos, e até místicos. Nem faltou intuição aos gigantes da ciência do século XX. Como atestam seus escritos, ela foi um elemento importante no pensamento de Einstein, Erwin Schrödinger e Niels Bohr, bem como de Wolfgang Pauli e Carl Jung, para citar alguns. (pp. 59-60)

Basicamente, procuro ampliar e aprofundar a evolução do discurso da consciência, trazer novas narrativas para a mesa: a mesa na qual a *verdade* é um banquete sortido.

Tendo estabelecido o contexto filosófico, teórico e metodológico, apresentarei agora a narrativa principal, na qual integro os três fios narrativos individuais de Steiner, Gebser e Wilber em uma tapeçaria criativa maior.

2. Uma Tapeçaria Macro-Histórica Planetária: As Fascinantes Narrativas Integrais de Steiner, Gebser e Wilber

2.1. Uma Circum-navegação do Tópico

> O desafio dialético, sentido por muitos, é o de desenvolver uma visão cultural dotada de certa profundidade ou universalidade intrínseca que, embora não impondo limites *a priori* ao leque possível de interpretações legítimas, traga, de alguma forma, uma autêntica identidade e fecunda coerência da presente fragmentação, e forneça um terreno fértil e sustentável para a geração de novas e imprevistas perspectivas e possibilidades no futuro. (Tarnas, 1991, p. 409)

Vivemos em um tempo de grande transição. As tensões entre visões de mundo rivais clamam por perspectivas mediadoras, global e localmente. Muitas pessoas percebem o atual tumulto mundial como evidência do *colapso* da cultura e, com ele, da segurança do *familiar*. Elas postulam suas várias soluções, tais como: a economia secular neoliberal da globalização, um retorno ao fundamentalismo religioso, curas para desespero emocional e psicológico ou simplesmente guerra.

Outras, como eu, percebem sinais de luminoso *avanço* em toda parte.

Minha resposta – e a de outras pessoas com quem me identifico – é simplesmente uma regressão à ingenuidade romântica? Ou pode refletir uma transcendência de soluções desgastadas do "já tentado"? Ela pode abrir novas possibilidades que estão escondidas nas dobras texturais – e textuais – de uma tapeçaria noosférica delicadamente retrançada? *Então*... na esteira do pós-modernismo, ser-me-á permitido tecer uma nova macronarrativa a partir dos fios desemaranhados da "incredulidade de Lyotard em relação a metanarrativas", e da dádiva[89] da desconstrução de Derrida? Talvez minha ingenuidade pós-crítica possa ser encorajada pela *écriture feminine* de Hélène Cixous (1991), ou pelo que Ursula Le Guin (1989) chama de *língua nativa do indivíduo*[90] – uma nova forma de

---

89. A desconstrução de Derrida é frequentemente considerada como uma contribuição *destrutiva*, negativa e niilista. No entanto, como Benedikter e Hampson – e uma leitura dos escritos do próprio Derrida – demonstram, essa é, em grande parte, uma interpretação errônea (Benedikter, 2005; Derrida, 1995; Hampson, 2007).

90. Le Guin a contrasta com dois outros tipos de linguagem que ela chama de "língua paterna" (a linguagem da ciência e da política) e "língua materna" (a linguagem das relações ou aquela falada pela mãe com os filhos).

linguagem que é "o encontro, o casamento do discurso público e da experiência privada, gerando um poder, uma coisa bela, o verdadeiro discurso da razão". Assim, Lyotard, Derrida e outros[91] precisam ser honrados por deslegitimar e desconstruir muitas das grandes narrativas e pressupostos do projeto da modernidade, que dominavam nosso espaço mental global. Particularmente relevante para a evolução da pesquisa da consciência foi a desconstrução do darwinismo social que, de forma não problematizada, foi usado para fins racistas.

É interessante considerar a diversidade de mitos que existiram na noosfera[92], antes de sua colonização pelo pensamento mental-intelectual-racional, para depois considerar a diversidade ainda maior de conceitos e discursos mentais-intelectuais-racionais que evoluíram nos últimos dois milênios – não obstante a tendência modernista, mais recente, em direção à hegemonia científica. Nesse contexto, como não nos entusiasmarmos com o vasto potencial de teorias, discursos, narrativas e linguagens integrais que, apenas recentemente, começaram a emergir em escala planetária? Entre outras, as narrativas integrais de Steiner, Gebser e Wilber oferecem formas potenciais de transcender tanto os aspectos ilegítimos das grandes narrativas anteriores quanto o vácuo narrativo que surgiu em seu lugar. Um dos perigos inerentes a tais abordagens, tão amplamente integrativas, é o potencial de arrogância filosófica, tanto do autor quanto de seus seguidores.[93] Qualquer afirmação de supremacia universalista no emergente espaço noosférico integral pode indicar tal sombra. Minha esperança é contribuir para a *diversidade noosférica* integral[94], contrapondo as três narrativas.

Eu ofereço esta contribuição à teoria integral por meio deste artigo quadridimensional – que, por sua vez, inclui uma narrativa de quatro fios[95] como sua âncora estrutural – um gesto para estender nossa vitalidade, imaginação e conceitos noosféricos para tempos futuros e espaços cosmopolitas. Este artigo homenageia as obras evolucionárias de uma vida inteira de Steiner, Gebser e

---

91. Há, claramente, alguma sobreposição entre esse desvendar terapêutico dos aspectos hegemônicos da modernidade pelos filósofos pós-modernos e as diversas obras de feministas, artistas, futuristas críticos e muitos estudiosos pós-coloniais, por demais numerosos para serem mencionados.

92. *Noosfera* é um termo popularizado por Vladimir Vernadsky e Pierre Teilhard de Chardin, que se referiam a ela como "o invólucro da substância pensante" (Teilhard de Chardin, 2002/1959, 1959/2004). Em sua obra de 1943, *Some Words about Noosphere*, Vernadsky observou que o termo noosfera foi codesenvolvido e introduzido em 1927 pelo filósofo bergsoniano [Edouard] Le Roy e por Teilhard de Chardin (Vernadsky, 1943/2005).

93. Vivenciei isso, em primeira mão, relativamente a alguns expoentes das três abordagens.

94. Que eu saiba, a teóloga feminista e estudiosa de Teilhard de Chardin, Ursula King (2005), cunhou o termo "diversidade noosférica".

95. Minha própria narrativa é o quarto fio, que trança os outros três.

Wilber com reverência criativa e crítica. É um texto longo, mas, espero, não tão longo para que possa ser apreciado. Convido o leitor a considerar fazer a viagem, não como alguém que vai a uma lanchonete, mas, sim, como alguém que perambula por um museu ou galeria de arte, reservando tempo para ponderar e refletir ao longo do caminho.

2.2. Uma Articulação em Quatro Dimensões

> O conceito de "*continuum* quadridimensional" como "espaço curvo" contém, assim, a possibilidade incipiente de realizar o *integrum*, a "esfera em movimento" transparente "quadridimensional". (Gebser, 1985/1949, p. 352)

> Eu investigo a partir de um aspecto particular. . . e, então, investigo mais três aspectos. . . . Ao contornar o tópico, por assim dizer, apresentamos uma imagem artística do tema. Se não se tem consciência disso, nada se consegue, senão abstrações e uma reprodução com esclerose do que é previamente conhecido. (Steiner, 1983b/1934, p. 15)

> Na evolução em geral, e na evolução humana em particular, rastreamos quatro vertentes diferentes. . . o interior e o exterior do individual e do coletivo, ou o interior e o exterior do micro e do macro.[96] (Wilber, 2000d, p. 125)

Sem querer ser muito literal sobre o número quatro – seja em relação a dimensões, aspectos ou quadrantes – sinto que há um valor acadêmico inexplorado, ao honrar a abordagem de Gebser para a integralidade, por meio da representação das diferentes estruturas de consciência que podem estar envolvidas nela. Optei por privilegiar a estrutura teórica de Gebser em detrimento das outras duas, primeiro, porque ele se especializou em filosofia e história cultural e, em segundo lugar, como um exame de meu potencial viés em relação a Steiner ou Wilber.

As cinco estruturas de consciência que Gebser (1985/1949) identificou são discriminadas por "diferentes graus ou intensidade de conscientização". Gebser (1985/1949) as resumiu brevemente da seguinte forma:

---

96. Os quatro quadrantes de Wilber, resumidos brevemente por ele aqui, apresentam uma notável semelhança com os *Quatro Campos do Conhecimento* apresentados por Ernst Friedrich Schumacher em seu *Guia para os Perplexos*, de 1977, sintetizados em: 1. Eu – interior; 2. O mundo (vós) – interior; 3. Eu – exterior; 4. O mundo (vós) – exterior. (Schumacher, 1977, p. 62) Embora Wilber se refira a este livro em sua lista de referências de *Sex, Ecology, Spirituality*, e em duas notas finais, ele não cita Schumacher em relação aos seus quatro quadrantes. (Wilber, 2000d) Alguns esclarecimentos de Wilber sobre esta questão seriam valiosos.

• *Arcaica* – É antecedente a qualquer consciência de tempo e espaço, anterior à consciência mágica e habita um mundo de dimensão zero. Está espiritualmente enraizada na natureza;

• *Mágica* – Corresponde ao sono profundo, não conhece tempo e espaço, e tem seu domínio em um mundo unidimensional. É de natureza vegetativa, instintiva e vitalista;

• *Mítica* – Corresponde aos estados de sonho, conhece o tempo, mas não o espaço, e habita um mundo bidimensional. É de natureza psíquica;

• *Mental* – Corresponde à vigília, à vida no tempo e no espaço em um mundo tridimensional. É, por natureza, essencialmente racional;

• *Integral* – Corresponde à consciência aperspectiva, compreendendo um mundo de quatro dimensões (p. 84). É, essencialmente, de natureza espiritual. Em outra parte (Gebser, 1985/1949), ele observa: "Essa liberdade espaço-temporal ... é espiritual; e, neste sentido, a quarta dimensão, em toda a sua plenitude, é a expressão inicial de uma concretização do espiritual" (p. 387).

Uma afirmação central de Gebser é que, para efetivar a integralidade, é necessário primeiro ser capaz de identificar, compreender e vivenciar cada uma das estruturas anteriores. Para ele, a luminescência da integralidade vem da capacidade de experienciá-las simultaneamente em plena consciência – ele chama isso de *concretização* de estruturas e escreve com esse intento.

Vários anos atrás, o educador e estudioso de Gebser, Bernie Neville, cunhou a expressão *escrita sobre o diaphainon*,[97] apontando para a necessidade de desenvolver novas formas de escrita acadêmica que representem a integralidade (Neville, 2000). Proponho que a escrita dialógica[98], a intertextualidade, as camadas, a multivocalização, são alguns dos caminhos a seguir para introduzir a integralidade na escrita acadêmica. Muitos desses estilos são utilizados na escrita pós-estruturalista (Deleuze & Conley, 1992; Derrida, 2001; Hampson, 2007; Kristeva, 1982; MacLure, 2006a, 2006b) e, anteriormente, por Nietzsche (Del Caro & Pippin, 1887/2006). A publicação *Integral Review* está contribuindo significativamente para esse projeto ao incluir trabalhos ampliados, nos quais a multifocalização de uma peça principal, com vários apêndices, possibilita um rico círculo hermenêutico de compreensão (Roy, 2006a). Isso facilitou o recente artigo

---

97. O *diaphainon* é um dos termos de Gebser para a transparência do espírito, que surge quando a integralidade é alcançada.

98. Qualquer referência ao diálogo na teoria integral deve levar em consideração o trabalho seminal do filósofo Ashok Gangadean (1998) sobre *diálogo profundo*.

de Gary Hampson (2007), que enfatizou o diálogo íntimo entre *conteúdo* e *estilo* por meio da *nanotextologia*. No âmbito da teoria integral, Roland Benedikter (2005) propôs um início significativo com a escrita acadêmica dialógica. Também represento a multivocalização por meio de minha tapeçaria de narrativas entrelaçadas.

Em termos de estilo geral, é minha intenção encontrar um equilíbrio entre estrutura organizada e fluxo criativo; entre repetição e diferença (Deleuze, 1994); e entre amplitude de visão e profundidade no mergulho lacunar (Roy, 2006b). Também usarei muitas citações textuais, primeiro, porque minha metodologia principal é a hermenêutica e, segundo, porque valorizam a versatilidade da linguagem, a singularidade da expressão de cada indivíduo – seus sabores e texturas, sua estrutura, ritmo e maestria. Especificamente, iniciarei cada seção principal com uma citação de Steiner, Gebser e Wilber, que resuma algo da posição de cada um sobre o tipo de consciência que será discutido nela. No texto, apresentarei um estilo de escrita narrativa que, deliberadamente, entrelaça o raciocínio conceitual com a imaginação, embora partindo de uma *mitopoética*[99] *pós*-racional em vez de uma postura mítica *pré*-racional.

2.3. Uma Tapeçaria de Narrativas – Fios Terminológicos na Trama

> A arte, os mitos e as filosofias humanas são testemunhas óbvias da simples verdade de que nós, humanos, sempre fomos fascinados (se não obcecados) por questões sobre nós mesmos. Nossos mitos narram as histórias de como e por que chegamos aqui, enquanto nossas filosofias definem e analisam o que nos torna humanos. (Isenberg & Thursby, 1984-6, p. 2)

> A raça humana parece inexoravelmente atraída por se situar no âmbito de narrativas cósmicas. (Poletti, 2003, p. 395)

As escalas macro-históricas e macrocósmicas, necessárias à pesquisa da evolução da consciência, oferecem desafios significativos aos métodos formais de investigação das ciências empíricas. Essa percepção está surgindo dentro da própria ciência. O biólogo Stuart Kauffman, estudioso de propriedades emergentes (citado em Kiblinger, 2007), observa que a mudança na ênfase científica das leis *universais* da física para as possibilidades abertas e *contingentes* das novas ciências desloca o interesse metodológico para narrativas. "O biólogo

---

99. A *mitopoética* infere uma metarreflexão sobre os mitos existentes, incluindo exegese e recriação.

conta histórias. Se eu estiver certo, se a biosfera as segue, confundindo, exaptando,[100] criando e destruindo formas de manter a vida, então, há necessidade de contar histórias" (p. 196). Investigar a paleo-história ancestral requer, até mesmo da própria ciência, a montagem narrativa de fragmentos de evidências fósseis, coerente com *imaginação sensata*.[101] Ao considerar períodos anteriores a evidências fósseis, as fronteiras entre a ciência, a mitologia antiga e as fascinantes narrativas macro-históricas, que apresentarei aqui, começam a ficar enevoadas. Nesse contexto, o empirismo direto é inaplicável isoladamente, enquanto novos métodos podem ser desenvolvidos, incorporando imaginação, visão intuitiva profunda e narrativa criativa, além de observação e compreensão instruídas por epistemologias científicas. Goethe prenunciou isso há dois séculos com seu *empirismo delicado*, que inspirou sua obra científica e literária (Holdrege, 2005; Robbins, 2006).

Antes de iniciar a jornada de exploração dessas três fascinantes narrativas, contextualizarei os termos-chave usados no título do capítulo.

Macro-histórico

Com relação à evolução humana, o termo *história* é problemático, porque a história *formal* se refere apenas às sociedades pós-letradas e porque, como Foucault e outros demonstraram, uma história não desconstruída oculta relações de poder implícitas em suas narrativas explícitas (Foucault, 1966/1994). Ao longo das últimas décadas, as tensões entre os evolucionistas que se baseiam na biologia e outros, que adotam visões históricas, antropológicas, filosóficas ou espirituais mais amplas, acompanharam o surgimento de campos transdisciplinares, como estudos culturais, estudos de futuros e, mais recentemente, estudos integrais. O conceito de *macro-história* surgiu de estudos de futuros e inclui a filosofia da história, macrossociologia, geopolítica, estudos culturais, relações internacionais, antropologia social e cultural, e evolução espiritual (Galtung & Inayatullah, 1998). É um termo que admite, generosamente, o pensamento criativo e visionário sobre o passado e o futuro, ao mesmo tempo em que fornece uma estrutura flexível para visualizar as perspectivas resultantes. (Para uma discussão sobre conceituações da história através do tempo, e do tempo através da macro-história, ver o Apêndice A.)

---

100. *Exaptação*, na evolução, refere-se à cooptação de características previamente adaptadas para outros usos ou condições. Outro termo que vem sendo utilizado para isso é *bricolagem* (Bocchi & Ceruti, 2002).

101. Minha intenção com este termo dialético é fundamentar a imaginação na fenomenologia dos sentidos, de acordo com o significado husserliano de *intuição sensata*, em combinação com o uso cotidiano de *sensato*, que implica uma dimensão de sabedoria.

Planetário

O uso do termo *planetário* tem crescido no âmbito dos discursos de evolução da consciência. O pluralismo semiótico de seu uso contemporâneo oferece um contrapeso ao termo mais político-econômico: globalização. Os principais tópicos incluem a formalização gradual para a pesquisa humana, ao longo do século passado, de várias camadas ou esferas de interesse planetário: *geosfera* – o corpo físico do planeta; *biosfera*[102] – a preocupação ecológica com o sistema de vida de todo o planeta; *noosfera* – relativo à consciência planetária integral; e *cosmosfera*[103] – relativo a uma compreensão mais ampla do lugar da Terra no cosmos. Muitos discursos contemporâneos que usam o termo *planetário* se inspiraram na pesquisa de Teilhard de Chardin sobre a noosfera e seu conceito de "planetização da humanidade" (Teilhard de Chardin, 2004/1959). (Para uma discussão mais aprofundada sobre esses temas, ver o Apêndice B.)

Tapeçaria

Por que *tapeçaria*? Tapeçaria é um sistema de tecelagem complexo, sutilmente tridimensional, que, tradicionalmente, combina uma urdidura horizontal com uma trama construída verticalmente, permitindo que surjam ricas imagens por meio das relações entre as cores. Retrato a urdidura horizontal como meus esforços para integrar adequadamente uma perspectiva espacial – refletindo o alcance da integração (como discutido anteriormente e, em mais detalhes, no Apêndice B). A trama criativa me permite integrar verticalmente as três narrativas ao longo da jornada temporal. As narrativas de Steiner, Gebser e Wilber fornecem os padrões de imagens coloridas que se entrelaçam no fio maior de minha narrativa. A arte da tapeçaria parece ter atingido um pico artístico com as famosas tapeçarias da *Caça ao Unicórnio*,[104] criadas na França/Bruxelas no início dos anos 1500. Essa época foi um ponto de mutação crucial na Europa, quando os últimos vestígios das imagens da consciência mítica estavam prestes a

---

102. Na teoria de Vladimir Vernadsky sobre como a Terra se desenvolveu, a *noosfera* é a terceira em uma sucessão de fases, depois da *geosfera* (matéria inanimada) e da *biosfera* (vida biológica) — ele atribui este último termo, corretamente, a Eduard Suess em seu livro *The Origin of the Alps* (1875).

103. O termo *cosmosfera* foi amplamente apropriado pela ciência física da cosmologia, e outros termos, que incluem a possibilidade de dimensões espirituais para o cosmos, estão apenas começando a ser explorados. (Para mais informações, consultar o Apêndice B.)

104. Talvez essas tapeçarias – da caça e captura de um unicórnio – simbolizem o ofuscamento das estruturas míticas e mágicas da consciência na Europa, seguido pelo Iluminismo europeu. No entanto, o unicórnio mítico não foi realmente morto, mas apenas capturado e enjaulado. A honra dada ao conto em um projeto artístico tão grandioso pode prenunciar a potencial reintegração das consciências mágica e mítica no âmbito da consciência integral.

ser racionalizados como superstições (Gebser, 1985/1949, p. 21). Meu propósito é tecer uma tapeçaria[105] de ideias, uma tapeçaria *noosférica* que forneça um quadro rico, colorido e evolucionário, onde tanto temas *universais* quanto *particularidades* possam ser claramente percebidos, sem impedir um adicional movimento e crescimento conceitual.

Integral

> A contemplação socialmente engajada [por exemplo, práticas de diálogo e construção de conhecimento] traz, forçosamente, a dimensão ética, que corremos o risco de nos alhearmos em práticas contemplativas estritamente privadas. (Murray, 2006, p. 263)

Ao escrever esta narrativa composta, meu propósito é *integrar* as narrativas teóricas integrais,[106] em que, além de suas particularidades únicas, as potenciais convergências entre a ciência espiritual integrativa de Steiner, a fenomenologia cultural aperspectiva integral de Gebser e a estrutura teórica integral AQAL[107] de Wilber, emergirão. Essas convergências apontam para um crescente *campo universal* de integralidade, além dos limites de qualquer moldura interpretativa, mas aberto à interpretação individual. Isso não quer dizer que ignoremos as

---

105. Além disso, devo honrar o uso prévio do termo "tapeçarias planetárias" por Frank Poletti (2003).

106. Privilegiar o termo *integral* em detrimento de outros termos possíveis, como holístico ou integrativo, não tem a intenção de contribuir para quaisquer "guerras territoriais". Fiz isso, principalmente, para honrar a substancial fundamentação acadêmica e espiritual dada ao termo *integral* no século passado por Gebser e Sri Aurobindo, cujas contribuições são diferentes em ênfase, mas inteiramente consistentes entre si. Se o conceito de *integral* for capaz de reter tanto a erudição quanto a profundidade espiritual de suas contribuições, a consciência integral estará em terreno seguro para florescer neste século. Além disso, ao usar a expressão *integração de visões integrais* neste artigo, claramente não estou me referindo a nenhuma teoria integral em particular. Também pretendo que *meu* conceito de integralidade inclua, conceitualmente, a noção de *holístico*, pelo menos como é usada por numerosos teorizadores holísticos que honram uma perspectiva desenvolvimental e evolucionária.

107. Embora eu não tenha categorizado meu trabalho explicitamente de acordo com a estrutura AQAL de Wilber (Wilber, 2004), os componentes desse modelo estão implicitamente incluídos, ainda que contextualizados no âmbito da narrativa mais ampla. 1) Os *quadrantes* referem-se à metodologia hermenêutica integral; 2) as *ondas de desenvolvimento* de Wilber são abordadas claramente; 3) uma série de *linhas ou correntes* são incluídas, como a cognitiva, a imaginativa, a espiritual, a linguística e a estética, para citar algumas; 4) os principais *estados* de sono profundo, sonho e vigília são inerentes às estruturas de consciência mágica, mítica e mental, como observado anteriormente; e 5) o conceito de *tipos* é abordado pelo meu projeto geral, que tece diferentes tipos de narrativas teóricas integrais. Finalmente, meu uso de *bricolagem teórica* é um tipo de *pluralismo metodológico* que se baseia, de alguma forma, nos vários métodos que Wilber lista em suas *oito perspectivas nativas* (Wilber, 2006).

contendas entre elas ou suavizemos as lacunas e rugas, mas, sim, ver nelas a possibilidade de avanço de uma nova compreensão e a emersão de um novo significado. Talvez as diferenças, lacunas e rugas sejam dobras deleuzianas – guardando dentro delas segredos ainda a serem revelados, novas "linhas de fuga" para a família humana (Deleuze & Conley, 1992). Minha esperança para este século e adiante é que todos os tipos de teorias e pós-teorias integrais floresçam como parte do despertar da integralidade em si. Pela minha avaliação – a ser discutida com mais detalhes na conclusão deste artigo – a escrita de Gebser é a mais bem-sucedida na adoção da integralidade. Eu me esforcei para ecoar esse estilo de integralidade por meio da celebração da vitalidade mágica, da circulação da imaginação mítica, do propósito e direção dos conceitos mentais/teóricos, e da clareza da concretização integral de múltiplas perspectivas, encorajando a presença originária a refulgir. Desta forma, a intenção da minha própria integralidade não é tanto detalhar e mapear conceitos integrais – o que Wilber fez tão extensivamente – mas, sim, de animá-los. Espero nutrir e transparecer a imaginação viva do *Zeitgeist*, que brilha através dos conceitos do despertar integral do nosso tempo.

A hora é *Agora*.

Narrativas Fascinantes

> Uma vez que, para corroborar um conjunto praticamente ilimitado de visões de mundo, as evidências podem ser aduzidas e interpretadas, o desafio humano é empreender essa visão de mundo ou conjunto de perspectivas que produza as consequências mais valiosas para a melhoria da vida. (Tarnas, 1991, p. 406)

A narrativa que construí neste artigo tenta alcançar o que Tarnas sugere. A palavra *fascinante*, particularmente em combinação com *narrativa*, permite que os aspectos visionários e inspiradores das ideias de Steiner, Gebser e Wilber sobrevivam. Creio que algo, na maneira como suas narrativas não se mantêm no âmbito das ortodoxias de uma única disciplina, seja o que as torna tão fascinantes, tão "irresistivelmente charmosas ou atraentes", tão inclinadas a nos "deleitar" e "encantar"[108], isto é, se formos capazes de recebê-las com uma consciência aberta a transpor as fronteiras entre disciplinas. E isso é o que é preciso para que a nova consciência integral emerja.

---

108. As expressões entre aspas foram selecionadas de uma variedade de significados de dicionário para o termo *fascinante*.

Um dos maiores desafios enfrentados por Steiner, Gebser e Wilber é que cada um, à sua maneira, tentou elucidar um movimento emergente da consciência que ainda não está bem estabelecido no discurso acadêmico dominante. Os três usam uma combinação de linguagem e terminologia que pode ser encontrada em uma variedade de disciplinas, especialmente nas cultural-antropológicas, filosóficas, psicológicas, científicas e espirituais/religiosas. Eles narram contos planetários que se entrelaçam em graus variados: arte, linguística, literatura, macro-história, paleontologia, filosofia, psicologia, ciência e espiritualidade. No entanto, em seus esforços para integrar as contribuições das disciplinas individuais, é provável que sejam vítimas de ataques de dentro de cada disciplina, por não abraçarem totalmente suas ortodoxias. Portanto, em vez de me referir a suas contribuições como pesquisa científica, dedução filosófica ou *insight* espiritual, embora incluam elementos de todos eles, escolhi o termo *narrativa* por sua potencial inclusão. Isso também homenageia o surgimento da *teoria da narrativa* na pesquisa em ciências sociais da última década (de Beer, 2003; Denzin & Lincoln, 2005; Heikkinen, Huttunen e Kakkori, 2000), no âmbito do contexto mais amplo da *virada narrativa* – que se seguiu à *virada linguística* – na Academia como um todo (Montuori, 1999). Paradoxalmente, a virada narrativa cossurgiu em paralelo com a identificação por Lyotard (2004) da "deslegitimação das grandes narrativas" da modernidade. A natureza construtiva de sua perspectiva é indicada nas seguintes palavras:

> Muitas pessoas sucumbiram à nostalgia da narrativa perdida. Não se conclui, de forma alguma, que elas sejam reduzidas à barbárie. O que as salva disso é o conhecimento de que a legitimação só pode surgir de sua própria prática linguística e interação comunicacional. A ciência, "rindo na cara" de todas as outras crenças, ensinou-lhes a dura austeridade do realismo. (p. 41)

Essa liberdade da hegemonia das *grandes narrativas* científicas e ideológicas criou um espaço, um "vazio produtivo"[109] a partir do qual uma pluralidade de narrativas criativas, novas – talvez mais *humildes* – possam surgir. Em seu livro, *The Narrative Universe*, "o que Ceruti e Bocchi pedem é o envolvimento complexo com uma multiplicidade de mininarrativas" (Poletti, 2003, p. 398). Minha tapeçaria de narrativas é um engajamento artístico com essa perspectiva. Frank Poletti, o tradutor de Ceruti, resumindo algum outro trabalho

---

109. Roland Benedikter usa esse termo para descrever o espaço criado por filósofos pós-modernos, como Foucault e Derrida, quando vão além da desconstrução para encontrar o "vazio produtivo" (Benedikter, 2005).

dele, refere-se a seu conceito de *Unitas Multiplex*[110] como "unidade na diversidade e diversidade na unidade" (Poletti, 2005, p. 290).

Esse é um eco contemporâneo pós-moderno do chamado de Whitehead, há um século, para a produção de "uma diversidade de esquemas metafísicos" (Gare, 2002, p. 49).

Em um estudo abrangente da genealogia do pós-estruturalismo e da filosofia do processo por meio de Schelling, Gare cita Whitehead: "não podemos produzir esse ajuste final de generalidades bem definidas que constituem uma metafísica completa . . . podemos produzir uma variedade de sistemas parciais de generalidade limitada" (Gare, 2002, p. 49). Gare continua:

> Os esquemas rivais resultantes, inconsistentes entre si, mas cada um com seus próprios méritos e suas próprias falhas, nos alertarão sobre as limitações no âmbito das quais nossas intuições estão cercadas. Isso, simultaneamente, opõe-se à busca da verdade absoluta, ao mesmo tempo em que permite que o entendimento possa avançar. (pág. 49)

As três narrativas que entrelaço poderiam ser vistas como esquemas metafísicos[111] um tanto rivais, no sentido descrito por Whitehead. Do ponto de vista de alguns de seus seguidores, certamente há um elemento competitivo e, em alguns aspectos, uma sensibilidade exclusiva, não inclusiva. Meu processo multifocal desvenda as narrativas individuais, descartando fios inviáveis, ao mesmo tempo em que tece minha própria tapeçaria narrativa composta, a fim de trazer uma nova luminescência à evolução do discurso da consciência.

2.4. Um Circundamento de Apêndices

A seguir, um sumário dos três apêndices.

Apêndice A. De Tempo em Tempo: Retro-Meta-Reflexões sobre Tempo(s)

> Tempo . . . é um fenômeno muito mais complexo do que a mera instrumentalidade ou acidência do tempo cronológico. (Gebser, 1985/1949, p. 285)

---

110. A expressão *Unitas Multiplex* foi popularizada na Europa por Morin (2001a).

111. É preciso ter em mente que o termo *metafísico* tem múltiplos significados e está além do escopo deste artigo entrar em tal discussão terminológica. No entanto, com base na interpretação de Habermas por Wilber, ele se descreve como "pós-metafísico" (Habermas, 1992; Wilber, 2001c).

Meu conhecimento da complexidade dos discursos sobre o tempo – cultural, científico, filosófico, feminista, histórico, teológico – me intimida. No entanto, inspirada pela criticidade de nosso atual momento planetário no tempo, sinto-me impelida a desenvolver um *template*[112] temporal experimental para minha evolução da pesquisa da consciência. Este apêndice contextualiza e discute a visão padrão do tempo – o modelo de tempo linear trifásico de passado, presente e futuro – que fundamenta os modelos modernistas de *desenvolvimento*, *evolução* e *progresso*. Ele é contrastado com visões alternativas de tempo, baseadas na temporalidade de Gebser, que são usadas para explorar as visões de tempo de Steiner, Wilber e outros. Também é destacado o conceito de *concreção do tempo*, de Gebser, central para a consciência integral. (Para mais detalhes, consultar o Apêndice A.)

Apêndice B. Parentesco Cósmico: Uma Visão Micro-Macro do Espaço

> A ênfase excessiva no espaço e na espacialidade, que aumenta a cada século desde 1500, é, ao mesmo tempo, a grandeza e a fraqueza do homem perspectivo. (Gebser, 1985/1949, p. 22)

Até onde sabemos ou conseguimos determinar neste ponto de nossas capacidades globais de conhecimento, a Terra é a única filha de sua espécie no cosmos. Apesar da ancestralidade biológica comum com outros mamíferos,[113] nós, humanos, parecemos ser a espécie biologicamente mais adequada para desempenhar um papel ativo nos cuidados de nutrição da Terra. No entanto, o desequilíbrio que surgiu da excessiva extensão dos defeituosos aspectos egoístas da consciência mental-racional, relativos aos cuidados de nosso único lar planetário, levou ao oposto polar. Há uma crescente complexidade e urgência de questões planetárias a partir de perspectivas socioculturais, político-econômicas e ambientais, como o aumento de problemas de saúde mental entre os jovens, distribuição de riqueza cada vez mais desigual, mudanças climáticas, extinção de espécies e escassez de água. Eles requerem mais do que soluções tópicas, fragmentadas, e exigem uma reformulação das relações humanas com a natureza e o cosmos. Este apêndice aborda o conceito de espaço de forma multidimensional – mas não tecnicista – incluindo: um reexame de termos como

---

112. Meu uso de *template* refere-se, pelo menos, às suas raízes etimológicas do latim *templum*: "pedaço de chão consagrado para receber profecias, construção para adoração" e do francês *templet*: "moldura de tecelagem", este último, relativo à minha tapeçaria planetária. http://www.etymonline.com/index.php?search=template&searchmode=none

113. É digno de nota que nossos cérebros perdem em complexidade apenas para os dos golfinhos (Russell, 2000).

cosmologia, cosmogonia, cosmosofia, cosmografia e cosmopolitismo; a terrestrialização metafórica do cosmos; considerações sobre o surgimento de concepções planetárias de espaço no século XV; a situação dos povos indígenas; e o espaço noosférico. (Para mais detalhes, consultar o Apêndice B.)

Apêndice C. Alfabetização Desvelada: Arte como Linguagem de uma Perspectiva Paleoestética

> Foram necessários séculos para desvitalizar e desmitologizar suficientemente a palavra, de modo que ela pudesse exprimir conceitos distintos, despojados da riqueza imagética, bem como para atingir o extremo racionalista onde a palavra, outrora poder e depois imagem, foi reduzida a mera fórmula. (Gebser, 1985/1949, p. 83)

A evolução da consciência humana está intimamente entrelaçada com o desenvolvimento da fala, da linguagem e, nos últimos milênios, de formas cada vez mais abstratas de escrita. Um breve ensaio pictórico desse desenvolvimento é intercalado com comentários conceituais contextualizadores. A peça irá, espero, inspirar uma nova compreensão das primeiras formas de sensibilidade estética, expressas por humanos e até mesmo por pré-humanos. As imagens podem prover um equilíbrio estético ao meu próprio viés, às vezes, cognicêntrico. Embora, originalmente, eu tencionasse continuar a apresentação através das dimensões estéticas dos modos de consciência mentais e integrais, este se mostrou um projeto muito grande para um apêndice de um artigo já extenso. A peça ficou limitada ao final do que estamos chamando de período mítico, anterior à emergência do ego-mental, por volta de 800 a.C. O período restante será perseguido por meio de pesquisa adicional. (Para mais detalhes ver Apêndice C.)

3. A Emergência do Amanhecer Humano

> Essa sabedoria original era uma sabedoria realmente inspirada, que chegou ao homem de fora, proveniente de mundos divinos. (Steiner, 1971a, p. 114)

> Sem sonhos, os verdadeiros homens dos tempos primordiais dormiam. (Chuang-tzu, c. 350 a.C. Citado em Gebser, 1985/1949, p. 44)

> No estado urobórico, o homem "nada em seus instintos como um animal. Envolvido e sustentado pela grande Mãe Natureza, embalado em seus braços, ele se entrega a ela para o bem ou para o mal". (Wilber, 1996c, p. 31)

3.1. Contexto para a Emergência dos Humanos Originais

Os dados científicos sobre a emergência dos seres humanos na Terra, e sua interpretação, são fragmentários, um tanto incoerentes e ainda estão sendo descobertos.[114] Para aumentar o desafio da pesquisa transdisciplinar nessa área, parece haver diferentes nomenclaturas e linhas de tempo para classificar os vários períodos geológicos e arqueológicos entre, e no âmbito das, disciplinas. A convenção científica atualmente coloca a emergência da espécie *Homo* na época geológica do Plioceno (c. 5-1,8 milhões de anos AP[115]) e continuando ao longo da época do Pleistoceno, que é referida como a *Grande Era do Gelo*[116] (c. 1,8 milhão-10.000 AP). (Lock & Peters, 1999) O Pleistoceno – ou *Grande* Era do Gelo – também contém ciclos mais frios e mais quentes chamados glaciais e interglaciais,[117] respectivamente. Uma potencial confusão é que o período *glacial*

---

114. Existem muitas questões científicas complexas relacionadas à datação exata de eventos do passado. A datação por radiocarbono só é precisa até cerca de 60.000 anos atrás. Além disso, "fósseis com, aproximadamente, mais de 100.000 anos não produzem amostras de DNA mensuráveis; portanto, atualmente, não trazem ordem à confusão de ossos e pedras entre os hominídeos, que datam de milhões de anos".
http://www.tufts.edu/as/wright_center/cosmic_evolution/docs/fr_1/fr_1_cult1.html

115. "AP", em termos geológicos, refere-se a *Antes do Presente* (o que, na verdade, significa antes de 1950).

116. Embora a teoria da Grande Era do Gelo tenha sido formalizada pelo paleontólogo suíço Louis Agassiz em 1837, o termo *Eiszeit*, ou Era do Gelo, já havia sido cunhado por Goethe em seu romance *Wilhelm Meister* em 1823 (Cameron, 1965). A contribuição de Goethe para a nomenclatura foi endossada por *The Subcommission on Quaternary Stratigraphy* (SQS), *International Union of Geological Sciences* (IUGS).
http://www.quaternary.stratigraphy.org.uk/about/history.html

117. Pelo menos nos últimos milhões de anos, os períodos glaciais/interglaciais seguiram ciclos flutuantes relacionados ao fenômeno astronômico chamado *precessão dos equinócios*, agora reconhecido como contribuinte para mudanças climáticas geologicamente abruptas (Varadi, Runnegar & Ghil, 2003). http://www.ncdc.noaa.gov/paleo/abrupt/story2.html Para uma

mais recente (c. 70.000-10.000 AP) também é frequentemente chamado, na linguagem comum, de *A Era do Gelo*. Ele foi precedido por um período *interglacial* quente e úmido (c. 130.000-70.000 AP) (Ambrose, 1998). No âmbito do período macrogeológico – a *Grande Idade do Gelo* – também existem dois períodos arqueológicos: o Paleolítico Inferior (2,5 milhões a 180.000 AP) e Paleolítico Médio (180.000-30.000 AP) (Bednarik, 2007). (Para a cronologia dos períodos paleolíticos, consultar a Tabela C1 do Apêndice C).

A linhagem biológica e a nomenclatura das primeiras espécies do gênero *Homo* também são contestadas academicamente, com quase todas as fontes usando uma taxonomia e/ou cronologia ligeiramente diferentes. Está além do escopo deste texto articular completamente esse debate, exceto por breves indicações. Segundo registros fósseis, as primeiras espécies *Homo*, *H. Habilis* e *H. Rudolfensis*, habitaram, primeiramente, a África na época do Plioceno, há pouco mais de 2 milhões de anos (Lock & Peters, 1999). Entretanto, o status *Homo* desses primeiros hominídeos está atualmente sob revisão (Key, 2000; Wood & Collard, 1999). O período *Homo* médio incluiu o *H. Ergaster/Erectus*, que surgiu na África e na Eurásia durante a transição Plio-Pleistoceno – 2 milhões a 200.000 AP. (Key, 2000; Lock & Peters, 1999; Wood & Collard, 1999). O grupo de espécies, agora geralmente classificado como espécies de *Homo Arcaico* (Key, 2000), inclui o bem conhecido *H. Neanderthalensis* da Eurásia Ocidental (250.000-30.000 AP) e *H. Heidelbergensis*, identificado na África e na Eurásia (500.000-100.000 AP). (Key, 2000; Lock & Peters,1999; Wood & Collard, 1999). Atualmente, a convenção arqueológica data a primeira aparição do *H. Sapiens* – também conhecido como *humano anatomicamente moderno* – em aproximadamente 100.000 AP (Key, 2000), embora ele seja frequentemente localizado antes.

O momento do desenvolvimento, evolução e características das origens da natureza e da consciência humanas também é uma área altamente contestada academicamente. Meu interesse aqui não é discutir questões de detalhamento de taxonomia ou cronologia, pois são áreas apropriadas para especialização disciplinar. Em vez disso, meu interesse está no contexto transdisciplinar do quadro maior que esses dados informam, particularmente nas suposições sobre a natureza e a consciência dos primeiros humanos. Para uma discussão sobre as duas principais teorias sobre as origens humanas: a de *curto alcance* (ou teorias de *explosão cultural*) e a de *longo alcance* (ou teorias gradualistas), consultar o Apêndice C. No que diz respeito às capacidades do *Homo Ergaster/Erectus*, as

---

discussão sobre a potencial influência desses ciclos na cultura e na consciência, consultar o Apêndice A.

opiniões variam: de arqueólogos, que afirmam que eles eram pouco mais que macacos, a cientistas de arte rupestre, que afirmam que eles já praticavam navegação marítima em 800.000 AP (Bednarik, 2003a). O uso do fogo pelo *H. Ergaster/Erectus* é geralmente aceito desde, pelo menos, um milhão de anos atrás (Sedikedes, Skowronski & Dunbar, 2006) e pode remontar a 1,42 milhão de anos (Watson, 2005, p. 26). Watson afirma que, cerca de um milhão de anos atrás, o *H. Ergaster/Erectus* se espalhou por grande parte da Eurásia (isto é, não nas latitudes setentrionais, na Austrália ou nas Américas). Isso pode adicionar apoio circunstancial às afirmações marítimas de Bednarik. A segunda maior expansão craniana ocorreu por volta de 500.000-300.000 AP, com a nova espécie, *H. Heidelbergensis*, sendo referida como o *Homo Sapiens arcaico*, do qual emergiram tanto o Neandertal quanto o humano anatomicamente moderno (Hodgson, 2000; Mithen, 2007).

Há desafios em deslindar os vínculos entre o contexto acadêmico e a consciência mais antiga apresentada em nossas três narrativas, particularmente no que diz respeito à cronologia inicial. A de Wilber – com seu acesso a taxonomias contemporâneas – é a mais fácil de localizar. Sua narrativa começa com o *pré-homo*, espécie de hominídeos que data de cinco ou seis milhões de anos a 200.000 anos AP. As afirmações um tanto contraditórias de Steiner sobre cronologia precisam ser contextualizadas no âmbito do conceito científico do início do século XX de que a Terra tinha apenas cerca de 100 milhões de anos. (Consultar o Apêndice A para mais detalhes.) Steiner refere-se ao primeiro período da consciência *humana* em muitas de suas palestras como tendo uma duração de um milhão de anos. Parece mais provável que tanto Wilber quanto Steiner estejam se referindo às espécies *Homo* primitiva e intermediária durante as épocas glaciais do Plio-Pleistoceno – até, e incluindo, os *humanos arcaicos* do Paleolítico Inferior, antes do surgimento dos humanos anatomicamente modernos. Gebser recusa-se a entrar no que ele chama de *modo mental* linear, o posicionamento temporal da consciência arcaica, embora sua escolha do termo *arcaico* possa não ser coincidência (Gebser, 1985/1949, p. 61).

3.2. Questões de Terminologia

Uma divergência entre as três narrativas é sua terminologia para identificar os primeiros humanos e sua consciência. A terminologia um tanto anacrônica de Steiner para esse primeiro tipo de humano é *Lemuriano*, que, em sua época, era

um termo científico convencional.[118] Como já mencionado, Gebser usou o termo *arcaico*, por causa de suas raízes gregas em *arché*, que significa início ou origem, a partir do qual Gebser se concentra na origem.[119] Wilber usa o termo híbrido *arcaico-urobórico*, prestando uma homenagem ao uso de Gebser com sua própria pesquisa: "*Uroboros*[120] é o símbolo mítico primordial da serpente comendo sua própria cauda, e significa autopossuído, tudo incluso, mas narcisista, 'paradisíaco', reptiliano (ou incorporado em formas de vida inferiores)". (Wilber, 1996c, p. 26).

Ao contrário da maioria das pesquisas científicas que estudam o ser humano como um *objeto*, Steiner, Gebser e Wilber escreveram narrativas sobre a evolução da consciência humana, de *dentro* – o lado *subjetivo*. Wilber pergunta: "O que o Alvorecer [Humano] pode ter experienciado, antes de [ele] desenvolver a linguagem,[121] emoções de ordem superior e autoconsciência?" (Wilber, 1996c, p. 33). Gebser (1985/1949) usa *koans enigmáticos* de sábios chineses da era mítica final – ver citação no início deste capítulo – alegando que eles são mais esclarecedores da consciência arcaica do que nossas "conclusões retrospectivas e prognósticos" contemporâneos (p. 45). Em referência ao estágio subsequente, Steiner (1959/1904) tem a dizer: "o objetivo aqui é registrar alguns detalhes sobre seu caráter espiritual e a natureza interior das condições em que viveram" (p. 41).

---

118. Na época de Steiner, a palavra *Lemúria* tinha um significado científico, pois foi cunhada pelo geólogo Philip Sclater, que teorizou um continente perdido relacionado à presença de fósseis de *lêmures* em Madagascar e na Índia, mas não na África ou no Oriente Médio. O termo foi usado pelo biólogo Ernst Haeckel e também por teosofistas. Embora Steiner, inicialmente, tenha colaborado com Ernst Haeckel e teosofistas, ele, posteriormente, distanciou claramente sua epistemologia de ambos (Steiner, 1925/1928, pp. 338-339).

119. *Arcaico* também é usado de várias outras maneiras: na paleoantropologia, é usado para se referir às primeiras espécies *Homo*, como *H. Heidelbergensis* e *H. Neanderthalensis*, em alinhamento com Gebser (Key, 2000). Na pré-história americana, é usado para descrever o período de 8.000 a 1.000 a.C.; e também é usado na história da arte.
http://encarta.msn.com/encyclopedia_761566394_9/Human_Evolution.html

120. Parece que Wilber pode estar fazendo uma interpretação excessivamente biológica deste símbolo em comparação com a intenção de Erich Neumann, cujo trabalho ele cita. O próprio Neumann (1995/1954) tem muito a dizer sobre o símbolo *Uroboros*, inclusive o seguinte: "Como a Serpente Celestial, o uroboros era conhecido na antiga Babilônia . . . e também como o Ser Primordial que diz: eu sou o Alfa e o Ômega . . . a mais antiga divindade do mundo pré-histórico" (p. 10).

121. Deve-se notar que os humanos não são a única espécie que desenvolveu emoções de ordem superior, linguagem complexa e algum grau de autoconsciência. No entanto, está fora do escopo deste artigo explorar isso em detalhes (Hampson, 2005; Lilly, 1967; Russell, 2006).

3.3. Principais Características da Consciência Arcaica

Várias características foram identificadas nas narrativas – ou na literatura associada – e serão brevemente exploradas ao longo do texto:

- Imersão na natureza e no cosmos.
- Biologicamente primitivo ou espiritualmente sábio?
- Cultura matriarcal.
- Senso de Éden/Paraíso
- Sensibilidade e expressão paleoestéticas (detalhadas no Apêndice C).

Imersão na Natureza e no Cosmos

Definirei a cena com a caracterização de Wilber do nível Arcaico-Urobórico. Baseando-se em uma série de fontes antropológicas, ele o resume assim:

> O uroboros representa um estado autista primitivo, indiferenciado e sonhador, no qual o homem não se via como separado e não tinha vida autoconsciente. (Wilber, 1996c, p. 29)

Enquanto Wilber enfatiza a imersão na natureza neste estágio, Gebser e Steiner também enfatizam a imersão no cosmos. Embora Gebser (1985/1949) não entre em detalhes em termos cosmogênicos, ele afirma que a relação primária do humano arcaico era com o "universal ou [cósmico]" (tabela sinóptica). A cosmogonia de Steiner é extensa e extrapola o escopo deste artigo para ser coberta em detalhes. Uma característica distintiva dos *insights* dialéticos de Steiner é que sua noção de humano é de origem espiritual e, portanto, não é somente dependente da espécie *Homo* ou mesmo da forma biológica do hominídeo. Ele vê as primeiras formas de vida como parte da luta do ser humano original, animado-espiritual, para assumir forma física na Terra (Poppelbaum, 1970; Thompson, 1998).[122] Gebser e Wilber fazem afirmações semelhantes de que o mundo físico se manifesta a partir do espiritual, embora nenhum deles discuta essa área com tantos detalhes quanto Steiner. Existem vários teorizadores integrais que propõem uma dialética entre *evolução* biológica e *involução* espiritual[123] (Aurobindo, 2000; Combs, 2002; Davidson, 1992; Gebser, 2005/1970;

---

122. Isso, não obstante, a noção de que numerosas espécies se desviaram dessa linha hominídea em vários pontos anteriores no tempo.

123. A noção de involução pode ser conceitualmente ligada ao conceito de *ordem implicada*, desenvolvido a partir da década de 1960 pelo físico teórico David Bohm, baseado na física

Hocks (2006); Murphy, 1992; Steiner, 1971c; Wilber, 2001b). Embora Steiner, Gebser e Wilber compartilhem a visão involucionária da evolução, há divergências sutis, como demonstra a seção a seguir.

Biologicamente Primitivo ou Espiritualmente Sábio?

Georg Feuerstein, principal intérprete e tradutor da obra de Gebser nos EUA, identifica uma divergência significativa entre as visões de Wilber e Gebser em uma área importante. Feuerstein (1997) observa a posição de Gebser sobre a consciência arcaica como sendo "mais próxima e, presumivelmente, originalmente idêntica à Origem", enquanto a posição de Wilber é que "a estrutura arcaica é a mais próxima não da Origem, mas, sim, dos grandes símios e [hominídeos]" (p. 34). Embora o espaço não permita uma participação plena na discussão entre Wilber e Feuerstein que se segue, minha interpretação é que o problema surge de uma perspectiva polarizada entre evolução biológica e evolução espiritual. Em relação aos primeiros humanos, Gebser enfatizou a evolução espiritual, enquanto Wilber se concentrou no primitivismo biológico.

> O período arcaico-urobórico . . . apresenta de uma forma bem global a grande transição dos mamíferos em geral para o homem em particular, e se destaca como o grande fundamento subconsciente do qual a figura do ego acabaria emergindo. . . . (Wilber, 1996c, p. 33)

Steiner lidou com esse paradoxo dialeticamente, apresentando informações de ambas as perspectivas. Em alguns de seus escritos, ele falou, referindo-se à dominância da biologia, em termos de "impulsos apaixonados", em uma veia semelhante à referência de Wilber à imersão em, e à dominação pelos, "níveis inferiores propriamente ditos". Seu conhecimento biológico era bastante extenso. Algumas de suas descrições dos proto-humanos[124], antecessores dos humanos anatomicamente modernos, sugerem um conhecimento biológico semelhante ao expresso em reconstruções recentes do *H. Ergaster/Erectus* por psicólogos revolucionários – "uma mudança de energia do intestino para o cérebro" (Sedikedes, Skowronski e Dunbar, 2006, p. 59). O outro polo da dialética é que –

---

quântica, e na *filosofia do processo* de Alfred North Whitehead (Bohm, 1980; Bohm & Edwards, 1991). A ordem implicada de Bohm também está conceitualmente ligada à *teoria do campo mórfico* do biólogo Rupert Sheldrake (2006) e, mais recentemente, à teoria do campo akáshico – ou da informação – do cientista de sistemas László (Combs, Arcari & Krippner, 2006; László, 2007). Mais pesquisas sobre esse tópico estão em andamento (Gidley, 2007c).

124. "A forma da cabeça e da testa era bem diferente; a testa era muito mais baixa e os órgãos digestivos eram muito mais poderosos" (Steiner, 1986a, p. 65).

como Gebser – Steiner (1971a) chamou a atenção para a sabedoria original desses primeiros humanos.

> Essa *sabedoria original* era uma sabedoria realmente inspirada, que chegou ao homem de fora, surgindo de mundos divinos [itálicos da autora] (p. 114).

Wilber (1996c), aparentemente, também está ciente desse paradoxo, usando o termo "inconsciente essencial" para distinguir esse período de uma futura "superconsciência" totalmente desenvolvida (p. 34-35). Esse paradoxo continuará a se repetir à medida que nossa narrativa avançar e se tornar cada vez mais iluminada, como diria Gebser; quanto mais *transparência* trouxermos para as questões. Minha pesquisa procura lançar luz sobre esse tópico por meio da exploração da arte do Paleolítico Inferior e Médio. (Ver Apêndice C.)

Cultura Matriarcal

Outra convergência entre as três narrativas é que elas consideram o período arcaico, e o período subsequente, fortemente influenciado por arquétipos femininos. Como afirma Wilber (1996c) – citando Campbell – a Grande Mãe "mostrou-se logo no alvorecer dos primeiros dias de nossa espécie" (p. 129). Isso é consistente com outras pesquisas culturais mitológicas sobre o significado do arquétipo feminino como Deusa primordial – representado na arte paleolítica pelas estatuetas de Vênus; e pelo arquétipo da Grande Mãe na mitologia neolítica e egípcia (Eisler, 1987; Neumann, 1995/1954). Gebser (1985/1949) afirma que, na verdade, o matriarcado não perdeu o controle até cerca de 500 a.C., com o fortalecimento do patriarcado na Grécia. Steiner afirmou que essas primeiras matriarcas ajudaram no desenvolvimento da linguagem primitiva, e até mesmo da memória, iniciando o canto rítmico e interpretando a linguagem oculta da natureza – que elas expressavam em *som*, *tom* e *ritmo*. Isso é sustentado por pesquisas recentes sobre as origens da música e da linguagem (Dissanayake, 2005; Merker, 2001; Mithen, 2007; Skoyles, 2000; Wallin, Merker & Brown, 2001). Acredita-se que a linguagem humana tenha se desenvolvido muito lentamente – com poucos sons, principalmente consonantais e, gradualmente, combinados com vogais – por cerca de meio milhão de anos, durante o período Paleolítico até o Paleolítico Superior, cerca de 35.000 anos atrás (Lock & Peters, 1999, pp. 771-772). (Ver também o Apêndice C).

Senso de Éden/Paraíso

Apesar de algumas diferenças na orientação temporal e nos detalhes, as narrativas de Steiner, Gebser e Wilber convergem em muitos aspectos no sentido geral dessa estrutura de consciência arcaica. Gebser enfatiza a natureza pré-temporal e pré-espacial dessa consciência. Steiner (1978b) afirma que esse período foi o que a Bíblia chamou de "Paraíso" (p. 90). A representação de Gebser (1985/1949) desse período é muito parecida:

> É semelhante, se não idêntico, ao estado original do paraíso bíblico: uma época em que a alma ainda está adormecida, um tempo de completa não diferenciação entre [humano] e universo (p. 43).

Wilber (1996c), citando *Trance, Art and Creativity*, de Gowan (1975), concorda com a ideia de Steiner e Gebser quanto ao amanhecer humano e o paraíso bíblico, ou Éden:

> O *Gênesis* descreve esse estado como "Éden" e nos diz que quando [os humanos] comeram da árvore do conhecimento, [eles perderam sua] inocência e [foram] expulsos (no espaço, tempo e personalidade). (p. 29)

A inclusão desses comentários não pretende sugerir que esses autores interpretam literalmente a metáfora bíblica do Éden/Paraíso. Ao contrário, minha interpretação de suas intenções originais é que cada um deles assume uma posição crítica contra as perspectivas materialistas da maior parte da biologia evolucionária e se esforça para apresentar uma narrativa alternativa a ser considerada. A escolha de suas narrativas por mim surge da mesma lógica. É uma reescrita da crônica da evolução em suas origens.

3.4. Sumário e Relevância Hoje

Em suma, embora haja uma notável coerência entre as três narrativas desse início arcaico da consciência humana, há também diferenciação de ênfase. O interesse de Gebser parece se concentrar em fundamentar essa consciência inicial em uma experiência espiritual originária, com atenção limitada a questões de desenvolvimento biológico – ele desenvolve, principalmente, uma filogenia cultural com orientação espiritual. Entretanto, ele faz referência aos "paralelos entre os estágios de desenvolvimento da humanidade e os do indivíduo, no contexto das várias estruturas da consciência", mas não os aborda em detalhes

(Gebser, 1985/1949, p. 58). O interesse de Wilber parece ser enfatizar as limitações da forma humana biológica primitiva para permitir a cognição complexa, que ele vê como uma base para o desenvolvimento espiritual. Ele também concorda com a noção de que o desenvolvimento individual (ontogenia) recapitula a evolução cultural (filogenia). Steiner integra essas posições, demonstrando uma relação dialética complexa na evolução entre a consciência originária alma-espírito dos humanos que, afirmava ele, acompanhou e instruiu a evolução biológica. Ele também descreveu a incorporação gradual do espírito humano na forma material/biológica, ao longo de vastos períodos de tempo, à medida que as protoformas evoluíram biologicamente.[125] O antropólogo e etnógrafo Richard Grossinger usa a expressão dialética *embriogênese espiritual* para o significativo trabalho que Steiner empreendeu a esse respeito (Grossinger, 2000, p. 706).

A relevância para hoje da noção de Gebser sobre os aspectos espirituais originários da consciência arcaica está intrinsecamente ligada à sua noção de consciência integral, que, quando despertada, permite o acesso consciente a essa espiritualidade original. Para Gebser, porém, a chave é a *intensificação* da consciência, não a *regressão* a um estado prévio.

Transição

Uma grande dissonância entre as narrativas da biologia evolucionária e essas narrativas, particularmente as de Steiner e Gebser, é que as últimas identificam um tipo de sabedoria espiritual na consciência dos primeiros humanos. Uma apreciação da noção de *involução* como estando em uma relação dialética com a *evolução* – que Wilber também faz – é um ponto de partida para entender essas perspectivas. Isso está em total contraste com as opiniões da maioria dos biólogos, incluindo teorizadores da emergência, que afirmam que a mente, a moral – e até mesmo a espiritualidade – emergem puramente da existência física/biológica (Goodenough & Deacon, 2006).

No entanto, Steiner, Gebser e Wilber concordam que os humanos arcaicos ainda não vivenciavam um eu independente, nem tinham um senso de diferença entre terra e céu. Com base nisso, a transição entre o que Gebser chama de consciência *arcaica* e *mágica* parece marcar a emergência da percepção mais antiga do ser humano de seu próprio eu/alma individual. Isto não é inconsistente com pesquisas recentes em psicologia evolucionária (Sedikedes, Skowronski &

125. Os extensos escritos de Sri Aurobindo sobre evolução também incluem uma perspectiva semelhante à de Steiner, onde a dimensão espiritual, que ele chama de *sobremente*, desce gradualmente para o mundo material (Aurobindo, 2000).

Dunbar, 2006). Esta consideração conduz a narrativa para o próximo período importante.

Porém, antes de continuarmos, precisamos fazer uma digressão momentânea e considerar algumas macropausas nesta narrativa evolucionária.

3.5. O *Des*equilíbrio Pontuado[126] de Catástrofes Geoclimáticas Globais

A extensão em que a consciência e a cultura humanas foram afetadas por grandes eventos geológicos e climáticos recebeu pouca atenção na evolução do discurso da consciência, talvez, em grande parte, como resultado do isolacionismo disciplinar. Steiner é um dos primeiros teorizadores pós-iluministas a integrar, de forma coerente, fenômenos como ciclos astronômicos e mudanças geoclimáticas com cultura, mitologia e consciência, por meio de sua micro-história evolucionária (Scharmer, 1998). Sua abordagem prenunciou desenvolvimentos integrativos, científicos e filosóficos contemporâneos (Firestone, West & Warwick-Smith, 2006; Tarnas, 2006; Ulansey, 1994). Nem Gebser nem Wilber parecem cientes ou dão atenção ao impacto de tais eventos geoclimáticos na cultura e na consciência. No entanto, Steiner – que previu que a ciência acabaria percebendo a validade de seus *insights* – falou da importância de *duas* grandes catástrofes ambientais que marcaram transições entre importantes movimentos de cultura e consciência.

A narrativa de Steiner ganha alguma sustentação após o interesse renovado pela teoria da catástrofe em geologia, em resposta à situação climática atual e à crescente conscientização da possibilidade de rápidas mudanças climáticas futuras (Mithen, 2004; Weart, 2003). A teoria do catastrofismo do início do século XIX e as extinções resultantes foram geralmente associadas a *curtos* períodos na história da Terra e a conotações religiosas – postulando intervenções milagrosas/divinas no repovoamento subsequente. O final do século XIX assistiu a uma mudança para teorias geológicas mais científicas, como o *uniformitarismo* e teorias da mudança gradual, que ecoaram o *gradualismo* de Darwin na biologia clássica. Entretanto, a virada pós-formal interdisciplinar na ciência está começando a apontar para conexões fenomenológicas subjacentes que podem ter sido "conhecidas" nos

---

126. A expressão Equilíbrio Pontuado foi cunhada pelos paleontólogos Niles Eldredge e Stephen Jay Gould em 1972 para representar descontinuidades e platôs observados, surgidos de evidências fósseis, e em contraste com a teoria da evolução gradualista de Darwin (Eldredge & Gould, 1972). A expressão *Des*equilíbrio Pontuado tem sido usada recentemente, para se referir a eventos climáticos ou ecológicos catastróficos súbitos, relacionados ao aquecimento global (Angelo, 2005). Estou ligando, semioticamente, esses dois significados em meu uso da última expressão.

mitos pré-modernos, mas que passaram despercebidas em decorrência da especialização disciplinar do período científico modernista (Ulansey, 1991). Além das grandes mudanças científicas da física clássica para a física quântica e da biologia clássica para o caos e a complexidade, a primeira metade do século XX viu mudanças dramáticas nas teorias e percepções científicas sobre inúmeros outros fenômenos, com potencial relevância para a evolução das teorias da consciência:

• A datação por radiocarbono foi descoberta em 1949, permitindo aos cientistas determinar a idade de materiais até 60.000 anos atrás;

• Como resultado, a idade da Terra, cientificamente teorizada, passou de 100 milhões de anos para 4,5 bilhões de anos;

• A noção de continentes estáveis e estáticos deu lugar, no início do século XX, à teoria da deriva continental, seguida, na década de 1960, pela noção de dinâmica móvel das placas tectônicas.

À luz de algumas dessas mudanças, teorias geológicas contemporâneas propõem que a história geral da Terra é uma história lenta e gradual, pontuada por ocasionais eventos naturais catastróficos que afetaram o planeta e seus habitantes (Firestone, West & Warwick-Smith, 2006). Teorias interdisciplinares contemporâneas estão começando a abordar essas questões. Pesquisas recentes da psicologia evolucionária[127] – incluindo métodos da geologia, física, arqueologia, mitologia e antropologia – sustentam a narrativa "pontuada" da evolução cultural proposta aqui (Sedikedes, Skowronski & Dunbar, 2006, p. 58). As pesquisas arqueológicas e antropológicas de ponta também parecem estar se movendo nessa direção. O arqueólogo Steven Mithen refere-se aos ciclos de glaciação, eras glaciais e aquecimento global como eventos significativos para a mudança cultural. O antropólogo Richard Klein aponta para a importância do evento *Younger Dryas* e do *Vulcão Toba* – que discutiremos a seguir – como gatilhos para grandes mudanças na cultura e na consciência (Klein & Edgar, 2002). Tal pesquisa demonstra sustentação e formalização de alguns dos *insights* que Steiner intuiu e juntou há mais de um século. O que ainda é necessário, porém, é uma integração teórica transdisciplinar abrangente desse material, enfocando os potenciais efeitos na evolução da cultura e da consciência.

Primeiramente, Steiner (1959/1904) referiu-se a uma catástrofe geoclimática que marcou o fim do desenvolvimento que estamos discutindo e o

---

127. Pode-se fazer uma crítica a grande parte da psicologia evolucionária, no sentido de que ela endossa acriticamente o darwinismo materialista unilateral de grande parte da biologia evolucionária (Loye, 2004).

início da cultura que se lhe seguiu: "poderosos vulcões existiam quase por toda a parte e desenvolviam uma contínua atividade destrutiva. . . . Foi pela atividade desse fogo vulcânico que ocorreu a destruição da terra lemuriana" (p. 85). Ele viu isso como um período em que a maioria da população da época foi exterminada: "uma grande parte da terra foi destruída e apenas um pequeno número de habitantes . . . foram preservados e puderam continuar a raça humana" (Steiner, 1981a/1954, p. 123). O paleoantropólogo Stanley Ambrose (1998) propôs que a erupção do *Vulcão Toba*[128] causou a bem documentada redução maciça da população global – chamada de gargalo (p. 627). Ele conclui que "o inverno vulcânico pode ter inserido um breve evento de Equilíbrio Pontuado (Eldredge & Gould, 1972) no curso da história evolucionária humana recente, acelerando a diferenciação geográfica (p. 644-645). Embora tenha havido alguma contestação de detalhes de suas afirmações (Gathorne-Hardy & Harcourt-Smith, 2003), Ambrose (2003) respondeu, fornecendo mais evidências substanciais para suas teorias. O antropólogo Richard Klein também apoiou a teoria de Ambrose (Klein & Edgar, 2002). Pesquisas adicionais parecem ser necessárias.

Uma segunda catástrofe climática abrupta e extrema ocorreu aproximadamente 60.000 anos após o vulcão Toba. Esse evento é conhecido como *Younger Dryas*. Pesquisas arqueológicas muito recentes indicam que o evento *Younger Dryas* foi desencadeado pelo degelo na América do Norte, desde o último período glacial, forçando os padrões das correntes oceânicas a diminuir ou parar. Como resultado, ocorreu um surto de água doce e salinidade reduzida no Oceano Atlântico Norte, levando a Europa a um congelamento repentino, em apenas algumas décadas. (Carlson *et al*., 2007; Colman, 2007; Tarasov & Peltier, 2005). Esse novo evento gélido durou cerca de 1.400 anos, até aproximadamente 9.500 a.C., tendo começado quando a Terra estava saindo de seu período glacial de 60.000 anos.

Steiner também fala de uma segunda importante catástrofe que ocorreu no final da era glacial. Steiner (1939/1910) a descreveu e teorizou como um grande evento geoclimático de congelamento e derretimento durante o qual os níveis do mar subiram de tal forma que "a face da Terra mudou totalmente no que diz respeito à distribuição de água e terra" (p. 94). O *insight* de Steiner foi bastante incomum para sua época, visto que a convenção geológica era o uniformitarismo. O fenômeno *Younger Dryas* veio a ser descoberto apenas em 1949, e a aceitação

---

128. Nas palavras de Ambrose (1998): "O último período glacial foi precedido por mil anos de temperaturas mais frias do Pleistoceno Superior (71–70 mil anos), aparentemente causadas pela erupção do Toba, Sumatra. Toba foi a maior erupção explosiva conhecida do Quaternário" (p. 623).

pelos geocientistas da noção de rápidas mudanças climáticas só começou muito recentemente. O físico Spencer Weart (2003) a localiza "no dia em que leram o relatório de 1993 da análise dos núcleos de gelo da Groenlândia".

Um livro acadêmico recente do físico nuclear Richard Firestone, de Allen West e do geólogo Simon Warwick-Smith (2006) enfatiza a importância da teoria da catástrofe. Eles se baseiam em uma combinação de ciência dura, mitologia indígena norte-americana e história oral com foco em contribuições cosmológicas para tais eventos. Suas evidências apontando para o impacto de um cometa são condizentes com o início do *Younger Dryas*, 13.000 anos atrás. Steiner (1939/1910) também indicou as interconexões entre esses eventos telúricos e eventos de proporções cósmicas. "Tais períodos e consequentes mudanças estão ligados a poderosos processos na constelação, posição e movimento dos corpos cósmicos conectados com o sol" (p. 94). Esses ciclos astronômicos que influenciam a Terra são agora conhecidos como os *ciclos de Milankovitch* (ver Apêndice A).

Em resumo, o último período glacial – conhecido como a *Era do Gelo* (c. 70.000-10.000 AP) – parece ter sido pontuado, em ambos os lados, por dois eventos ambientais extremos relativamente repentinos:

• O inverno vulcânico e subsequente congelamento de 1.000 anos causado pelo supervulcão Toba na Indonésia, aproximadamente 73.000 anos AP; e

• O *Younger Dryas*, um congelamento dramático de 1.300 a 1.500 anos – até 11.500 AP – como resultado de derretimentos do gelo na América do Norte, devido ao aquecimento após o último grande período glacial.

Não obstante as dificuldades de um século atrás – e até de hoje[129] – em datar com precisão eventos tão distantes, Steiner identificou eventos geoclimáticos dramáticos muito semelhantes a esses, apontando-os como marcadores significativos entre os principais movimentos de cultura e consciência que estamos discutindo. No entanto, é difícil estabelecer a veracidade de sua afirmação em relação ao primeiro desses dois eventos porque ele dá indicações contraditórias sobre a cronologia.

---

129. As datações de radiocarbono do sítio arqueológico de *Geißenklösterle* corroboram as observações de outros conjuntos de dados não arqueológicos, indicando grandes flutuações globais nas concentrações atmosféricas de radiocarbono entre 30 e 50 mil anos atrás. Essas flutuações levam a complicações na construção de cronologias confiáveis durante esse período e causam a *Anomalia de Datação do Paleolítico Médio* e o *Efeito de Coexistência*, que tendem a exagerar a sobreposição temporal entre os neandertais e os humanos modernos (Conard & Bolus, 2003).

O próximo capítulo da nossa narrativa apresenta desenvolvimentos na consciência e cultura – especialmente estéticos – dos humanos da Era do Gelo e, particularmente, seu desenvolvimento durante o período entre e ao redor dessas pontuações (70.000-10.000 AP).

4. Conexionismo Mágico: Arte e Cultura em uma Paisagem Glacial

> Do período em que estamos prestes a entrar, e com esse "clima subjetivo" em mente, sugiro simplesmente: os primeiros homens e mulheres que apareceram na terra durante esses tempos . . . não eram apenas meros caçadores e coletores – eles eram mágicos. (Wilber, 1996c, p. 43)

> Tudo o que ainda está adormecido na alma está, no início da [consciência] mágica, refletido como um espelho do mundo exterior . . . à medida que vivenciamos eventos de sonho durante o sono. . . . Em certo sentido, pode-se dizer que, nesta estrutura de consciência, o que está adormecido não foi [internalizado] e ainda repousa *no mundo*. (Gebser, 1985/1949, p. 46)

> No período mais antigo, [os humanos] possuíam fortes poderes mágicos. Com esses poderes, [eles] . . . dominavam as forças da natureza e, de certa forma, [eram] capazes de ver o mundo espiritual. A clarividência, então, foi desaparecendo gradualmente. [Os humanos] foram destinados a fundar a cultura pertencente à terra; eles deveriam descer à terra no sentido real. (Steiner, 1978b, p. 96)

4.1. Contexto para o Florescimento da Paleoestética

> A "arte" sempre foi associada ao "sucesso" cultural inicial dos humanos anatomicamente modernos e ao estabelecimento do que parece ser um padrão cultural "totalmente humano". (Lock & Peters, 1999, p. 289)

Esta afirmação arqueológica convencional de uma década parece estar se tornando obsoleta em virtude do aumento do corpo de evidências do desenvolvimento estético nas primeiras espécies *Homo*, como o *H. Heidelbergensis* e o *H. Neanderthalensis*, e o crescente interesse em paleoarte fora da Europa (como discutido em detalhes no Apêndice C). A última era glacial (c. 70.000-10.000 AP) foi um período de grande desenvolvimento da cultura e da consciência humanas. Isso ocorreu entre o final do Pleistoceno até o início da atual época geológica, o Holoceno, que começou c. 10.000 AP. Em termos arqueológicos, isso inclui a última parte do período Paleolítico Médio e todo o período Paleolítico Superior. Como indicado anteriormente, a transição do período Paleolítico Inferior para o Médio foi altamente significativa para a evolução humana, com várias espécies do gênero *Homo* coabitando o planeta – o *H. Heidelbergensis* identificado na África e Eurásia (500.000-100.000 AP), seguido pelo *H. Neanderthalensis* do oeste da Eurásia (250.000-30.000 AP) e pelo *H. Sapiens* (surgindo c. 100.000 AP), agora geralmente chamado de *humano*

anatomicamente moderno (Key, 2000; Lock & Peters, 1999; Wood & Collard, 1999).

Desde a descoberta, em 1940, de expressiva arte rupestre[130] nas cavernas de *Lascaux*, França, várias subculturas foram identificadas por paleoantropólogos (Conard & Bolus, 2003). Elas são detalhadas no Apêndice C. Atualmente, há muito debate em discursos arqueológicos, e em outros, que estudam as origens humanas. O novo campo da psicologia evolucionária[131] é um campo quase científico que investiga tais questões (Sedikedes, Skowronski & Dunbar, 2006). Entretanto, mesmo no âmbito desse campo, há contestação quanto à evolução do que se chama de *eu simbólico*: a capacidade de "considerar a si mesmo como objeto de sua própria reflexão"; "armazenar os produtos de tais reflexões na memória"; e regular suas relações com o "ambiente social e físico" (Sedikedes, Skowronski & Dunbar, 2006, p. 56). Constantine Sedikedes e seus colegas propõem que o *eu humano* surgiu com a "revolução cultural . . . na África, algum tempo antes de 100 [mil anos atrás]" (p. 66). Isso é consideravelmente anterior à crença amplamente difundida de que o surgimento do eu humano foi simultâneo à explosão da atividade cultural no período Paleolítico Superior, na Europa, c. 40.000 anos atrás. Um livro lançado recentemente explorou – talvez pela primeira vez – uma perspectiva teórico-arqueológica, que considera o possível papel do indivíduo nos períodos Paleolítico Inferior e Médio (Gamble & Porr, 2005). Ele aponta, além do dualismo da explosão cultural e modelos gradualistas, para "um complexo padrão de mosaico de avanços cognitivos" (Clack, 2005, p. 281). A noção de que indivíduos assim existiam nesses tempos e poderiam ser situados em suas "paisagens em vez de em seus estágios evolucionários" (Clack, 2005, p. 282), pode dar algum suporte indireto às ideias heterodoxas de Steiner e Wilber de que, em qualquer tempo na história evolucionária humana, houve grupos de indivíduos, em cada paisagem cultural, operando em níveis de desenvolvimento mais elevados do que a maioria dos humanos.

Outra grande mudança que está surgindo é, sem dúvida, parte do que falarei mais no penúltimo capítulo deste artigo – a evolução dos discursos por meio do surgimento da consciência pós-formal-planetária-integral. Em campos como a arqueologia e a antropologia, a mudança do modernismo para o pós-

---

130. Essas descobertas deram sustentação ao viés modernista nas pesquisas arqueológicas e antropológicas da época, que já eram eurocêntricas. No entanto, pesquisas nas últimas décadas, particularmente na Austrália e Índia, apontam para arte rupestre significativamente anterior (Bednarik, 2003b; 2003c).

131. O campo da psicologia evolucionária está amplamente sujeito aos vieses materialistas de grande parte do discurso da evolução biológica (Loye, 2004).

modernismo é particularmente evidente, levando a um espectro de teorias em relação à evolução, desenvolvimento e progresso (Barnard & Spencer, 1998; Johnson, 1999). O professor de arqueologia Julian Thomas refere-se à necessidade de introduzir filosofias hermenêuticas, fenomenológicas, feministas e pós-estruturalistas no campo da arqueologia (Thomas, 1998, 2004). Essa abordagem pós-moderna para a pesquisa arqueológica está sendo empreendida pelo cientista de arte rupestre Robert Bednarik, que vem desenvolvendo uma abordagem epistemológica mais pós-formal, incorporando tafonomia,[132] hermenêutica cultural e noções do campo da semiótica (Bednarik, 1994, 2003b, 2003c, 2006a; 2006b). Numerosos estudiosos não anglófonos[133] – particularmente da Europa Oriental – estão buscando uma abordagem semiótica pós-formal para sua pesquisa arqueológica (Antonova & Rayevsky, 2002; Gheorghiu, 2002; Klejn, 2005, 2006; Stoliar, 2006; Yevglevsky, 2002, 2005, 2006).

4.2. Questões de Terminologia

Steiner, Gebser e Wilber referem-se à noção de magia – ou pensamento mágico – como sendo um fator significativo nesse segundo importante movimento da consciência.

Outra complexidade é que as colocações temporais desse movimento da consciência são contraditórias. Gebser aponta para a possibilidade de que pode ter havido "uma ou mesmo duas outras estruturas de consciência entre o arcaico e o mágico, como uma estrutura "pós-arcaica" e uma "pré-mágica" (Gebser, 1985/1949, p. 45). Devido à falta de evidências para apoiar essa teoria, ele propõe o seguinte:

> A "época" mágica, como a vemos, abrange não apenas uma "era" estendida, mas também uma variedade de modos de manifestação e desdobramento que são imprecisamente distinguíveis uns dos outros. [Mesmo assim] . . . consideraremos todos esses modos como manifestações da [consciência] mágica. (Gebser, 1985/1949, p. 46)

---

132. Tafonomia refere-se ao "estudo dos processos que afetam a arte rupestre depois de executada, determinando sua aparência atual e propriedades estatísticas" – Glossário IFRAO (Bednarik, 2007, p. 199).

133. Grande parte desse trabalho aparece em uma série de três volumes publicada em russo. Pude discernir a relevância dele a partir do acesso aos resumos que estão disponíveis *online* em inglês. http://www.donnu.edu.ua/hist/archgroup/en/sem1/

O foco de Gebser para a estrutura mágica está, basicamente, nas pinturas rupestres do Paleolítico Superior na Europa – particularmente cenas de caça. Aliás, essa perspectiva era bastante convencional na antropologia do início do século XX, decorrente da "primeira rodada" de interpretações etnográficas da "arte-como-caça-mágica" (Conkey, 1999, p. 300). Ele também se baseia em exemplos de consciência mágica de tempos muito posteriores, afirmando que eles se sobrepõem a seu conceito de consciência mítica, que surgiu por volta de 3.000 a.C. (Gebser, 1985/1949, p. 57). Por outro lado, Wilber considera o que ele chama de "período mágico-tifônico", que começa com o *Homo Sapiens* e se estende até o final do período paleolítico. A propósito, Habermas, usa o termo "mágico-animista" para se referir ao mundo representacional das sociedades paleolíticas (Habermas, 1979, p. 104). (Consultar o Apêndice A para mais discussões sobre questões envolvendo construções de tempo.)

Steiner também se refere a um grande movimento de consciência até o final do período glacial, para o qual ele usa, em grande parte dos seus escritos, o termo anacrônico *Atlante*, que era um termo arqueológico convencional em sua época. No início do século XX, quando Steiner escrevia, a escrita literária e arqueológica levava em conta as referências de Platão, tanto no *Crítias* quanto no *Timeu*, a uma civilização ancestral – Atlântida – que havia sido destruída por uma catástrofe climática por volta de 9.500 a.C.[134] O pesquisador de literatura comparada, André Spears, revisa e discute referências à teoria da Atlântida de Platão nas obras literárias/filosóficas de D. H. Lawrence, Antonin Artaud e Charles Olsen (Spears, 2001). Ele também observa que "ao longo do século XIX e início do século XX, não era incomum que os arqueólogos que trabalhavam no México ligassem a civilização mesoamericana . . . à lenda da Atlântida" (Spears, 2001). Esse foi o contexto acadêmico para o uso de Steiner do termo *atlante* para a era glacial. Steiner (1959/1904) também observou que a cultura e a consciência a que se referia nesse período também ocorreu "nas regiões vizinhas do que, hoje, é a Ásia, a África, a Europa e a América. O que aconteceu nessas regiões posteriormente, desenvolveu-se a partir dessa civilização prévia" (p. 41). Curiosamente, algumas pesquisas arqueológicas e paleogeológicas europeias recentes fornecem algum suporte provisório para as afirmações dos diálogos de Platão.[135] No entanto, o

---

134. Essa datação de Platão apresenta uma sincronia impressionante com a inundação que ocorreu no final do *Younger Dryas*, conforme discutido anteriormente, e o início da época geológica do Holoceno.

135. Pesquisas científicas recentes na área do Banco de Spartel, na Península Ibérica, forneceram algum suporte para as afirmações dos diálogos de Platão sobre o local e a época da catástrofe atlante, causada por vulcões e inundações. Estudos independentes incluem: os achados arqueológicos do arqueólogo alemão Rainer W. Kühne (2004), relacionados ao

espaço não permite mais digressões.[136] Talvez a crônica da Atlântida ainda não tenha terminado.

4.3. Principais Características da Consciência Mágica

Gebser (Gebser, 1985/1949) chama a atenção para várias características-chave dessa estrutura de consciência.

• Ausência de espaço, atemporalidade, interconexão unitiva, fusão com a natureza;

• A ausência de ego do humano mágico, imersão na tribo;

• A resposta mágica à Natureza, ao "enfrentar a Natureza" e transformar-se em um "Fazedor", tornando-se, assim, consciente de sua própria vontade (p. 48);

• O florescimento da arte – música, canto e pintura. (Ver Apêndice C.)

Conforme demonstrado a seguir, Steiner e Wilber descrevem características semelhantes.

Ausência de Espaço, Atemporalidade, Interconexão Unitiva, Fusão com a Natureza

Gebser (1985/1949) considera essas quatro principais características como intimamente inter-relacionadas.

> Os fenômenos sem espaço e sem tempo [que] surgem do entrelaçamento vegetativo de todas as coisas vivas [como] realidades na esfera mágica sem ego . . . ligados à terra e aprisionados na terra, naturais e primordiais . . . [exigindo] a tentativa quase sobre-humana de [se] libertar . . . da fusão com a natureza. (pp. 49, 51)

Não é difícil notar a semelhança entre a cena de Gebser e as seguintes representações de Steiner (1981a/1954).

> [Suas] habitações eram montadas com o que a natureza lhes proporcionava; [eles] moldavam as pedras e as uniam às árvores em

---

significativo aumento do nível do mar por volta de 9.000 a.C., como resultado do derretimento do gelo; o paleogeólogo francês Marc-André Gutscher (2005) também encontrou evidências de grande atividade vulcânica consistente com o relato de Platão.

136. Realizou-se uma substancial síntese acadêmica das várias perspectivas de pesquisa sobre o tema da Atlântida (Wallis & Spencer, 2003).

> crescimento. [Suas] habitações eram formadas a partir da natureza viva, sendo realmente transformadas em objetos naturais (p. 131).

Isso parece sugerir a ancestralidade cultural de algumas das estruturas megalíticas das culturas europeia e mesoamericana posteriores. Wilber (1996c) também descreve essa interconexão com a natureza que caracterizou a consciência mágica.

> A fusão original do homem com o mundo . . . com sua paisagem e sua fauna, tem no totemismo sua expressão antropológica mais conhecida, que considera um determinado animal como um ancestral, um amigo ou algum tipo de ser poderoso e providencial (p. 50).

Para mais detalhes sobre a atemporalidade da estrutura mágica, consultar o Apêndice A.

A Ausência de Ego do Humano Mágico, Imersão na Tribo

Todas as três narrativas caracterizam os agrupamentos sociais como sendo baseados no que Wilber (1996c) chamou de "laços de parentesco" (p. 72). Steiner referiu-se a "pequenas tribos que eram preservadas pela relação de sangue, enquanto uma autoridade poderosa era exercida pelo mais forte, que era o chefe". (Steiner, 1981a/1954, p. 131-133). Gebser relacionou isso com:

> A ausência de ego do indivíduo – que ainda não é um indivíduo – exige participação e comunicação com base nas intenções coletivas e vitais; os laços inseparáveis do clã são o princípio dominante (Gebser, 1985/1949, p. 58).

A Resposta Mágica à Natureza

Gebser observa que a luta para se desenvolver além das forças da natureza levou à consciência das forças da vontade. Steiner fez uma afirmação semelhante: "[Eles] tinham . . . uma vontade muito enérgica. . . . Assim, exerceram uma poderosa influência sobre a Natureza. . . . Eles usaram as energias da natureza a seu serviço" (Steiner, 1986a, p. 95-96). Gebser (1985/1949) também viu esse esforço para se tornar independente da natureza como o impulso para o poder mágico.

> Aqui reside a base de toda feitiçaria e magia, como fazer chover, rituais e inúmeras outras formas pelas quais a magia [humana] tenta lidar com a natureza. (p. 51)

> . . . A magia [humana] possuía não apenas poderes de segunda visão e adivinhação, [ela] também era altamente telepática. (p. 55)

Steiner prenunciou as afirmações de Gebser sobre essas relações mágicas com a natureza. No entanto, ele observou que nem todos os humanos daquela época tinham essas habilidades em alto grau.

> No auge [dessa] cultura, havia videntes, clarividentes e mágicos poderosos que atuavam por meio de forças mágicas e eram capazes de ver o mundo espiritual. . . . Além [dos mágicos], havia pessoas que se preparavam para ser os fundadores da humanidade atual. . . . Elas possuíam as faculdades elementares de cálculo, computação, análise e assim por diante. Elas foram as pessoas que desenvolveram os rudimentos da inteligência de hoje e não mais faziam uso das forças mágicas. . . . (Steiner, 1978b, pp. 96-97)

Isso se alinha à visão de Wilber. Ele propôs que, além da maioria das pessoas que operavam em um nível inicial de consciência,[137] os indivíduos mais avançados tinham poderes mágicos relacionados ao que hoje chamaríamos de *xamanismo* (Wilber, 1996c, pp. 75, 339).

O Florescimento da Arte – Música, Canto e Pintura.

Muito já foi escrito sobre o surgimento da arte rupestre e as interpretações de seu possível significado. Gebser e Wilber enfatizam a interpretação da arte-como-magia. A explicação de Wilber (1996c) é que "sujeito e objeto, psique e mundo, ainda não estavam totalmente diferenciados" . . . [assim] entre o objeto e o símbolo do objeto "existia uma conexão mágica". A manipulação do símbolo afetava o objeto "simbolizado" (p. 51). Apesar da adoção de uma visão semelhante por Gebser (1985/1949), ele também afirmou que a ênfase sensorial da consciência mágica era principalmente auditiva e não visual.

> É esse aspecto auditivo, não o imagético ou pictográfico, que teremos de atribuir aos fenômenos iniciais. . . . Sonoridade e música, não imagem ou signo, são as formas iniciais de manifestação e realização coincidentes da estrutura mágica, quando elas ainda constituem uma unidade. (p. 125)

---

137. Uma característica da abordagem evolucionária de Wilber (1996c) é que ele traça o que chama de "*duas* vertentes paralelas da evolução: a evolução do modo *médio* de consciência e a evolução do modo *mais avançado* de consciência" (p. 339). Ele também afirma que "o verdadeiro xamã foi o primeiro grande viajante dos domínios do superconsciente" (p. 75). Embora Wilber afirme que, até onde ele sabe, tal abordagem nunca foi seguida explicitamente antes (p. 75), como vimos, a narrativa de Steiner é sustentada por uma visão semelhante.

Durante esse período, Steiner apontou para o desenvolvimento da fala tonal e sugeriu que foi aí, quando as qualidades musicais da linguagem – que começaram com o canto e a dança – foram sendo mais desenvolvidas, que o senso do eu poderia ter começado a surgir nos indivíduos (Steiner, 1959/1904, p. 82). Gebser (1985/1949) chamou a atenção para a qualidade tonal da língua chinesa e de outras línguas relacionadas que, aparentemente, ainda retêm essa qualidade mais musical (p. 126). (Muito mais sobre a relação entre a linguagem e as artes é demonstrado no Apêndice C.)

4.4. Manifestações Deficientes da Consciência Mágica

Ao falar sobre as estruturas de consciência, Gebser usou os termos *eficiente* e *deficiente* tanto em relação às transições entre as estruturas quanto à expressão de várias características prévias em estágios posteriores. Similarmente, Wilber usa os termos *sadio* e *patológico*. Embora Steiner não tenha um par específico de termos equivalentes, ele apresenta uma visão semelhante em relação às transições culturais. Outro par de termos que tem sido utilizado nos discursos psicoterapêuticos é *formativo* e *deformativo* (Boadella, 1998). Os termos *deficiência* e *patologia* são um tanto problemáticos à luz da pesquisa contemporânea sobre as transições psicológicas de estágio (Commons & Richards, 2002). Entretanto, eles fazem parte das três narrativas e, portanto, serão considerados em vários pontos deste artigo, quando for relevante para a discussão.

Na perspectiva de Gebser (1985/1949), o aspecto deficiente de uma estrutura de consciência ocorre principalmente no período posterior a seu desenvolvimento.

> O esgotamento de uma estrutura de consciência sempre se manifesta por um esvaziamento de todos os valores, com uma mudança consistente de valores qualitativos eficientes para valores quantitativos deficientes. É como se a vida e o espírito se retirassem daqueles que não são coparticipantes da nova mutação particular. (p. 538)

Steiner concorda que as faculdades tendem a se tornar deficientes ou decadentes ao final de um período de desenvolvimento. Em relação aos períodos pré-glacial (arcaico) e glacial (mágico), ele referiu-se ao uso excessivo dos poderes ou habilidades que haviam sido desenvolvidos, a ponto de se tornarem decadentes. Ele também indicou que cada uma das principais culturas e

civilizações (pós-glaciais) tiveram seu florescimento seguido por seu período decadente, em uma espécie de ritmo cíclico. Wilber é mais inclinado a ter uma visão dialética em relação a todos os estágios prévios de consciência. Ele demonstra um forte interesse em combater qualquer romantismo relativamente aos estágios iniciais do desenvolvimento humano. Ele aponta continuamente para os aspectos negativos ou patológicos das culturas e civilizações prévias.

Gebser (1985/1949) referia-se à forma deficiente da consciência mágica como "bruxaria e feitiçaria, [que] é imoderada e desmedida" em contraste com a forma eficiente, "invocação, que mantém o caráter de moderação" (p. 94). Uma das únicas contribuições que Wilber (1996c) dá para esclarecer as estruturas de consciência iniciais é que ele não as romantiza – se algo, ele enfatiza o lado mais sombrio do que para ele são estágios de consciência claramente *inferiores*.

> Na verdade, o eu estava conectado magicamente com o meio ambiente, mas, por essa mesma razão também estava desprotegido da invasão por elementos inconscientes internos e fatores extrassomáticos externos . . . uma época de perigo, uma época de tabu, uma época de superstição. (p. 56)

Steiner ressaltou a diferença entre o que ele chamava de magia branca e magia negra, onde o aumento desta última – o uso da magia para fins egoístas e imorais – levou à decadência e declínio dessas primeiras culturas mágicas. Gebser (1985/1949) notou essa manifestação deficiente, em sua época, na "psicologia de massa", evidente durante a Segunda Guerra Mundial na Europa (p. 60). Gebser também fez uma observação interessante: de que existe uma forte afinidade entre a estrutura mental deficiente – isto é, racional – e a estrutura mágica deficiente, resultando em uma forte propensão à regressão da racionalidade excessiva para uma consciência mágica deficiente.

> Sempre que nos deparamos com emocionalismo presunçoso em assembleias de massa, propaganda, *slogans* . . . estamos lidando principalmente com manifestações de magia essencialmente deficientes. Sua deficiência pode ser reconhecida pela própria pretensão de exclusividade, como se só elas tivessem validade ou valor em contraste com a validade de outras estruturas e formas de manifestação. (p. 154)

Gebser (1985/1949) via as tendências mágicas deficientes como potencialmente perigosas, até aterrorizantes. Por causa de sua natureza inconsciente, sua "luta por poder" e conexão com a "perda do ego e da

responsabilidade", ele se preocupava que "a estrutura mágica inconscientemente ativada acabará (pelo menos hoje) nos levando – através da atomização da vitalidade, da psique e do ego – à destruição" (p. 60). Ele se sentia compelido a tornar essas tendências transparentes para que, mesmo se não pudéssemos impedi-las, pelo menos pudéssemos evitar nos tornarmos submissos a elas.

4.5. Sumário e Relevância Hoje

A magia é, claramente, uma noção academicamente controversa hoje, particularmente na arena científica. Desde o Iluminismo europeu, o domínio do racionalismo científico rejeita tais noções como regressivas.[138] Essa visão persistiu na Academia até o final do século XIX. Em um contexto de visões racionalistas e primitivistas de culturas não europeias, um antropólogo clássico, Sir James Frazer, escreveu um texto antropológico seminal sobre magia e religião, *The Golden Bough*, reabrindo o território (Frazer, 1922/2000). Frazer descreveu a magia como um tipo de pseudociência, um primeiro estágio na evolução do pensamento humano; seguido pela religião; e, em seguida, pelo que ele chamou de "ciência verdadeira, experimental" (Barnard & Spencer, 1998, p. 341). Desde então, o conceito de magia, e seu lugar na cultura, tornou-se de interesse etnográfico para antropólogos sociais e culturais – incluindo notáveis como Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1963). Um espectro de perspectivas teóricas surgiu ao longo do século passado, muitas fundamentadas no trabalho de campo e/ou influenciadas por perspectivas filosóficas pós-modernas, como o pluralismo e o relativismo cultural. Essas teorias foram resumidas por Barnard & Spencer (1998):

• Noções de fenômenos mágicos como objetivamente reais, ainda que inexplicáveis em termos do conhecimento científico ocidental – com base em experiências de campo com xamãs sul-americanos e africanos – têm sido chamadas de *empirismo radical*;

• Explicações para crenças pós-modernas em magia, incluindo noções de validade empírica fora da ciência ortodoxa, diferentes leis físicas e espirituais, relativismo epistemológico e subjetivo, valor metafórico;

• Uma reformulação de teorias baseadas em pesquisas laboratoriais em parapsicologia;

---

138. No entanto, como observado em outras partes deste artigo, vários dos criadores da ciência moderna – Kepler, Newton – também eram estudiosos das ciências herméticas da alquimia e da astrologia. Essas eram ligadas à consciência mágica, por exemplo, em Paracelso.

• Considerações filosóficas da aparente congruência entre filosofias mágicas tradicionais de um universo orgânico e interconectado com teorias da Nova Física sobre a unidade da mente e da matéria (p. 342).

A renovação do interesse pelos marginalizados escritos herméticos de Kepler, Newton e outros pode reintroduzir muitas outras questões sobre a consciência mágica nos próximos tempos. O interesse de Gebser (1985/1949) foi provocar nossa consciência para a natureza mágica de nossos instintos e impulsos, para que eles possam ser uma "potência de serviço e sustentação" (p. 60). Ele falou da música como um dos meios mais poderosos para ativar a atemporalidade mágica, de uma forma que é apropriada para os nossos tempos. Ele também se referiu à oração como um engajamento construtivo do tipo de conexionismo psíquico, que é inerente à consciência mágica.

Transição

Devido à complexidade e divergência de opiniões sobre o momento e a natureza da transição entre a consciência mágica e a consciência mítica, dediquei um capítulo separado em minha narrativa a essa transição. Vamos, agora, considerar essa *aporia*[139] em detalhes.

---

139. O termo *aporia* provém da palavra grega que significa *impasse* ou *enigma*. Ele foi usado com frequência por Platão em seus escritos filosóficos e também, mais recentemente, por Derrida.

5. A Transição Mágico-Mítica: uma *Aporia* Complexa

> Primeiro vieram os povos caçadores, depois os povos agricultores e, em terceiro lugar, o desenvolvimento da mineração,[140] que trouxe à luz o que há sob a terra. (Steiner, 1982a, Aula XXX)

> Esses criadores de animais, bem como as culturas de caça e nômades, estão predominantemente enraizados na cultura mágica. Culturas estritamente agrícolas, por outro lado, já fazem parte da estrutura mítica. (Gebser, 1985/1949, p. 305)

> A agricultura foi o efeito mais óbvio, ou talvez o veículo, de uma transformação mais profunda nas estruturas da consciência: ela foi a expressão mais antiga de uma mudança da consciência mágico-tifônica para o que chamaremos de consciência mítico-associativa (nível 3). (Wilber, 1996c, p. 93)

Parece haver uma espécie de hiato cultural, ou aporia, no período entre o final do *Younger Dryas* – aproximadamente 9.500 a.C. – e o início do período Neolítico[141] (c. 8.000 a.C.). Isso demarca, aproximadamente, o período conhecido como Mesolítico[142] (c. 10.000-8.000 a.C.), um período arqueológico que parece ter um status marcantemente reduzido em comparação com o Paleolítico e o Neolítico. Isso talvez não seja surpreendente, considerando a dramática mudança ambiental, durante a qual "a maior parte da transição final (aquecimento) pode ter ocorrido em apenas alguns anos" (Colman, 2007). Entre o auge da atividade cultural do período glacial do Paleolítico Superior e o estabelecimento de assentamentos agrícolas no Crescente Fértil da Mesopotâmia – no rio Amarelo da China e nos vales do Indo e do Nilo – o nível do mar subiu aproximadamente 120

---

140. Este capítulo trata da transição dos povos caçadores para os agricultores. No capítulo seguinte, quando a consciência mítica desperta plenamente, lidaremos com os povos mineradores – o início das idades do bronze e do ferro. Curiosamente, Teilhard de Chardin também se refere a três fases semelhantes: uma "estreita dispersão de grupos de caça" do Mundo Antigo; uma dispersão mais densa de "grupos agrícolas instalados em vales férteis"; e as "primeiras civilizações" (Teilhard de Chardin, 2004/1959, p. 169-170).

141. Embora *Neolítico* signifique, literalmente, "nova idade da pedra", o termo é geralmente usado para se referir aos movimentos culturais de agricultura e pastoreio, e às características da organização social, tais como assentamentos maiores, para implementá-los (Barnard & Spencer, 1998, p. 615).

142. O termo *Mesolítico* refere-se ao período médio da "idade da pedra", entre o Paleolítico e o Neolítico. Ele é geralmente associado ao desenvolvimento europeu no final do período glacial e é caracterizado por "atividades microlíticas" (Barnard & Spencer, 1998, p. 613).

metros, com grande parte disso ocorrendo entre 12.000 a.C. e 8.000 a.C.[143] Os geocientistas demonstraram a importância do fim da última era glacial ao introduzir uma nova época geológica – a Época do Holoceno[144] – que continua até o presente. Isso também marca, convencionalmente, o início do período Neolítico. À medida que as condições geoclimáticas começaram a se estabilizar, as mudanças climáticas associadas ao fim da glaciação realmente facilitaram o desenvolvimento da agricultura de cereais e da domesticação de ovinos, caprinos, suínos e bovinos, devido ao clima mais quente e à inundação de bacias hidrográficas.

Como mencionado anteriormente, há discrepâncias sobre a situação temporal das consciências mágica e mítica entre Gebser e Wilber. Minha interpretação é que o período c. 9.500-3.000 a.C. é um período de transição significativo entre as consciências mágica e mítica em todo o mundo. Ele abrange a última parte do mágico de Gebser, bem como o período mítico-associativo baixo de Wilber (9.500-4.500 a.C.) e o início de seu período mítico-associativo alto (4.500-1.500 a.C.). (Wilber, 1996c, p. 110) Também há contradições na própria datação de Gebser dessa transição.[145]

Proponho que a narrativa de Steiner dê uma contribuição única para a compreensão desse longo período de transição. Em primeiro lugar, ele reconheceu uma condição ecológica de grande instabilidade desde o fim da era glacial. Em segundo lugar, ele chamou a atenção para a potencial influência da *precessão dos equinócios*,[146] aproximadamente a cada 2.160 anos, sobre a cultura e a consciência.[147] Steiner identificou dois períodos culturais específicos anteriores a 3.000 a.C. – o Asiático ou Indiano ancestral (c. 7.200-5.000 a.C.) e o Persa ancestral (c. 5.000-3.000 a.C.). A propósito, Gebser (1985/1949) também

---

143. Esses dados dramáticos sobre o nível do mar são provenientes do *Goddard Institute for Space Studies*, NASA, New York. http://www.giss.nasa.gov/research/briefs/gornitz_09/.

144. *Holoceno* vem do grego *holo*, forma combinada de *holos* "todo, inteiro" + *kainos* "novo, recente". Adaptado do *Online Etymology Dictionary*, http://www.etymonline.com/index.php.

145. Ao introduzir pela primeira vez as estruturas de consciência, Gebser observa que a estrutura mítica começa a se sobrepor à mágica no terceiro milênio a.C. (p. 57). No entanto, em outro lugar, ele observa que a estrutura matriarcal mítica sustentava as sociedades agrícolas que, como sabemos hoje, já existiam antes de 3.000 a.C. Talvez ele tenha acrescentado esta informação mais tarde, na segunda edição, em 1966, conforme indicado por este comentário: "desenvolvimentos recentes na antropologia nos permitiram discernir dois grandes períodos culturais sucessivos" (Gebser, 1985/1949, p. 305).

146. Esse ciclo astronômico e sua influência sobre a Terra, cultura e consciência são discutidos com alguma profundidade no Apêndice A.

147. Steiner também discutiu períodos cíclicos semelhantes anteriores ao 8º milênio a.C., mas está além do escopo deste artigo discuti-los (Steiner, 1971a, p. 112-113).

identificou duas grandes épocas culturais – a domesticadora/agrícola e a de fabricação de ferramentas e artesanato.[148] Ele notou particularmente a importância da mudança das culturas domesticadoras para as agrícolas relativamente à transição da consciência mágica para a mítica (ver citação introdutória deste capítulo). Ele considera as primeiras como tribais e as últimas como sociedades matriarcais sintonizadas com os ciclos do "reino materno da terra" (p. 305). Wilber (1996c) concorda que as grandes culturas de plantio que levaram ao desenvolvimento das cidades-estados eram tanto míticas quanto matriarcais (p. 124). Wilber também discutiu a importância da agricultura, ao facilitar os principais desenvolvimentos culturais que ocorreram durante os milênios seguintes.

De particular interesse na narrativa de Steiner sobre esse período de transição é a pré-história ancestral da Ásia – especificamente da Índia – e da Mesopotâmia[149] – Pérsia-Suméria. Embora ele tenha feito uma extensa pesquisa sobre esses períodos culturais, proferindo centenas de palestras que foram publicadas em dezenas de volumes, eu consigo apresentar apenas alguns fragmentos no espaço deste capítulo. Ele se concentrou nessas regiões específicas durante esse período com base em suas afirmações de que: (a) elas proveram ligações genealógicas contínuas para uma tradição cultural de sabedoria espiritual ancestral; (b) suas tradições filosóficas e científicas foram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento filosófico, científico e cultural europeu[150] posterior; e (c) as atividades culturais ali realizadas foram significativas para permitir o refinamento e consolidação de importantes aspectos sutis do desenvolvimento humano biológico e psicoespiritual.

Psicólogos profundos junguianos e psicólogos transpessoais – inclusive Wilber – contribuíram significativamente durante o século XX para aumentar a compreensão dos aspectos sutis do desenvolvimento psicoespiritual humano (Bache, 2000; Boadella, 1998; Ferrer, 2002; Grof, 2000, 1988; Jung, 1990; Orme-

---

148. Gebser localizou as culturas artesanais e de fabricação de ferramentas no âmbito da estrutura mental-patriarcal avançada.

149. Minha interpretação é que Steiner se refere aqui a uma ampla região, incluindo a Mesopotâmia e o Levante a oeste.

150. Uma crítica que poderia ser feita a tal estreitamento do foco cultural é que ele é indo-eurocêntrico. Não se pode negar que os povos e culturas de outras partes do mundo são importantes e também têm suas tradições culturais e espirituais. Proponho que a crença na importância da herança indo-europeia para o desenvolvimento cultural global é um viés do movimento da consciência integral (incluindo Steiner, Gebser e Wilber). Um dos meus interesses é tornar esse viés mais explícito, para que, no futuro, possa ser equilibrado, mas está além do escopo deste artigo discuti-lo.

Johnson, 2000; Walsh & Vaughan, 1993; Wehr, 2002; Wilber, 1996b, 2000b; 2005b, Parte I). Steiner também empreendeu pesquisas fenomenológicas significativas sobre dimensões sutis da psicologia humana, mas isso tem sido amplamente negligenciado, mesmo na psicologia transpessoal.[151] Steiner propôs que além do corpo físico, para que os humanos operassem com as formas complexas como fazemos hoje, também precisavam ser desenvolvidos outros corpos mais sutis em nossa espécie como um todo. Ele identificou um *corpo* vital[152] através do qual flui nossa energia e vitalidade e um *corpo* emocional[153] através do qual experienciamos sentimentos e paixões (Steiner, 1965/1909). Tanto Gebser (1985/1949, pp. 67, 261) quanto Wilber combinam as dimensões vitais e emocionais até certo ponto, talvez contribuindo para a complexidade da transição da consciência mágica para a mítica. Wilber (2005a, Parte 4, p.1) combina-as usando o termo hifenizado *vital-emocional*, que ele atribui incorretamente – conforme minha pesquisa – a Sri Aurobindo.[154] Embora esta seja uma vasta área de pesquisa além do escopo deste artigo, o que é relevante é que Steiner afirmou que esses corpos sutis foram sendo desenvolvidos e refinados durante esse período da evolução – a vida, ou corpo vital, no primeiro período cultural, que ele chamou de Asiático/Indiano ancestral, e o corpo emocional durante o segundo período cultural, que ele chamou de Persa ancestral (Steiner, 1939/1910, 1986a, 1990a). Vários pesquisadores contemporâneos começaram a pesquisar e estender a abordagem de Steiner à psicologia espiritual (Kuhlewind, 1988; Sardello, 1990, 1995). Também se iniciou a pesquisa da relação entre a psicologia profunda de Jung e a psicologia espiritual de Steiner (Wehr, 2002).

Este capítulo pode contribuir com potenciais novos *insights* sobre aspectos sutis da evolução da biopsicologia humana.

---

151. Grande parte da psicologia transpessoal que se desenvolveu nos Estados Unidos – com contribuições significativas de Wilber – privilegia as tradições espirituais orientais sobre as tradições ocidentais que Steiner reflete. Jorge Ferrer (2002) critica esse aspecto centrado no Oriente da psicologia transpessoal, mas também omite a contribuição de Steiner. Existem, no entanto, vários teorizadores transpessoais que reconhecem a contribuição de Steiner nesta área (House, 2004; Kuhlewind, 1988; McDermott, 2001; Sardello, 1990, 1995; Tarnas, 1991).

152. Steiner também usou o termo *corpo etérico*. Sri Aurobindo (2000) usa o termo "corpo vital" com um sentido semelhante (p. 216).

153. Steiner também usou a expressão corpo astral. Sri Aurobindo (2000) também se refere à "antiga ideia de uma forma ou corpo sutil habitado por uma psique . . . ou entidade anímica, carregando consigo a consciência mental" (p. 780).

154. As caracterizações de Sri Aurobindo das energias/corpos vital/vida e emocional/psique são muito mais intrincadas e sutis do que uma simples combinação hifenizada de vital-emocional poderia denotar (Aurobindo, 2000, pp. 216, 780). Além disso, em 526 páginas de escritos e ensaios entre 1910 e 1950, ele não usa o termo hifenizado *vital-emocional* (Aurobindo, 1997).

5.1. O Primeiro Período Cultural Pós-Glacial – Terra como *Maya*, Espírito como Lar

> Os profundos Vedas, o Bhagavad-Gita, a sublime canção da perfeição humana, são apenas os ecos daquela ancestral sabedoria divina. (Steiner, 1986a, p. 99)

O primeiro período cultural pós-glacial significativo proposto por Steiner foi o *Asiático* — anteriormente chamado de *Indiano Ancestral* — (c. 7.200-5.000 a.C.). (Steiner, 1971a, p. 51-53) Ele comentou em outro lugar que os desenvolvimentos evolucionários ocorridos durante esse período afetaram todos os povos que habitam o planeta. Nessa época – início do Neolítico – a maioria dos povos ainda era nômade, embora tivesse começado alguma agricultura na área conhecida como "crescente fértil", que visitaremos ainda neste capítulo. Steiner afirmava que alguns dos antigos povos do sul da Ásia – particularmente da índia – desse início do Período Neolítico incorporavam uma sabedoria espiritual sublime.[155]

O especialista em indologia, Asko Parpola (2005), apresenta uma perspectiva acadêmica contemporânea sobre essa visão:

> A Civilização do Vale do Indo surgiu como resultado de uma longa evolução cultural nas fronteiras indo-iranianas. Desde o primeiro estágio de desenvolvimento, no período de 7.000-4.300 a.C., cerca de vinte aldeias neolíticas relativamente pequenas são conhecidas, praticamente todas nos vales das terras altas. (p. 29)

Principais Características do Primeiro Período Cultural Pós-Glacial

Steiner identificou vários aspectos-chave que caracterizam o desenvolvimento da cultura e da consciência desse período, particularmente na Índia. Embora Gebser e Wilber mencionem algumas dessas características de passagem – em relação às práticas culturais no início da civilização do Indo – nenhum deles identificou um período cultural indiano ou asiático específico durante a transição mágico-mítica.

- A Terra como *Maya*, o Espírito como Lar;
- A internalização dos ritmos da natureza por meio do discurso poético;

---

155. Steiner também propôs que esse era o caso de várias culturas antigas – notadamente a indiana, a chinesa e a mesoamericana – onde um tipo de recapitulação de diferentes linhagens de sabedoria espiritual ancestral *informava* seu desenvolvimento cultural. Proponho que isso possa ser entendido no sentido do universo *informado* de László (2007).

• O sânscrito como desenvolvimento da linguagem complexa;

• O desenvolvimento da prática espiritual ou yoga.

A Terra como Maya, o Espírito como Lar

Segundo Steiner, os antigos indianos percebiam o mundo físico ao seu redor, em certa medida, como uma ilusão (*Maya*), considerando o cosmos espiritual como seu verdadeiro lar, daí resultando um sentimento de "saudade" em suas almas (Steiner, 1939/1910, p. 200). Ele afirmava que os indianos consideravam a terra como a parte mais baixa desse cosmos espiritual, e que ela era permeada por completo pelo Espírito (Steiner, 1950, p. 24). Steiner também afirmou que, como resultado do aumento do nível do mar, os indianos migraram ao longo do tempo pela Europa – guiados pelo seu líder *Manu*[156] – até se estabelecerem no subcontinente indiano. Ele também se referia aos líderes culturais e espirituais desse período como os *Sagrados Rishis*, nome usado em antigos textos sagrados indianos, como o *Ramayana e Mahabharata* (Steiner, 1986a, p. 99). Steiner salientou os textos sagrados, os *Vedas* e os *Upanishads* – a princípio transmitidos oralmente e depois formalizados por escrito – como os vestígios que ecoam dessa grande sabedoria. Enquanto Gebser (1985/1949) refere-se apenas brevemente a algumas revelações dos *Upanishads* (p. 210), Wilber (1996c) baseia-se fortemente em alguns dos antigos textos sagrados indianos, afirmando – como Steiner – que eles se originaram da vanguarda da cultura da época (pp. 255-257). Dos três, Gebser baseia-se mais fortemente na antiga sabedoria chinesa. (Para mais informações sobre os desenvolvimentos estético-culturais na China durante esse período, consultar o Apêndice C.)

A Internalização dos Ritmos da Natureza por meio do Discurso Poético

Steiner ressaltou uma característica significativa da cultura indiana ancestral em relação ao desenvolvimento do ritmo. Ele alegou que eles experienciavam um relacionamento especial com os ritmos sazonais e ciclos da natureza, por meio dos quais eles desenvolveram um senso de ritmo em seus órgãos torácicos (coração e pulmões) (Steiner, 1971a, p. 52). Steiner (1950) propôs que isso foi aprimorado pela repetição rítmica do canto – o eco posterior sendo encontrado em longos poemas épicos, como o *Bhagavad-Gita* e os *Vedas*, que ressoavam dos ritmos de seus corações (p. 18). Ele afirmou que essa repetição rítmica fortaleceu o corpo

---

156. No poema épico de *Rama*, o antigo Príncipe da Índia, incluído no texto sagrado indiano *O Ramayana e Mahabharata*, aparece no verso: "como o monarca ancestral *Manu*, pai da raça humana". http://www.sacred-texts.com/hin/dutt/rama01.htm. Isso parece corroborar a narrativa de Steiner, que pode ser enriquecida por alguma pesquisa arqueoantropológica adicional.

vital, como discutido anteriormente, e facilitou uma nova forma internalizada de memória humana (p. 18). (Ver a seção sobre Memória Rítmica no Apêndice A). É interessante notar que a linhagem de grande parte da nomenclatura espiritual de Wilber remonta ao Hinduísmo Vedanta (Wilber, 1996c).

O Sânscrito como Desenvolvimento da Linguagem Complexa

Steiner propôs uma importante relação entre os processos rítmicos que facilitavam a internalização da memória e o desenvolvimento da linguagem (Steiner, 1984c). A pesquisa linguística indica que durante o período Neolítico – por volta de 5.000-7.000 a.C. – o desenvolvimento da linguagem incluiu a diversificação funcional da fala, formas de fala mais autônomas nas comunidades, formas mais precisas e explícitas, correlações analógicas e os primórdios da gramática (Foster, 1999, p. 772; Kay, 1977). Claramente, para que a linguagem desenvolva tais componentes sistêmicos, uma capacidade significativa de memória precisa estar disponível.[157] O desenvolvimento do idioma dos indianos ancestrais – posteriormente classificado como o sânscrito – é uma das principais raízes comuns das línguas indo-europeias[158] (Foster, 1999; Lock & Peters, 1999).

Esse é o grupo de idiomas mais difundido — falado por cerca de metade da população mundial.[159] A terminologia sânscrita também é usada por vários teorizadores integrais e em outras literaturas espirituais contemporâneas para caracterizar o potencial desenvolvimento humano transpessoal.[160] É possível que ela contenha significados diferenciados relativos aos relacionamentos sutis corporais e ao desenvolvimento espiritual, que ainda não foram adequadamente expressos em idiomas modernos como o inglês.

O Desenvolvimento da Prática Espiritual ou Yoga

Com relação a esse período cultural, a maior ênfase de Steiner é que os humanos começaram a experienciar a perda da conexão espiritual, a separação de sua *pátria* cósmica/espiritual e o desejo de voltar ao Espírito. Ele afirmou que os

---

157. Para mais detalhes sobre o desenvolvimento da linguagem, consultar o Apêndice C.

158. Acredita-se que todo esse grupo linguístico, que vai do hindi e do persa ao norueguês e ao inglês, descende da língua de uma tribo de nômades que vagava pelas planícies da Europa oriental e da Ásia ocidental por volta de 3.000 a.C. http://www.historyworld.net/wrldhis/PlainTextHistories.asp?paragraphid=axx#axx.

159. Dados do *Indo-European Language Group*, provenientes do *National Virtual Translation Center of the Intelligence Services of the US Government*. http://www.nvtc.gov/lotw/months/december/IEFamily.html.

160. Por exemplo, Steiner e Wilber destacam o termo sânscrito *Atman* para o Eu Superior espiritual e Steiner e László usam o termo sânscrito Akáshico para descrever o campo de informação universal (László, 2007; Steiner, 1904/1959; Wilber, 1996b).

indianos ancestrais foram os primeiros a desenvolver práticas para auxiliar na reintegração espiritual dos seres humanos (Steiner, 1986a). Essa linhagem existe até hoje na Índia e muitos mestres de yoga também levaram seus ensinamentos para outras culturas.[161] Steiner também observou que a cultura chinesa dessa época continha grande sabedoria espiritual, que era ainda mais antiga. A forma de movimento chinesa do *Tai Chi* também pode ser considerada como tendo um propósito. Entretanto, sua história não foi puramente integrativa, mas marcial – aparentemente originada do *yoga* indiano, mas dando uma guinada para o boxe no contexto chinês.[162]

5.2. Sumário e Relevância Hoje

Em suma, antes que a agricultura fosse totalmente estabelecida, antes que a escrita fosse desenvolvida e antes da formação das cidades-estados, esses humanos antigos já haviam desenvolvido uma escolaridade altamente sofisticada em práticas espirituais.

> Yoga era o nome do treinamento pelo qual [eles] tinham de passar para penetrar através da ilusão até o espírito e a fonte primordial do ser. . . . O indiano afastava-se de todo exterior e buscava uma vida superior somente renunciando ao mundo na ascensão para o Espírito. (Steiner, 1986a, p. 99-100)

Tais perspectivas – se pesquisadas na Academia hoje – são geralmente isoladas em faculdades de religião ou em sub-ramos da história ancestral. Eu proponho que é hora de integrar tal material com o discurso da psicologia biológica e evolucionária. Como a de Steiner, Gebser e Wilber, a obra de Sri Aurobindo é de grande importância para uma nova narrativa evolucionária que possa nos ajudar a evolver para fora de nosso hiato cultural e planetário.

---

161. No entanto, Steiner também afirmou que, embora o yoga fosse uma prática ideal para o desenvolvimento humano daquela época, as práticas espirituais precisam ser adaptadas para acompanhar as mudanças do desenvolvimento biopsicossocial que ocorreram ao longo da evolução. Gebser (1985/1949) também afirma que "as técnicas do yoga adequadas ao Oriente provavelmente não estão de acordo com nossa estrutura de consciência" (p. 245).

162. Um centro de *Tai Chi* ligado à educação do corpo docente da *Middle Tennessee State University* afirma: "Na China, o *yoga* se desenvolveu no que é chamado de *Saolin chuan* ("chuan", abreviadamente, significa boxe). No entanto, o *tai chi* hoje no Ocidente é principalmente da variedade mais branda. Ao contrário das artes marciais duras, o *tai chi* é caracterizado por movimentos suaves, lentos e fluidos que enfatizam a energia em vez da força bruta." http://www.mtsu.edu/~jpurcell/Taichi/taichi.htm. O conhecimento ancestral chinês das correntes e energias vitais do corpo humano também é demonstrado na arte curativa da acupuntura.

Escrevendo na mesma época de Steiner (1914-1920), Aurobindo apresentou a seguinte alegação relativa ao desenvolvimento ativo da "consciência integral":

> Uma consciência integral tornar-se-á a base de uma harmonização completa da vida através da transformação total, da unificação, da integração do ser com a natureza. (Aurobindo, 2000, p. 755)

Essa é a linhagem espiritual a que Steiner se refere nesse primeiro período pós-glacial. Ela continua no movimento de consciência integral de nossos tempos, potencialmente fornecendo uma pré-história cultural alternativa e sustentável para o *primitivismo* que ainda existe em muitas narrativas da biologia evolucionária. Sugiro que o renascimento do interesse pelas espiritualidades orientais entre os ocidentais nas últimas décadas reflete uma busca por parte dessa sabedoria espiritual ancestral, que tem sido cada vez mais reprimida, nos últimos três séculos, pelo estreitamento da racionalidade e pelos excessos do materialismo. Embora, claramente, minha pesquisa apresente mais perguntas a serem investigadas do que respostas, ela reabre o território.

5.3. O Segundo Período Cultural Pós-Glacial – Os Magos Persas e o Crescente Fértil

> Os povos desse segundo período tiveram uma tarefa diferente. . . . Em seus anseios e inclinações, eles não se voltaram apenas para o suprassensível, pois estavam altamente ajustados ao mundo dos sentidos físicos. Eles se afeiçoaram à terra. (Steiner, 1939/1910, pp. 203-204)

O segundo período cultural pós-glacial de Steiner floresceu entre c. 5.000-3.000 a.C. (Steiner, 1971a, p. 53). Arqueologicamente, esse foi o auge do período agrícola neolítico. O foco geográfico e cultural desse período foi a região conhecida como Mesopotâmia, entre os rios Tigre e Eufrates, na área que mais tarde se tornou a Babilônia e hoje é o sul do Iraque, de Bagdá ao Golfo Pérsico. Essa região é amplamente reconhecida como sendo a origem da mais antiga civilização conhecida[163] e ainda hoje é chamada de o "crescente fértil". É digno de nota que a domesticação de animais e o cultivo de cereais também tenham começado nessa época na África, com a cultura núbia do Sudão já tendo desenvolvido algumas das características da cultura dinástica egípcia posterior,

---

163. Estou usando o termo *civilização* de acordo com seu uso formal-acadêmico convencional, mas ciente de que ele pode ser desconstruído.

como cerâmica e tumbas funerárias elaboradas, mediando culturalmente entre o Egito e as regiões sul e oeste da África (Gatto, 2004).

Steiner chamou esse segundo período cultural de *persa ancestral*, porque ele se desenvolveu na região posteriormente conhecida como Pérsia. O tipo de consciência que emergiu no período persa de Steiner se assemelha à consciência mítica de Gebser, mas contém elementos mágicos, apoiando minha ideia de que essa foi uma fase de transição. Gebser refere-se explicitamente à região da Mesopotâmia como sendo significativa na transição entre as culturas mágica e mítica, embora com mais ênfase nos desenvolvimentos após o terceiro milênio: "esse paralelismo e sobreposição da postura ainda mágica e mítica inicial é particularmente evidente nas muitas ilustrações de artefatos das duas primeiras culturas sumérias do terceiro milênio em diante" (Gebser, 1985/1949, p. 109). Wilber situa claramente esse período no âmbito de seu estágio mítico-associativo. Sua caracterização do que ele chama de "cognição *mítica* [é uma] . . . mistura de magia e lógica. . . que informa e estrutura a própria linguagem" (Wilber, 1996c, p. 98). Nesse período, que ele chama de "mítico-associativo inicial", ele se concentra particularmente nos desenvolvimentos socioculturais.

De uma perspectiva geográfica mais ampla, na época em que a Suméria era uma cidade-estado poderosa e próspera – por volta de 3.000 a.C. – outras regiões do mundo também estavam começando a se desenvolver de maneira semelhante: pelo menos o Vale do Nilo no nordeste da África, o Vale do Indo na Ásia Meridional, o *Huang He* (formalmente chamado de Vale do Rio Amarelo) na China e o litoral do Peru na América do Sul. Está além do escopo deste artigo discutir os desenvolvimentos culturais aparentemente paralelos nessas regiões; no entanto, futuras pesquisas comparativas adicionais podem ser proveitosas.

Principais Características do Segundo Período Cultural Pós-Glacial

Vários aspectos-chave foram identificados por Steiner para caracterizar a antiga cultura e consciência persa como uma continuação da linhagem indo-europeia de desenvolvimento cultural e psicoespiritual. Tanto Gebser quanto Wilber também identificam essas características de desenvolvimento, embora nenhum dos dois tenha determinado um período cultural específico nessa época:

- Senso de polaridade;
- Orientação para a terra por meio da agricultura;
- Formação de protocidades;
- Transição mágico-mítica para religiões organizadas.

Senso de Polaridade

Steiner propôs que esses persas/sumérios ancestrais desenvolveram os primórdios da consciência de duas dimensões – polaridade e simetria – enquanto as culturas anteriores viviam no âmbito de um senso de unidade. Gebser (1985/1949) concorda que a estrutura mítica é "a expressão da polaridade bidimensional. . . . Pode-se dizer que o homem mítico estabelece uma conscientização do polo oposto da terra, o sol e o céu" (p. 66). Steiner também caracterizou essa nova consciência como um reconhecimento das naturezas gêmeas da terra e do cosmos – expressas como arquétipos de Trevas e Luz – que se tornaram centrais para o simbolismo religioso do Zoroastrismo posterior (Steiner, 1971a, p. 53).

Orientação para a Terra por meio da Agricultura

Steiner ligou esse desenvolvimento do senso de polaridade dos persas ancestrais à nova orientação para a terra, comparando-o com o dos indianos ancestrais. Ele observou, porém, que eles retiveram a sensação de que "a realidade externa era uma imagem do Divino, que não deveria ser afastada, mas, sim, renovada. Os persas desejavam transformar a natureza pelo trabalho" (Steiner, 1986a, p. 100). Esses sumérios nativos devem ter trabalhado duro. Eles tiveram que drenar pântanos para o plantio; e desenvolveram o comércio inicial de seus ofícios, incluindo tecelagem, couro, metalurgia e cerâmica.[164] Wilber chama a atenção para alguns dos desenvolvimentos culturais que surgiram como resultado da introdução da agricultura, incluindo a produção de *bens excedentes* e sua expressão como dinheiro, na forma de ouro, que se transformou em um *novo símbolo de imortalidade* (Wilber, 1996c, pág. 108).

Formação de Protocidades

Todos esses desenvolvimentos contribuíram para o crescimento gradual de grandes assentamentos agrícolas. Wilber (1996c) afirma que, por volta de 5.000 a.C., "a colonização agrícola espalhou-se pelos vales do Tigre-Eufrates e do Nilo, aumentando a população de algumas cidades para 10.000 habitantes" (p. 110). Há controvérsias acadêmicas em torno da linhagem dos povos mesopotâmicos antigos que iniciaram essa revolução agrícola e implantaram os primeiros assentamentos. A pesquisa arqueológica contemporânea sugere que, antes dos sumérios, os ubaidianos fundaram uma elaborada povoação, por volta de 5.000

---

164. Da Enciclopédia Britânica. Obtido em 1º de junho de 2007, da *Britannica Concise Encyclopedia*: http://concise.britannica.com/ebc/article-9070297/Sumer.

a.C., chamada *Eridu*.[165] Embora o antigo texto chamado *Lista dos Reis da Suméria*[166] possa ser considerado mais mitológico do que histórico, é interessante notar suas linhas de abertura:

> *Quando a realeza do céu desceu,*
>
> *A realeza estava em Eridu.*

Eridu é agora conhecida como *Abu Shah Rain*, localizada a 196 milhas a sudeste de Bagdá, no Iraque. Arqueólogos afirmam que é a mais antiga cidade conhecida da Suméria (Mesopotâmia Meridional),[167] dando suporte à antiga afirmação suméria de que *Eridu* foi a primeira cidade do mundo.

Transição Mágico-Mítica para Religiões Organizadas

Embora Steiner tenha notado que essa cultura é anterior ao que geralmente é considerado como a antiga Pérsia *histórica* do Zoroastrismo, ele afirmou que ela teve uma forte linhagem genealógica com a cultura persa histórica posterior, que a ecoou. Ele afirmou que o líder dessa antiga cultura persa original também poderia ser referenciado a Zaratustra[168] (em grego, Zoroastro) (Steiner, 1939/1910, p. 205). Até recentemente, essa afirmação de Steiner poderia parecer altamente especulativa ou mesmo fictícia. No entanto, um livro recente revisita os relatos dos antigos historiadores gregos e romanos, Xanthus, Plínio, Eudoxo e Plutarco, à luz de evidências arqueológicas recentes. Ele sustenta substancialmente a afirmação de Steiner de que um Zaratustra prévio antecedeu a

---

165. O *site* de arqueologia do museu eletrônico da Universidade de Minnesota observa que *Eridu* foi redescoberta nas dunas de areia e escavada por arqueólogos iraquianos entre 1946 e 1949. *Eridu* é considerada um sítio arqueológico muito importante, apresentando uma "longa sucessão de templos sobrepostos que retratam o crescimento e desenvolvimento de uma elaborada arquitetura de tijolos de barro". Esses desenvolvimentos sucessivos ocorreram de 5.000 a 3.000 a.C. http://www.mnsu.edu/emuseum/archaeology/sites/middle_east/eridu.html.

166. A *Lista dos Reis da Suméria* é um texto antigo, na língua suméria, que lista reis da Suméria de dinastias sumérias e estrangeiras. http://en.wikipedia.org/wiki/Kings_of_Sumer.

167. Binek, Tracy, http://www.mnsu.edu/emuseum/archaeology/sites/middle_east/eridu.html.

168. Segundo Steiner, Zaratustra previu um perigo potencial de que os humanos pudessem se tornar muito apegados à Terra, e desenvolveu seus ensinamentos em relação ao "sublime Sol ou Espírito da Luz, *Ahura Mazda* e ao Espírito das Trevas, *Ahriman*" (Steiner, 1910/1939, p. 206). É importante notar que o tipo de dualismo que ocorreu nesse período mítico era mais de natureza de polaridades complementares do que de dualismo divisor. David Boadella (1998) refere-se aos ensinamentos de Zaratustra, como "ecologicamente conscientes e não dualistas" (p. 31).

figura histórica em vários milhares de anos (Settegast, 2005).[169] No mínimo, essas visões não convencionais de Steiner e Settegast colocam novas questões sobre a história e o desenvolvimento dessa região altamente importante. Como uma indicação da persistência da consciência mágica, Steiner referia-se aos líderes dessa cultura como *os Magos* – que ele afirmava terem retido alguns dos poderes mágicos de épocas prévias (Steiner, 1939/1910, p. 204). Settegast também faz referência aos *Magos*, considerando-os como uma Ordem supostamente fundada por Zaratustra (Settegast, 2005). O dualismo de Luz versus Trevas tornou-se um ensinamento central no Zoroastrismo que, indiscutivelmente, influenciou as religiões monoteístas do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, que também se desenvolveram nessa região geográfica.[170] Gebser sugere que o dualismo de Zaratustra está subjacente à noção de Parmênides (n. 540 a.C.) de *Ser* oposto a *Não Ser* que, curiosamente, abrange a próxima transição da consciência mítica para a consciência mental.[171]

5.4. Sumário e Relevância Hoje

As convergências entre nossas três narrativas sustentam minha proposta de que os desenvolvimentos da cultura e da consciência nesse segundo período cultural marcam uma fase significativa na transição entre as estruturas de consciência mágica e mítica de Gebser. Também gostaria de, brevemente, chamar a atenção para o uso do arquétipo de Zaratustra por Friedrich Nietzsche em um de seus livros mais famosos, *Thus Spoke Zarathustra* (Del Caro & Pippin, 1887/2006). Embora esteja além do espaço disponível discutir esta obra, o objetivo de Nietzsche expressa uma interessante inversão especular do tema persa de os humanos, previamente orientados espiritualmente, passarem a se orientar para a

---

169. Com base em extensa pesquisa, Mary Settegast integra esta evidência histórica e arqueológica com as tradições orais da antiga Pérsia e argumenta que esse Zaratustra original (cerca de 6.200-6.500 a.C.) liderou seu povo da transição da vida nômade para a agrícola – incluindo a construção de assentamentos que se transformaram em cidades, criando e decorando cerâmicas finas e, finalmente, no âmbito da mesma linhagem, chegando ao desenvolvimento da primeira escrita: a escrita cuneiforme em blocos de argila (Settegast, 2005).

170. Zoroastrismo e Parsismo. (2007). Da Enciclopédia Britânica. Obtido em 2 de junho de 2007, da *Britannica Concise Encyclopedia*: http://concise.britannica.com/ebc/article-9383384/Zoroastrism-and-Parsiism.

171. Gebser afirma que a fascinante noção de Parmênides de *Não Ser*, como essencialmente sem medida e sem espaço, é mítica, enquanto sua noção de *Ser* é enfaticamente espacial; um incipiente conceito mental de medida (p. 80). Ele também observa que Parmênides foi responsável pelo nascimento do tempo linear com sua tripartição em passado, presente e futuro (Gebser, 1985/1949, p. 178). Para mais detalhes sobre essa última observação, consultar o Apêndice A.

terra. Ele propõe a pergunta: "De que maneira . . . pode um ser humano agora ligado à 'terra' ainda aspirar a ser, em última análise, 'super-homem', *Ubermensch*?" (Del Caro & Pippin, 1887/2006, p. xviii).

Como pós-escrito a essa narrativa persa/suméria, é perturbador considerar que, durante a escrita deste artigo, essa região do mundo – o Iraque moderno – ainda seja uma zona de guerra. Tragicamente, como resultado das duas guerras do Golfo, grande parte da história arqueológica antiga – e, portanto, cultural – desse berço da civilização foi – e ainda está sendo – destruída por saques e bombardeios (Berg & Woodville, 2004).[172] Ironicamente, a polaridade de Zaratustra de luz e trevas, e sua associação com o bem e o mal, pode ser observada de forma dualista regressiva no subtexto dessa situação.

172. O governo dos Estados Unidos recentemente doou US$ 100.000 para o financiamento de um novo banco de dados que está sendo desenvolvido pelo *World Monuments Fund* – em cooperação com o *Getty Conservation Institute* e a UNESCO – para conservar e documentar sítios arqueológicos iraquianos (Berg & Woodville, 2004). Felizmente, *Eridu* é um dos locais incluídos nesse programa.

6. O Mito e o Florescimento da Civilização: A Jornada Noosférica da Alma

> Antes, a alma sentia como se estivesse dentro dos fenômenos da natureza. O que experienciava nesses fenômenos naturais . . . apresentava-se a ela na forma de imagens que surgiam como vívida realidade. (Steiner, 1973c/1914, p. 30)

> Enquanto a característica distintiva da estrutura mágica era a emergente conscientização da natureza, a característica essencial da estrutura mítica é a emergente conscientização da alma. (Gebser, 1985/1949, p. 61)

> As tribos primitivas originais tiveram que encontrar uma forma de transcender suas *isoladas* linhagens de parentesco tribal . . . e a mitologia, não a magia, forneceu a chave para essa nova transcendência. (Wilber, 2000d, p. 175-176)

6.1. Contexto para a Emergência da Civilização

À medida que a transição da consciência mágica para a consciência mítica atingia seu clímax, a mudança cultural ocorreu de aldeias agrícolas cada vez mais povoadas e complexas para aquelas que são consideradas as primeiras cidades do mundo. O início do terceiro milênio a.C. assistiu a um grande florescimento do desenvolvimento e da mudança cultural em muitas regiões do planeta. Arqueologicamente, o período a ser considerado aqui abrange a Idade do Bronze (3.500-1.200 a.C.) e a Idade do Ferro (1.200-700 a.C.). Em geral, Gebser localiza a emergência e o desenvolvimento da estrutura de consciência mítica ao longo desse período (c. 3.000-800 a.C.). Sincronicamente, ele é quase idêntico ao terceiro período cultural de Steiner – o egípcio-caldeu – (c. 3.000-750 a.C.). Wilber divide seu período mítico-associativo em dois: o baixo (c. 9.500-4.500 a.C.) e o alto[173] (c. 4.500-1.500 a.C.) (Wilber, 1996c, p. 110). As três narrativas apontam para os períodos das Idades do Bronze e do Ferro – embora sem os nomear como tais – como sendo altamente significativos para o desenvolvimento de um novo movimento de consciência e florescimento cultural, com uma convergência particularmente forte entre as linhas de tempo de Steiner e Gebser. Digno de nota, o período egoico inicial de Wilber (2.500-500 a.C.) também coincide com essa estrutura temporal.

Teilhard de Chardin (2004/1959) também falou da importância desse período em que aldeias foram transformadas em cidades. Ele afirmou que essa

---

173. O período mítico-associativo alto de Wilber está mais alinhado aos dois primeiros períodos culturais pós-glaciais de Steiner.

socialização forçou o ritmo de *hominização*,[174] levando a um salto no desenvolvimento. Ele viu isso como um estágio importante no desenvolvimento da noosfera – "o envoltório da substância pensante" (p. 151) e descreveu como esses processos facilitaram a consolidação sutil da noosfera.

> Entre eles, aumentaram as trocas no comércio de objetos e na transmissão de ideias. As tradições organizaram-se e desenvolveu-se uma memória coletiva. Por mais delgada e granular que fosse essa primeira membrana, a noosfera começou a se fechar sobre si mesma e a circundar a Terra (p. 206).

Wilber (2000d) salienta que a criação de mitos culturais – por meio de um tipo de criatividade primordial – ampliou esse desenvolvimento.

> O avanço da criatividade original, que permitiu aos humanos se elevarem acima de uma natureza dada e começarem a construir uma noosfera, cujo processo traria o Céu para a Terra e exaltaria a Terra no Céu . . . e a mitologia, não a magia, forneceu a chave para essa nova transcendência (pp. 175-176).

Ocorreu um importante florescimento cultural na África Setentrional e no Oriente Médio entre caldeus, babilônios, assírios e egípcios – as trinta dinastias da alta cultura do Egito abrangeram 2.400 anos desse período (c. 3.000-600 a.C.) (Shaw, 2000, pp. 479-483). Entretanto, um florescimento cultural sincrônico também ocorreu em outras regiões, como observou Teilhard de Chardin (1959/2002):

> A partir do Neolítico, a influência de fatores psíquicos começa a superar – e de longe – as variações de fatores somáticos cada vez menores . . . com o homem pós-neolítico; . . . a bacia do Rio Amarelo, com a civilização chinesa; os vales do Ganges e do Indo, com a civilização indiana; e, por último, o Vale do Nilo e a Mesopotâmia, com a civilização egípcia e suméria.[175] (pp. 208-210)

---

174. Teilhard liga a hominização ao surgimento da noosfera – período durante o qual "a terra 'ganha uma nova pele'" (Teilhard de Chardin, 2002/1959, p. 183). A noosfera desenvolve-se, então, por meio da *socialização* – como discutido acima – e, mais tarde, da *planetização*, que ele considerava estar começando a surgir na sua época e que será discutida mais adiante neste artigo. (Consultar o Apêndice B para mais informações.)

175. Teilhard de Chardin (1959/2002) também destaca o interessante ponto que, entre essas três grandes civilizações, "a disputa pelo futuro do mundo" foi vencida pelas zonas mais ocidentais do Eufrates, do Nilo e do Mediterrâneo (p. 211). Ele explica isto em termos da falta de inclinação e ímpeto para a mudança da China, tendo ela representado – até recentemente – um "fragmento do mundo pouco alterado, tal como teria sido há dez mil anos, . . . embora a

Teilhard de Chardin também observou desenvolvimentos posteriores na América Central e no Pacífico Sul. Descobertas arqueológicas recentes sugerem outra civilização prévia – a dos Incas – na América do Sul.[176]

6.2. Questões de Terminologia

Gebser colocou em primeiro plano o termo *mítico* para denotar essa estrutura de consciência, enquanto Wilber colocou em primeiro plano o termo *associativo* e adicionou *mítico* a ele para honrar a terminologia de Gebser. No estágio *mítico-associativo* de Wilber – que muitas vezes chama simplesmente de *associativo* – ele se concentra fortemente em características sociológicas e psicanalíticas. O foco de Gebser é mais fenomenológico, baseado em extensa pesquisa de artefatos artísticos e literários. Steiner referiu-se ao período em que a consciência da imagem mítica se desenvolveu como período egípcio-caldeu, em referência aos desenvolvimentos significativos na cultura e na consciência que ocorreram nessas regiões. Uma importante divergência ocorre em relação aos diferentes usos do termo "alma", conforme discutido a seguir.

6.3. Principais Características da Consciência Mítica

As seguintes características-chave, em sua maioria, são identificadas em todas as três narrativas:

• A emergente conscientização do mundo interior da alma;

• O desenvolvimento de uma mitologia complexa, exigindo imaginação e um novo grau de coerência cognitiva;

• O desenvolvimento da astronomia, calendários e outros sistemas matemáticos complexos;

• Uma nova relação com a morte e o sepultamento;

---

escrita traia esse fato tão engenhosamente" (p. 210). Ele também aponta para a Índia – "a região *par excellence* de elevadas pressões filosóficas e religiosas" – que se perdeu em *metafísica*. . . e embora "arejando e iluminando a atmosfera da humanidade. . . devido à sua excessiva passividade e distanciamento, foi incapaz de construir o mundo" (p. 211). Isto reflete uma visão bastante competitiva e fortemente eurocêntrica de diferenças culturais, talvez espelho de seu contexto cultural.

176. Descobertas arqueológicas recentes em Caral, no Vale do Supe, Peru, sugerem que algumas aldeias e edificações em forma de pirâmide da civilização inca podem ter sido construídas já em 2.500 a.C. http://archaeology.about.com/od/ancientwriting/a/caralquipu.htm

• O desenvolvimento de sistemas linguísticos, incluindo os primeiros sistemas de escrita pictográfica e logográfica (ver Apêndice C para mais detalhes);

• O fortalecimento de um senso de temporalidade cíclica (ver Apêndice A);

• O pertencimento a grandes grupos sociais organizados, semelhantes a cidades;[177]

• Estruturas de templos, especialmente pirâmides. Embora o Egito seja mais conhecido pelas pirâmides, esta também foi a principal forma de arquitetura de templos da civilização mesoamericana e inca sul-americana;

• O ápice de sociedades, principalmente matriarcais, anteriores ao início do patriarcado com a civilização greco-romana (Eisler, 2001).

Por ora, vou me concentrar com um pouco mais de profundidade nas quatro primeiras características acima. A quinta e a sexta são discutidas em apêndices e as demais não serão examinadas até que sejam realizadas pesquisas subsequentes.

O Mundo Interior da Alma

Tanto Gebser quanto Steiner relacionaram a emergência da consciência mítica com o primeiro despertar da alma humana individual de seu enleamento mágico com a natureza e o cosmos. Gebser – que presta especial atenção aos detalhes artísticos – nota a libertação gradual da forma humana do seu ambiente natural. Em uma pintura exemplar de uma figura humana na natureza de Cnossos (Creta), datada do segundo milênio a.C., Gebser (1985/1949) observa a "colocação [da] parte superior do tronco contra o 'céu' [e que] o céu é simultâneo à alma" (pp. 61-62). Ele sustenta este ponto com a afirmação de Platão de que "a alma. . . [passou a existir] simultaneamente com o céu" (p. 45). A concepção de alma de Steiner é baseada em uma compreensão tripartite platônica do humano como tendo corpo, alma e espírito – a *alma*[178] sendo a mediadora entre o *corpo* e o

---

177. Essa é uma forte ênfase na caracterização do período mítico-associativo de Wilber; portanto ele é uma fonte valiosa de informações adicionais (Wilber, 1996c, p. 97). Wilber também enfatiza questões sociológicas, particularmente em relação à mudança de papéis e relações de gênero, incluindo o impacto dos excedentes agrícolas no desenvolvimento de novos papéis sociais mais especializados como, por exemplo, padres, administradores, educadores (p. 102).

178. Steiner chamou a atenção para mudanças histórico-culturais significativas pelas quais um novo dogma da Igreja – introduzido no Quarto Concílio de Constantinopla em 869 d.C. – substituiu o tradicional conceito filosófico grego do ser humano, como sendo composto de corpo, alma e espírito, por uma concepção reduzida da natureza humana como uma dualidade de corpo e alma, banindo efetivamente o espírito do mapa. (Steiner, 1966c/1932, pp. 41-42)

espírito. Ele também considerou o período de 3.000 a.C. como significativo para o desenvolvimento da emergência mais antiga da alma humana – que ele chamou de *alma senciente* ou *sensível*.[179]

Em comparação, o conceito de alma de Wilber é colocado de forma um pouco diferente. Ele não usa o termo alma até que todas as estruturas da consciência até o ego-mental estejam estabelecidas, considerando *alma* e *espírito* como partes do que ele chama de "superconsciência" em *Up from Eden* (Wilber, 1996c, p. 11). Essa concepção também aparece em seus trabalhos posteriores, onde ele não usa o termo alma até os estágios pós-racionais além da visão-lógica (Wilber, 2000b, p. 258, n. 22). No entanto, o uso que Wilber faz do termo *mente*, quando se refere ao corpo, vida, mente, alma e espírito, parece ser semelhante ao uso que Steiner e Gebser fazem de *alma* no presente contexto. A posição de Gebser (1985/1949) é que a consciência mítica envolve, paradoxalmente, uma "contemplação dirigida para dentro", implicando uma nova consciência da alma de alguém; e uma verbalização direcionada para fora, por meio da criação de um mito sobre o que foi visualizado interiormente. Isto descreve um movimento circular do "mundo interno da alma; seu símbolo é o círculo, o antigo símbolo da alma" (p. 66). Essa internalização da alma permite uma "interiorização da memória", como reminiscência, "em paralelo com uma exteriorização da elocução", particularmente por meio da poesia[180] inspirada nas Musas (p. 192). Talvez o termo composto mente-alma possa ser um termo apropriado para melhoria da taxonomia.

O Mundo do Mito pela Imaginação

Para Gebser, o movimento da consciência mágica para a consciência mítica envolve uma mudança de um centro mais vital para um centro anímico que carrega a marca da imaginação. Isto alinha-se com a posição de Steiner sobre a

---

179. Ao mesmo tempo que Steiner afirmou que os dois primeiros períodos culturais anteriores permitiram o desenvolvimento e a consolidação dos sistemas corporais vitais e emocionais, ele também afirmou que o terceiro, quarto e quinto períodos culturais consolidaram três desenvolvimentos anímicos: a alma senciente, durante o período mítico; a alma racional-intelectual, no período greco-romano; e a alma consciente-espiritual que vem emergindo desde o século XV e, possivelmente, aparecendo agora como o que chamo de consciência pós-formal-integral-planetária (Steiner, 1930/1983a, 1971a). Steiner também indicou três períodos culturais futuros em que seriam possíveis novos movimentos de consciência. Isto alinha-se ao modelo de estágios de desenvolvimento superiores de Wilber. No entanto, este tema requer mais pesquisas.

180. Essa poesia mais criativa do período mítico, inspirada nas Musas, marca um maior desenvolvimento do processo de recitação rítmica de textos poéticos sagrados, criados pelos iniciados durante o período mágico, como um apoio para o desenvolvimento da memória.

grande mudança de desenvolvimento dos sistemas corporais vitais e emocionais, que se desenvolveram durante o primeiro e segundo períodos culturais, e o terceiro período cultural, em que surgiu a vida interior daquilo que chamou de *alma senciente*. Ele associou esta última a um tipo de pensamento pictórico, participativo e orientado pelos sentidos que se desenvolveu durante os dois mil anos antes da emergência do pensamento intelectual abstrato. Wilber (1996c) é um pouco mais pragmático sobre esses desenvolvimentos. Ele refere-se à importância da linguagem nesse período, por meio da qual "a mente verbal pôde diferenciar-se do eu corporal prévio" (p. 99). Ele também indicou o papel do pensamento simbólico na criação de mitos "através de uma rede de associação e comunicação intersubjetiva" (p. 101).

Na perspectiva de Gebser (1985/1949), enquanto o modo mágico é dominado por impulsos, instintos e reações afetivas como simpatia e antipatia, a estrutura mítica tem uma orientação mais mental.

> Com predisposição latente à perspectividade, ela possui uma consciência imaginativa, relacionada à natureza imagética do mito e responsiva à alma e ao céu do cosmos ancestral. . . . As grandes imagens cosmogônicas dos primeiros mitos são a lembrança da alma sobre a origem do mundo. (p. 67)

Na mesma linha, Steiner (1986a) observou a ligação entre a alma humana que desperta e a alma do mundo – ou *anima mundi* – através da imaginação, pela qual o cosmos ainda é experienciado como sendo animado.

> Os antigos sacerdotes caldeus . . . eram os guardiões da sabedoria profunda, mas para eles as leis da natureza não eram meramente abstratas, nem as estrelas eram meramente globos físicos. Eles olhavam para cada planeta como sendo animado por um Ser . . . um Ser divino que lhe deu vida. Assim, os egípcios e os caldeus discerniram que eram espíritos que viviam entre espíritos em um mundo de espíritos. (p. 101)

É interessante que, hoje, haja um renovado interesse nas noções de *anima mundi* – ou cosmos animado – entre psicólogos transpessoais e filósofos integrais (Sardello, 1995; Tarnas, 2006). Talvez seja um indicativo de uma mudança para além da marginalização da vida interior, que ocorreu em razão de a ciência privilegiar o mundo mensurável das exterioridades.

O Desenvolvimento da Astronomia e de Calendários

Os antigos sumérios eram famosos por sua matemática e seus calendários primitivos. Steiner sugeriu que os sumérios e os babilônios tinham profundos conhecimentos matemáticos sobre as relações entre as proporções humanas e cósmicas (Steiner, 1982c, p. 73). Gebser e Steiner notaram a conscientização da polaridade da alma nas primeiras culturas persas/sumérias e o seu paralelo – a consciência do céu, como um polo oposto à terra. Gebser também observou a centralidade da polaridade no símbolo chinês *T'ai-Ki* – geralmente conhecido como símbolo Yin/Yang (Gebser, 1985/1949, p. 220). Steiner (1986a) indicou que a consciência dos persas sobre a polaridade terra/céu lançou as bases para uma compreensão mais profunda dos egípcios e caldeus, que começaram a descobrir as leis que operavam *entre* a terra e o céu.

> [Os humanos] olharam para as estrelas e observaram os seus movimentos e a sua influência na vida humana e, consequentemente, elaboraram uma ciência que lhes permitiu compreender esses movimentos e influências. Eles colocaram os Céus em conexão com a Terra. (pp. 100-101)

Afirma-se que as ciências egípcias se baseavam nos lendários ensinamentos de sabedoria de *Hermes Trismegisto*[181], que se reputa ter escrito *A Tábua de Esmeralda*, um documento sobre o qual as ciências herméticas se basearam durante milhares de anos. Sir Isaac Newton[182] traduziu, com comentários, *A Tábua de Esmeralda*, frequentemente resumida pela expressão: *como acima, também abaixo*.

---

181. *Hermes Trismegisto* foi um lendário líder egípcio que se acredita ter desenvolvido as ciências herméticas – que seriam consideradas as primeiras ciências espirituais – nas quais se basearam a alquimia, a astronomia, a astrologia. Recentemente redescobriu-se que cientistas como Johannes Kepler e Isaac Newton estudaram ciências herméticas como a alquimia e a astrologia.

182. Embora Sir Isaac Newton seja considerado um dos pais da ciência moderna, a sua relação com as ciências herméticas, ligadas ao antigo Egito, tem sido um segredo bem guardado. Tal como os escritos marginalizados de Johannes Kepler (ver Apêndice B) e Charles Darwin, que estão sendo trazidos à luz por teorizadores evolucionários integralmente orientados (Conway Morris, 2007; Loye, 1998; Richards, 1992, 2002), os trabalhos pouco conhecidos de Newton sobre astrologia e alquimia atualmente estão sendo catalogados como parte do *Projeto Newton* na Universidade de Sussex, Reino Unido. Ver também B. J .T. Dobbs, "Newton's commentary on the emerald tablet of Hermes Trismegistus: its scientific and theological significance", em Merkel & Debus, *Hermeticism*, pp. 182-91.
http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/prism.php?id=90.

Uma Nova Relação com a Morte e o Sepultamento

Um dos aspectos intrigantes da civilização egípcia foi sua relação com a morte. Uma pesquisa recente no Sudão sugere que elaborados rituais funerários já existiam no Reino Núbio primitivo, pelo menos há 3.800 a.C. (Gatto, 2004). Entretanto, os egípcios certamente levaram esses costumes a novos patamares. Wilber, baseando-se na pesquisa de Joseph Campbell, refere-se a eles – os cultos fúnebres, as múmias, as máscaras mortuárias douradas – como sendo "buscas intensas por imortalidades simbólicas, sinalizadas ou pretendidas" em resposta ao novo "medo da morte", decorrente do surgimento gradual do senso de individualidade (Wilber, 1996c), p. 121). Steiner, por outro lado, faz uma interpretação bastante diferente para o interesse dos egípcios pela morte. Referindo-se ao mito Osíris-Ísis, Steiner afirmou:

> Dessa forma, os egípcios desejavam dirigir o olhar para aquele elemento da alma humana que não vive apenas entre o nascimento e a morte. . . . Na preservação de múmias, em suas peculiares cerimônias fúnebres, [eles] voltavam o olho da alma para aquele . . . elemento eterno e imperecível . . . ligado ao nome de Osíris na consciência egípcia. (Steiner, 1971a, pp. 2-3)

Gebser (1985/1949) aprofundou esse ponto referindo-se aos polos de vida e morte da alma. Ele observou que "a extensa literatura egípcia sobre a morte é um esforço para compreender a região da morte da alma" (p. 223). O crescente foco em rituais e símbolos de morte e sepultamento tem gerado muitos estudos por antropólogos culturais (Barnard & Spencer, 1998). Embora os elaborados túmulos egípcios sejam de grande interesse contemporâneo, deve-se observar que um dos mais importantes mitos egípcios – o mito de Osíris – não trata apenas da morte, mas também da ressurreição (Campbell, 1993; Neumann, 1995/1954; Steiner, 1971b).

6.4. Manifestações Deficientes da Consciência Mítica

Como mencionado anteriormente, Wilber (1996c) tem um grande interesse em desmascarar os mitos românticos sobre as glórias do passado. Ele nos lembra que nem tudo era romance e glória nesse período inicial de construção da civilização. Ele descreve alguns dos horrendos rituais que faziam parte das culturas míticas, incluindo o sacrifício humano (p. 125). Ele também ressalta o lado mais sombrio da política da "realeza divina" durante o período mítico-associativo, quando surgiram novos horrores, como a "escravidão . . . exploração . . .

distinções de classe elitistas . . . e opressão massiva dos muitos por poucos" (p. 178).

Gebser refere-se à forma eficiente da consciência mítica quando ela se encontrava no auge do desenvolvimento e toda a força criativa estava envolvida em visionar uma imagem primordial. Ele observa que, à medida que esse mito primordial foi sendo transmitido, ele começou a perder seu poder e a se fragmentar em uma infinidade de mitos orais. Esses mitos – que se transmitiram ao longo do tempo – são meros ecos das visões originais dos tempos primordiais. Gebser os considera como a fase deficiente da consciência mítica.

Isto parece análogo ao que muitas vezes acontece entre a inspiração original de uma nova filosofia, de um grande líder ou mestre espiritual e o que acontece com o produto posterior de sua inspiração. Invariavelmente, a mensagem original – seja ela o budismo, o islamismo, o cristianismo, a pedagogia waldorf de Steiner ou a teoria integral – perde a pureza e o poder da visão ou missão inspiradora. Com o tempo, os estudantes ou praticantes reduzem a mensagem original e desenvolvem uma versão mítica dela. Essa visão ossifica-se em um novo dogma à medida que a consciência mítica deficiente aumenta o estrangulamento.

6.5. Sumário e Relevância Hoje

O poder dos mitos é bem conhecido pelos criadores dos meios de comunicação de massa e do *marketing* e publicidade corporativos (Jenson, 1996; Klein, 2000). A supressão da imaginação sadia, que surgiu na sequência de séculos de domínio por formas cada vez mais estreitas de racionalidade, criou um desequilíbrio, particularmente observável nas imagens do futuro dos jovens (Eckersley, 2002; Gidley, 1998c, 2002a; Giroux, 2003; Hicks, 2002; Hutchinson, 2002; Inayatullah, 2002; Novaky, 2000). Os jovens também percebem que existe um vazio espiritual na nossa sociedade (Gidley, 2005a; Tacey, 2003), que muitos teorizadores críticos da educação e futuristas educacionais argumentam ser frequentemente preenchido por imagens de mídia negativas e exploradoras (Clouder, Jenkinson & Large, 2000; Gidley, 2001d; Giroux, 2003; Healy, 1998; Hutchinson, 1994; Livingstone, 1998; Milojevic, 2005b; Pearce, 1992; Steinberg & Kincheloe, 2004). Quando a consciência mítica imaginativa não encontra espaço para uma expressão saudável, é provável que ela irrompa de forma doentia, como Gebser demonstrou.

> Sempre que encontramos uma ênfase imoderada no imagético, no ambivalente, no psíquico – uma fantasia, imaginação ou poder sonhador desenfreados – podemos inferir a presença de uma atitude mítica deficiente que ameaça o todo ou a integralidade (Gebser, 1985/1949, p. 154).

Isto é exemplificado nos nossos atuais meios de comunicação de massa, em que níveis excessivos de imagens violentas manifestam uma consciência mítica deficiente, representando uma forma extremamente problemática de aculturação da nossa juventude em todo o mundo (Gidley, 2004c; Grossman, 2000; Grossman, Degaetano & Grossman, 1999; Healy, 1998). Outro relevante fenômeno predatório para a aculturação da juventude por meio do atrativo da imaginação mítica são os cultos doentios. Por outro lado, o poder da imaginação pode ser usado para gerar uma aculturação positiva, se a imaginação criativa for atrelada às virtudes do Bom, do Belo e do Verdadeiro. Educadores, futuristas, teorizadores integrais e alguns filósofos começaram a realçar a importância de resgatar o pensamento imaginativo sadio, positivo e fundamentado das limitações de uma racionalidade definida de forma demasiadamente restrita, como será discutido no próximo capítulo. O importante papel da educação, visando ao desenvolvimento saudável da imaginação para uma consciência pós-formal, integral, é discutido em outro artigo (Gidley, 2007a).

6.6. Transição da Consciência Mítica para a Mental – uma Segunda Aporia Complexa

À medida que os egos individuais começaram a surgir e a despertar, paralelamente ao movimento seguinte da consciência, a antiga sabedoria que permaneceu na imaginação mítica passou a se desvanecer.

> No mito, a imagem era vivenciada de tal maneira que parecia que ela fazia parte do mundo exterior como uma realidade. Experienciava-se esta realidade ao mesmo tempo em que se estava unido a ela. Com o pensamento . . . [nós] passamos a nos sentir separados da natureza (Steiner, 1973c/1914, p. 16).

Além disso, no que se refere ao sentido mítico de polaridade, o que era mantido em equilíbrio, até certo ponto, foi destruído pelo dualismo mental:

> Dualidade é a divisão e ruptura mental da polaridade e, a partir das correspondências de polaridade, a dualidade resume e quantifica as oposições de antíteses. (Gebser, 1985/1949, p. 86)

Talvez haja necessidade de esclarecer uma aparente contradição temporal, potencialmente obscura, no que diz respeito à transição, no norte da Europa, da consciência mítica para a consciência intelectual-mental-racional e, subsequentemente, para os primórdios da consciência integral-planetária. Segundo Gebser, essas duas transições ocorreram com alguns séculos de diferença (do século XIII ao XVI). Usarei a explicação de Gebser sobre esses tópicos como guia. Isto porque ele forneceu extensos detalhes fenomenológicos sobre esses períodos em relação às suas estruturas de consciência, que coloquei em primeiro plano na minha análise. A visão de Steiner sobre essas transições está estreitamente alinhada a de Gebser.[183] A visão de Wilber é um pouco mais contraditória e será discutida em detalhes a seguir. Com o intuito de esclarecer, exporei três situações de transição discutidas nas narrativas. As descrições a seguir não pretendem apresentar essas transições como se fossem estruturas fixas, imutáveis, que foram forçadas a ocorrer nessas épocas. Em vez disso, meu objetivo é desvendar uma série bastante complexa de etapas nas narrativas.

1. Além de alegações desta narrativa, há um consenso na história das ideias ocidentais de que uma grande transição, da consciência mítica para a consciência intelectual-mental-racional, começou, por volta de 800-500 a.C. – principalmente na Grécia e mais tarde na Roma antiga (Gangadean, 2006a; Habermas, 1979; Jaynes, 1976; Tarnas, 1991, 2006). As narrativas consideradas neste artigo apontam para influências anteriores de regiões vizinhas, como o Egito e a Mesopotâmia. Gebser observa:

> Essa nova estrutura consciente começou a ser evidente quando a consolidação do mito atingiu o seu apogeu no século VIII [a.C.]. A conscientização plena e definitiva da nova mutação, expressa na estrutura de consciência então recente, foi totalmente efetuada por Platão. Os dois milênios que se seguiram foram dedicados à consolidação dessa consciência, um processo concluído entre 1.480-1.500 [d.C.] com aperfeiçoamento da perspectiva por Leonardo. (Gebser, 1985/1949, p. 303)

---

183. A partir da minha substancial pesquisa baseada em dezenas de palestras/volumes de Steiner – destinada a localizar e juntar suas numerosas declarações sobre essas questões – estou convencida de que os seus pontos de vista estavam estreitamente alinhados à pesquisa de Gebser sobre essas transições europeias (ver lista de referências para as principais fontes). Isto não obstante a possibilidade de que um pesquisador com maior conhecimento de Steiner do que o meu possa indicar documentos dele que divirjam da minha afirmação, dado o grande volume de sua obra sobre a evolução da cultura e da consciência, alguns dos quais ainda não disponíveis em Inglês.

Embora Steiner e Gebser estejam de acordo sobre isso, há material contraditório nos escritos de Wilber. Em *Up from Eden*, Wilber refere-se à última fase do estágio mítico-associativo como terminando por volta de 1.500 a.C. e, além disso, refere-se ao estágio egoico como tendo três subestágios: "o baixo: 2.500-500 [a.C.]; o médio: 500 [a.C.]-1500 [d.C.]; e o alto: 1500 [d.C.] até o presente" (Wilber, 1996c, p. 188). A evidência de Wilber para isto é que Joseph Campbell afirma que *os mitos do Herói* surgiram aproximadamente em 2.500 a.C. – o início do período egoico baixo de Wilber. No entanto, na segunda edição de *SES*,[184] (Wilber, 2000d), ele concorda com Gebser (e Habermas) que o estágio racional-egoico surgiu "em meados do primeiro milênio a.C., mas atinge sua fruição com a ascensão do estado moderno na Europa, aproximadamente no século XVI" (p. 184).

2. A segunda transição – ainda no âmbito da transição do mítico para o mental – diz respeito ao desenvolvimento tardio da consciência mental-racional no norte da Europa – em comparação com a Grécia e Roma. Gebser afirmou que a consciência mítica continuou a operar na maior parte do norte da Europa por um período muito mais longo do que no sul da Europa. Gebser (1985/1949) descreve essa situação da seguinte forma:

> Devemos também lembrar um fato fundamental, isto é, que os acontecimentos de 500 [a.C.] na Grécia tiveram de ser repetidos por volta de 1250 [d.C.] pelos [humanos] europeus; e [sua] base foi consideravelmente ampliada devido a três grandes conquistas, todas contendo um elemento de perspectivação incipiente: a teoria grega do conhecimento, a doutrina hebraica da salvação e a teoria jurídica e política romana. . . . Esse mundo perspectivo-racional europeu representa, neste sentido, apenas a fase deficiente, e muito provavelmente precoce, da validação exclusiva da estrutura mental-racional. (p. 74)

Na opinião de Gebser, o aparente aumento do intelectualismo na Europa após essa época, particularmente durante o Iluminismo europeu e além, foi uma extensão excessiva do racional deficiente,[185] que por sua vez – postula Gebser (1949/1985) – está levando à sua própria extinção. Em uma das declarações mais polêmicas que vi nos escritos de Gebser, ele fala dos perigos da extensão excessiva de formas deficientes de racionalidade.

---

184. *SES* é o acrônimo para *Sex, Ecology, Spirituality*, o título do livro mais volumoso de Wilber.

185. O conceito de *racional deficiente* de Gebser será discutido no próximo capítulo. No entanto, está relacionado à sua ideia de que cada nova estrutura de consciência tem um ciclo de emergência, consolidação e declínio.

> O suicídio da civilização ocidental . . . a consequência da destruição do ser interior do homem pela autodestruição do divino nele, e por sua negação racional de todos os aspectos irracionais e pré-racionais, pela qual ele se despojou de seus próprios fundamentos. (p. 357)

Wilber parece concordar com essa posição, caracterizando o Iluminismo europeu como sendo o auge do desenvolvimento da racionalidade e observando que, apesar das suas grandes contribuições, esse período também marcou o início do seu declínio (Wilber, 2000d).

3. A terceira transição europeia – da consciência mental-racional de Gebser para sua consciência integral-aperspectiva, que começou no século XV d.C. – será discutida no final do próximo capítulo deste artigo.

7. O Despertar da Mentalidade do Ego: O Nascimento da Filosofia Ocidental

> A vida pensante nasce no homem em uma época definida. Causa a extinção da forma anterior de consciência em que o mundo é vivenciado por imagens. (Steiner, 1973c/1914, p. 14)

> A irrupção da estrutura mental . . . divide e, assim, destrói a *imagem* do mundo, que é substituída por uma *concepção* do mundo. (Gebser, 1985/1949, p. 176)

> Psicólogos cognitivos e antropólogos tendem a usar racionalidade com o significado de "cognição operacional formal".[186] (Wilber, 2000d, p. 179)

7.1. Contexto para a Emergência da Mentalidade do Ego

Entre 800-700 a.C., começou a ocorrer outra grande transformação da consciência, com a sua expressão mais explícita e mais articulada na Grécia ateniense. De uma perspectiva acadêmica formal, este é o início da história clássica no Ocidente, quando as culturas letradas começaram a registrar suas próprias histórias.[187] (Para mais detalhes, ver Apêndice A.) O filósofo e historiador cultural contemporâneo Tarnas concorda com esta perspectiva (Tarnas, 1991, pp. 16-19). O historiador da consciência Jaynes (1976) também enfatizou a importância da cultura grega ao possibilitar esse movimento de consciência.

> A mente consciente subjetiva grega, bem além de sua pseudoestrutura de alma, nasceu da canção e da poesia. Daqui ela avança para a sua própria história, para as introspecções narrativas de um Sócrates e as classificações e análises especializadas de um Aristóteles, e para o pensamento hebraico, alexandrino e romano. E depois, para a história de um mundo que, por causa disso, nunca mais será o mesmo. (p. 292)

Steiner, Gebser e Wilber identificaram o nascimento da filosofia ocidental na Grécia antiga como um ponto de mutação entre a consciência mítica e a consciência mental-racional, conforme discutido. Steiner também se referiu ao período que começou aí como o quarto período cultural [pós-glacial] – ou período

---

186. Wilber refere-se às operações formais de Piaget.

187. Há uma crítica filosófica, com pelo menos cem anos, desta perspectiva da história, principalmente de Nietzsche, Steiner e Foucault. Teilhard de Chardin também criticou o conceito de divisão entre História e Pré-história com base na posse ou não de documentos escritos ou datados, alegando que "não há quebra de continuidade entre as duas" (Teilhard de Chardin, 2002/1959, pp. 206-207).

greco-romano – iniciando no sul da Europa e na Ásia Ocidental, aproximadamente em 750 a.C., e desenvolveu-se ao longo dos dois milênios seguintes (Steiner, 1971a).

Embora, de uma perspectiva ocidental, credite-se à Grécia o desenvolvimento da filosofia *per se*, esta é uma postura eurocêntrica. Várias perspectivas precisam ser consideradas. Em primeiro lugar, Steiner destacou que, ao contrário da época posterior de dominação imperial romana, a Grécia primitiva era uma região bastante cosmopolita onde "seres humanos das mais variadas regiões do mundo antigo se reuniram" e espalharam a sabedoria ancestral do mistério pela Ásia Menor, Grécia e Itália, remodelando-a em conceitos e ideias através do surgimento da filosofia ocidental (Steiner, 1939/1910, p. 210). Em segundo lugar, na China e na Índia, durante este período, também ocorreram importantes desenvolvimentos filosóficos que indicaram uma mudança de consciência. Gebser (1985/1949) observou que, na China, "o *I Ching* foi revisado por volta de 1.000 a.C., passando de um livro de oráculos, usado durante os períodos mágico e mítico, para o 'livro de sabedoria mais antigo da humanidade', refletindo os primórdios da consciência mental desperta" (p. 314). Além disso, desde pelo menos o século VI a.C. – a época de Lao Tsé (580-500 a.C.) e Confúcio (551-479 a.C.) – até 221 a.C., quando começou o primeiro império, houve uma era de grande expansão cultural e intelectual, conhecida como a *Idade de Ouro*[188] da filosofia chinesa. Na Índia, como demonstrado anteriormente, existiam sistemas de pensamento filosófico-espirituais muito avançados em épocas anteriores e que, por volta do século VIII a.C., começaram a abordar questões filosóficas como a relação entre riqueza e imortalidade – questões somente examinadas por Aristóteles vários séculos mais tarde em sua obra *Ética a Nicômaco* (Sen, 1999, pp. 13-14). Entretanto, os textos indianos só passaram a ser escritos a partir de c. 300 a.C. Infelizmente, ainda temos pouco conhecimento ou compreensão dos desenvolvimentos que podem ter ocorrido na Mesoamérica e na América do Sul. (Para mais informações sobre estes últimos, consultar o Apêndice C.)

7.2. Questões de Terminologia

Para o movimento de consciência que surgiu nesse período, Steiner usou principalmente o termo *alma intelectual*. Gebser (1985/1949) invocou o termo *mental* para sua estrutura paralela de consciência com suas raízes semioticamente

---

188. A referência à Idade de Ouro da China veio de um curso sobre Filosofia e Religião da China, na *City University of New York*.
http://academic.brooklyn.cuny.edu/core9/phalsall/texts/chinrelg.html.

diversas. Ele observa que o grego *menos*, o latim *menis*, o inglês *man* e o alemão *Mensch* derivam da raiz sânscrita *ma-*, sendo uma de suas raízes secundárias *man* [homem]. "Da raiz *man* vem a palavra sânscrita *manas*, que pode se referir a senso interior, espírito, alma, compreensão, coragem, raiva . . . e *Manu*"[189] (p. 76). Ele considera isso uma caracterização mais rica do que o termo *racional*, de *razão*, que está relacionado a cálculo e divisão. Gebser observa que o "direcionamento e perspectiva" da *racionalidade* levam a conceitos de "contar", "calcular", "junto – inevitavelmente – com a compartimentação setorial" em vez de conduzir para a capacidade de "pensar" e "compreender" (p. 74). Ele usou o termo *racionalidade* principalmente para caracterizar a consciência mental *deficiente*, devido à sua parcialidade e tendência à quantificação. Gebser parece equiparar o termo *intelectual* – embora raramente o use – com a estrutura mental (p. 377) e *intelectualismo* com sua contraparte mais deficiente, *racionalidade* (p. 436). A terminologia de Wilber parece ter passado por uma transição: em seus escritos iniciais, seu uso estava mais alinhado ao de Gebser, quando frequentemente usava o termo *mental-egoico* para se referir a este estágio e *racionalismo* para se referir à "desumanização do homem" associada ao Iluminismo europeu (Wilber, 1996b, 1996c). Em seus trabalhos posteriores, ele usa o termo *mental* num sentido mais geral – como adjetivo para mente – e prefere os termos *racionalidade* ou *racional-egoico* para o estágio pós-mítico (Wilber, 2000b, 2000d, 2006). Ele reconhece que seu foco posterior está mais no tipo de racionalidade que alcançou sua fruição na Europa do século XVI, enquanto Steiner e Gebser espalharam sua atenção interpretativa ao longo de dois milênios, começando pela Grécia ateniense. Como Steiner preferiu o termo *intelectual*, Gebser, o termo *mental* e Wilber, atualmente, prefere o termo *racional*, uso basicamente a expressão hifenizada[190] *intelectual-mental-racional* para este movimento de consciência.

7.3. Principais Características da Consciência Intelectual-Mental-Racional

Devido à convergência temporal e espacial de vários eventos, essa nova consciência hibridou-se com diversas outras características:

---

189. O último ponto sobre as raízes linguísticas de *Manu* é consistente com a narrativa de Steiner sobre *Manu*, discutida anteriormente.

190. Ao usar a expressão composta hifenizada *intelectual-mental-racional*, estou me baseando na filosofia pós-formal do pensamento complexo desenvolvida por Morin. Ele frequentemente usa esses termos compostos para denotar integração complexa de conceitos (Morin, 2005a, 2005b).

• O despertar do ego independente, ou individualismo – os heróis;

• O nascimento da filosofia racional na Grécia, com Tales, Sócrates, Platão, Aristóteles;

• O mergulho interior para o autoconhecimento;

• Os primórdios da Era Axial com o surgimento de várias religiões importantes;[191]

• A mudança da escrita baseada em imagens para uma escrita mais abstrata com o uso do alfabeto grego (ver Apêndice C);

• Os primórdios da matemática formal com Pitágoras;

• O desenvolvimento da primeira cidade-estado democrática do mundo, Atenas, em 500 a.C., seguido pela formalização da política e da legislação;

• As origens da educação formal no século IV a.C., com a *Academia* de Platão e o *Liceu* de Aristóteles lançando as primeiras sementes do ensino superior.

Uma vez que a narrativa agora lida com o período da história formal, há volumoso material que pode ser usado para cada um dos pontos acima, mas está além do escopo deste artigo cobri-los em detalhes. Concentrar-me-ei nas primeiras quatro características, pois elas são significativas em todas as três narrativas. A escrita abstrata é comentada brevemente no Apêndice C. Os desenvolvimentos matemáticos, políticos e educacionais podem ser considerados como contextos mais amplos para a mudança de consciência.

O Despertar do Ego Independente

Wilber dá uma contribuição significativa, que não poderia ter sido dada por Steiner ou Gebser, ambos anteriores a grande parte da psicologia contemporânea e da teoria social crítica. Na verdade, este é um dos pontos em que Wilber (1996c) parece mergulhar mais fundo do que o habitual: a sua elucidação do desenvolvimento do ego em relação à consciência. Talvez seja porque – como ele observa corretamente – o significado do termo *ego* é hoje extremamente controverso. Ele caracteriza a consciência mental-egoica da seguinte maneira:

> Ela marcou uma transcendência sobre a estrutura vagamente consciente, ainda um tanto pré-pessoal, mítica e difusa do estágio mítico-associativo e abriu a possibilidade para uma abordagem verdadeiramente racional e para o pensamento lógico. . . . Os próprios processos de

191. Duas importantes religiões – o Hinduísmo e o Judaísmo – originaram-se mais de mil anos antes da Era Axial. Outras serão discutidas a seguir.

> pensamento começam a se tornar objetos de consciência . . . o que, afinal, resulta no "pensamento operacional formal" ou lógico, como mostrou Piaget (p. 189).[192]

Ele (Wilber, 2000d) chama a atenção para os diversos usos do termo *ego* nos discursos contemporâneos, identificando as seguintes perspectivas:

• O conceito de ego da "Nova Era" como "senso de eu separado, isolado dos outros e de uma Essência espiritual" (p. 236);

• O conceito psicanalítico contemporâneo de ego – baseado em Freud – como sendo "o princípio que dá unidade à mente . . . um padrão de organização fundamental" (p. 236);

• A distinção filosófica entre "o ego empírico, que é o eu na medida em que pode ser objeto de conscientização e introspecção, e o Ego Puro ou Ego transcendental (Kant, Fichte, Husserl), que é límpida subjetividade (ou o Eu observador), que nunca pode ser visto como um objeto de qualquer tipo . . . [e no qual], de acordo com filósofos como Fichte, este Ego Puro é uno com o Espírito Absoluto. . ." (p. 236);

• Um tanto paradoxalmente, Wilber contrasta o sentido piagetiano de *egocêntrico* – um estágio inicial, antes que o *ego* como "eu" ou "sujeito" tenha se diferenciado do mundo – com o estágio do *ego maduro*, que permite operações formais (p. 237);

• A habermasiana "identidade do ego, um senso de eu totalmente separado-individuado" (p. 238).

Wilber (2000d) conclui, então, que, na maioria das vezes, usa o termo *ego* de forma semelhante a Freud, Piaget e Habermas, "um senso racional e individualizado de eu, diferenciado do mundo exterior, de seus papéis sociais (e do superego) e de sua natureza interna (id) (p. 238).

O uso dos termos *Ego* ou *Eu* por Steiner também parece integrar aspectos do *princípio organizador* psicanalítico, o *ego maduro* piagetiano e a *identidade do ego* habermasiana, mas com a compreensão de que sua natureza intrínseca é divina no sentido do *Ego Puro* ou do *Eu Superior* fichtiano. A descrição da Nova Era de Wilber equivaleria ao termo *egotismo* de Steiner. O uso dos termos *ego* ou *eu*

---

192. Wilber parece estar se referindo aqui ao terceiro dos três principais componentes das operações formais de Piaget, que podem ser resumidos como: *raciocínio hipotético-dedutivo*, *raciocínio científico-indutivo* e *abstração reflexiva* (Piaget, 1955).

por Gebser (1985/1949) apresenta alguma semelhança com as caracterizações de Wilber e Steiner. Ele certamente identifica a centralidade da conscientização do ego como um princípio organizador que dá direção à consciência. "Este efetor, ou agente, o portador da consciência, é o ego. Com isso, estamos plenamente na estrutura mental, a estrutura antropocêntrica em que a consciência se torna centrada" (p. 89). Gebser acrescenta que o *cerne* ou *núcleo*, "com toda a probabilidade idêntico à presença da origem, . . . forma, molda e dirige cada ser humano individual" (p. 134). Para este *núcleo* ele prefere usar o termo "o próprio" [que] "pode se tornar visível na reflexividade do ego sem sucumbir ao autismo de um eu" (p. 134). Gebser também parece usar o termo *egotismo* de forma semelhante a Steiner.

Finalmente, todos os três referem-se ao significado do mitologema[193] solar em relação ao desenvolvimento do ego durante este período. Gebser (1985/1949) observa o mitologema solar tanto na China quanto na Grécia (pp. 70, 79). Steiner escreve extensivamente sobre os mitos dos períodos da cultura primitiva que levaram aos – e incluíram os – primórdios do Cristianismo, os quais apontam para a relação entre uma noção espiritual do Sol e a humanidade. Wilber (1996c) discute com detalhes substanciais o que chama de *solarização do ego*, particularmente em relação aos mitos do herói (pp. 227-251).

O Nascimento da Filosofia na Grécia

Steiner (1971a) apontou para a relação significativa entre o despertar do ego individual e as novas formas de pensamento intelectual-mental-racional, nas quais o conhecimento mental ganhou destaque especial: "começou o tempo em que o homem procurou, principalmente, dominar o mundo por meio do entendimento e essa relação com o mundo lhe gerou pensamentos" (p. 54).

> O pensamento gradualmente passou para abstrações . . . na obra de Tales, com a qual se inicia a história da filosofia. (p. 25)

> Isto tinha que acontecer, pois de outra forma [os humanos] não poderiam ter alcançado a liberdade e uma plena consciência do ego. (p. 19)

---

193. Gebser parece ter cunhado o termo *mitologema*, pois não foi possível encontrar uma definição formal dele. Com base no modo como ele o usa e também por outros usos do sufixo *ema* – por exemplo, um *fonema* é a menor unidade de fala que distingue o significado; um *grafema* é a unidade fundamental da linguagem escrita – presumo que ele utilize *mitologema* para denotar a unidade fundamental de significado mítico que pode ser usada em vários mitos.

Tarnas (1991) ressalta a contribuição significativa de indivíduos específicos nesse projeto: "o senso de confiança grego no poder do pensamento humano para compreender o mundo racionalmente, uma confiança iniciada com Tales, agora encontra em Aristóteles seu clímax e expressão mais completa" (p. 60). Gangadean (1998) concorda, no que diz respeito à importância dos filósofos gregos individuais, ao mesmo tempo que aponta para a natureza *universal* subjacente daquilo que ele chama de *filosofia primeira*. Embora talvez seja uma ideia contestada nos tempos pós-modernos, este é um tema que reaparece hoje à medida que procuramos *universais* entre as *particularidades* das diversas abordagens do pensamento integral.

> E Platão e Aristóteles, historicamente, inovaram ao inaugurar uma ciência formal do Logos Universal da razão natural, um nascimento da filosofia primeira. (p. xvii)

Wilber (1996c) refere-se a dois aspectos particulares da filosofia de Aristóteles que refletem o refinamento da arena social do eu mítico-associativo prévio. Ele resume a *polis* grega no seu sentido idealista original, "como sendo uma *comunidade humana partilhada* . . . baseada em *comunicação* irrestrita (via linguagem)". Em segundo lugar, ele se refere à *praxis*, que no sentido aristotélico tradicional é "comportamento moral, intencional, esclarecido, perseguido na companhia da *polis*" (p. 167). Wilber observa usos atuais que reduziram e degradaram *polis* a "política" e *praxis* a "moralismo" ou simplesmente "prática" (p. 168).

Gebser ressalta a luta da mente grega para superar a vitalidade e o dinamismo da alma. Mesmo nos ensinamentos de Aristóteles, a alma ainda é vital e determinada por: "memória, percepção, cognição e movimento". Gebser (1985/1949) observa que "mesmo no início mental da filosofia ocidental, o caráter numinoso e dinâmico original do conceito de alma ainda é efetivo" (p. 197).

O Mergulho Interior para o Autoconhecimento

No que considero um pico de convergência em seus escritos, Steiner, Gebser e Wilber ressaltam a importância do despertar do ego para que o indivíduo inicie o processo de autodesenvolvimento. Sincronicamente, todos identificam a consumação dessa ocorrência, na famosa inscrição, "*Conhece-te a ti mesmo*", no templo de Apolo em Delfos. Uma análise hermenêutica detalhada das semelhanças e singularidades de seus comentários sobre este marcador da consciência mental são discutidos e avaliados no capítulo final. Gebser

(1985/1949) também observou que, embora, até então, o processo de escrita tivesse sido de cima para baixo – como em chinês – ou da direita para a esquerda, esta inscrição trouxe consigo uma inversão na direção da escrita. Ela foi escrita da esquerda para a direita. Gebser especulou que esse era um indicador-chave do direcionamento do ego individual (pp. 75-78).

Uma extensa investigação hermenêutica do significado original desta expressão, *gnothi seauton*, "conhece-te a ti mesmo", foi realizada por Foucault e apresentada em algumas de suas últimas palestras (1981-1982) – *A Hermenêutica do Sujeito* – no *Collège de France* (Foucault, 2005). Com base em evidências históricas e arqueológicas, ele argumenta que o significado original e o uso da expressão por Sócrates e muitos outros filósofos da Antiguidade era muito mais rico e espiritualmente orientado do que a filosofia contemporânea acredita. Foucault refere-se às relações íntimas entre *gnothi seauton* (conhecer a si mesmo) e outra significativa expressão, *epimeleia heautou* (cuidar de si mesmo), entre as quais nossa interpretação precisa ser contextualizada. Está além do escopo deste artigo discutir em profundidade o ponto de vista de Foucault. No entanto, é relevante para esta pesquisa a noção grega de "cuidar de si mesmo", que Foucault explicou como "espiritualidade", no sentido de práticas disciplinadas da alma, como meditação, purificação e outras práticas transformadoras, com o intuito de nos prepararmos para ter acesso à verdade. Foucault (2005) comenta:

> Assim, ao longo da Antiguidade (nos pitagóricos, em Platão, nos estoicos, nos cínicos, nos epicuristas e nos neoplatônicos), o tema filosófico (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais transformações no ser do sujeito são necessárias para acesso à verdade?) nunca foram separados. (p. 17)

Foucault (2005) acrescentou que esse código de moralidade – cuidar de si mesmo – que surgiu da filosofia grega no século V a.C., foi desenvolvido ao longo dos mil anos seguintes, particularmente por meio de disciplinas espirituais cristãs associadas à preparação da alma para adquirir conhecimento. Ele, então, levantou a questão óbvia: "Por que o pensamento e a filosofia ocidentais negligenciaram a noção de *epimeleia heautou* (cuidar de si mesmo) na reconstrução da sua própria história?" (p. 12). Sua explicação é que o que ele chamou de *momento cartesiano* funcionou de duas formas, "requalificando filosoficamente *gnothi seauton* (conhecer a si mesmo) e desacreditando *epimeleia heautou* (cuidar de si mesmo)" (p. 14). Ele afirmou que este foi o ponto onde "a história da verdade entra em seu período moderno" (p. 17). Com base na visão de Foucault, desejo garantir que a minha narrativa macro-histórica não negligencie a separação entre a nossa

história filosófica e a nossa espiritualidade. A necessidade contemporânea de reintegração dessa separação é discutida no próximo importante capítulo sobre a consciência pós-formal-integral-planetária.

Os Primórdios da Era Axial

Outro importante desenvolvimento cultural ocorreu durante esse período (c. 800 a.C.-1.500 d.C.) nos principais centros da civilização da época – Grécia Antiga, Oriente Médio, Índia e China. Talvez de forma um tanto paradoxal, paralelamente ao desenvolvimento da consciência intelectual-mental-racional – a mais abstrata estrutura de consciência – também surgiram várias das principais religiões do mundo, inclusive algumas das primeiras religiões monoteístas. Embora o Hinduísmo[194] e o Judaísmo[195] – que podem ser considerados como religiões parentais de muitas outras – já tivessem se desenvolvido no milênio anterior, houve um florescimento de novas religiões ao longo dos mil anos seguintes. O início desse período foi chamado de *Era Axial* por Karl Jaspers (Erickson, 1999). Wilber (2000d) refere-se a esse fenômeno como a ascensão das "religiões racionais". Gebser (1985/1949) também traça paralelos entre aspectos da estrutura mental e as origens de diversas religiões, fazendo a ligação adicional entre a emergência do pensamento mental e o patriarcado.

> Na China, Confúcio introduziu o patriarcado apenas um pouco mais tarde do que Licurgo na Grécia [por volta de 500 a.C.]; e . . . na Pérsia, Zaratustra introduziu o dualismo que . . . está subjacente à noção de Parmênides de um Ser oposto ao Não Ser. (pp. 79-80)

Uma contextualização mais ampla da duração da Era Axial de Jasper sugere um período mais longo de emergência religiosa que inclui mais do que as principais religiões mundiais. Além das religiões que surgiram durante o período de seiscentos anos teorizado por Jasper (800-200 a.C.), o Hinduísmo e o Judaísmo, fundados no segundo milênio a.C., ainda existiam naquela época. Se continuarmos até o primeiro milênio d.C., em que, de acordo com Steiner, Gebser e Wilber, a consciência intelectual-mental-racional continuou a crescer e a se espalhar, surgiram, então, o Cristianismo, o Xintoísmo e o Islamismo.

Segundo Milênio a.C.:

• Hinduísmo na Índia (2.000 a.C.)

---

194. Acredita-se que o Hinduísmo tenha começado por volta de 2.000 a.C.
195. O Judaísmo está ligado à vida de Moisés, c. 1.300-1.200 a.C.

• Judaísmo no Oriente Próximo (Moisés, c. 1.300-1.200 a.C.)

Primeiro Milênio a.C.:

• Zoroastrismo na Pérsia (Zoroastro, 628-527 a.C.)

• Jainismo na Índia (Mahavira, 599-527 a.C.)

• Taoísmo na China (Lao Tsé, 580-500 a.C.)

• Budismo na Índia (Buda, 563-483 a.C.)

• Confucionismo na China (Confúcio, 551-479 a.C.)

Primeiro Milênio d.C.:

• Cristianismo no Oriente Próximo (Jesus Cristo, 1-33 d.C.)

• Xintoísmo no Japão (100 d.C.)

• Islã na Arábia (Maomé, 570-632 d.C.)

É evidente que, se recuássemos ainda mais, precisaríamos levar em conta o Paganismo e o Animismo, que são movimentos espirituais geralmente associados aos períodos Paleolítico Superior e Neolítico. Embora esteja além do escopo deste artigo, poderiam ser empreendidas pesquisas adicionais sobre a relação entre o desenvolvimento das religiões mundiais e a evolução da consciência (Benedikter, 2005; Bouma, 2006; Clayton, 2006, 2007; Clayton & Simpson, 2006; Esbjörn-Hargens & Wilber, 2006; Tacey, 2003; Wilber, 2006). Vale a pena observar que as religiões da Índia e da China também começaram como sistemas filosófico-espirituais integrados,[196] tais como, de acordo com Foucault, os sistemas filosófico-espirituais grego e cristão originais, como discutido anteriormente. Essa complementaridade *formativa* entre conhecimento filosófico e autocuidado espiritual só se tornou uma cisão *deformativa*[197] na Europa com o *momento cartesiano*, como indicou Foucault. Pode ser proveitoso considerar se uma cisão

---

196. Por exemplo, alguns textos budistas originais oferecem *insights* sobre a mente pensante que são, no mínimo, tão esclarecedores quanto a psicologia ocidental contemporânea (Zajonc, 1997). A filosofia confucionista formou a base do Império Chinês Han, criando "unidade econômica, política e cultural a partir de grupos étnicos díspares" (Swimme & Tucker, 2006, p. 8) há dois mil anos, antes do Império Romano.

197. Os termos *formativo* e *deformativo* são usados por David Boadella – de maneira semelhante ao uso de *eficiente* e *deficiente* por Gebser, ou ao uso de *sadio* e *patológico* por Wilber – para discutir as diferentes faces polares da religião e espiritualidade (Boadella, 1998, pp. 30-31). Considero que são termos bastante adequados neste contexto.

semelhante também ocorreu entre filosofias e religiões indianas ou entre aquelas de origem chinesa.[198]

É também interessante notar que, ao longo deste período de dois mil anos de desenvolvimento do pensamento baseado no ego, o surgimento dessas religiões proporcionou várias *pontuações espirituais*. Referir-me-ei brevemente a três, que introduziram no mundo, cada uma de uma forma única, os ensinamentos, o poder e a mensagem do Amor e/ou da Compaixão, talvez como um contrapeso ao crescente domínio do conhecimento intelectual. Tentarei interpretá-las *conforme suas próprias tradições*: o *Buda*, de acordo com uma leitura comum da filosofia budista, representou o desenvolvimento mais elevado que um ser humano poderia alcançar – a iluminação espiritual – e nos últimos estágios de sua *ascensão*, modelou e ensinou Sabedoria e Compaixão; o *Cristo*, de acordo com uma leitura comum da teologia cristã, representou uma personificação do Divino, descendo do Céu/Cosmos/Sol,[199] e nos últimos estágios de sua descensão, modelou, ensinou e incorporou Sabedoria e Amor; o profeta *Maomé*, de acordo com uma leitura comum do Islã, representou um mensageiro de Deus, "o paradigma do comportamento ético e moral" (Inayatullah & Boxwell, 2003, p. 178) ensinou e modelou Compaixão e Misericórdia antes de sua *ascensão*. Essas mensagens de amor e compaixão tornaram-se cada vez mais isoladas do caminho egoico do conhecimento, atingindo um pico de separação na diferenciação das esferas de conhecimento de Kant (Wilber, 2000d, p. 401). A emergente necessidade de uma reintegração de amor/coração com sabedoria/cabeça é discutida no próximo capítulo. Steiner, Gebser e Wilber escreveram sobre as missões das várias religiões e todos apontam para a necessidade da reintegração da espiritualidade com os outros domínios do conhecimento, mas foge ao âmbito deste artigo discutir mais profundamente este tópico. O livro mais recente de Wilber propõe uma abordagem integral da religião como um caminho para a evolução da consciência (Wilber, 2006).

---

198. Caso contrário, isto pode indicar que elas permaneceram em uma relação mítica com a religião e a filosofia, ou que desenvolveram a estrutura de consciência mental, mas sem a sua subsequente deformação divisória.

199. Enquanto o cristianismo tradicional e exotérico da Igreja se refere a Cristo descendo do Céu para a terra, as tradições cristãs esotéricas, como o rosacrucianismo, a antroposofia e a espiritualidade da criação, conectam o Cristo ao mitologema do Sol e/ou do Cosmos (Fox, 1988).

7.4. Manifestações Deficientes da Consciência Intelectual-Mental-Racional

Steiner (1971a) salientou que essa civilização de "cabeça e pensamento" foi, em alguns aspectos, mais perfeita e completa durante o período grego, quando os humanos ainda tinham uma relação com o mundo circundante. "É apenas o que se desenvolveu a partir dela, como uma condição decadente, que se tornou materialista" (p. 55). Os primórdios dessa decadência ficaram evidentes já em 221 a.C., no início da China Imperial, que passou por uma supressão destrutiva e totalizante da diversidade, semelhante à do Império Romano, alguns séculos mais tarde. O que desabrochou como um florescimento cultural na Grécia, murchou com o Império Romano: a invenção da burocracia, o estado de direito com seu senso de justiça e poder, a romanização do Cristianismo e a masculinização da cultura, particularmente o avanço do maquinário de guerra, sustentando exponencialmente o desejo de conquistar, colonizar e converter (Eisler, 1987).

Tanto Steiner quanto Gebser enfatizam a natureza deficiente da excessiva abstração. Steiner (1971a) observa que "a humanidade teve de passar pelo período de abstrações, . . . mas [as ideias abstratas] devem ser novamente unidas à realidade" (p. 31). Gebser (1985/1949) denuncia os excessos da abstração: "Na sua forma extrema de abstração exagerada, ela é, em última análise, desprovida de qualquer relação com a vida e torna-se autônoma; vazia de conteúdo e não mais um signo, mas apenas uma denotação mental, seu efeito é predominantemente destrutivo" (p. 88). Gebser expande essa ideia da seguinte forma:

> Hoje, enquanto a consciência integral supera e dissolve a consciência mental-racional, a capacidade mental do pensamento está sendo mecanizada pelos robôs de cálculo (os computadores), esvaziada e quantificada. (p. 538)

Wilber (1996c) ressaltou o preço descomunal que os humanos tiveram de pagar pelo "monumental crescimento da consciência" que surgiu com o ego. Ele cita Campbell, que se refere a esse período de desenvolvimento como "a grande reversão" (p. 305). Nas palavras de Wilber: "o ego, então, está no ponto extremo de vulnerabilidade, a meio caminho entre o Éden do subconsciente e o verdadeiro Céu do superconsciente" (p. 305). Ele identifica quatro principais fatores que, em sua opinião, contribuíram para "uma sensação de Queda". São eles: culpa existencial, neurose, "sentimentos de alienação . . . do Espírito" e "*hybris* (húbris) egoica" (pp. 306-308).

7.5 Sumário e Relevância Hoje

Gebser (1985/1949) descreve como o ego humano "emerge e cresce, de mutação em mutação, culminando na fase mental deficiente com sua ênfase exagerada no ego e sua oscilação entre o isolamento e o enrijecimento (egocentrismo)" (p. 151). Ele comenta:

> Onde quer que estejamos presos na rede labiríntica de meros conceitos, ou nos deparemos com uma ênfase unilateral em manifestações intencionais ou voluntaristas de tentativas de síntese espasmódica, . . . podemos, seguramente, concluir pela presença de uma fonte mental deficiente, isto é, de uma fonte extremamente racionalista. (Gebser, 1985/1949, p. 154)

Tanto Steiner (há um século) como Gebser (cinquenta anos atrás) previram a iminente catástrofe planetária se não despertarmos e mudarmos nosso pensamento.

> Se não vitalizarmos [nossos] pensamentos, se persistirmos em abrigar pensamentos meramente intelectualistas, pensamentos mortos, [nós] devemos destruir a Terra. . . . A destruição começa com o elemento mais rarefeito. . . arruinando. . . a cálida atmosfera da Terra . . . e se [nossos] pensamentos permanecerem puramente intelectualistas, [nós] envenenaremos o ar, destruindo, em primeiro lugar, toda a vegetação. [Finalmente, em um futuro distante] será possível que [nós] contaminemos a água. (Steiner, 1972b, pp. 90-91)

É terrível perceber que, no curto espaço de um século, o que Steiner previu que poderia acontecer durante um longo período de tempo – ele falava de milhares de anos – está se aproximando da catástrofe que ele prenunciou – especialmente "arruinando . . . a cálida atmosfera da Terra" com o aquecimento global. Gebser (1985/1949) também previu os problemas que estão surgindo hoje:

> A crise dos nossos tempos e do nosso mundo está – neste momento de forma autônoma – em processo de transformação completa, e parece encaminhar-se para um acontecimento que, na nossa opinião, só pode ser descrito como uma "catástrofe global". . . . Ou seremos desintegrados e dispersos ou precisamos resolver e efetuar a integralidade. (p. xxvii)

Mesmo há duzentos anos, a mensagem de Hegel, tal como interpretada por Tarnas, parece pressagiar a crise iminente:

> Como sugeriu Hegel, uma civilização não pode tornar-se consciente de si mesma, não pode reconhecer seu próprio valor, até que esteja tão madura que se aproxime de sua própria morte. (Tarnas, 1991, p. 445)

Muitos estudiosos contemporâneos também enfatizam a urgência do tipo de mudança de consciência que a próxima seção destaca (Elgin, 1993; Gangadean, 2006a, 2006b; László, 2006; Montuori, 1999; Morin & Kern, 1999).

7.6. Transição do Intelectual-Mental-Racional para o Pós-Formal-Integral-Planetário: O Desafio da Hora

Gebser e Steiner descrevem essa transição como tendo seu nascimento entre os séculos XV e XVI na Europa, onde a nova consciência luta para emergir através da complacência das antigas estruturas de consciência demasiadamente envelhecidas. Gebser (1985/1949) resume essa situação:

> A partir do momento que a consciência espacial foi finalmente consolidada, por volta de 1480-1500 [d.C.], ela se liberou para novas tarefas. Desperta, foi assegurada a consciência. . . . Após essa conquista, os [povos] europeus modernos acreditaram que . . . [eles] haviam realizado tudo o que poderia ser realizado e [estavam] satisfeitos em permanecer [neste] estado de realização, . . . mas . . . inicia-se um declínio devido a essa autossatisfação e, a partir da Renascença, a consciência mental cresce em deficiência e deteriora-se em racionalismo. . . . Ao mesmo tempo, porém, a nova mutação inicia seu curso, que se torna, gradualmente, mas cada vez mais, visível ao longo dos séculos seguintes [e] . . . entrará na consciência geral no momento em que a atitude deficiente atingir seu máximo de caos racional – um momento que estamos alcançando com perseverança ao longo das décadas atuais. (p. 303)

Na opinião de Steiner (1986a), a maneira como a ciência moderna se desenvolveu – pelo menos até sua época – foi uma extensão excessiva do conhecimento *mental*, na medida em que não foi permeada pelo conhecimento *cordial*. Enquanto as formas anteriores de ciência estavam mais sintonizadas – embora não totalmente de forma consciente – com as leis cósmicas, a ciência moderna descobriu o funcionamento das leis "da gravidade, do calor, do vapor, da eletricidade" (p. 102) e usou-as para manipular o mundo. Steiner apontou sua época como o ponto de mutação no qual os humanos, alcançaram "o ápice do [nosso] poder para transformar o mundo físico. . . . De agora em diante [nós] nos tornaremos mais espirituais novamente" (p. 102).

A posição de Wilber nessa transição é menos clara. Embora ele escreva substancialmente sobre visão-lógica – seu termo para a nova consciência após a racionalidade – ele fala pouco sobre seus primórdios. Há uma única afirmação direta localizada por mim, onde ele (Wilber, 1996c) observa que "o centauro[200] foi alcançado pela primeira vez por um número significativo de indivíduos com o florescimento da compreensão humanista do homem, talvez já nos anos 1.600 na Europa (especialmente em Florença), mas culminando com a atual psicologia humanista-existencial" (p. 340, nota*). No seu trabalho posterior, Wilber (2000d) baseia-se em Habermas, indicando a ideia de que o desenvolvimento coletivo da identidade do ego na Europa do século XVI levou a conceitos de liberdade política, moral e jurídica. Citando Habermas, ele descreve o impacto desse desenvolvimento na cultura e na sociedade como facilitador de ideias de "formas de relacionamento globais" e de concepções iniciais de *cidadania mundial* (p. 191). Embora isto sugira a consciência planetária, Wilber não se refere a ela explicitamente.

O capítulo a seguir discute a bibliografia sobre as características multifacetadas da consciência emergente.

---

200. Wilber usa o termo *centauro* para denotar a integração corpo-mente da visão-lógica.

8. Consciência Pós-formal-Integral-Planetária: A Emergência da Reintegração

> Chamemos de eterno o que brilha na alma, a alma consciente. . . . O cerne da consciência humana, isto é, *a alma dentro da alma* . . . distingue-se da alma intelectual, que ainda está enredada em sensações, impulsos e paixões. . . . Somente esta verdade é permanente, pois está liberta de qualquer sabor de simpatia e antipatia de sentimentos. . . . Essa parte da alma em que esta verdade vive será chamada de alma consciente. (Steiner, 1971e/1904, pp. 24-25)

> *A transparência (diafaneidade) é a forma de manifestação do espiritual*. . . . A realidade integral é a transparência do mundo, uma percepção de mundo como verdade: uma percepção mútua e participativa da verdade do mundo e do homem e de tudo o que transparece a ambos. (Gebser, 1985/1949, p. 7)

> À medida que a visão-lógica começa a emergir, a consciência pós-convencional aprofunda-se em preocupações existenciais totalmente universais: vida e morte, autenticidade, integração plena do corpo-mente, autorrealização, consciência global, abraço holístico. ... Na jornada arqueológica para o Eu, o reinado exclusivo do domínio pessoal está chegando ao fim, começando a descascar um Espírito radiante, e esse brilho universal começa a fulgir cada vez mais, tornando o eu crescentemente transparente. (Wilber, 2000b, p. 105)

8.1. Contexto para a Emergência da Consciência Pós-formal-Integra-Planetária[201]

Como discutido anteriormente, Steiner, Gebser e, em menor grau, Wilber referem-se aos primeiros vislumbres da emergência de um novo movimento de consciência nos fenômenos culturais da Europa Ocidental dos séculos XV e XVI. Para Steiner, o início do século XV marca o começo do que ele chama de quinto período cultural [pós-glacial]. Tarnas (2006) concorda que o Renascimento Europeu inaugurou uma nova era. Ele indica "o intervalo de tempo de uma única geração em torno do ano 1.500", começando com o *Discurso sobre a Dignidade do Homem* de Pico della Mirandola em 1486, como o contexto para o nascimento do *eu moderno*[202] e o nascimento do *cosmos moderno*[203] (p. 4). Em um trabalho

---

201. Ao usar a expressão composta hifenizada *pós-formal-planetária-integral*, estou me baseando na filosofia pós-formal do pensamento complexo desenvolvida por Morin. Ele frequentemente usa esses termos compostos para denotar integração complexa de conceitos (Morin, 2005a, 2005b).

202. Os termos *moderno*, *modernismo* e *modernidade* são usados de diversas maneiras em vários contextos e seria necessário outro artigo (pelo menos) para revelar os diferentes

anterior, Tarnas (1991) observou que durante este período, quando traduções das obras filosóficas gregas originais se tornaram disponíveis pela primeira vez, o sincretismo filosófico humanista também começou. O que surgiu foi uma revisitação do "equilíbrio e tensão da Grécia Antiga entre Aristóteles e Platão, entre razão e imaginação, imanência e transcendência, natureza e espírito, mundo exterior e psique interior" (p. 219). À parte uma série de contribuições individuais, o próximo grande florescimento do novo espírito integrativo foi expresso pelo Idealismo e Romantismo alemães no final do século XVIII. Ele surgiu principalmente através de Goethe,[204] Schiller, Hegel e dos jovens poetas-filósofos da Escola Romântica de Jena: Schelling,[205] Novalis, os irmãos Schlegel, Holderlin. Wilber afirma que, embora os idealistas acessassem formas de consciência além do modo mental-racional, operacional formal, eles não ofereceram injunções para que outros desenvolvessem tal consciência e, portanto, foram descartados como "meros metafísicos" (Wilber, 2000d, p. 537). Esta última afirmação precisa ser debatida, com base em um estudo recente do estudioso de Schelling, Jason Wirth, resenhado por Michael Schwartz (2005).[206] Isto também levanta a questão de

---

significados. Steiner também usou as expressões *era moderna* e *concepção de mundo moderno* para descrever o período referido por Tarnas, e o viu como uma base para a nova consciência que está emergindo. Acredito que Tarnas se refere aqui aos aspectos sadios do projeto da modernidade, que nos últimos séculos se tornaram cada vez mais contaminados e ofuscados por aspectos desequilibrados e pouco saudáveis de uma racionalidade deficiente.

203. Tarnas (2006) alude poeticamente ao mitologema do Sol universal para conectar esses dois eventos transformadores: "o Sol, trilhando nuvens de glória, surgiu para ambos, em um grande e abrangente amanhecer" (p. 4).

204. Goethe é geralmente considerado o pai do Romantismo Alemão.

205. Deve-se notar também a contribuição neste círculo de Caroline [nascida Michaelis], que foi casada primeiro com Augustus Schlegel e mais tarde com Schelling – embora 12 anos mais velha – que inspirou ambos e os engajou em um diálogo desafiador ao longo deste período: "Mesmo nosso breve olhar sobre o caráter de Schelling deve levar em conta a notável mulher cujos conselhos e afeto tornaram possível grande parte de seus anos mais produtivos. Duvido que Schelling, mesmo como filósofo, possa ser bem compreendido separado de Caroline. Ela era o ídolo de todo o círculo romântico." (Royce, 1892, Aula 6, Parte IV, ¶ 181) Ver também Richards (2002).

206. Discutindo a pesquisa de Wirth, Schwartz (2005) observa: não é que Schelling não tivesse uma prática fundamental – Wirth argumenta convincentemente que tinha, o que "incluía o cultivo de uma vida de sensibilidade, de uma relação espiritualizada com a natureza e a tradição" (113) – mas, sim, que essa prática era peculiar a Schelling, "privada", poder-se-ia dizer, em linha com a divisão público/privado da modernidade em tais questões, e por isso tem permanecido, em grande parte, desconhecida dos leitores dos seus textos, ao invés de fazer parte de uma tradição de técnicas testadas pelo tempo, sustentadas por uma comunidade permanente, ou que seja sensível a um etos cultural comum, em que a pesquisa que identifica novos estágios de desenvolvimento da consciência seja uma prática fundamental necessária a uma vida filosófica autêntica. (pp. 2-3)

saber se a afirmação de Wilber a esse respeito é válida para qualquer um dos idealistas ou românticos alemães. Houve uma forte influência tanto do Hermetismo quanto do Cristianismo, particularmente em sua forma esotérica através do Rosacrucianismo, em Goethe e em muitos dos poetas-filósofos alemães desse período. Mais estudos são necessários sobre essa questão pouco pesquisada. O que está claro, porém, é que embora eles apontassem para a noção de um novo estágio, estrutura ou movimento de consciência, eles não o formalizaram. Aparentemente, isso teve de esperar até o século XX por meio das contribuições de Steiner, Sri Aurobindo e Gebser – posteriormente seguidas por Wilber e pela pesquisa adicional discutida adiante.

É difícil fazer justiça à nova consciência no espaço aqui disponível, pois sua natureza emergente a coloca em uma situação única, comparada aos grandes movimentos de consciência que já surgiram e se consolidaram (arcaico, mágico, mítico e mental). Isso apresenta vários desafios na contextualização acadêmica. Em primeiro lugar, os sinais da sua emergência podem ser percebidos *no âmbito de* várias disciplinas, mais notavelmente na psicologia do desenvolvimento adulto, nas abordagens educacionais pós-formais, nas novas ciências, na filosofia e na espiritualidade pós-modernas, na poesia-música-filmes pós-modernos – e também *entre* disciplinas, por causa da necessidade holística, integral e transdisciplinar de unir o conhecimento. Um grande desafio na coerência e teorização desta nova consciência é a diversidade de conceituação entre as diferentes disciplinas. Por exemplo, embora a pesquisa da psicologia do desenvolvimento adulto faça afirmações científicas de ter estabelecido firmemente quatro estágios de desenvolvimento além do *operacional formal* (Commons, Trudeau, Stein, Richards & Krause, 1998), os filósofos pós-modernos que, evidentemente, interpretam alguns desses estágios superiores, não os conceituam dessa forma. Pesquisas recentes fizeram avanços significativos na construção de pontes conceituais nesta área (Hampson, 2007). Minha adição à contribuição filosófica seminal de Hampson para unir conceituações integrais e pós-modernas é contextualizar a pesquisa sobre desenvolvimento adulto em questões de pensamento *pós-formal*, teoria *integral*, discurso *planetário* crítico *e* filosofia pós-moderna – e muitos outros discursos – no âmbito do movimento mais amplo de consciência que estou teorizando aqui.

Proponho uma bifurcação teórica entre a pesquisa contemporânea que *realmente identifica* novos estágios de desenvolvimento da consciência – sejam

individuais ou socioculturais – e a pesquisa que *promove novos estágios de consciência* sem necessariamente conceituá-los como tais.[207]

*Pesquisa Contemporânea que **Identifica** Novos Estágios de Consciência*

• Pesquisa em psicologia do desenvolvimento adulto que identifica vários estágios do desenvolvimento psicológico pós-formal[208] (Arlin, 1999; Campbell, 2006; Cartwright, 2001; Commons *et al.*, 1990; Commons, Trudeau, Stein, Richards & Krause, 1998; Cook-Greuter, 2000 ; Kegan, 1994; Kohlberg, 1990; Kramer, 1983; Labouvie-Vief, 1990; Riegel, 1973; Sinnott, 1998; Yan & Arlin, 1995);

• Pesquisas em uma série de disciplinas que identificam um estágio emergente na evolução sociocultural, muitas vezes chamado de integral ou planetário (Beck & Cowan, 1996; Combs, 2002; Cowan & Todorovic, 2005; Earley, 1997; Elgin, 1997; Feuerstein , 1987; Gangadean, 2006a; Gebser, 2005/1970; Goerner, 2004; Montuori, 1999; Morin & Kern, 1999; Murphy, 1992; Neville, 2006; Nicolescu, 2002; Ornstein & Ehrlich, 1991; Ray, 1996; Russell, 2000; Scott, 2000; Swimme & Tucker, 2006; Thompson, 1991; Wilber, 2000b).

Uma das lacunas que identifiquei na literatura é que – apesar da retórica sobre integralidade e inclusão – grande parte dessa investigação opera dentro de fronteiras disciplinares, sem referência a pesquisas realizadas em disciplinas paralelas. O trabalho de Wilber é claramente uma exceção e esta é uma das suas contribuições significativas para a literatura contemporânea. Parte do meu objetivo ao propor esta bifurcação é aumentar a compreensão da relação entre essas contribuições como *duas* faces de uma *única* evolução da consciência.

*Pesquisa Contemporânea que **Promove** Novos Estágios de Consciência*

• Desenvolvimentos filosóficos, incluindo teoria crítica, razão global, hermenêutica, teoria integral, fenomenologia, pós-modernismo, pós-estruturalismo e filosofia de processo (Benedikter, 2005; Deleuze & Millett, 1997; Derrida, 1995; Foucault, 2005; Gangadean, 1998, 2006b; Gare, 2002; Habermas, 1992; Hampson, 2007; Keller & Daniell, 2002; Kristeva, 1986; Lyotard, 2004; McDermott, 2001b, 2004; Morin, 2005a; Ricoeur, 1986);

• Desenvolvimentos científicos como a física quântica, a teoria da relatividade de Einstein, as ciências do caos e da complexidade e o emergentismo

---

207. Esta bifurcação é um guia aproximado e as duas categorias não são, precisamente, mutuamente exclusivas. Para aprofundar esta proposição, seriam necessárias mais pesquisas.

208. A próxima edição da revista *World Futures: the Journal of General Evolution* será uma edição tripla especial que integra as pesquisas mais recentes sobre raciocínio pós-formal.

na evolução (Combs, 2002; Deacon, 2003; Goodenough & Deacon, 2006; László, 2007; Russell, 2000, 2002; Swimme, 1999; Thompson, 1991; Zajonc, 2004);

• Abordagens pós-modernas da espiritualidade e da religião (Benedikter, 2005; Boadella, 1998; Clayton, 2006; Esbjörn-Hargens & Wilber, 2006; Scott, 2007; Tacey, 2003; Wilber, 2006);

• Abordagens educacionais pós-formais, críticas, futuras, holísticas e integrais (Esbjörn-Hargens, 2005; Ferrer, Romero & Albareda, 2005; Freire, 1970; Gidley, 2005b, 2007; Giroux, 1992, 2005; Hart, 2001; Kessler, 2000; Kincheloe, Steinberg & Hinchey, 1999; MacLure, 2006b; Marshak, 1997; McDermott, 2005; Miller, J. P., 2000; Miller, 2005, 2006; Milojevic, 2005a; Montuori, 2006; Morin, 2001a; Neville, 2000; Noddings, 2005; Palmer, 2007; Slaughter, 2002; St. Pierre, 2004; Subbiondo, 2005; Thompson, 2001);

• A manifestação da integralidade por meio das artes musicais; arquitetura; pintura; literatura; filmes; e novas formas de movimento (Cobusson, 2002; Deleuze & Conley, 1992; Derrida, 2001; Gebser, 1985/1949; Gidley, 2001e; Kristeva, 1982; Lawlor, 1982; Montuori, 2003; Rose & Kincheloe, 2003);

• As implicações da era da informação, particularmente da *World Wide Web* (Gidley, 2004c; Grossman, Degaetano, & Grossman, 1999; Healy, 1998; Pearce, 1992; Steinberg & Kincheloe, 2004; Thompson, 1998);

• Criação de pontes de conhecimento através, por exemplo, do "pluralismo metodológico" de Wilber (Wilber, 2006); pesquisa interdisciplinar, transversal, multidisciplinar e transdisciplinar (Grigg, Johnston, & Milson, 2003; Nicolescu, 2002; Ricoeur, 1997; van den Besselaar & Heimeriks, 2001; Volckmann, 2007); inclusive novos campos como estudos culturais, estudos de futuros e estudos integrais.

8.2. Questões de Terminologia

É evidente pelo exposto que, além de Steiner, Gebser e Wilber, muitos outros pesquisadores se esforçaram para compreender, caracterizar e comunicar a nova consciência. Paradoxalmente, suas contribuições para a compreensão e comunicação deste fenômeno demonstram semelhanças universais e particularidades únicas. Há uma profusão de terminologia na área, tanto entre quanto no âmbito das fronteiras disciplinares. Os principais termos usados são:

• *Pós-formal* – para denotar novos estágios de desenvolvimento. Os psicólogos do desenvolvimento adulto têm realizado pesquisas sobre o

pensamento pós-formal há várias décadas, identificando até quatro estágios de desenvolvimento além do operacional formal de Piaget (Arlin, 1999; Campbell, 2006; Cartwright, 2001; Commons *et al*., 1990; Commons, Trudeau, Stein, Richards & Krause, 1998; Cook-Greuter, 2000; Kegan, 1994; Kohlberg, 1990; Labouvie-Vief, 1990; Sinnott, 1998; Yan & Arlin, 1995). O termo *pós-formal* também está sendo utilizado por vários educadores (Horn, 2001; Kincheloe & Steinberg, 1993; Kincheloe, Steinberg, & Hinchey, 1999; Rose & Kincheloe, 2003). Kincheloe & Steinberg (1993) referem-se ao pós-formalismo como a expressão sociocognitiva do pós-modernismo[209] (p. 309);

• *Integral*[210] — existem hoje diversas escolas de pensamento que usam o termo integral, estando além do escopo deste artigo discuti-las em detalhe. Este capítulo tratará principalmente dos usos de Gebser e Wilber, mas meu próprio uso do termo está mais de acordo com o uso de Gebser, que, na minha opinião, contextualiza mais adequadamente os outros usos. Outros termos relacionados à nova consciência, como *aperspectivo* de Gebser; *visão-lógica*, *centauro* e *AQAL* de Wilber; e a *alma consciente* ou *alma espiritual* de Steiner serão esclarecidos quando adequado;

• *Planetário* – para denotar um contrapeso crítico ao termo mais político-econômico: *globalização*, conforme mencionado na introdução. O termo *planetário* – que denota um enquadramento mais antropossociocultural e ecológico – está ganhando cada vez mais popularidade como um termo que ressalta características importantes da nova consciência, particularmente para aqueles teorizadores que têm uma sensibilidade crítica à luz da nossa complexa situação planetária atual (Earley, 1997; Gangadean, 2006a; Miller, 2006; Montuori, 1999; Morin & Kern, 1999; Nicolescu, 2002; Swimme & Tucker, 2006).

Gebser usou o termo *integral-aperspectivo*[211] para se referir à transformação gradual por meio da conscientização, concretização e integração

---

209. *Pós-modernismo* – termo para denotar uma perspectiva filosófica crítica ou desconstrutivista em relação a certas características do modernismo. Embora o pós-modernismo não seja geralmente considerado como um novo estágio, estrutura ou movimento de consciência, observo o artigo recente de Hampson apontando para o constructo da consciência de Derrida (Hampson, 2007). Apoio a noção de que grande parte do pós-modernismo filosófico francês ou da desconstrução poderia ser considerada uma expressão de aspectos da nova consciência.

210. Ver nota 106, que introduz o termo *integral*, relacionando-o a termos como *holístico* e *integrativo*.

211. A adequação do uso do termo *aperspectivo* por Gebser foi sustentada pela pesquisa psicológica sobre estágios pós-formais superiores, como os estágios *metassistemáticos* e *paradigmáticos*, em que uma pessoa não está apegada ao tempo, aos interesses, aos grupos ou

de todas as estruturas anteriores de consciência que exploramos – arcaica, mágica, mítica e mental – em uma nova estrutura de consciência.

> A estrutura da consciência aperspectiva é uma consciência do todo, uma consciência integral que abrange todos os tempos e inclui tanto o passado distante do homem quanto o futuro que se aproxima como um presente vívido. (Gebser, 1985/1949, p. 6)

Gebser[212] e outros atribuem a Sri Aurobindo o fato de ter sido o primeiro a chamar a atenção para um novo movimento de consciência que estava surgindo em sua época (Anderson, 2006). Em seus escritos iniciais sobre evolução, incluídos em sua primeira publicação, *Karmayogin*, Sri Aurobindo chama a atenção para uma linhagem mais profunda e antiga por trás da moderna teoria da evolução de Charles Darwin, ou mesmo dos idealistas alemães (Aurobindo, 1909). Ele se baseia nos seminais escritos evolucionários dos antigos textos sagrados indianos, os *Upanishads*.[213] Um exame minucioso dos escritos de Steiner e Sri Aurobindo do início do século XX aponta para a probabilidade de que Aurobindo tenha conhecido e sido influenciado por Steiner durante esses tempos seminais, embora eu ainda esteja pesquisando essa possibilidade.[214]

No entanto, minha pesquisa indica que, já em 1904, Steiner havia identificado um movimento emergente de consciência,[215] tanto ontogeneticamente – como um aspecto do desenvolvimento individual – quanto filogeneticamente – surgindo na humanidade como um todo (Steiner, 1959/1904, 1986a). Ele falou do despertar da alma consciente ou alma espiritual no quinto período cultural [pós-glacial], que começou no início do século XV d.C. e

---

à sua própria perspectiva, mas, sim, é capaz de coordenar muitas perspectivas simultaneamente, isto é, uma consciência do todo (Commons, Trudeau, Stein, Richards e Krause, 1998).

212. Gebser (1985/1949) descobriu os escritos de Sri Aurobindo somente após a primeira publicação alemã de sua obra *The Ever-Present Origin* em 1949, e afirmou no Prefácio à segunda edição, em 1966, que: "Sri Aurobindo foi o primeiro a propor detalhadamente o pensamento de que o evento fundamental e marcante do nosso tempo foi a atual transformação da consciência" (p. 102).

213. *Upanishads* são os antigos textos sagrados da Índia Ancestral, mencionados no capítulo 5.

214. Durante a década entre 1902 e 1912, ambos tiveram alguma ligação com a *Sociedade Teosófica* na Inglaterra, antes de escreverem criticamente sobre suas operações, aproximadamente ao mesmo tempo. Mais pesquisas estão sendo realizadas para uma publicação posterior.

215. Steiner também identificou, genealogicamente, linhagens muito anteriores do vedanta indiano ancestral e da Grécia antiga sobre noções evolucionárias, o que está além do escopo deste artigo.

continuaria a desenvolver-se no futuro (Steiner, 1986a pp. 97-105). Ele também afirmou que se esperaria que essa nova consciência se fortalecesse nos séculos XX, XXI e além. Ele observou que a verdadeira natureza do eu, o Eu, "revela-se na alma consciente. . . . Uma atividade interior do eu começa com uma percepção do Eu, através da autocontemplação." (Steiner, 1939/1910, p. 31) Daí o uso da expressão "Alma Consciente, [na qual] o Ego é capaz de transformar suas experiências interiores em conhecimento consciente do mundo exterior." (Steiner, 1983a/1930, pp. 23-24) Esta autocontemplação reflexiva assemelha-se à "visão-lógica [que] . . . encontra sua própria operação cada vez mais transparente para si mesma". (Wilber, 2000d, p. 193).

Wilber baseia-se em Gebser e Sri Aurobindo, entre outros, bem como na pesquisa da psicologia do desenvolvimento sobre o pensamento pós-formal, de modo que seu trabalho é uma síntese notavelmente abrangente, embora de forma alguma completa ou precisa em todos os detalhes de suas fontes, como ele mesmo admite (Wilber, 2000a, p. xii). Ele observa que o que une essas perspectivas é que todas elas apontam para algo que vai além do pensamento formal, modernista, abstrato e racional. Ele cunhou o termo *visão-lógica* para descrever esse estágio – um termo apropriado devido à sua inerente natureza dialética.

> Enquanto a razão perspectivista privilegia a perspectiva exclusiva do sujeito particular, a visão-lógica inclui todas as perspectivas, não privilegiando nenhuma, e assim tenta apreender o integral, o todo, os múltiplos contextos. (Wilber, 2000b, p. 167)

Em resumo, as principais contribuições de Steiner foram: ele foi o primeiro a identificar por escrito, já em 1904, uma nova emergência de consciência,[216] e a escrever e dar palestras *extensivamente* sobre a evolução da consciência, com base em antigas linhagens indianas, gregas *e*, particularmente, idealistas/ românticas alemãs; e em segundo lugar, ele desenvolveu e publicou uma série abrangente de práticas/injunções destinadas a despertar a nova consciência na humanidade – especificamente por meio da educação, das práticas contemplativas e das artes (Steiner, 1981b/1905, 1993/1904, 1966b/1926, 1983a/1930, 1950, 1959/1904, 1964a, 1965/1909, 1966a, 1971a, 1982b, 1986a).

---

216. Esta informação, baseada em extensa pesquisa, tanto quanto é do meu conhecimento, está correta; no entanto, estou muito aberta a ouvir contraindicações sobre esta questão, que considero ter alguma importância no estabelecimento de bases sólidas para a fundamentação do conhecimento tanto da teoria integral quanto da evolução do discurso da consciência.

As principais contribuições de Gebser foram: em primeiro lugar, começar a formalizar academicamente a emergente estrutura da consciência integral;[217] e em segundo lugar, observar e notar a sua emergência no mundo em várias disciplinas e discursos na primeira metade do século passado (Gebser, 1985/1949, 2005/1970, 1996a). Infelizmente, as notáveis contribuições de Steiner e Gebser foram largamente ignoradas pelo mundo acadêmico anglófono, como mencionado na fundamentação desta pesquisa.

As principais contribuições de Wilber até agora foram: em primeiro lugar, sintetizar, contextualizar e popularizar muitas das pesquisas anteriores;[218] em segundo lugar, teorizar uma estrutura – cuja forma mais recente é AQAL[219] – projetada para auxiliar na aplicação de sua teoria integral a uma série de campos disciplinares (Wilber, 1996b, 1996c, 2000a, 2000b, 2000d, 2004, 2006). E em terceiro lugar, Wilber popularizou a necessidade de injunções, ou *práticas de vida integrais*,[220] já enfatizadas por Steiner e Sri Aurobindo e, mais recentemente, nos EUA, por George Leonard e Michael Murphy – sem mencionar milênios de práticas espirituais e religiosas em numerosas tradições. Reconheço que esta última contribuição de Wilber provê algum contrapeso a críticas sobre seu cognicentrismo.

Um ponto importante ao considerar este novo movimento de consciência é que, ao contrário das estruturas anteriores, a maioria das quais tendia a ter uma localização geográfica – embora não necessariamente única – a nova emergência é, por sua própria natureza, planetária, cosmopolita. Isto ficará mais evidente a seguir e será desenvolvido no Apêndice B. É importante distinguir tal movimento noosférico de *planetização*[221] – que enfatiza os desenvolvimentos mais interiores da psicologia e da cultura, com respeito pela diversidade individual e cultural – do

---

217. Embora Gebser claramente não estivesse familiarizado com a extensa pesquisa de Steiner na área da evolução da consciência, as suas caracterizações da consciência integral apresentam uma semelhança notável com os escritos de Steiner sobre consciência/alma espiritual, apresentadas poucas décadas antes. As fortes ligações entre seus escritos já foram demonstradas ao longo deste artigo.

218. A omissão de Wilber de qualquer consideração substancial da extensa pesquisa de Steiner sobre a evolução da consciência, apesar de alguns breves comentários, gerou um ímpeto fundamental para a minha pesquisa.

219. Para leitores neófitos da obra de Wilber, AQAL é o acrônimo em inglês para todos os quadrantes, todos os níveis, todas as linhas, todos os estados e todos os tipos, as cinco dimensões principais da sua estrutura teórica (Wilber, 2004).

220. Wilber foi influenciado pelas *Práticas Transformativas Integrais* desenvolvidas pelos praticantes integrais George Leonard e Michael Murphy. http://www.itp-life.com/

221. Teilhard de Chardin cunhou o termo *planetização* para caracterizar sua perspectiva da nova consciência que ele visionou emergir na noosfera (Teilhard de Chardin, 2002/1959, 2004/1959).

conceito de *globalização*[222] – fundamentalmente um movimento político-econômico baseado nas agendas de corporações multinacionais, mas que – como um cavalo de Troia – tacitamente sustenta uma visão de mundo amplamente modernista, materialista e monocultural. É extremamente importante questionar se a teoria integral contemporânea está colonizada pelo americocentrismo ou pelo eurocentrismo, ou se incorpora plenamente uma sensibilidade *planetária* em toda a sua diversidade cultural.[223] Uma teoria totalmente integral da consciência planetária transcenderia e incluiria o conceito político-econômico de globalização. Este último poderia ser considerado como uma tentativa de dominar a consciência e as visões de mundo culturais de todo o planeta com características obsoletas do estágio anterior de desenvolvimento da consciência.

Na teoria da consciência emergente que estou desenvolvendo ao longo desta narrativa, o termo *planetário*[224] refere-se à conscientização crítica da iminente crise planetária. Implica também que nenhuma raça, nação, grupo linguístico, religião, ideologia, disciplina acadêmica ou tipo único de teoria integral possa reivindicar a propriedade do novo movimento de consciência. A menos que a teoria integral relativa à evolução da consciência surja de tal *diversidade* epistemológica e cultural, ela dificilmente se qualificaria como descritor *integral*.

Para honrar e integrar a diversidade dos três principais conceitos que informam as diversas pontas crescentes da evolução do discurso da consciência, proponho o termo composto *consciência pós-formal-integral-planetária* como uma ponte conceitual.

Estou ciente de que este capítulo pode sofrer de algumas das dobras, duplicações e voltas com as quais Foucault lutou em seu conceito de "transcendental imanente", em que as "forças do exterior . . . dobram-se sobre si mesmas e influenciam-se como o afeto do eu sobre si mesmo, permitindo a criação de 'novas formas de subjetividade'" (Robinson, 2007, p. 21). Demonstrando a circularidade paradoxal da nova consciência, Foucault

---

222. Embora a globalização pretenda contribuir ostensivamente para a equalização da riqueza no globo, por meio da abertura de uma economia de mercado livre em todo o mundo, os resultados propostos têm sido o inverso. "Em uma escala global . . . há uma desigualdade crescente entre as nações 'desenvolvidas' (onde 20% da população mundial consomem 80% da produção mundial) e aquelas que permanecem subdesenvolvidas" (Morin & Kern, 1999, p. 17).

223. Para mais discussão sobre esta questão, consultar Anderson, 2006.

224. Embora, tecnicamente, o termo *global* pudesse ser aqui utilizado em vez de *planetário*, preocupo-me que suas ligações semióticas com *globalização* possam contaminar seu significado. Também desejo honrar a substancial literatura emergente sobre a ascensão da consciência e cultura planetárias.

acrescenta: "na verdade, o fim da filosofia . . . é o retorno ao início da filosofia. . . . O desdobramento de um espaço em que é novamente possível pensar" (Foucault, 1994/1966, p. 342). Está em preparação um trabalho adicional mais extenso que se baseia nesta *gestalt* de fragmentos. Sri Aurobindo apontou há 50 anos para a dificuldade de escrever sobre integralidade:

> A integralidade deve, pela sua natureza, ser complexa, multifacetada e intrincada; apenas algumas linhas principais podem ser estabelecidas por escrito, pois um excesso de detalhes confundiria o quadro. (Aurobindo, 1997, ¶ 152, p. 359)

8.3. Principais Características da Consciência Pós-formal-Integral-Planetária

Um dos vieses que esta pesquisa procura abordar na literatura é que grande parte da pesquisa que estabelece o pensamento *pós-formal* foi enquadrada e apresentada a partir de um modo formal, mental-racional. Embora esta teorização científica formal tenha claramente contribuído muito para o discurso, conferindo-lhe credibilidade dentro da academia – que ainda funciona em grande parte deste modo – é importante que isto não estabeleça um modelo tendencioso para a aceitabilidade da investigação nesta área. Um segundo viés relacionado é que, em muitas pesquisas pós-formais e integrais, privilegiam-se conteúdos e estilos de escrita cognicêntricos, potencialmente marginalizando ainda mais outros tipos de pesquisa pós-formal/integral que podem refletir e procuram integrar outros modos de expressão:

• Afetivo (Loye, 1998; Nava, 2001; Noddings, 2005; Sinnott, 2005; Zajonc, 2005b);

• Estético (Deleuze & Conley, 1992; Derrida, 2001; Gidley, 2001e; Rose & Kincheloe, 2003; Roy, 2006b); ou

• Modos participativos (Ferrer, Romero & Albareda, 2005; Hampson, 2007; Hart, 2000).

O foco inicial a seguir sobre a *reintegração da pessoa como um todo* é o núcleo teórico central desta pesquisa. Conforme indicado, os humanos ficaram *limitados ao cérebro* durante o estabelecimento do modo intelectual-mental-racional. Um imperativo integrador para despertar modos artísticos e participativos de consciência transparece fortemente tanto no conteúdo quanto no estilo dos escritos de Steiner e Gebser – e na noção conceitual de Wilber dos *Três Grandes* e de suas *Práticas de Vida Integral*. Em resumo, nesta perspectiva, o movimento para além da racionalidade mental requer uma integração da busca da

Verdade – por meio de epistemologias científicas e filosóficas; da *Beleza* – por meio de sensibilidades artísticas/estéticas; e da *Bondade* – por meio da incorporação participativa e interpretação crítica das afirmações de verdade que professamos. Proponho que este seja um ponto essencial – muitas vezes esquecido – que poderia fundamentar a consciência pós-formal-integral-planetária em uma concreção[225] de todos os modos de consciência, em vez de uma abstração basicamente conceitual do que a integralidade poderia ser.

Este novo movimento de consciência é altamente complexo – sendo a própria *complexidade* uma das suas características. Os seguintes temas surgiram das três narrativas, com a devida consideração da literatura pós-formal, integral e planetária listada anteriormente. Meu processo aqui tenta uma maior coerência transdisciplinar das contribuições teóricas até agora, ampliando e aprofundando o discurso atual:

• Reintegração da pessoa como um todo – presença espiritual originária, vitalidade mágica, imaginação mitopoética, orientação mental – incorporada/ realizada através da transparência integral;

• Integração de dualismos, como espiritualidade e ciência, imaginação e lógica, coração e mente, feminino e masculino;

• Transcendência do egotismo;

• Transcendência do tempo do relógio, linear, mecânico, por meio da concreção da consciência temporal (ver Apêndice A);

• Planetização da cultura e da consciência (ver Apêndice B);

• Autorreflexão linguística e revitalização da palavra.

No espaço disponível, os três primeiros pontos acima serão brevemente explorados e os dois seguintes serão discutidos com alguma profundidade nos apêndices. O último ponto é objeto de pesquisa em andamento em colaboração com Gary Hampson, prevista para publicação futura.

Reintegração da Pessoa como um Todo

Para Gebser, a consciência integral-aperspectiva não é vivenciada através da consciência *expandida*, de conceitualizações mais sistemáticas ou de maior número de perspectivas. Na sua opinião, tais abordagens representam, em grande parte, características racionais superextendidas. Em vez disso, ela envolve uma

---

225. Gebser usa o termo *concreção* com o significado de uma experiência, em uma consciência totalmente desperta, de todas as estruturas anteriores ao mesmo tempo.

reexperiência real, uma reincorporação e uma *reintegração consciente* da vitalidade do entrelaçamento mágico, da imaginação no coração do sentimento mítico *e* da intencionalidade do pensamento conceitual mental, suas presenças elevadas a uma ressonância superior, para que a transparência integral brilhe. O yoga integral de Sri Aurobindo com seu tríplice caminho de *conhecimento*, *amor* e *ação* e o modelo de educação integral que se inspirou nele, reflete o tipo de integração de Gebser (Aurobindo, 1909). Estes, por sua vez, são paralelos ao conceito de Steiner do desenvolvimento da alma consciente por meio de uma educação que integre o pensamento/cabeça (conhecimento), os sentimentos/coração (amor) e as mãos/vontade (ação) (Steiner, 1986c/1927, 1965/1909). Os *Três Grandes* de Wilber – baseados na Verdade, Beleza e Bondade de Platão – parecem representar arquétipos semelhantes (Wilber, 2000d). Pesquisas adicionais seriam necessárias para estabelecer ligações teóricas mais rigorosas. Na tentativa de incorporar esta abordagem, o que se segue não foi concebido para resumir, avaliar ou mesmo sintetizar a extensa pesquisa sobre as várias características cognitivas pós-formais identificadas por psicólogos do desenvolvimento adulto ou para integrar as múltiplas perspectivas de pensamento em vários campos, mas para tentar *incorporar* e *representar* o tipo de integralidade que o próprio Gebser sugeriu.

Integração de Dualismos

Um conceito central da consciência integral-planetária é a superação de dualismos (Gebser, 1985/1949, p. 386). Ele se baseia na consciência crítica de Foucault sobre relações de poder e no que Derrida (1998) chamou de hierarquias violentas – pares de antagonismos binários separados por séculos de dualismo cartesiano. Esta seção explorará brevemente quatro desses pares que foram identificados como significativos e que necessitam de reintegração na nova consciência.

Uma das vertentes da teoria integral está particularmente preocupada com a reintegração de **espiritualidade e ciência** – ou de ciência e religião/teologia. O início da integração entre ciência e espírito é um reflexo do novo movimento de consciência e aponta para desenvolvimentos culturais futuros cada vez mais integrados (Bohm, 1980; Clayton & Simpson, 2006; Conway Morris, 2007; Esbjörn-Hargens & Wilber, 2006; László , 2007; Nicolescu, 2002; Russell, 2000; Scott, 2007; Swimme, 1999; Swimme & Tucker, 2006; Wilber, 1998, 2000d; Zajonc, 2004). Há, como seria de esperar, alguma contestação sobre em qual epistemologia a integração poderia ser enquadrada. Da perspectiva integral de László, a ciência

deve estar na base da teoria integral. No seu recente livro que expõe a sua *Teoria Integral de Tudo*, László (2006) critica a *Teoria de Tudo* de Wilber (2000a).

> [Wilber] fala da "visão integral" transmitida por um Teoria de Tudo genuína. Contudo, ele não oferece tal teoria; ele discute principalmente como ela seria, descrevendo-a em referência à evolução da cultura e da consciência – e às suas próprias teorias. Uma teoria integral de tudo, real e baseada na ciência, ainda está para ser criada. (p. 11)

Por outro lado, para Wilber, este privilégio da ciência sobre as outras disciplinas está na base da sua afirmação de que a Teoria de Tudo de László é parcial (Wilber, 2006). Uma possível explicação para esta diferença de visão é que László e Wilber podem ter conceitos diferentes sobre o que o termo *teoria* realmente significa. Para László, ele tem claramente uma base na epistemologia científica formal, enquanto para Wilber o termo pode ser usado de forma mais ampla – como acontece nas ciências humanas e sociais em geral. Talvez seja útil pensar no desenvolvimento das teorias em si como tendo estágios de desenvolvimento. É também importante reconhecer que diferentes disciplinas têm diferentes tipos de afirmações de verdade. O esclarecimento de tais questões é uma parte importante do estabelecimento da *teoria integral* e poderia ser sustentado por um esforço mais colaborativo na elaboração de teorias (Murray, 2006). É certo que László concorda com Wilber que tal teoria precisaria levar em conta "vida, mente, cultura e consciência" como partes da realidade mundial, embora sua própria teoria baseada na ciência não as aborde detalhadamente (László, 2007). Isto não é incomum em teorias científicas, que se concentram em prover premissas e axiomas que possam ser generalizados. Um ponto a notar aqui é que Wilber, László – e outros – também podem ter diferentes interpretações do conceito de *ciência*. É importante distinguir, neste diálogo, a ideologia do cientificismo[226] e a noção mais ampla da base empírica[227] da experiência. Esta

---

226. O termo *cientificismo* tem uma variedade de interpretações, mas é aqui entendido no seu sentido pejorativo – como a visão de que a teoria e os métodos científicos são os únicos aplicáveis, independentemente do campo de investigação. Como o cientista integral, David Scott, observa: "a aprendizagem deve superar os dualismos criados pelo cientificismo da era prévia – dualismos entre mente e matéria, ciência e religião, verdade e significado, fatos e valores". http://www.learndev.org/BOP-AECT2002.html

227. O termo *empirismo* também foi estreitado em um processo semelhante. A etimologia da palavra *empírico* demonstra seu uso anterior mais amplo. Registrada pela primeira vez em 1569, do latim *empiricus*, do grego *empeirikos*, "experienciado", de *empeiria*, "experiência", de *empeiros*, "habilidoso", de *em*, "em" + *peira*, "tentativa, experimento". O original referia-se a "uma escola antiga de médicos que baseavam sua prática na experiência e não na teoria". http://www.etymonline.com/index.php?search=empirical&searchmode=none

última poderia teoricamente incluir o *empirismo delicado* de Goethe (Holdrege, 2005; Robbins, 2006); o *pragmatismo* de William James – originalmente concebido para pesquisar empiricamente *algo mais além* das realidades físicas (Gitre, 2006; McDermott, 2001b); estudos científicos sobre os efeitos da meditação, yoga e fenômenos parapsicológicos (The Dalai Lama, Benson, Thurman, E. & Goleman, 1991); e a ciência espiritual de Steiner (1986a). Muitos cientistas integrais estão trabalhando para tentar ampliar o alcance da ciência (Goerner, 2004; Russell, 2002; Scott, 2007; Swimme, 1999; Visser, J., Barach, John & Visser, 2007; Zajonc, 2004).

Wilber (1998) também ressalta a necessidade de reintroduzir o *maravilhamento* na lacuna entre a ciência e a religião, observando que, "se o Espírito existe, ele jaz . . . na direção do maravilhamento, uma direção que cruza o coração da ciência propriamente dita" (pp. ix-x). Ele dedicou um livro à reintegração da ciência e da religião (Wilber, 1998), e também publicou um capítulo de uma obra recente sobre o assunto (Esbjörn-Hargens & Wilber, 2006). Steiner apontou para um paradoxo importante: por um lado, as ciências prévias, mais macrocósmicas – por exemplo, os escritos hermético-alquímico-científicos até o século XIV – foram substituídas pela visão mais materialista da ciência moderna. Por outro lado, afirmou que os nossos tempos têm potencial para ser altamente favoráveis ao desenvolvimento espiritual, com base no que podemos trazer de dentro de nós mesmos.

> O que pode tornar esta época notável deve ser produzido pelas forças da vida espiritual, do conhecimento do mundo, da concepção de mundo. [Estamos] desligados das forças celestiais . . . confinados no período materialista. Mas . . . [temos] a melhor possibilidade de nos tornarmos espirituais. . . uma humanidade espiritualmente livre. (Steiner, 1971a, pp. 56-57)

Steiner afirmou que se tornaria cada vez mais possível basear-se nas faculdades intelectuais desenvolvidas pela humanidade no passado recente – como indivíduos, desenvolvermos conscientemente mais poderes espirituais de *Imaginação*, *Inspiração* e *Intuição* (Steiner, 1939/1910, p. 306). Embora Gebser não se refira particularmente ao dualismo ciência/espírito, ele enfatiza que a superação de todos os dualismos é fundamental para a integralidade. A cunhagem por Steiner da expressão dialética *ciência espiritual*, como descritora de toda a sua epistemologia espiritual, indica a prioridade que ele deu para conciliar a divisão entre ciência e espiritualidade (Steiner, 1986a).

A segunda vertente binária a ser considerada é **mente-coração** – relacionada com a reintegração do coração no pensamento, particularmente através da reverência, espanto, admiração e amor. Esta característica está surgindo com alguma força agora na literatura sobre educação pós-formal – particularmente na holística (Hart, 2000; Kessler, 2002; Miller, J. P., 2000; Miller, R., 1990, 2000; Nava, 2001; Noddings, 2005; Palmer, 1998; Zajonc, 2005a). A citação a seguir é um bom exemplo deste discurso de educação holística imbuído de calor.

> Uma visão de mundo espiritual é um paradigma *global* . . . um paradigma *ecológico*. . . . Em última análise, uma visão de mundo espiritual é uma *reverência à vida*, uma atitude de admiração e espanto perante a Fonte transcendente do nosso ser. (Miller, 1990, p. 154)

Ela encapsula o *coração* de uma consciência planetária integral, onde os horizontes entre as teorias holísticas e integrais se fundem, lutando por uma linguagem mais adequada – uma linguagem que tenha menos probabilidade de ser colonizada para outros fins. É uma autêntica resposta espiritual pós-formal à frieza e falta de coração do híbrido neofundamentalista contemporâneo *política-economia-cientificismo.* Este último é mais bem exemplificado pela *cultura de auditoria* que atualmente domina as principais agendas ocidentais sobre educação e pesquisa educacional (Denzin, 2005; Giroux, 2003, 2005; Johnson, 2005; MacLure, 2006a, 2006b). Teilhard de Chardin (2004/1959) observou que a humanidade vem formando seu cérebro composto, e que talvez agora seja o momento de encontrar seu coração coletivo, "sem o qual a totalidade última dos seus poderes de unificação nunca poderá ser plenamente alcançada" (p. 172). A palavra grega para isso era *thymos* – a coragem do coração – uma qualidade que os gregos consideravam parte da essência da alma (Boadella, 1998, p. 9). Este apelo corajoso para trazer o coração de volta à educação já foi feito pelos pioneiros educacionais do início do século XX, principalmente para esta discussão, por Steiner.[228] Na verdade, ele destacou a importância de trazer *amor* e *devoção* para nossa busca de conhecimento. Ele afirmou que estes dois, combinados, criam *reverência*, que ele argumentou ser vital para avançar para a nova consciência, em vez de meramente estender o intelectualismo abstrato *ad infinitum*. Steiner explicou que a ênfase no *conhecimento intelectual*, que tem sido uma parte necessária para o desenvolvimento da liberdade humana, precisa ser aquecida e

---

228. Outros pioneiros educacionais, como Johann Pestalozzi (1746-1827), Friedrich Fröbel (1782-1852) e os contemporâneos de Steiner, Sri Aurobindo (1872-1950) e Maria Montessori (1870-1952), também enfatizaram a integração da criança como um todo.

animada pelo *conhecimento do coração* no presente período cultural (Steiner, 1971a, p. 84).

> O amor e a devoção são, portanto, os guias certos para o desconhecido e os melhores educadores da alma em seus avanços da Alma Intelectual para a Alma Consciente. Enquanto . . . a busca pela verdade educa a Alma Intelectual, a *reverência* educa a Alma Consciente, trazendo cada vez mais conhecimento para o seu alcance. Mas esta reverência deve ser conduzida e guiada a partir de um ponto de vista que nunca exclua a luz do pensamento. (Steiner, 1983a/1930, p. 60) (grifo nosso)

Gebser faz poucas referências ao amor em *The Ever-Present Origin*, mas faz a seguinte ligação discreta entre o amor e o apessoal, em outro lugar (Gebser, 2005/1970).

> O apessoal só pode ser percebido por um ser humano apessoal, liberto do ego. A propósito, esta não é apenas uma sabedoria indiana ou do Leste Asiático, mas também uma sabedoria cristã: é uma condição básica universal e uma necessidade da humanidade. Quem a desenvolve, experimenta um fortalecimento da sua vitalidade e um aperfeiçoamento da extensa capacidade de amar, que é atualmente, mais do que nunca, necessária em nosso mundo, ameaçado de dissipar o humano; mas isto não precisa ser particularmente enfatizado. (Texto on-line)

Gebser (1985/1949) conecta principalmente o coração e seus ritmos com a consciência mítica. No entanto, ele dá dois exemplos de filósofos que lutam para experienciar a consciência integral-aperspectiva, citando a "lógica do coração" de Pascal e o "coração invisível e íntimo. . . que para todos nós está além do cálculo quantitativo e pode transbordar livremente os limites para o todo, o aberto" de Heidegger (p. 411). Ambos sugerem que a reintegração do coração, tal como a reintegração de outras qualidades míticas, é uma característica importante da concepção de integral de Gebser.

Wilber, ocasionalmente, refere-se a termos como *coração*, *amor*, *devoção* e *reverência* em seus livros. Ele inclui o *amor* em uma de suas definições de espiritualidade, mas a considera uma definição bastante insatisfatória (Wilber, 2000b, p. 133). Seu principal envolvimento conceitual com a noção de amor se dá por meio da discussão sobre Eros e Ágape (Wilber, 2000d). Referindo-se ao que chama de "*Eros* Platônico" e "*Ágape* Cristão", ele afirma, citando *Sources of the Self* de Charles Taylor (1989), que "os dois juntos formam um vasto círculo de

amor através do universo". Wilber, então, discute como isso realmente acontece no desenvolvimento individual.

> No desenvolvimento individual, *ascende-se* via Eros (ou expande-se para uma identidade mais elevada e mais ampla) e depois *integra-se* via Ágape (ou descende-se para abraçar com cuidado os hólons inferiores), de modo que o desenvolvimento equilibrado transcende, mas inclui. . . . Ágape e Eros unem-se somente no Coração não dual. (Wilber, 2001a, p. 349)

Dada a linearidade do modelo de Wilber, conforme discutido no Apêndice A, em que a experiência não dual não é possível até que todos os outros desenvolvimentos a tenham precedido, perguntamo-nos para onde a teoria de Wilber levaria em relação à integração coração-mente em qualquer um dos níveis *inferiores* ao próprio topo de seu modelo. Embora ele enfatize a integração corpo-mente por meio de sua metáfora do *centauro*, é improvável que ele pretenda equipará-la à mente-coração. Esta pode ser uma importante divergência teórica entre Steiner e Wilber à luz da centralidade que Steiner dá ao cultivo do amor e da reverência como forças educativas para a alma consciente (a visão-lógica de Wilber). A posição de Steiner sobre isto – com base na minha leitura – também é consistente com a sua filosofia geral que parece ser totalmente não dual, embora ele observe que as noções de dualismo, particularmente as de separação entre espírito e matéria, surgiram e tornaram-se artificialmente exageradas ao longo dos dois milênios de desenvolvimento intelectual. Ele considerou isso uma etapa necessária do desenvolvimento do intelecto racional, como parte do desenvolvimento do ego, a caminho para a libertação do ego. No entanto, sublinhou a necessidade urgente da reintegração desta divisão, começando com a alma consciente emergente. Daí o seu chamado para reunir o coração e o amor de volta com a mente e o conhecimento (Steiner, 1971a, p. 84).

Outro dualismo significativo a ser superado é entre **imaginação** e **lógica**. O termo de Wilber – *visão-lógica* – é um termo preeminentemente dialético que reintegra a *visão* do pensamento imaginativo pós-formal com a *lógica* do pensamento formal. Arquetipicamente, ele representa uma característica fundamental daquilo que a nova consciência significa. Em uma citação bastante longa, Wilber tenta explicar com algum detalhe como a visão-lógica – que ele também chama de lógica de rede – opera. Wilber (2000b) descreve um processo que se assemelha muito à circularidade hermenêutica, que envolve claramente uma integração de um tipo de lógica com um tipo de "grande quadro", a fim de chegar gradualmente a um nível de compreensão mais elevado e mais integrado.

> É necessária uma lógica de inclusão, *networking* e modelagem em redes amplas; uma lógica de ninhos dentro de ninhos. Cada um tentando incluir legitimamente tudo o que pode ser incluído. É uma visão-lógica, uma lógica não apenas das árvores, mas também das florestas. Não que as árvores possam ser ignoradas. A lógica de rede é uma dialética do todo e da parte. São verificados tantos detalhes quanto possível; então, um grande quadro provisório é montado; em seguida, ele é verificado em relação a mais detalhes e é reajustado. . . . Pois o segredo do pensamento contextual é que o todo revela novos significados não disponíveis às partes e, assim, os grandes quadros que construímos dão novos significados aos detalhes que os compõem. (p. 2)

Para Gebser, a reintegração da imaginação está principalmente relacionada com o que ele chamaria de conscientização consciente e concreção da estrutura mítica. Steiner (1984b), por outro lado, apresenta uma caracterização bastante complexa da importância da imaginação. Ele certamente a vê como um fator crucial na consciência emergente. De maneira semelhante à *visão-lógica* de Wilber, ele refere-se a duas características principais que precisam ser ativadas para que a alma consciente se desenvolva: "uma percepção clara do mundo dos sentidos", que ele observa, foi auxiliada pelas ciências empíricas, e o desdobramento de "imaginações livres lado a lado com a visão clara da realidade" (Aula 2). Para Steiner, o cultivo consciente da *Imaginação* – semelhante ao conceito de *imaginação intelectual* de Schelling – é um passo inicial crucial para o desenvolvimento psicoespiritual (Steiner, 1981b/1905). Um ressurgimento do interesse pela imaginação é evidente tanto nos círculos educacionais (Abbs, 1994; Broudy, 1987; Egan, 1990; Eisner, 1985; Gidley, 2001e, 2003, 2004b; Giroux, 1998; Hutchinson, 1993; Neville, 1989; Nielson, 2006; Nuyen, 1998; Sloan, 1992; Takaya, 2003) quanto nos círculos filosóficos pós-modernos (Abbs, 1994; Deleuze & Conley, 1992; Derrida, 2001; Kearney, 1998; Lyotard, 2004; St. Pierre, 2004; Whitehead, 1919; Wilber, 1990).

Por fim, segundo as três narrativas, é necessária a superação do dualismo deficiente entre **feminino** e **masculino**[229] para vivenciar a integralidade da consciência. Como vimos, as primeiras estruturas de consciência surgiram principalmente em ambientes culturais matriarcais, enquanto a emergência da estrutura intelectual-mental-racional no primeiro milênio a.C., com seu enfoque egoico, ocorreu paralelamente aos primórdios do patriarcado, pelo menos na

---

229. Embora, paradoxalmente, todos os três favoreçam o gênero masculino no seu uso de pronomes – esta era uma convenção de escrita padrão na época de Steiner e Gebser, mas não tanto na de Wilber.

Grécia, Roma e China. A nova consciência não será um regresso ao matriarcado como alguns poderiam sugerir, mas, sim, uma nova forma de soberania que Gebser (1985/1949) chamou de *integrum*.

> Assim como o matriarcado foi sucedido pelo patriarcado, o patriarcado deverá ser sucedido pelo "integrum", como o designamos. Neste mundo integral, nem o homem nem a mulher, mas, sim, ambos complementando-se como seres humanos, devem exercer soberania. (p. 151)

Wilber (1996c) sugere que o novo dragão que devemos combater – a estrutura do ego em si mesma – requer o Mito do Herói original. Ele sugere que o novo herói será "mentalmente andrógino, psíquico, intuitivo e racional, masculino e feminino – e a liderança deste novo desenvolvimento pode vir mais facilmente da mulher, uma vez que a nossa sociedade já está adaptada ao masculino" (p. 270). Steiner também fez numerosos comentários, em várias palestras, no sentido de que a polarização que se desenvolveu entre masculino e feminino diminuiria gradualmente para que homens e mulheres pudessem começar a trabalhar juntos de novas formas. Ele observou que o cultivo das artes e particularmente de homens e mulheres trabalhando juntos de maneira criativa poderia ajudar neste processo. É possível que isto conduza a uma refeminização gradual da cultura através de um redespertar de formas imaginativas, artísticas e relacionais da razão pós-formal, incluindo uma reorientação do espaço *exterior* para o espaço *interior*. Eisler (2000, 2001) discute como seria esse novo modelo de parceria de gêneros para a educação.

Transcendência do Egotismo

O que é comum à compreensão de Steiner, Gebser e Wilber em relação à consciência emergente – mas, de forma alguma, em todas as visões psicológicas ou filosóficas do desenvolvimento que postulam os estágios pós-formais – é a relação entre a consciência pós-formal integral e a abertura para consciência espiritual. Isto pode ser visto como um reflexo do movimento daquilo que Wilber chama de *pequeno ego* para o *puro Eu*; que Steiner chama de movimento do *egoísmo/egotismo* para o *ego superior* — aquela parte do ser humano a partir da qual ele se transforma conscientemente; e ao que Gebser (1985/1949) refere-se como o movimento do *egoísmo/egocentrismo* para o *ego liberto*.

> Somente a superação do "eu", a concomitante superação da ausência de ego [mágico deficiente] e do egotismo [mental-racional deficiente], nos coloca na esfera do ego liberto, do *achronon* [atemporal] e da transparência. (p. 532)

Gebser (1985/1949) relaciona isso com o conceito cristão de *transfiguração* (p. 531). Em certo sentido, Gebser refere-se à capacidade do *eu* humano de transcender a si mesmo. Em aparente contradição, Steiner enfatizou o aspecto espiritual divino do *eu*.

> Na verdade, com esta designação "eu", estamos diante daquele ente mais interior da [humanidade] que pode ser chamado de elemento divino. . . . [Como] seres ativos, [nós] devemos . . . assumir [nossa] própria evolução. [Nós} devemos nos elevar a estágios superiores ao estágio[230] que [nós] já alcançamos; [nós] devemos desenvolver forças sempre novas, para que [nós] possamos nos aproximar continuamente da perfeição. (Steiner, 1983a/1930, p. 20)

Esta aparente contradição pode ser esclarecida pela noção de "Eu-eu" – o ego que reflete sobre si mesmo – também conhecido como a Testemunha, que Wilber (2000d) deriva de "o Espectador de todos os tempos e existências" de Platão, especialmente via Fichte, no Ocidente, e do Vedanta Hindu no Oriente (pp. 332, 670-672, n. 19).

Esta natureza paradoxal do sentido humano do eu é referida por Benedikter (2005) como o eu *duplo* que surge nas últimas obras filosóficas de vários filósofos franceses pós-modernos.

> O Derrida avançado está muito próximo da "presença real" de uma "dupla consciência" metaformal e metalinear, da "unidade paradoxal de duas consciências em uma". . . . Palavras que são faladas (subjetivamente) e observadas (objetivamente) ao mesmo tempo. Palavras, que são vivenciadas pelo interior *e* pelo exterior *no exato momento* do fato. Assim, o Derrida avançado aproxima-se da experiência de "dois eus em um" de todos os místicos iluminados das tradições. (Artigo on-line)

Isto ecoa algumas das palavras de Steiner (1939/1910) sobre o eu e a sua dupla natureza reflexiva em relação à alma consciente.

> A verdadeira natureza do eu revela-se apenas na alma consciente . . . por meio de uma certa atividade interna . . . se o eu deseja observar-se. . . . Deve primeiro, por meio de uma atividade interior, extrair o seu ser das suas próprias profundezas para ter consciência de si mesmo. Uma atividade interior do eu começa com a percepção do Eu, com a autocontemplação. (p. 31)

---

230. É importante notar que Steiner usa aqui a terminologia de *estágios*, conforme usada na literatura contemporânea da psicologia de desenvolvimento adulto.

Wilber (2000c) também caracteriza a importância da relação entre o desenvolvimento maduro do ego e o desenvolvimento espiritual. Referindo-se aos grandes professores espirituais e líderes mundiais de períodos prévios, ele afirma:

> Na medida em que esses grandes professores se moveram no domínio denso, eles o fizeram com seus egos, porque o ego é o veículo funcional desse domínio. Entretanto, eles não se identificavam apenas com seus egos (isso seria narcisismo). . . . "Transcendendo o ego" . . . não significa "livramo-nos" do pequeno ego, mas, sim, que o habitamos plenamente, o vivenciamos com entusiasmo, o usamos como o veículo necessário através do qual as verdades superiores são comunicadas. . . . O ego não é uma obstrução ao Espírito, mas uma manifestação radiante do Espírito. (p. 278)

Nas três características a seguir é interessante notar que há uma ênfase ligeiramente diferente dada a cada uma delas por Steiner, Wilber e Gebser.

Transcendência do Tempo do Relógio, Linear, Mecânico

O que Gebser chama de *concreção do tempo* é para ele, indiscutivelmente, o marcador mais significativo da emergente consciência integral-aperspectiva. Ele se refere a pinturas de retratos cubistas, multifacetadas, de Picasso para ilustrar.

> Somente quando o tempo emerge como puro presente e não está mais dividido em suas três fases de passado, presente e futuro, é que ele é concreto. Na medida em que Picasso, desde o início, foi além do presente, incorporando o futuro no presente da sua obra, ele foi capaz de "presentar" ou tornar presente o passado. (p. 26)

Steiner e Wilber também problematizam o tempo linear como uma construção da consciência intelectual-mental-racional e, como Gebser, discutem várias noções alternativas de tempo em relação a movimentos anteriores de consciência, como também será discutido mais adiante. A *concreção do tempo* é um conceito difícil de compreender, daí a extensa discussão no Apêndice A.

'Planetização da Cultura e da Consciência

Wilber (2000d) parece enfatizar a importância da conscientização global e planetária como uma característica importante da consciência integral e afirma que ela é expressa através de sua visão-lógica.

> À medida que a racionalidade continua sua busca por uma perspectiva genuinamente universal, global ou planetária, de natureza não coercitiva, acaba por dar lugar a um tipo de cognição que chamo de visão-lógica ou lógica

> de rede. ... E é a visão-lógica que impulsiona e fundamenta a possibilidade de uma cultura verdadeiramente planetária (pp. 190-191).

O termo *planetização* foi cunhado por Teilhard de Chardin em meados do século passado e pode muito bem ser um conceito cuja hora chegou (Teilhard de Chardin, 2004/1959). Tanto Steiner quanto Gebser falaram contra ideologias nacionalistas estreitas, que eles consideravam como sendo resíduos de uma consciência racional deficiente. Gebser (1985/1949) pensava que em vez de concepções fixas, as nações poderiam ser "eflorescências dinâmicas de um contexto cultural mais amplo" (p. 291). A extensa obra de Edgar Morin e outros sobre a era planetária provê contribuições significativas para uma compreensão desta característica (Benedikter, 2007; Gangadean, 2006a; Montuori, 1999; Morin & Kern, 1999; Nicolescu, 2002; Swimme & Tucker, 2006). (Ver também Apêndice B.)

Autorreflexão Linguística e Revitalização da Palavra

A revitalização da linguagem foi, sem dúvida, um foco importante para Steiner na facilitação do nascimento da nova consciência, além da racionalidade abstrata. Steiner (1983a/1930) enfatizou a necessidade de despertar o artista que há em nós, no que diz respeito à linguagem, se esperamos, no futuro, poder expressar nossas experiências da emergente consciência espiritual.

> Precisamos criar . . . uma conexão imediata entre o *que* queremos dizer e *como* desejamos expressá-lo. Temos que despertar novamente o artista linguístico que há em nós em todas as áreas. . . . Cada frase será vista como um nascimento, porque deve ser vivenciada interiormente na alma como forma imediata, e não simplesmente como pensamento. . . . A ciência espiritual . . . tornar-se-á capaz de decantar o pensamento de tal maneira na estrutura sonora, a ponto de nossa linguagem também conseguir tornar-se novamente um meio de comunicação das experiências da alma no supersensível. (pp. 15-16)

A República de Platão, especialmente os diálogos com Sócrates, marcou o fim da poesia e da imagem, como formas primárias de linguagem do mundo, e o início da formalização da filosofia como a nova epistemologia para a consciência intelectual-mental-racional. Em uma reintegração recursiva, em forma de parábola, Gebser afirma que a nova consciência nascerá através da poesia, mas de

um novo tipo de poesia *consciente*.[231] Wilber também identifica o papel da linguagem na nova consciência. Contudo, ao contrário de Steiner e Gebser, ele não enfatiza a *centralidade* da arte na linguagem. É evidente que existem ligações significativas aqui com o pós-estruturalismo de Derrida (2001) e com o *constructo da consciência* de Cook-Greuter (2000), conforme proposto por Hampson (2007).

8.4. Manifestações Deficientes da Consciência Pós-formal-Integral-Planetária

Como discutido anteriormente, há uma divergência entre os conceitos gerais de deficiência ou patologia de Steiner, Gebser e Wilber em relação aos movimentos da consciência, que se manifesta particularmente no que diz respeito à emergência atual. Tanto Gebser como Steiner referiram-se ao surgimento gradual de uma nova consciência ao longo dos últimos quinhentos anos, mas com intensidade crescente no século XX. Ambos também falaram dos problemas progressivos de abstração excessiva, egotismo, fragmentação e desconexão do Espírito, relacionando esses fenômenos a uma desmedida ampliação da consciência intelectual-mental-racional. Suas caracterizações da nova consciência não tendem a apontar para deficiências nesta fase – a principal preocupação é que a densidade do modo dominante substitua e mascare o aparecimento sutil da nova transparência. Entretanto, Gebser (1985/1949) observou em uma de suas tabelas que a consciência integral, ainda nos seus estágios iniciais, pode manifestar-se de forma deficiente como "vazio (dissolução atomizada)" (p. 142). A explicação associada parece relacionar isto com a superextensão e exaustão da estrutura mental, e não com a própria estrutura integral. Ele deu o seguinte exemplo: "'artistas' . . . que são apenas atomizadores rendem-se ao distorcer e desarticular a forma, em vez de dar forma ao que foi colocado como tarefa sob seus cuidados" (p. 506, nota 19). Gebser (1985/1949) também discutiu as dificuldades da tentativa de apresentar informações sobre a consciência integral – no sentido de que ela permite que a presença originária se torne transparente.

> Atitudes cada vez mais deficientes procuram refúgio nos sincretismos ... ou nos compêndios enciclopédicos. ... A sabedoria apresentada torna-se conhecimento acumulado; quando resumido e compilado, produz uma nova soma, mas nenhuma nova sabedoria. A sabedoria é reduzida de uma qualidade de ser a uma quantidade de posse (p. 44).

---

231. No contexto das visões de Gebser e Steiner sobre a evolução da consciência, a poesia, como uma condensação artística da linguagem, abre a consciência para uma experiência simultânea – *concreção* – de todas as estruturas da consciência.

A abordagem de Wilber é menos consistente, pois ele foi além de sua posição anterior, onde sua *visão-lógica* paralelizava com a *integral-aperspectiva* de Gebser e, portanto, com a *alma consciente* de Steiner. Nos últimos cinco a seis anos, ele apresentou uma proliferação de *estágios de estrutura* além do mental-racional (na corrente de evolução filogenética e cultural) e de suas operações formais paralelas (na corrente de desenvolvimento ontogenético e psicológico). Na sua última publicação (Wilber, 2006), ele localiza, entre o *racional*[232] e o *integral*, um novo estágio – o *pluralista* – que ele identifica incorretamente como uma das visões de mundo de Gebser (encarte entre as páginas 68-69). Com base nesta apropriação indevida do modelo de Gebser, ele desenvolve ainda mais a sua concepção deste estágio pluralista, que ele associa ao pós-modernismo, como um estágio intermediário um tanto deficiente, no caminho para a integralidade. Wilber funde seu novo *integral* com o *integral* de Gebser, sem qualquer referência ao fato de Gebser não incluir uma estrutura *pluralista* antes da integral e com bem pouca justificação evidencial para o seu *estágio pluralista*, particularmente do ponto de vista da filogenia cultural (Hampson, 2007). O problema aqui é que Wilber parece confundir estágios individuais de desenvolvimento psicológico (ontogenia) com as estruturas de consciência de Gebser – que na verdade estão mais alinhadas com a literatura atual sobre evolução cultural (filogenia). Dado que Wilber está ciente desta distinção e claramente familiarizado com as evidências atuais da psicologia do desenvolvimento adulto sobre a existência de pelo menos quatro estágios psicológicos além do operacional formal (Commons & Richards, 2002; Commons, Trudeau, Stein, Richards & Krause, 1998; Cook-Greuter, 2000; Torbert, 2004), seria conceitualmente mais coerente para ele limitar-se a essas pesquisas para estabelecer seu estágio pluralista, em vez de atribuir a Gebser um estágio que este último não identificou.

8.5. A Infância da Consciência Integral – *Re*flexão e *Pro*flexão Macro-histórica[233]

> Somente compreendendo a nova mutação como um comportamento ou atitude integral e não como um "enriquecimento" quantificável, o homem

---

232. Como mencionado anteriormente, "racional" é o termo de Gebser para o mental *deficiente*.

233. Estou usando o termo subutilizado "proflexão", orientado para o futuro, em contraste a reflexão. *Refletir* foi usado pela primeira vez como verbo em 1402, do latim *flectere*, "dobrar", significando "dobrar para trás" ou "dar as costas" para o sol e, somente duzentos anos depois, no sentido de "trazer os pensamentos (de volta)" – atestado pela primeira vez em 1605. Em homenagem ao senso de concreção do tempo de Gebser, minha *proflexão* significa "virar o pensamento para frente". Ela também está ligada a estudos de futuros (Slaughter, 1999). http://www.etymonline.com/index.php?search=reflection&searchmode=none

> conseguirá preservar-se de uma perda completa do que significa ser humano. (Gebser, 1985/1949, p. 306)

Uma das proposições-chave que desejo extrair do material acima é que os principais movimentos de consciência que exploramos – particularmente aqueles que se ligam às mudanças culturais na era pós-glacial – parecem ter levado aproximadamente 2.000 anos para se consolidarem no âmbito da cultura humana. Esses ciclos macrotemporais estão ligados ao evento astronômico chamado *precessão dos equinócios* (Bocchi & Ceruti, 2002; Steiner, 1971a; Ulansey, 1994). (Ver Apêndice A.) A influência de tal ciclo de acontecimentos tão longo pode ser demonstrada quando observamos o desenvolvimento histórico do pensamento que, no discurso acadêmico, tomamos como certo. Como demonstrado, esta mudança para o mental-racional só começou a emergir na Grécia entre 600-800 a.C., atingindo provavelmente seu ápice aproximadamente 2.000 anos mais tarde na Europa.

Se considerarmos que o movimento da nova consciência mostrou os seus primeiros *cotilédones*[234] no mesmo período em que a consciência anterior atingia o seu auge, torna-se evidente que esta nova consciência, embora tenha surgido gradualmente em líderes individuais ao longo de 500 anos, está apenas em sua infância relativa. Uma analogia seria comparar o que era o pensamento mental-racional 500 anos após Platão e Aristóteles com o que se tornou com Descartes, Kant ou Hegel. O que é único, porém, na nova consciência é que faz parte da sua natureza multifacetada ser pluralista, interligada, multiperspectiva, inclusiva – na verdade, planetária – em seu escopo. Assim, em vez de alguns filósofos de vanguarda discutirem ideias na Academia de Platão, em Atenas, é possível, no mundo interligado que foi criado por meio dos avanços tecnológicos, que esta nova consciência se torne totalmente planetária em seu alcance. Se conseguirmos despertar esta transparência integral, mesmo agora como está em sua infância, imagine quão mais sábia, amorosa e criativa nossa consciência poderá ser em todo o planeta daqui a mil anos.

A seguinte declaração de Friedrich Nietzsche em sua obra *Além do Bem e do Mal* é um conjunto de critérios tão bom quanto qualquer outro que encontrei para avaliar o quão bem-sucedida uma nova abordagem teórico-filosófica pode ser. Parece-me ser uma pergunta apropriada para encerrar esta seção.

---

234. *Cotilédones* – para quem não é jardineiro – são os primeiros rebentos que surgem de uma semente em germinação.

> Até que ponto promove a vida, apoia a vida, sustenta as espécies, talvez até as cultive? (*Jenseits von Gut und Böse*, Beyond Good and Evil, ¶ 4). (Steiner, 1960/1895)

8.6. Transição para Limites Mais Distantes

Há um aparente ponto de afastamento importante entre o modo integral-aperspectivo de Gebser – como o ápice do desenvolvimento da consciência, na sua opinião – e as noções de Steiner e Wilber de vários potenciais estágios/ movimentos adicionais de consciência – tanto no desenvolvimento individual como na evolução cultural. Esta é uma área desafiadora e pouco pesquisada – particularmente em relação à evolução cultural geral futura. Sugiro que a situação não seja tão clara como pode parecer à primeira vista. Uma discussão preliminar é explorada no Apêndice A, na seção intitulada *Níveis Integrais de Gebser versus Níveis Transpessoais de Wilber*. Pretendo realizar mais investigações nesta área, mas até que essa pesquisa esteja concluída, considero que a noção de movimentos futuros para além dos aqui discutidos é uma questão muito complexa, para falar o mínimo. Basta dizer que, na minha opinião, o desenvolvimento mais importante que precisa ocorrer neste momento do tempo planetário é, para todos nós que estamos trabalhando de várias maneiras para nutrir a consciência pós-formal, integral ou planetária, continuar e aumentar a nossa colaboração para ajudar o despertar em todo o planeta de novas características emergentes de consciência.

9. Rebobinando Fios Soltos: *Re*lembrando-nos de Nossa Origem.

> Ler o artigo uma vez é como caminhar em volta do sopé de uma montanha.[235] (Starr & Torbert, 2005, p. 96)

A última etapa da tecelagem de uma tapeçaria é procurar fios soltos no artefato quase acabado. O mesmo acontece com as tapeçarias noosféricas. Este artigo pretende facilitar uma ampliação e aprofundamento da evolução do discurso da consciência, particularmente no âmbito da teoria integral. Ele procurou expor lacunas na literatura e abrir novas questões sobre como elas poderiam ser abordadas. A estrutura foi proporcionada por uma narrativa teórica entrelaçada, construída a partir das narrativas de evolução da consciência de Steiner e Wilber, à luz das estruturas de consciência de Gebser. Ele procurou integrar – sem sincretizar – suas perspectivas integrais únicas. Muitos fios menores de outros discursos também foram entrelaçados na narrativa à medida que eu criava minha *bricolagem teórica*, abrangendo o quadro mais amplo, enriquecido pelos significados mais profundos. Isto evoluiu para uma jornada macro-histórica desde as origens cósmicas, através do surgimento da consciência arcaica, mágica, mítica e mental-racional, até o tempo presente em que a consciência pós-formal integral mostrou estar emergindo como um fenômeno planetário transdisciplinar. Três jornadas paralelas também foram realizadas por meio de mergulhos profundos em múltiplas concepções de tempo (Apêndice A); concepções macrocósmicas de espaço (Apêndice B); e a relação da paleoarte com a evolução da alfabetização (Apêndice C).

Agora resumirei brevemente:

• **Sumário da Pesquisa – Foco e Descobertas**

- Ampliação do discurso da evolução *geral* da consciência;
- Aprofundamento do discurso da evolução *integral* da consciência;
- *Integração* de Visões Integrais.

• **Reflexão sobre os Narradores – o Mapa, o Território e o Guia.** Esta seção responde ao terceiro foco da pesquisa – *integração* de perspectivas integrais.

---

235. Esta citação é do artigo recente de Starr & Torbert (2005) sobre aprendizagem de ciclo triplo. Assim como a circularidade hermenêutica, a reflexividade na aprendizagem em ciclo duplo e triplo possibilita o aprofundamento da compreensão.

• **Reflexão sobre a Jornada – Quão Meta Foi a Narrativa?** Esta seção responde ao primeiro foco da pesquisa – ampliação da evolução *geral* do discurso da consciência. Ela revisita os termos-chave do título da narrativa.

• **Reflexão sobre a Linguagem – Transição de Steiner para Gebser para Wilber.** Esta seção responde ao segundo foco de pesquisa – aprofundamento do discurso da evolução *integral* da consciência, particularmente através da demonstração das qualidades reflexivamente participativas e artísticas/estéticas na linguagem de Steiner e Gebser.

• **Epílogo – Somos Filhos do Cosmos a Caminho de Casa**

9.1. Sumário da Pesquisa – Foco e Descobertas

*Ampliação do Discurso da Evolução **Geral** da Consciência*

Existe uma grande quantidade de literatura sobre a teoria da evolução que parece não ter ouvido falar de abordagens integrais para a construção do conhecimento. A meta-análise preliminar dessa literatura demonstrou as seguintes tendências.

• *Cuidado com lacunas e vieses:* A maior parte da literatura sobre evolução geral é baseada na biologia e grande parte em uma ideologia cientificista prevenida contra abordagens epistemológicas e metodológicas fora dos métodos científicos padrão. Há também uma negação prematura da possibilidade de movimentos de desenvolvimento ou evolucionários para além do pensamento formal, tanto individual quanto culturalmente. Essas lacunas e vieses reorientaram meu foco nas questões a seguir.

• *Foco no marginal:* As abordagens filosóficas e espirituais são particularmente marginalizadas no discurso geral da evolução. Essas perspectivas também são marginalizadas na maioria das pesquisas sobre estudos da consciência. Esses discursos também ignoram em grande parte a abordagem integral e geralmente evitam a questão crítica da nossa crise planetária – certamente de importância evolucionária.

• *Teorização além das narrativas científicas:* No nível seguinte de análise, descobriu-se que havia um crescimento para além do discurso científico evolucionário, incluindo pesquisa em psicologia, estudos de linguagem, filosofia e artes. Muito disso, entretanto, ainda estava limitado pela disciplinaridade.

• *Teorização além das fronteiras disciplinares:* Grande parte da literatura que surgiu neste nível da pesquisa foi, fundamentalmente, investigação interdisciplinar de base científica ou investigação transdisciplinar, informada por narrativas teóricas integrais como as de Steiner, Gebser, Sri Aurobindo, László ou Wilber. Essa literatura, em geral, teorizava estágios ou estruturas além do operacional formal de Piaget.

• *Teorização além do operacional formal:* Dois corpos de literatura surgiram no horizonte: literatura que identificava diretamente pelo menos um estágio além do operacional formal; e literatura que parecia representar tal estágio, embora não necessariamente o conceituasse como tal. Uma segunda bifurcação no primeiro foi entre o desenvolvimento psicológico pós-formal e a evolução sociocultural, que operavam em grande parte isoladamente. Wilber (1996b, 1996c) escreveu um importante material seminal sobre ambos os territórios e, além disso, propôs um modelo novo e mais complexo para o desacreditado argumento ontogenia-filogenia. Isso gerou um novo corpo de textos integrais sobre a evolução da consciência. No entanto, ainda havia lacunas.

A fim de abordar tais lacunas e preconceitos, decidi concentrar-me na marginalizada literatura transdisciplinar e integral para descobrir o que pode estar faltando, se houver.

Aprofundamento do Discurso da Evolução Integral da Consciência

Uma característica única da consciência pós-formal-integral-planetária é que podemos cocriá-la. O desafio é como fazer isso. Muitas das lacunas referidas na literatura sobre evolução de base biológica ou em abordagens alternativas de disciplina única começaram a ser abordadas – bem substancialmente – por Wilber, seguido por outros, por meio de uma abordagem mais integral à evolução da consciência. No entanto, essa literatura também apresenta lacunas e vieses, que a minha pesquisa procurou abordar.

• *Cuidado com lacunas e vieses:* A pesquisa integral é um corpus crescente – particularmente nos EUA – com a maioria abordando, direta ou indiretamente, a evolução da consciência. A maior parte também aborda o fenômeno da teoria integral de Wilber. Independentemente de ser abraçada, rejeitada ou aceita com críticas, ela é uma força a ser considerada na criação de uma teoria integral. A teoria de Wilber é, sem dúvida, a mais ampla conceitualmente; e é extraordinariamente inclusiva em termos de teorizadores prévios e contemporâneos. No entanto, ela apresenta limitações. A sua omissão da pesquisa evolucionária de Steiner e alguns dos seus usos questionáveis da

investigação de Gebser são abordadas neste artigo. Apesar de sua reverência conceitual aos Três Grandes – Verdade, Beleza e Bondade – a maior parte de sua narrativa teórica parece privilegiar o desenvolvimento cognitivo. Muitos outros teorizadores integrais fazem contribuições significativas para a teoria da evolução da consciência, mas a maior parte do seu trabalho reflete o resíduo de fronteiras disciplinares, particularmente das fronteiras estabelecidas pela ciência. Muito disso é, portanto, também cognicêntrico e, principalmente, enquadrado e apresentado em estilos acadêmicos formais – em vez de estilos *pós-formais*. Os pontos a seguir abordam o que pode ser necessário para *aprofundar* a teorização além dessas limitações.

• *O marginal do marginal:* Sem pretender ser tautológica, interessei-me por aquilo que Wilber e outros importantes teorizadores integrais – eles próprios marginalizados na literatura evolucionária dominante – omitiram ou enviesaram. Em termos de pessoas e conteúdos, Wilber omitiu em grande parte o enorme conjunto de material relevante de Steiner e também, na minha opinião, sub-representou a importância do trabalho de Gebser em diversas áreas notáveis. Demonstrei que os seguintes dois aspectos-chave de uma teoria totalmente integral da evolução da consciência podem ser abordados de novas formas significativas, adicionando conceitualmente no discurso integral a pesquisa de Steiner e um olhar mais apurado ao texto real de Gebser.

• *Engajamento participativo:* Esta pesquisa identificou dois tipos de engajamento participativo que poderiam, potencialmente, servir para enriquecer a atual narrativa teórica integral sobre a evolução da consciência. A primeira é através da reintegração corporal da pessoa como um todo (Ferrer, Romero & Albareda, 2005). A segunda é pela atuação reflexiva das modalidades que estão sendo teorizadas (Hampson, 2007). Minha pesquisa tentou envolver estes dois modos de participação e contribuir teoricamente para a importância de ambos. Ela está organizada de maneira a representar reflexivamente o tema que aborda – movimentos de consciência. Também teoriza e promove a integração de muitas partes da minha *pessoa como um todo*.

• *Sensibilidade artística/estética:* O artigo também apresenta dimensões vitais, imaginativas e espirituais – bem como cognitivas – por meio da criatividade artística/estética. Isto é feito pela orientação de seções específicas de uma forma particular; por exemplo, o Apêndice C concentra-se particularmente na dimensão estética. Também tentei introduzir uma sensibilidade estética e poética em grande parte da minha linguagem, com base nas afirmações de Steiner e Gebser de que esta é uma característica central da nova consciência. Outros teorizadores

integrais também reconhecem sua importância (Hampson, 2007; Neville, 2000; Roy, 2006b; Thompson, 1998).

Integração de Visões Integrais

O terceiro foco principal desta pesquisa – que está intimamente ligado aos pontos mencionados acima – é minha paixão pela *integração* dos integrais. Eu tentei isso de várias maneiras.

• *Integração das narrativas teóricas de Steiner, Gebser e Wilber:* Além de aprofundar a narrativa ao equilibrar os modos cognitivo, participativo e estético, o texto denso e difícil de Steiner e, em menor grau, de Gebser, é equilibrado pelo uso do *vernáculo* de Wilber – as pessoas conseguem lê-lo e entender o que ele diz;

• *Provisão de pontes conceituais* para as comunidades interpretativas de Steiner, Gebser e Wilber compreenderem melhor as abordagens uns dos outros;

• *Provisão de uma ponte conceitual* entre discursos que *identificam* diretamente novos estágios de consciência (e.g., psicologia do desenvolvimento adulto) e discursos que *representam* características dessa consciência (e.g., teoria crítica, novas ciências, filosofias pós-estruturalistas e de processos);

• *Provisão de pontes conceituais* entre a literatura integral e pós-formal, a literatura crítica emergente sobre a ecologia da nossa crise planetária e a compreensão da sua ligação com a forma como nós, humanos, pensamos;

• *Investigação da potencial relação* entre o *Campo de Informação Akáshico* de László e as metodologias de pesquisa científico-espirituais de Steiner. Embora nenhuma conclusão possa ser tirada de uma tentativa tão superficial, coloquei isto na mesa como um projeto futuro de pesquisa.

9.2. Reflexão sobre os Narradores – o Mapa, o Território e o Guia

Na sua recente pesquisa sobre arte integral, Roy (2006b) introduziu a metáfora do *mergulho lacunar* do mapa para o território que se está investigando como forma de aprofundar a nossa apreciação e compreensão. Ela também observa a lacuna entre o mapa integral AQAL e o mapa integral-aperspectivo de Gebser, ecoando o chamado de Gebser para uma nova forma de declaração. A discussão a seguir analisa as abordagens de nossos três narradores. Até que ponto eles mapeiam o território? Até que ponto eles mergulham profundamente nele? Até que ponto somos guiados para uma nova consciência em nossa jornada? A seguir, discutirei as diferentes contribuições de Steiner, Gebser e Wilber em

termos dos conceitos de *mapa* – em relação a Wilber; *território* – em relação a Steiner; e *guia* – em relação a Gebser.

O Mapa

> Quando você descobre Wilber, descobre todo mundo. . .[236]

Wilber parece fornecer o maior e mais abrangente mapa. Seus livros mais elementares apresentam aos leitores vastos conjuntos de material de uma ampla gama de disciplinas e perspectivas, e organizam a informação de formas que não são muito difíceis de serem compreendidas pelo leitor médio não acadêmico (Wilber, 1996a, 2000a). Seus livros mais acadêmicos provêm muito mais profundidade em inúmeras áreas, mas a ênfase ainda se mantém na organização do material em mapas e gráficos (Wilber, 2000d, 2000b). A quantidade de obras que ele escreveu é vasta e a maior parte é bem acessível. No entanto, sua sondagem profunda do território propriamente dito é deficiente em algumas áreas. Existe um viés significativo para as espiritualidades orientais, como o Budismo e o Hinduísmo, ao mesmo tempo em que ele ignora amplamente importantes tradições esotéricas ocidentais[237], dentre elas, o Rosacrucianismo, a Maçonaria e a Antroposofia; e algumas distorções graves sobre o pós-modernismo, e.g., Derrida (Hampson, 2007). Wilber faz referência a centenas de fontes originais ou secundárias. Aqueles que consideram sua obra útil como mapa ou guia de territórios espirituais, filosóficos ou psicológicos são encorajados a consultar as fontes primárias para uma compreensão mais profunda do território que ele mapeia. Ele também incentiva seus leitores a visitarem o território por si mesmos.

O foco principal dos livros de Wilber, particularmente desde meados da década de 1990,[238] é, antes de mais nada, desenvolver e *mapear* conceitualmente o quadro teórico mais abrangente de conhecimento integral e compreensão da humanidade, da natureza e do Kosmos. Ele se refere ao seu trabalho, sem nenhuma vergonha, como mapeamento. A longa citação que se segue, do prefácio de Wilber do livro de Visser (2003) sobre sua obra, é um resumo desta perspectiva.

---

236. Comentário feito a mim por um jovem, dizendo que a descoberta dos escritos de Wilber teve um efeito transformador sobre ele durante um período de angústia existencial, levando-o à leitura de muitos outros autores.

237. Esta pode ser uma explicação contextual para a sua omissão da maior parte do trabalho de filósofos integrais pioneiros e esotericamente informados da Europa, como Goethe e Steiner.

238. As principais fases da obra de Wilber serão elucidadas mais detalhadamente a seguir.

> Cada um dos meus livros tem pelo menos uma frase, geralmente oculta, que diz o seguinte: ". . . é uma partilha do que vi; é uma singela oferenda do que me lembrei; é também a poeira zen que você deve sacudir das sandálias; e é, afinal, uma mentira diante do Mistério que somente é".
>
> Em outras palavras, todos os meus livros são mentiras. São simplesmente mapas de um território, sombras de uma realidade, símbolos cinzentos arrastando a barriga pela página morta, sinais sufocados plenos de som abafado e glória desbotada, sem significar absolutamente nada. E é o nada, o Mistério, apenas a Vacuidade que precisa ser realizada: não conhecida, mas vivenciada; não pensada, mas respirada; não um objeto, mas uma atmosfera; não uma lição, mas uma vida.
>
> Segue-se um livro de mapas; esperançosamente, mapas mais abrangentes; mesmo assim, mapas. (p. xv)

A abordagem integral de Wilber adicionou uma amplitude significativa de conteúdo à evolução da narrativa da consciência – muita da qual era cientificista e disciplinar, antes de sua contribuição seminal em *Up from Eden* (Wilber, 1996c). Ele integrou conceitualmente grande parte da literatura anglófona do século XX, que foi escrita após a morte de Steiner e mesmo depois da publicação de *Ever-Present Origin*, de Gebser. Ele chama a atenção para um vasto corpo de literatura. Ele tenta teorizar uma estrutura que possa dar sentido a todas as abordagens parciais – a fim de criar uma genuína *teoria de tudo* (Wilber, 2000a). Ele admite que todas as tentativas de uma tal visão tão integral "são marcadas pelas muitas formas pelas quais elas falham. As muitas maneiras pelas quais elas deixam a desejar, fazem generalizações injustificadas, enlouquecem os especialistas e geralmente não conseguem atingir o seu objetivo declarado de abraço holístico" (p. xii). Apesar deste dilema, ele parece empenhado, em cada livro, a realizar o "sonho cada vez mais distante" de uma busca holística (p. xxii). Além disso, em algum ponto de cada livro, geralmente no prefácio ou na introdução, e muitas vezes também espalhado por todo o livro, ele aponta para um território espiritual que afirma estar *além das palavras*. Reynolds (2004) cita Wilber em *A Brief History of Everything*: "A tarefa da filosofia, por assim dizer, não é simplesmente esclarecer os mapas e corrigir os seus desvios da realidade, mas *elucidar* essas correntes mais profundas das quais o pensamento não conseguiria desviar-se mesmo se quisesse" (p. xv). Situado como está em um contexto da cultura americana – onde *fast food*, aprendizado acelerado e um vício geral por um ritmo de vida cada vez mais rápido são a norma – Wilber escreve em ritmo acelerado. Em sua pressa para escrever, ele não parece parar e verificar a precisão dos detalhes, editar em busca de redundâncias, nem refletir sobre sua linguagem e

refiná-la. Esta é sua maior fraqueza e talvez também sua força. Como resultado, ele é lido, amado e reverenciado por muitos, mas também criticado por outros tantos.

Em resumo, desde que os leitores levem a sério o fato de que a natureza autodeclarada do trabalho de Wilber é fazer mapas conceituais, e desde que os leitores também verifiquem a precisão de suas principais fontes e, especialmente, que eles próprios mergulhem no *território*, seu trabalho consegue prover um serviço valioso. Alternativamente, se o model integral AQAL – ou qualquer outra abordagem integral – assumisse o caráter de um dogma, ou de uma ideologia, ela poderia ameaçar o projeto integral em sua totalidade, fragmentando-o na sua infância. Mas não se pode negar que no lento despertar do caminho integral-planetário, nos passos consagrados trilhados silenciosamente por Steiner, Gebser e Sri Aurobindo, é Wilber quem, como *Mestre de Cerimônias*, orgulhosamente apresenta o projeto integral à cena mundial no século XXI.

O Território

Steiner é, na minha opinião, inquestionavelmente, o mais abrangente dos três quando se trata de abordar, a partir da perspectiva profunda da pesquisa espiritual, múltiplos campos da vida com considerável detalhe – educação, agricultura, medicina, arte, arquitetura, filosofia, ciência, espiritualidade comparativa e organização socioeconômica, entre outros. Contudo, uma grande fraqueza é que para muitas pessoas contemporâneas – mesmo pesquisadores altamente qualificados e motivados – ele é amplamente inacessível. Sua escrita, além de complexa tanto em conteúdo quanto em estilo – que ele na verdade não separou como acabei de fazer – exala o teor da vida altamente intelectual e filosófica da Alemanha do final do século XIX e início do século XX. Seu trabalho cobre um vasto terreno conceitual e espiritual, mas ele não o simplifica com nenhum guia de *fácil leitura*. Não existem "três passos fáceis" para ler Steiner – é um trabalho árduo.[239] Por causa disso, os grandes tesouros conceituais que ele tem a oferecer poderão continuar a passar despercebidos aos estudiosos – particularmente aos estudiosos anglófonos – de hoje e de amanhã, como aconteceu no século passado. Ao esforçar-me para apresentá-lo em associação com Wilber e Gebser, espero levar os leitores a pesquisar seus principais escritos

---

239. Outra questão a considerar é que parte da abordagem de Steiner era que não se tratava apenas de cognição e conhecimento, mas de envolvimento em práticas de vida – como exercícios de pensamento disciplinados ou práticas de contemplação e engajamento com as artes. Ele afirmava que tais práticas, além do trabalho cognitivo por meio do estudo/pesquisa, auxiliavam no desenvolvimento/evolução da consciência.

na fonte. Contudo, penso que seria útil abordá-los como se estivéssemos lendo um texto sagrado, com o tipo de sensibilidade hermenêutica que é necessária em tal caso. Acredito que, assim, será possível que a profundidade da mensagem seja transmitida.

A obra de Steiner, tal como a de Wilber, desenvolveu-se através de diferentes fases.[240] De 1883 a 1903, sua escrita foi basicamente filosófica (incluindo importantes textos sobre Kant e Fichte, bem como a edição dos textos científicos de Goethe e a ajuda na organização dos arquivos de Nietzsche[241]). A segunda fase da obra de Steiner – a partir de 1904 – foi dedicada à luta para comunicar as descobertas da sua investigação científico-espiritual. Este é o período em que ele começou a escrever e dar palestras sobre a evolução da consciência. Neste segundo período, Steiner preocupa-se preeminentemente com o mergulho lacunar no território – das imagens espirituais, correntes e terreno, abaixo e além do mundo sensorial – as correntes mais profundas que a filosofia precisa elucidar, como Wilber indica acima. Na longa citação a seguir, ele deixa claro que as suas comunicações sobre esses temas não eram meras reproduções de antigos textos sagrados – embora os tivesse lido e estudado – nem especulações metafísicas infundadas, mas percepções fundamentadas. Nesta citação, Steiner (1939/1910) indiscutivelmente prenuncia o conceito da *falácia pré/trans* de Wilber.[242] Ele observa o significado da "mente completamente consciente" em contraste com "autossugestão ou o inconsciente". Ele também se refere à sua "consciência clara e perspicaz" em cada etapa do seu processo de chegar a percepções avançadas.

> Meu conhecimento das coisas do espírito é resultado direto de minha própria percepção, e estou plenamente consciente deste fato. Em todos os detalhes e em uma visão mais ampla, sempre me examinei rigorosamente para ver se, ao dar cada passo, à medida que minha percepção avançava e se desenvolvia, ele era acompanhado por uma mente completamente consciente. Assim como o matemático avança de pensamento em pensamento sem a intervenção de autossugestão ou do inconsciente, também a percepção

---

240. As principais fases da obra de Steiner serão elucidadas mais detalhadamente a seguir.

241. No início da década de 1890, devido à sua experiência com os arquivos de Goethe-Schiller em Weimar, enquanto editava os trabalhos científicos de Goethe, Steiner foi convidado por Frau Foerster-Nietzsche, irmã de Nietzsche, para passar várias semanas organizando os arquivos de Nietzsche em Naumberg. Após seu encontro com Nietzsche, então enfermo, e tendo estudado suas obras filosóficas durante seis anos, Steiner motivou-se a escrever um livro com uma apreciação crítica da significativa, embora incompreendida, contribuição espiritual de Nietzsche para a filosofia mundial (Steiner, 1960/1895).

242. A *falácia pré/trans* de Wilber e conceitos semelhantes de Steiner e Gebser são discutidos no Apêndice A.

> espiritual deve avançar de imaginação objetiva em imaginação objetiva sem nada provindo da alma, mas, sim, de uma consciência clara e perspicaz. . . . Os resultados da minha apreensão. . . foram, no início, "percepções" sem palavras para designá-las. . . . Mais tarde, procurei nas antigas designações do espiritual encontrar expressões verbais para o que até então não tinha palavras. . . . Contudo, sempre procurei a possibilidade de me expressar somente depois que o conteúdo que desejava colocar em palavras tivesse surgido em minha própria consciência. (pp. xiii-xiv)

Parece-me, a partir desta afirmação, que Steiner também demonstra um raciocínio pós-formal por meio de autorreflexividade sobre seu processo "sempre me examino rigorosamente"; e da expressão dialética "imaginação objetiva". Um estudo cuidadoso deste texto deixa o leitor com poucas dúvidas de que Steiner esteja falando de um processo de raciocínio pós-formal que não poderia ser facilmente confundido com processos mágicos ou míticos, os quais ele próprio identifica claramente como movimentos anteriores de consciência. Steiner também enfatizou que as habilidades que ele desenvolveu para perceber dessa maneira não eram exclusivas dele ou de alguns poucos indivíduos, mas se tornariam cada vez mais disponíveis para qualquer pessoa que desejasse empreender o desenvolvimento e a disciplina cognitiva e espiritual necessários. Ele afirmou que a epistemologia que ele desenvolveu e apresentou em seus livros e palestras não estava de forma alguma em contradição com os métodos da ciência, mas na verdade precisava ser fundamentada nos – e ainda assim ir além dos – rigores do pensamento intelectual e da precisão de percepção das ciências empíricas.

> Em um certo nível elevado de [nosso] poder cognitivo, [nós] podemos penetrar nas origens eternas das coisas que desaparecem com o tempo. . . . Assim, [podemos] ver nos acontecimentos o que não é perceptível aos sentidos, aquela parte que o tempo não consegue destruir. (Steiner, 1959/1904, p. 39)

A natureza profundamente espiritual de sua obra não combinava com a corrente materialista da época. Embora houvesse muitos acadêmicos e profissionais que se inspiraram em seu trabalho e o aplicaram a numerosos campos práticos da vida – incluindo educação, agricultura, medicina, ciência,

psicologia, arquitetura e todas as artes – como Wilber, ele foi criticamente atacado por muitos lados.[243]

Em resumo, Steiner mergulhou no *território* propriamente dito e, ao contrário de Wilber, não despendeu tempo nem energia fornecendo mapas dele ou de seu trabalho. Sua intenção era ser fiel aos mundos *invisíveis* que tentava representar e admitia frequentemente que "apenas uma vaga concepção desta crônica pode ser dada na nossa linguagem" (Steiner, 1959/1904, p. 39). Ele propôs que precisamos desenvolver uma nova linguagem que não esteja tão ligada ao mundo sensorial e que consiga redescobrir o Espírito da língua em toda a sua força viva.

> As próprias palavras e frases em si assumem algo de uma natureza espiritual. Deixam de ser meros signos daquilo que habitualmente "significam" e passam a assumir a própria forma da coisa vista. E então começa algo como um relacionamento vivo com o Espírito da língua. (Steiner, 1929, p. 1)

Esta afirmação, especialmente a segunda frase, é notavelmente semelhante à sensibilidade da desconstrução da linguagem de Derrida (Derrida, 2001). Uma questão para futuras pesquisas diz respeito a até que ponto alguns dos trabalhos de Steiner prenunciaram o pós-estruturalismo. Há também conexões claramente importantes entre as palavras de Steiner e o estágio pós-formal de Cook-Greuter, que ela chama de *constructo consciente* (Cook-Greuter, 2000). Conexões teóricas significativas foram feitas recentemente entre a desconstrução de Derrida e o estágio *constructo consciente* de Cook-Greuter (Hampson, 2007).

E, mesmo assim, não há dúvida de que, sem um *guia*, as descobertas espirituais de Steiner, em suas formas escritas, são um desafio para muitos leitores hoje.

O Guia

A escrita de Gebser também se desenvolveu em duas fases principais: a primeira fase sendo principalmente artística, a segunda, cultural-filosófica. Este desenvolvimento ímpar levou a uma infusão perfeita de talento artístico no texto de sua obra filosófica. Sua principal contribuição para esta narrativa apresenta um

---

243. Além das ameaças à sua vida por parte do Partido Nacional Socialista, o que o fez fugir para a Suíça, sua primeira magnífica criação arquitetônica – o primeiro *Goetheanum* – que demorou dez anos para ser construída – foi totalmente destruída por um incêndio criminoso em 1922, pouco antes de sua conclusão. Pessoas próximas sugeriram que Steiner nunca se recuperou do choque desse ataque e morreu três anos depois, aos 64 anos, ainda no auge do projeto de sua vida.

sabor mediador. Sua óbvia mediação temporal entre Steiner e Wilber é uma metáfora elegante para uma mediação mais profunda e menos tangível entre eles. O foco de Steiner é o *território* além da barreira do conhecimento de Kant, com pouca assistência cartográfica na longa e árdua jornada até as percepções que ele descreve. Em contraste, o foco de Wilber é *mapear* a multiplicidade de componentes – raramente entrando no território mais profundo – e sustentando, de certa forma, a divisão kantiana entre seus diferentes estilos de escrita. O que Gebser oferece é algo entre essas duas ênfases bastante extremas. Ele, inquestionavelmente, mergulha profundamente nas particularidades concretas dos fenômenos, fornecendo descrições densas das estruturas de consciência que identifica. No entanto, sua filosofia cultural da consciência, embora complexa e difícil de ler, também está estruturada de uma forma que fornece orientação ao leitor. Ele adota uma abordagem sistemática em camadas para revelar o desenvolvimento de cada estrutura e fornece várias informações adicionais de muitas perspectivas diferentes, a fim de, gradualmente, aprofundar o entendimento. Seu *Ever-Present Origin* é um livro estruturado de forma ímpar, já que pode ser lido de variadas maneiras. Ele parece expressar a natureza esférica da consciência integral-aperspectiva. Observo que Gebser conseguiu não apenas formalizar e exemplificar uma nova consciência por meio de seus numerosos exemplos na maioria dos campos do conhecimento, como também prover um novo modelo de como escrever integralmente. Ele conseguiu equilibrar a rigorosa erudição necessária para permanecer firme no contexto acadêmico do século XX com a maestria poética para revelar o potencial de vitalidade, imaginação, direção conceitual e consciência espiritual que nos espera nos próximos tempos, à medida que despertarmos para a consciência integral.

> Uma vez que nossos *insights* das energias que pressionam o desenvolvimento ajudem seu desdobramento, as plântulas e os primórdios incipientes devem tornar-se visíveis e compreensíveis. (Gebser, 1985/1949, p. 4)

Resumo

Enquanto o mapeamento abrangente de Wilber lidera um movimento popular em direção a uma abordagem mais integral de tudo, a falta de detalhes em alguns dos seus textos precisa ser equilibrada pelo mergulho profundo do próprio leitor no território que ele mapeia. Embora os mergulhos profundos e perspicazes de Steiner na sabedoria espiritual possam ser encontrados em dezenas de livros e, literalmente, em milhares de palestras, talvez seja o trabalho

de uma vida inteira interpretar e tornar coerente sua principal contribuição para um tópico como o que estamos discutindo aqui. Por outro lado, Gebser fornece estrutura suficiente para que o leitor se oriente conceitualmente, à medida que se aprofunda em cada um dos principais territórios que tenha escolhido elucidar.

9.3. Reflexão sobre a Jornada – Quão Meta Foi a Narrativa?

Na era atual, que deve enfrentar a deslegitimação das grandes narrativas da modernidade, ficamos com poucas opções para prover novas narrativas de esperança para os nossos filhos e nosso futuro. Podemos continuar a apegar-nos a velhas metanarrativas construídas de uma forma tradicional e mítica, como se os grandes filósofos alemães e franceses, como Nietzsche, Lyotard e Derrida, fossem irrelevantes. Podemos estender nossa razão à racionalização, criando novas metanarrativas *reconstruídas*, argumentando que elas são maiores, melhores e mais bem elaboradas do que a modernidade e a pós-modernidade têm a oferecer. Podemos descartar completamente a trama das narrativas, pluralizar nossas perspectivas e permitir que cada particularidade fale de sua própria singularidade. Ou podemos, como recomendou Whitehead, citado em Gare (2002), "produzir uma variedade de sistemas parciais de generalidade limitada" (p. 49). Optei por esta última, não de uma forma sincretizante, que homogeneíza as diferenças, mas, sim, para mergulhar em suas particularidades únicas. Ao colocá-los em conversa entre si, através de uma *fusão de horizontes*[244] hermenêutica, os pontos em comum revelaram-se autenticamente – como unidade na diversidade. Mantendo-me próxima do texto real dos narradores e engajando-me em descrições densas, surgiu um tipo de etnografia noosférica. Assim, ao desacelerar o ritmo da minha análise, frustrei qualquer tendência de precipitar-me em abstrações ou generalizações rápidas, ou de fabricar um produto perfeitamente sintético. Apreciei as idiossincrasias individuais de conteúdo, estilo e textura, como se cada protuberância ou ruga fosse um sinal de que esta tapeçaria é realmente tecida de seda crua noosférica.

Quão Macro-histórica? Concreção do Tempo – Reintegração do Apêndice A

De acordo com Gebser, seu conceito de *concreção do tempo* é uma característica central da consciência integral-aperspectiva. É um conceito difícil de compreender, daí a decisão de anexar um apêndice bem extenso para sua explicação. (Grande parte da discussão conceitual sobre o tempo é explicada no

---

244. *Fusão de horizontes* foi uma expressão cunhada pelo filósofo hermenêutico Hans Georg Gadamer (2005/1960, 1986a, 1986b).

Apêndice A). Esta narrativa procurou varrer vastos períodos de tempo e também chamar especial atenção para diferentes concepções de tempo. Em primeiro lugar, ela expandiu o tempo, estendendo-o aos seus primórdios e, em segundo lugar, condensou o tempo, demonstrando que os tempos antigos podem ser revividos e os tempos futuros podem ser sentidos em uma concreção da consciência, uma vez que se movem além do tempo linear e mecânico. Ao descobrir a atenção que Gebser dá ao tempo, fui também levada a investigar as concepções de tempo de Steiner e Wilber. Esta pesquisa aprofundou muito minha própria compreensão do tempo, que tenho me esforçado para comunicar. Sugere-se mais pesquisas sobre a relação desta noção com outras características do pensamento pós-formal.

Quão Planetária? Concreção do Espaço – Reintegração do Apêndice B

Gebser afirmou que o conceito de espaço se tornou cada vez mais significativo ao longo do estabelecimento do modo de consciência mental-racional e que foi demasiadamente ampliado às custas da conscientização do tempo. Uma visão ecológica do espaço é apresentada no Apêndice B, que começa com um reconhecimento das concepções unitivas tradicionais do lugar dos humanos no cosmos, notavelmente exemplificadas no aforismo hermético "como acima, também abaixo". Isto contrasta com as concepções mais abstratas de espaço decorrentes da mentalidade intelectual-mental-racional, especialmente desde a revolução copernicana. A exploração e o domínio gradual da dimensão espacial da Terra demonstraram sua progressão por vários estágios, como a colonização e a globalização. A recente prioridade dada à exploração do *espaço exterior* pela ciência modernista é contrastada com a atenção dada ao *espaço interior* por concepções integrais. A importância de cultivar a diversidade noosférica é destacada. Uma série de conceitos cosmocêntricos são discutidos como forma de aumentar a consciência sobre a ecologia espacial mais ampla – em particular, uma abordagem mais cosmopolita da teoria integral é proposta como uma salvaguarda contra o anglocentrismo e o etnocentrismo.

Foi uma "Bela Tapeçaria de Intenção Integral?" Arte Paleoestética como Linguagem – Reintegração do Apêndice C

> Quando a visão-lógica amadurece em suas fases intermediária e final, o relativismo pluralista dá cada vez mais lugar a modos de conscientização mais holísticos, que começam a entrelaçar as vozes pluralistas em belas tapeçarias de intenção integral. O relativismo pluralista dá lugar ao integralismo universal. (Wilber, 2000d, p. xi)

Inspirada por esta citação de Wilber, procurei "tecer as vozes pluralistas" de Steiner, Gebser, Wilber e outros em uma "bela[245] tapeçaria de intenção integral". Gebser ligou a estrutura de consciência mágica com o surgimento das primeiras habilidades artísticas dos humanos, alegando que as primeiras formas de arte rupestre eram uma expressão da consciência mágica. A narrativa de Steiner também enfatiza a importância da dimensão artística/estética da natureza humana, tanto em termos da história inicial quanto também, como Gebser, como uma característica central de facilitação do desenvolvimento de novos movimentos de consciência. Wilber honra sua importância em teoria, mas sua abordagem não lhe concede a prioridade dada pelos outros – particularmente em relação à consciência emergente. O Apêndice C pretende ser uma visão superficial de algumas das implicações do reexame da sensibilidade estética nas origens da consciência humana. Meu estilo narrativo geral também privilegiou, às vezes, a escrita artística/poética em detrimento de estilos mais formais. A consideração da reintegração da sensibilidade poética na escrita acadêmica integral é uma área para pesquisas futuras. Minha conclusão é que um maior foco teórico na história artística – e de futuros – da humanidade pode lançar luz adicional sobre a evolução da consciência.

Quão Fascinante foi a Narrativa? Reintegração do Mito por meio da Narrativa Teórica

Gebser propôs que a imaginação mítica era a qualidade predominante do que ele chamou de estrutura de consciência mítica, que precedeu a emergência do modo mental. O principal componente deste artigo é uma narrativa longa, épica e cíclica. Foi tecido a partir de material textual dos três narradores, entremeado com relevantes fios acadêmicos. Foi necessária muita criatividade de minha parte, ao longo desta pesquisa, para manter todas as partes dos três fios narrativos juntas em minha imaginação, ao mesmo tempo em que as entrelaçava criativamente na narrativa mais ampla. Este processo exigiu muito mais do que uma imaginação pré-racional. Ele também exigiu considerável esforço mental e conceitual para desenvolver uma estrutura de valor acadêmico, bem como de interesse geral; para discernir e avaliar suas conexões – ou desconexões; para manter a narrativa no rumo certo; para decidir qual literatura adicional incluir/excluir; e, principalmente, para avaliar todo o meu processo no final. Este processo acionou claramente uma integração da consciência mítica com a

---

245. Tentei introduzir neste extenso projeto de pesquisa acadêmica, quando adequado, uma sensibilidade estética, sem – espero – cair demasiadamente nos excessos barrocos de algumas formas de pós-modernismo lúdico.

consciência mental-racional no próximo nível recursivo. Tal integração sugere a *integralidade* de Gebser, a *imaginação* de Steiner e a *visão-lógica* de Wilber. Proponho que o cultivo da imaginação possa desempenhar um papel mais importante na escrita acadêmica integral, provendo energia para a criação de novas narrativas para nossos futuros. Certamente foi uma jornada fascinante para mim, mas se foi para você – leitor – agora está fora de minhas mãos.

Resumo: Quão Integral? Brilhante?

De uma perspectiva formal, as narrativas de Steiner, Gebser e Wilber sobre a evolução da consciência poderiam ser vistas como esquemas integrais rivais. Tentei mostrar como o respeito a todos os três em sua singularidade pode realmente fortalecer, em vez de enfraquecer, o projeto integral. Wilber é um excelente ponto de partida para aqueles que procuram algo mais do que a fragmentação, a superficialidade e o materialismo da atual monocultura globalizante, induzindo-os para perspectivas mais integrais e holísticas. Seus mapas fornecem indicações para um vasto território de pesquisa. Aqueles que procuram aprofundar-se descobrirão grandes tesouros lendo os textos originais das principais fontes nas quais Wilber se baseia: especialmente Gebser, mas também Whitehead, Teilhard de Chardin e muitos outros. Entretanto, uma compreensão ainda maior do território espiritual subjacente aos movimentos recursivo-progressivos da consciência está apenas à espera — apesar do esforço considerável — para aqueles que se aventuram nas águas desafiadoras da leitura em primeira mão de Steiner ou de Sri Aurobindo. Reuni, substancialmente, em uma conversação acadêmica, pela primeira vez, três notáveis contribuidores para a evolução da consciência – que nunca se encontraram em tempo real. Os seus escritos foram, na sua maior parte, seriamente marginalizados pelo mundo acadêmico dominante, anglófono, e espera-se que este desvirtuamento comece a ser superado.

9.4. Reflexão sobre a Linguagem – Transição de Steiner para Gebser para Wilber

Ao encerrar este artigo, desejo agora refletir sobre o desafio para os quatro autores (inclusive eu) de formular adequadamente nossas caracterizações de um modo que consiga comunicar os sabores e texturas de novas formas de pensar – sem sucumbir às limitações do modo acadêmico dominante. A narrativa demonstrou uma perspectiva controversa de que a *Presença Espiritual* tem feito parte do tecido da história humana desde o nosso nascimento em circunstâncias cósmicas misteriosas, até nossa emergência atual para uma consciência pós-

formal-integral-planetária mais consciente, autorreflexiva, espiritualmente cônscia. A despeito de quaisquer opacidades culturais, linguísticas, históricas, de gênero ou outras que possamos estar ocultando, cada um de nós – Steiner, Gebser, Wilber e eu – esforçamo-nos de uma forma única para tornar o nosso senso de *Presença* transparente – por meio do entrelaçamento de imagens, conceitos e integrações – em palavras, frases, artigos e livros. Os tópicos a seguir apresentam minhas avaliações resumidas de quão bem-sucedido cada um foi, com base na pesquisa apresentada neste artefato. Proponho que a tarefa linguística seja tentar incorporar as características da nova consciência na linguagem real usada para falar sobre ela. Existem, sem dúvida, vários obstáculos desafiadores para uma compreensão profunda e autêntica do(s) novo(s) movimento(s) da nova consciência dentro e fora da Academia. Embora o contexto acadêmico mais amplo ainda seja em grande parte formal, secular e predominantemente científico, a cultura mais abrangente da atualidade está pragmaticamente orientada para o discurso político, o discurso educacional, o desporto, os *reality shows* televisivos e os *bytes* sonoros. Como criar as novas linguagens necessárias para intensificar nossa consciência em contextos tão extremos?

Gnothi Seauton: "Conhece-te a ti mesmo" a partir de Três Vozes

Proponho – com base na minha análise hermenêutica – que existe uma transição na expressão linguística entre Steiner, Gebser e Wilber, talvez refletindo os contextos culturais mais amplos. Antes de discutir mais profundamente a linguagem de cada um, demonstrarei as diferenças em seus estilos de linguagem por meio de três fragmentos de texto referentes à mesma informação: Steiner em 1914, Gebser em 1949 e Wilber em 2000. Cada um se refere à famosa inscrição *gnothi seauton*, "conhece-te a ti mesmo", no templo de Apolo em Delfos como sendo um marcador significativo da nova consciência intelectual-mental-racional que emergia naquela época. Comecemos pelas considerações de Steiner (1973a/1924).

> Esta antiga sabedoria oracular fala como se contivesse o desafio para o progresso da concepção de mundo, que avança da concepção em imagens até a forma de consciência em que os segredos do mundo são apreendidos pelo pensamento. Através deste desafio, o homem é direcionado para sua própria alma. . . . Os principais espíritos da civilização grega. . . deveriam desenvolver o pensamento na alma para uma concepção de mundo. (pp. 33-34)

As palavras de Steiner são preeminentemente filosóficas – densas, pesadas, porém imaginativas. É possível sentir que ele está retratando um grande

panorama de imagens em que a inscrição é um profundo enigma críptico. Ele fala com reverência e admiração sobre o significado desse evento para o desenvolvimento interior de concepções humanas do mundo – das imagens à atividade do pensamento. Sua voz é cuidadosa, carregada de responsabilidade. Sendo o primeiro em sua época a falar abertamente sobre a evolução da consciência, ele se esforçou para comunicar ao mundo o que ainda estava velado.

Três a quatro décadas depois de Steiner, Gebser (1985/1949) referiu-se a esta mesma inscrição délfica como uma exortação à emergente consciência mental-egoica.

> A frase lapidar que enfeita o templo do deus sol, ele próprio uma articulação manifestamente espacial de colunas e pedras cantantes, ainda hoje não perdeu nada de sua vitalidade: *gnothi seauton*, "conhece-te a ti mesmo". (p. 78)

A linguagem de Gebser é preeminentemente poética – representando artisticamente a integralidade. A expressão dialética "frase lapidar" dá o tom artístico-conceitual, com cada palavra subsequente escolhida por sua ressonância poética. Sua mensagem filosófica é transmitida pela arte, e não "explicada". Ele capta, condensa e integra com confiança a vitalidade mágica, a imaginação mítica, a direção mental e a concreção do tempo – suas palavras brilhando com presença originária. Minha interpretação é que ele representa uma sutil *evolução* linguística da mensagem e do estilo de Steiner.

Agora, avancemos mais cinquenta anos até o outro lado do Oceano Atlântico para ver o que Wilber (2000d) tem a dizer.

> Do délfico "conhece-te a ti mesmo" de Sócrates às exaustivas introspecções de Hume, Locke, Descartes e Kant (e Nagarjuna, Garab Dorje, Chih-I e Fa-tsang), o tema comum ouvido repetidamente é: olhe para dentro. (p. 184)

A linguagem de Wilber é preeminentemente pragmática – prosaica, direta, sincrética. Esta é uma declaração "sem frescuras" de uma mensagem que ele parece cansado de repetir. Ele usa um estilo característico[246] de listar numerosos filósofos – orientais e ocidentais – que o precederam, aparentemente defendendo pontos semelhantes. Sua voz parece refletir o tom de sua cultura, onde uma

---

246. Embora este seja um dos estilos típicos de Wilber, ele possui outros estilos de escrita mais filosóficos e também mais poéticos/espirituais, como será demonstrado a seguir.

racionalidade exagerada parece ter sido espremida e esgotada: vitalidade, imaginação e o brilho da presença espiritual – deixando uma instrução vazia, ecoante e marcante – do Zen americano do século XXI talvez?

Uma Visão Geral mais Ampla dos Estilos de Linguagem

Steiner

Conforme demonstrado ao longo do artigo, o estilo geral da linguagem de Steiner é bem deliberado, particular e, na maior parte, bastante prolixo e trabalhoso. Devido à intensidade de sua pesquisa científico-espiritual durante décadas, ele viveu em dois mundos paralelos: seu mundo interior de percepção do *Campo de Informação Akáshico* e o mundo da vida física, no qual trabalhou incansavelmente para comunicar sua pesquisa. Sua escrita é uma dialética contínua, basicamente inconsútil, entre seu conhecimento das qualidades humanas, dos eventos mundiais e da natureza, e seus profundos *insights* espirituais sobre as correntes invisíveis por trás de tudo isso. Sua linguagem é sempre uma luta cuidadosa e conscienciosa para concretizar essas percepções, consciente de que, da perspectiva do contexto cultural altamente materialista em que vivia, aqueles mundos interiores que ele próprio afirmava ter experienciado eram considerados *inexistentes* ou eram dualisticamente colocados entre parênteses – no sentido kantiano – como *incognoscíveis*. Seus esforços – por meio de palestras e escritos – receberam respostas mistas. Próximo à sua morte, ele acreditava que havia falhado. Até hoje, suas enormes contribuições para a integralização da noosfera têm sido amplamente ignoradas na academia, provavelmente devido ao conteúdo esotérico e à relativa opacidade. É importante notar que, além de seus escritos filosófico-culturais e científico-espirituais, Steiner também foi poeta, dramaturgo e artista visual-escultórico-arquitetônico. Pela minha observação, restou um certo grau de diferenciação entre seus escritos filosóficos, científico-espirituais e poéticos. No entanto, grande parte do texto utilizado nesta pesquisa apresenta um estilo filosófico modificado, usado para auxiliar na apresentação dos resultados de sua pesquisa espiritual. Este estilo é exemplificado no exemplo a seguir.

> O aprofundamento do conhecimento depende dos poderes da intuição que se expressam no pensamento. Na experiência viva que se desenvolve no pensamento, esta intuição pode mergulhar em maiores ou menores profundezas da realidade. . . . Porém, em nenhuma circunstância, este mergulho nas profundezas para chegar à realidade deve ser confundido com o confronto com uma imagem perceptiva de maior ou menor amplitude que, em qualquer caso, só pode conter metade da realidade, conforme determinado pela organização do ser cognoscente. (Steiner, 1964b/1894, p.105)

O seguinte fragmento é um exemplo de seu estilo poético:

> Assim, virarei meu coração e mente
>
> Em direção à Alma e ao Espírito das palavras
>
> E no meu amor por elas totalmente
>
> Experiencio-me.

Espero, através deste artigo, ter conseguido, de alguma forma, esclarecer a opacidade de alguns dos seus escritos, um desvelamento do objetivo integral do seu trabalho e uma abertura da sua potencial contribuição significativa para as conversações noosféricas do século XXI. Ao trazer as palavras de Steiner em diálogo hermenêutico com Gebser, Wilber e comigo, minha intenção é tornar transparente a riqueza que ainda existe – em grande parte oculta – em sua obra.

Gebser

A transição de Steiner para Gebser é um exemplo maravilhoso de como um tempo cronológico relativamente curto consegue marcar um movimento dramático na noosfera. Entre a primeira aparição, em 1904, dos ensaios e palestras seminais de Steiner sobre a evolução da consciência (Steiner, 1959/1904, 1986a), e a primeira publicação alemã da obra-chave de Gebser em 1949, os escritos evolucionários de Bergson[247] (1944/1911) e Sri Aurobindo (2000, 1909) também apareceram. O rico florescimento cultural, filosófico e espiritual das duas primeiras décadas do século XX foi documentado por Tarnas (2006, pp.

---

247. A questão aqui não é sugerir, de uma forma competitiva, que Steiner foi o primeiro a descobrir ou inventar essas ideias – como ocorre em muitas descobertas científicas. Ele sempre teve o cuidado de chamar a atenção para as linhagens genealógicas dos seus próprios conceitos e dos de outros – ideias que muitas vezes remontam a milhares de anos e, ainda assim, assumem novas formas, transformadas pelo tempo e pela história. Sob esta luz, ele (Steiner, 1973c/1914) indica a linhagem filosófica anterior por meio da seguinte afirmação de Bergson em *Creative Evolution*: "É como se um ser vago e informe, a quem podemos chamar, como quisermos, de homem ou super-homem, tivesse procurado realizar-se e só tivesse conseguido abandonar uma parte de si mesmo ao longo do caminho . . . do mundo animal e até mesmo do mundo vegetativo" (p. 423). Steiner disse que esse fio pode ser rastreado até a noção de *super-homem* de Nietzsche, conforme parafraseado por Steiner: "O animal deu à luz o homem em si; o homem não deve carregar dentro de si um ser superior, o *super-homem*?" (p. 409). Steiner também observou, em algumas de suas primeiras palestras sobre a evolução da consciência (Steiner, 1986a), que a genealogia dessas ideias poderia até mesmo ser rastreada até o cientista hermético Paracelso (1493-1541). Parafraseando uma ideia-chave de Paracelso, a respeito de como ele via o mundo animal: "carreguei tudo isso dentro de mim e o expulsei do meu próprio ser" (p. 72).

362, 401). Gebser parece ter-se baseado nesse material, de forma explícita ou intuitiva[248], na sua exposição detalhada da nova estrutura da consciência. Ele também mergulhou em uma cultura profundamente artística da França e Espanha do início do século XX e já era um poeta publicado antes de iniciar seu trabalho sobre estruturas de consciência. A escrita de Gebser, assim como a de Steiner, é deliberada, particular e densa. Sua atenção acadêmica aos detalhes e às notas finais sugerem um grande cuidado e, tal como Steiner, uma luta semelhante para reconciliar a presença espiritual original – a origem sempre presente – com o impulso para comunicar o que ele chama de seu *alerta-para-a-verdade* [a-waring-in-truth] ou *veracidade* [verition]. A afirmação ímpar de Gebser (1985/1949) é que, para interpretar plenamente a consciência integral, é necessário primeiro vivenciar todas as estruturas prévias.[249] Através da prosa-poesia matizada de grande parte da sua escrita, ele consegue trazer à nossa consciência a singularidade das estruturas, não apenas por meio de conceitos, mas também, diretamente, na tessitura de sua linguagem, através da conscientização intensificada de cada palavra.[250]

> Assim como cada pessoa representa e vive a sequência mutacional inteira da humanidade através de suas estruturas, também cada palavra reflete sua esfoliação mutacional no âmbito da própria linguagem. . . . O significado original. . . ainda brilha ao longo do desenrolar das mudanças de significado assumidas ou atribuídas ao longo dos anos. Afinal, cada palavra não é apenas um conceito ou um equivalente fixo na escrita; é também uma imagem e, portanto, mítica, um som e, portanto, mágico, uma raiz e, portanto, arcaica e, assim, em virtude desse significado-raiz, está presente desde a origem. . . . Se permanecermos conscientes dessa origem e empregarmos as palavras de uma maneira que manifestem a sua integridade, elas, pelo menos, emprestarão o brilho da totalidade aos fenômenos que denotam. Desse modo, também, nosso sentido de audição, nosso coração e nossa mente devem estar igualmente despertos. (pp. 123, 127)

Minha avaliação de sua escrita filosófico-cultural é que ela consegue representar amplamente a consciência integral, tal como ele Gebser a entende. Ele tanto caracteriza quanto representa as estruturas da consciência. Na minha opinião, ele deu continuidade, inconscientemente, ao projeto de Steiner, embora

---

248. Ver observação sobre a "intuição-relâmpago" de Gebser, que inspirou sua pesquisa sobre esse tema pelos próximos 17 anos, na Introdução deste artigo (p.39).

249. Um ponto semelhante foi formalizado pelo psicólogo do desenvolvimento Robert Kegan (1994).

250. Isto parece estar relacionado com o que Hampson chama jocosamente de *nanotextologia* (Hampson, 2007).

de uma forma mais finamente entrelaçada e com nuances sutis, como demonstrado em muitos exemplos ao longo deste artigo. Entretanto, tal como Steiner, Gebser não é amplamente lido ou citado no mundo acadêmico anglófono, e pode ser um desafio de leitura para muitos contemporâneos não europeus, inclusive acadêmicos. Seu texto original[251] é muito mais do que somente seu conteúdo.

Wilber

Existem duas grandes transições que ocorrem entre a escrita de Gebser e Wilber, uma temporal e outra espacial-geográfica. É interessante notar que o florescimento cultural que ocorreu entre Steiner e Gebser não parece ter chegado diretamente aos nossos tempos. Não há dúvida de que ele foi sabotado pelas duas guerras mundiais. O uso indevido de metáforas evolucionárias e o abuso do conhecimento espiritual adotado pelos nazistas lançaram uma sombra sobre os conceitos europeus de espiritualidade, evolução, desenvolvimento e progresso. Na Cerne da Europa,[252] a teoria social crítica alemã foi seguida pelo pós-modernismo e pela desconstrução franceses. Estes poderiam ser interpretados[253] como tentativas de limpar os resíduos decadentes das estruturas de consciência prévias, em que remanescentes da antiga consciência mítica permaneciam nas metanarrativas da religião e ciência, e o pensamento racional deficiente foi exagerado nas ideologias seculares do cientificismo e do economicismo (Benedikter, 2005). Quando o pós-modernismo francês se enraizou em solo noosférico nos EUA, parece ter se hibridizado com outros aspectos da cultura norte-americana como uma forma reduzida de pragmatismo, consumismo e uma cultura de estilo de vida que parece paralelizar com uma apropriação superficial e não contemplativa de ideias para seus próprios fins. Wilber parece eleger o pós-modernismo como bode expiatório, como a causa de muitos dos aspectos problemáticos da cultura norte-americana, em vez de ver o tipo de pós-modernismo que lá se desenvolveu como sendo um reflexo da superficialidade do contexto cultural circundante.[254] A escrita de Wilber também pode ser vista como

---

251. É claro que tanto os escritos de Steiner quanto os de Gebser foram traduzidos do alemão, que não tive o prazer de ler. Sem dúvida, há também nuances sutis que se perderam na tradução.

252. Cerne da Europa é uma expressão usada filosoficamente para se referir à filosofia francesa e alemã (Benedikter, 2005).

253. Esta é a minha interpretação da análise filosófica de Benedikter das últimas obras de vários filósofos pós-modernos – principalmente franceses – que ele propõe que estavam indo além da desconstrução para um *vazio produtivo*, indicando uma nova espiritualidade pós-moderna.

254. Para mais informações sobre a americanização do pós-modernismo na teoria integral de Wilber, ver Hampson (2007).

refletindo diferentes fases e diferentes estilos. Seus escritos anteriores, antes da obra *Sex, Ecology, Spirituality*, estabeleceram-no como uma espécie de autoridade em questões transpessoais. Ele vivenciou a onda dos anos 1970 de novas ideias idealistas sobre consciência, espiritualidade, feminismo, ecorromantismo e integração oriente-ocidente. Ele abordou essas questões por meio de vasta pesquisa, um estilo acadêmico bastante tradicional, uma poderosa visão intuitiva e muito otimismo (Wilber, 1977, 1990, 1996b, 1996c). Seu livro *Eye to Eye* (Wilber, 1990) está repleto desses temas. Baseando-se nos escritos de São Boaventura, o místico cristão, ele identifica:

> O *olho da carne*, pelo qual percebemos o mundo externo do espaço, do tempo e dos objetos; o *olho da razão*, pelo qual alcançamos o conhecimento da filosofia, da lógica e da própria mente; e o *olho da contemplação*, pelo qual chegamos ao conhecimento das realidades transcendentes. (pp. 2-3)

Ele conclui o primeiro capítulo do livro com o otimismo característico de seus escritos anteriores.

> Hoje, estamos em uma posição extraordinariamente favorável: podemos preservar a postura absolutamente única de possuir e defender uma abordagem equilibrada e integrada da realidade – um paradigma "novo e mais elevado" – que consegue incluir o olho da carne, o olho da razão e o olho da contemplação. (p. 37)

Da perspectiva que estou analisando aqui a linguagem – isto é, com ênfase no estilo e não no conteúdo – sua escrita poderia ser vista em mais duas fases.[255] A partir do momento em que Wilber (2000d) começou a escrever novamente após o que ele chamou de seu "hiato de escrita de dez anos"[256] (p. ix), ele passou por um grande período de criatividade acadêmica durante o qual fez contribuições significativas para o enriquecimento da teoria integral (Wilber, 1996a, 1998, 2000a, 2000b, 2000c, 2000d, 2001a, 2001d). Ele observou que, no período interveniente de dez anos, "o pós-modernismo radical invadiu completamente a

---

255. Isso não significa descartar a perspectiva que Wilber assume sobre sua própria escrita ao descrevê-la como fases Wilber 1 a 5. No entanto, esses estágios parecem referir-se principalmente ao desenvolvimento do conteúdo de sua escrita em vez do estilo. Gostaria de agradecer especialmente a contribuição do conceito de *nanotextologia* de Hampson, e as muitas horas de diálogo que partilhamos sobre ele, para minha compreensão mais profunda da distinção conteúdo/estilo no âmbito da linguagem.

256. Durante esse período, o único livro que ele escreveu foi *Grace and Grit*, a história da morte de sua jovem esposa Treya e sua luta contra o câncer.

academia em geral e os estudos culturais em particular", a ponto de ele se sentir constrangido por não poder usar termos como "desenvolvimento, hierarquia, transcendental, universal" (Wilber, 2000d, p. ix).[257] Embora ele honrasse o que considerava ser as verdades muito importantes do pós-modernismo – construtivismo, contextualismo, perspectivismo integral, pluralismo e multiculturalismo, que ele afirmou serem impulsionadas pela *visão-lógica* – ele, no entanto, expressou angústia, raiva e tristeza pelo que via como "a superficialidade que traspassa o pós-modernismo" (p. xxiii). Esses sentimentos foram expressos por um novo estilo polêmico que parece ter permeado grande parte de sua escrita desde então. Na sua própria autorreflexão, ele notou este novo desenvolvimento: "em todos os meus primeiros doze livros, que se estendem por duas décadas, não há uma única frase polêmica" (p. xxiii). Ele então argumentou que um "pequeno ruído polêmico" era um desafio necessário, visto que "essas ideias foram cuidadosamente ignoradas durante décadas" (p. xxiv). No entanto, seus escritos durante esta fase seguinte – até o início dos anos 2000 – foram de vasto alcance, contendo uma quantidade substancial de pesquisa em um amplo panorama de áreas de conhecimento. Seus escritos estimularam discussões e investigações consideráveis em psicologia transpessoal e em numerosos campos de pesquisa que ele procurou integrar sob o nome de *estudos integrais*. O estilo principal dessas obras – exemplificado em *Sex, Ecology, Spirituality* – é uma narrativa de fácil leitura, entrelaçando uma vasta gama de áreas de investigação, muitas das quais documentadas com copiosas notas finais, costuradas com argumentos polêmicos e retórica. Usando seu método de *generalizações orientadoras*, ele inclui muitas declarações sincréticas amplas, tais como a citada na seção prévia sobre o Oráculo de Delfos. Sua obra parece alcançar uma relativa simplificação de muitos conceitos complexos, usando linguagem bastante simples, repetição e gestos estilísticos enfáticos, a fim de apresentar suas ideias a um amplo público leitor, tanto fora quanto dentro da academia. Nesta fase, sua escrita pode ser persuasiva e emocional, suscitando respostas extremas de simpatia ou antipatia. A seguinte declaração emocional discutindo a "mente iluminista" é bem típica deste estilo.

> Assim, o caminho para cima – qualquer forma de Ascensão para além da Razão – foi visto não apenas como uma má ideia, mas como um crime literal contra a natureza, um crime contra a Grande Cadeia e o seu lugar atribuído a homens e mulheres. . . . O tema da era moderna tornou-se . . . não

---

257. Proponho que esta atitude de Wilber é, em grande parte, um mal-entendido de uma mensagem-chave do impulso pós-moderno francês. Não é tanto que já não se possa usar palavras como "desenvolvimento, hierarquia, transcendental, universal", mas, sim, que é preciso trabalhar muito mais conceitualmente para contextualizar a forma *como* as usamos.

> olhe para cima, não transforme, mas, sim, siga a Ciência voltada para baixo. . . Os dois caminhos da Ascensão e da Descensão, neste ponto, foram, completa e totalmente, separados, dissociados, divorciados, enfraquecidos e fraturados, sem nenhum ponto de contato, nem mesmo um ponto de conversa, muito menos de integração. (Wilber, 2000d, p. 424)

Em contraste com a polêmica retórica acima, ele periodicamente intercala seus argumentos com um estilo fluente mais poético, geralmente quando fala sobre questões espirituais.

> A visão integral, tendo cumprido o seu propósito, é finalmente ofuscada pelo brilho de um Espírito que é óbvio demais para ser visto e muito próximo para ser alcançado, e a busca integral, enfim, consegue abandonar a própria busca, para se dissolver em uma Liberdade radical e Plenitude consumada, o que sempre foi o caso, de modo que se abandona uma teoria de tudo para simplesmente ser Tudo, um com o Todo nesta consciência sem fim que sustenta gentilmente o Kosmos em suas mãos. (Wilber, 2000a, p. 141)

Após a publicação de vários livros por volta da virada do século XXI, Wilber pareceu entrar em outro hiato editorial, mais curto.[258] Entre 2000 e 2006, seus escritos foram publicados apenas *on-line* como uma série de *Excertos*. Grande parte desses escritos, embora comecem a formalizar novas dimensões importantes para a teoria integral de Wilber – particularmente sua contribuição para o *pluralismo metodológico integral* – são algo informais e subdesenvolvidos de uma perspectiva acadêmica[259]. Essas peças falam principalmente com uma voz autoritária, sem aparente necessidade de fornecer fontes. Não tão bem pesquisados ou referenciados como seus escritos anteriores, os *Excertos* em geral retêm o estilo mais retórico e polêmico da segunda fase (Wilber, 2005a, 2005b). Este estilo também foi transferido para seu último livro (Wilber, 2006).

---

258. A maior parte do tempo e energia de Wilber nos últimos anos tem sido concentrada na supervisão de planos para aplicar o seu trabalho teórico em vários campos disciplinares através do seu *Integral Institute* e da sua planejada *Integral University*, apesar dos seus sérios desafios de saúde.

259. Por acadêmico aqui, não me refiro apenas a um *espantalho* acadêmico modernista ou pós-modernista, mas a uma abordagem acadêmica integral, pós-formal, bem pesquisada, com fontes precisas, completamente integrada. Alguma atenção a isto, antes da publicação desses excertos, teria proporcionado uma sustentação muito maior a todo o seu projeto. A falta de atenção à erudição nesses trabalhos posteriores não ajuda o empreendimento coletivo de aprofundar a entrada da consciência integral na academia em escala planetária.

Finalmente, parece-me que a maior parte dos escritos de Wilber aponta para seu compromisso com um caminho espiritual ascendido que tem componentes tanto dualistas quanto lineares, até atingir seu estágio final de não dualidade. A meu ver, este tema ascendido confere à sua integralidade uma orientação fortemente conceitual, mais do que uma ênfase artística ou participativa. Há também uma divergência estilística marcante entre seus escritos mais filosóficos e mais espirituais, talvez uma reminiscência da diferenciação kantiana entre razão filosófica e o *incognoscível*.

Sumário

A análise acima indica uma grande tensão na comunicação adequada de *insights* sobre as complexidades da consciência emergente. Os dois polos de tensão são:

• A luta para ser preciso e autêntico para a voz das novas facetas da consciência que estão emergindo; e

• O desejo de ser compreendido por um contexto mundano não suficientemente familiarizado com o que está sendo comunicado.

Uma vez que Steiner e Gebser enfatizaram claramente o primeiro, isso fez com que seus escritos às vezes fossem obscuramente densos e, portanto, não amplamente lidos ou compreendidos. Assim, eles comprometeram seu número de leitores e a sua popularidade, muito provavelmente como uma escolha consciente. A posição de Steiner é que é o *esforço real*, necessário para ler material espiritual e filosófico difícil, que provoca a transformação. Wilber, por outro lado, optou pelo que pode ser chamado de caminho de resistência mínima. Sua ênfase parece estar em alcançar e, portanto, se comunicar com o público mais amplo possível; seu foco estilístico está em fazer com que os mais difíceis conceitos pareçam simples e fáceis de entender. Um exemplo notável é o Capítulo 1 do Excerto G: *Introdução: Da Grande Cadeia do Ser ao Pós-modernismo em Três Passos Fáceis* (Wilber, 2005b).[260] Desta forma, o compromisso de Wilber é com os detalhes e a precisão do *território*, muitos dos quais não podem ser transmitidos adequadamente por meio de tal simplificação excessiva. Do meu ponto de vista, parece que Gebser alcançou com maior sucesso um equilíbrio entre os dois polos

---

260. Publicado em:

https://www.ariraynsford.com.br/uploads/2/7/3/5/2735270/14._excerto_g_-_rumo_a_uma_teoria_de_energias_sutis.pdf. (N.T.)

da autêntica integralidade do estilo e da legibilidade. No entanto, nem todos concordam.

Como avalio minha própria linguagem? Tendo chegado à conclusão de que a escrita de Gebser reflete um modelo avançado de consciência integral na sua textura, fui inspirada a desenvolver minha escrita com um equilíbrio semelhante entre conteúdo e estilo artístico. Minha intenção tem sido escrever em um estilo que não apenas transmita claramente o conteúdo conceitual do que quero dizer, mas que também seja enriquecedor, imaginativo e transparente. Deixarei para o leitor avaliar completamente o quão bem-sucedida eu fui. Mas terminarei aqui com algumas linhas de autorreflexão. Em relação à minha escolha de metáforas, estou ciente de que termos como *evolução*, *progresso*, *crescimento* e *desenvolvimento*, comumente usados na época de Steiner, foram posteriormente problematizados, e até evitados, por Gebser em seus escritos sobre consciência, como resultado de sua utilização indevida durante os excessos do início do século XX na Europa. Conforme comentado anteriormente, a resposta de Wilber foi discutir objeções e críticas às metáforas da evolução cultural, para então reintroduzi-las em sua forma reconstruída. Tentei uma abordagem diferente, recorrendo às minhas autênticas experiências e observações como mãe e educadora. Embora não negue os abusos socioculturais relacionados com o enquadramento unilinear e eurocêntrico dos conceitos de *progresso* e *desenvolvimento* na modernidade tardia, procuro reformulá-los em termos orgânico-colaborativos em vez do que em termos hegemônico-econômicos. Como uma população completa, em um planeta inteiro, poderíamos progredir e desenvolver-nos, não apenas economicamente, mas também psicologicamente, emocionalmente, socialmente e espiritualmente. Desejo também reconectar os conceitos de *crescimento* e *evolução* com suas raízes biológico-metafóricas. No contexto do nosso único lar planetário em crise, é vital enfatizar metáforas que valorizem a vida em vez de metáforas mecanicistas, tecnicistas ou digitais. Testemunhei em primeira mão com crianças os processos de crescimento e evolução criadores de vida – o desenvolvimento da vida e da consciência – em toda sua singularidade e universalidade, em sua complexidade e poesia. Neste artigo, procurei honrar as metáforas de nascimento e criação de uma nova vida; de cocriação; de orientação artisticamente inspiradora; de encorajamento – e desafio – para uma conversação noosférica integral. Então, aqui estou eu: tecendo tapeçarias aquecedoras e coloridas para nutrir o bebê da consciência integral prestes a nascer; amar *todas* as crianças que a expressam; e, com reverência pela plenitude do Tempo Cósmico, segurar uma vela, protegendo-a do vento, com o intuito de guiar os retardatários para casa.

Epílogo – Somos Filhos do Cosmos a Caminho de Casa

> Na verdade, existiu outrora entre a Terra e o Cosmos vizinho a mesma ligação interna que existe entre uma criança ainda não nascida e o corpo da mãe. (Steiner, 1973b, p. 54)

> A Terra não é apenas uma estrela entre outras estrelas, mas uma estrela com outras estrelas. Quaisquer mudanças radicais na terra. . . não ocorrem apenas "aqui" (na terra), mas também "lá". (Gebser, 1985/1949, p. 297)

> A evolução kósmica está agora produzindo teorias e espetáculos do seu próprio abraço integral. (Wilber, 2000b, p. 194)

Esta narrativa começou com a nossa Terra nascendo do nosso sistema solar, galáxia e universo, que László diz ter se originado de um Metaverso – a mãe de todos os universos: a origem sempre presente, talvez? Isto aponta o caminho para um retorno, não um retorno a um paraíso perdido, mas, como sugere Morin (2005a), para uma *retro-meta* recriação – uma recursividade que reintegra todas as revoluções prévias. "No âmbito do movimento irreversível e desintegrador do tempo, RE [prefixo que é central aos conceitos de repetição, renovação, reforço, regeneração, reorganização, recursividade e religião] constrói um tempo rotativo que é reiterativo, mas, afinal, progressivo" (p. 262); ou como Gebser sugere "uma esfera em movimento".

Como indicado acima, Steiner escreveu há quase um século que a vida na Terra está intimamente ligada a processos cósmicos. Gebser e Wilber também notaram a relação íntima entre a Terra e o Cosmos/Kosmos. À medida que fizermos a transição da mentalidade do ego formal, instrumental, e começarmos a despertar para uma nova compreensão vital-orgânica, imaginativa, pós-formal e espiritual da vida na Terra, nossos conceitos do Cosmos começarão a se transformar também. Um maravilhoso início deste processo está sendo feito na discussão de Edgar Morin sobre *cosmosofia* (De Siena, 2005). (Para mais discussão sobre cosmosofia, consultar o Apêndice B.) Em uma imagem poética e integrativa, Morin coloca sua filosofia ecológica da existência humana e terrena firmemente dentro de um contexto cósmico vivo, lembrando-nos o que é a vida. É um eco recursivo da citação de Steiner acima.

> A transformação de uma corrente fotônica nascida de vórtices solares cintilantes [nos quais] vivemos e, como consequência, filhos humanos das águas, da Terra e do Sol, somos galhos, senão fetos, da Diáspora Cósmica,

> migalhas da existência solar, um pequeno broto da existência terrena. (De Siena, 2005, p. 422)

Agradecimentos

Estou em dívida com meu amigo próximo e colega, pesquisador pós-formal, Gary Hampson. Além de nossos inspiradores diálogos hermenêuticos des/re/construtivos, Gary forneceu apoio editorial inestimável, tanto conceitual quanto tecnicamente. Desejo agradecer o meu filho, Jesse Hunter, por ler e comentar todo esse trabalho em vários estágios de conclusão. Como recém-graduado em Antropologia e Desenvolvimento Internacional, ele me manteve criticamente sob controle nesses domínios. Gostaria também de agradecer aos editores da *Integral Review*, especialmente Jonathan e Sara, pelos desafios, incentivo e paciência; e aos anônimos revisores externos pelo seu *feedback* construtivo. Desejo manifestar meu reconhecimento e agradecer a Robert Bednarik, Diretor da *Federação Internacional de Organizações de Arte Rupestre*, pela permissão para uso de diversas de suas imagens protegidas por direitos autorais (Figuras C1-C8); e por ler criticamente o Apêndice C, em sua forma inicial, corrigindo erros factuais e sugerindo diversos pontos para melhorar a veracidade do meu texto. Quaisquer erros remanescentes são obviamente de minha responsabilidade. Finalmente, gostaria de reconhecer e agradecer a Peter Damerow, pesquisador do *Instituto Max Planck de História da Ciência*, Berlim, pelo uso de sua imagem protegida por direitos autorais (Figura C11).

Referências

Abbs, P. (1994). *The educational imperative: Defense of Socratic and aesthetic learning.* London: The Falmer Press.

Abbs, P. (2003). Against the flow: The arts, postmodern culture and education. London: Routledge Falmer.

Aiken, S. H., Brigham, A. E., Marston, S. A. & Waterhouse, P. M. (1988). *Making worlds: gender, metaphor, materiality.* Tucson: University of Arizona Press.

Ainley, R. N. & Ainley, R. (1998). *New frontiers of space, bodies and gender*. London: Routledge.

Alfino, M., Caputo, J. S., & Wynyard, R. (Eds.). (1998). *McDonaldization revisited: Critical essays on consumer culture*. Westport, CT: Praeger.

Ambrose, S. (1998). Late Pleistocene human population bottlenecks, volcanic winter, and differentiation of modern humans. *Journal of Human Evolution*, *34(6),* 623-651.

Ambrose, S. (2003). Did the super-eruption of Toba cause a human population bottleneck? Reply to Gathorne-Hardy and Harcourt-Smith. *Journal of Human Evolution*, *45(3),* 231-237.

Anati, E. (2004). *Introducing the world archives of rock art (WARA): 50,000 years of visual arts*. Artigo apresentado em *Prehistoric and Tribal Art: new discoveries, new interpretations and new methods of research*. XXI Valcamonica Symposium, Capo di Ponti, Italy. Obtido em 20 de outubro de 2007, de http://www.ccsp.it/ANATI%20WARA%20rev%20PRE.htm.

Anderson, D. G. (2006). Of synthesis and surprises: Toward a critical integral theory. Integral Review: *A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis 3*, 62-81.

Angelo, C. (2005, Fevereiro). Punctuated disequilibrium: Occasional but extreme climate could turn parts of the Amazon rain forest into dry savannas. *Scientific American*, February 2005. Obtido em 20 de maio de 2007 de http://www.sciam.com/article.cfm?id=punctuated-disequilibrium.

Antonova, Y. V. & Rayevsky, D. S. (2002). Archaeology and Semiotics [Abstract]. Em A. V. Yevglevsky (Ed.), *Structural and semiotic investigations in archaeology* (Vol. 1). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press. Obtido em 27 de outubro de 2007 de http://www.donnu.edu.ua/hist/archgroup/en/sem1/

Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: W. W. Norton.

Arlin, P. K. (1999). The wise teacher: A developmental model of teaching. *Theory into practice*, 38(1), 12-17.

Arnheim, R. (1989). *Thoughts on art education*. Los Angeles: Getty Centre for Education in the Arts.

Aurobindo, S. (1909). Yoga and human evolution. Em *Essays in philosophy and yoga: Shorter works – 1910-1950*, Vol. 16.

Obtido em 8 de julho de 2007 de http://www.aurobindo.ru/workings/sa/16/0004_e.htm.

Aurobindo, S. (1997). Essays divine and human with thoughts and aphorisms: Writings from manuscripts 1910 – 1950. Volume 12: *The complete works of Sri Aurobindo*. Obtido em 7 de julho de 2007 de http://www.aurobindo.ru/workings/sa/17/essays_divine_and_human.pdf.

Aurobindo, S. (2000). *The life divine*. (2nd American ed.). Twin Lakes, WI: Lotus Press. (Publicado originalmente na revista mensal *Arya* entre 1914-1920.)

Avila, M. (2003). [Review of the book *The invention of art: A cultural history]. The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 61(4), 401-403.

Bache, C. (2000). *Dark night, early dawn: Steps to a deep ecology of mind*. New York: State University of New York.

Bahn, P. G. (1994). Some new developments in ice age art. *Complutum*, 5, 197-202.

Bahn, P. G. (2005). New developments in Pleistocene art. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 4(6), 204-215.

Bamford, C. (2003). *An endless trace: The passionate pursuit of wisdom in the west.* New York: Codhill Press.

Banville, J. (1990). *Kepler*. London: Minerva Press.

Barnard, A. & Spencer, J. (Eds.). (1998). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge.

Barrow, J. D. & Tipler, F. J. (1986). *The anthropic cosmological principle*. New York: Oxford University Press.

Bataille, G. (1955). *Lascaux or the birth of art* (Tradução de A. Wainhouse). Geneva: Skira.

Baines, J. (2004). The earliest Egyptian writing: development, context and purpose. Em S. D. Houston (Ed.), *The first writing: Script invention as history and process* (pp. 150-189). Cambridge. UK: Cambridge University Press.

Bateson, G. (2000). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology.* Chicago: University of Chicago Press.

Beck, D. E. & Cowan, C., C. (1996). *Spiral dynamics: Mastering values, leadership and change*: Oxford, UK: Blackwell.

Bednarik, R. G. (1992). Crisis in Palaeolithic art studies. *Anthropologie*, 34(1), 123-130.

Bednarik, R. G. (1994). A taphonomy of palaeoart. *Antiquity*, 68(258), 68-74.

Bednarik, R. G. (1995). Metamorphology: In lieu of uniformitarianism. *Oxford Journal of Archaeology*, 14(2), 117-122.

Bednarik, R. G. (2003a). Seafaring in the Pleistocene. *Cambridge Archaeological Journal*, 13(1), 41-66.

Bednarik, R. G. (2003b). The earliest evidence of palaeoart. *Rock Art Research*, 20(2), 89-135.

Bednarik, R. G. (2003c). A global perspective of Indian palaeoart. Obtido em 28 de julho de 2007 de http://mc2.vicnet.net.au/user_files/e/eip1/myfiles/newsletters/reddy3.pdf.

Bednarik, R. G. (2006a). A unified theory for palaeoart studies. *Rock Art Research*, 23(1), 85-88.

Bednarik, R. G. (2006b). The Lower and Middle Palaeolithic Origins of Semiotics. [versão eletrônica] Obtido em 27 de outubro de 2007 de

http://mc2.vicnet.net.au/home/cognit/shared_files/yev.pdf. (Publicado originalmente em Yevglevsky (Ed.), *Structural and Semiotic Investigations in Archaeology (Russian Language)* (Vol. 3). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Bednarik, R. G. (2006c). Lecture No. 3. The evidence of paleoart. *Semiotics Institute Online: Cognition and symbolism in human Evolution.* Obtido em 21 de outubro de 2007 de http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/rbednarik3.pdf

Bednarik, R. G. (2006d). Lecture No. 4. Beads, symbolism and self-awareness. *Semiotics Institute Online: Cognition and symbolism in human Evolution*. Obtido em 21 de outubro de 2007 de http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/rbednarik4.pdf.

Bednarik, R. G. (2007). *Rock art science: The scientific study of palaeoart*. New Delhi: Aryan Books International.

Belasco, B. (1975). On the dialectics of human evolution. *Dialectical anthropology*, 1(1), 86-93.

Benedikter, R. (2005). *Postmodern spirituality: A dialogue in five parts*. Obtido em 28 de junho de 2006 de http://www.integralworld.net/index.html?benedikter1.html.

Benedikter, R. (2007). *Global systemic shift: The "Three Ends" of our epoch and their perspective in the interplay between the four system spheres Economics, Politics, Culture and Religion.* Artigo apresentado no James Martin Advanced Research Seminar Programme, Oxford University, 11 de maio.

Benko, G. & Strohmayer, U. (Eds.). (1997). *Space and social theory: Interpreting modernity and postmodernity.* Oxford, UK: Blackwell.

Berg, E. & Woodville, L. (2004). Tracking lost empires: A new database documents Iraqi sites. *Humanities*, 25(6), 46-49.

Bergo. (2005). Ontology, transcendence, and immanence in Emmanuel Levinas' philosophy. *Research in Phenomenology*, 35, 141-178.

Bergson, H. (1944). Creative evolution (Tradução de A. Mitchell). New York: Macmillan & Company. (Obra original publicada em 1911.)

Bergson, H. (1965). *Duration and simultaneity. With reference to Einstein's theory* (Tradução de L. Jacobson.). Indianapolis: Bobbs-Merill. (Obra original publicada em 1922.)

Berman, M. (1981). *The reenchantment of the world*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Berry, T. (1988). *The dream of the earth*. San Francisco: Sierra Club Books.

Biebricher, T. (2005). Habermas, Foucault and Nietzsche: A double misunderstanding. *Foucault Studies*, 3, 1-26.

Bloom, H. (2001). *Global Brain: The evolution of mass mind from the big bang to the 21st century.* New York: Wiley & Sons.

Boadella, D. (1998). Essence and ground: Towards the understanding of spirituality in psychotherapy. *International Journal of Psychotherapy*, 3(1), 29-52.

Bocchi, G. & Ceruti, M. (2002). *The narrative universe*. Cresskill, New Jersey: Hampton Press.

Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. London: Ark Paperbacks.

Bohm, D. & Edwards, M. (1991). *Changing consciousness: Exploring the hidden source of the social, political and environmental crises facing the world*. San Francisco: HarperCollins.

Bosanquet, B. (2005). *A history of aesthetic*. New York, NY: Cosimo Books.

Boulding, E. (1990). *Building a global civic culture: Education for an interdependent world*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Bouma, G. (2006). *Australian soul: Religion and spirituality in the 21st century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braud, W. & Anderson, R. (1998). *Transpersonal research methods for the social sciences: Honoring human experience*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Braxton, D. M. (2006). Naturalizing transcendence in the new cosmologies of emergence. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 41(2), 347-364.

Broudy, H. S. (1987). *The role of imagery in learning*. Los Angeles: Getty Centre for Education in the Arts.

Brown, M., P. (2000). *Closet space: Geographies of metaphor from the body to the globe.* London: Routledge.

Brumm, A. & Moore, M. W. (2005). Symbolic revolutions and the Australian archaeological record. *Cambridge Archaeological Journal*, 15, 157-175.

Brun, R. (2005). Transcendentalism or empiricism? A Discussion of a problem raised in E. O. Wilson's consilience. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 40(3), 769-778.

Bruns, G. L. (1992). *Hermeneutics, ancient and modern*. New Haven, CT: Yale University Press.

Bryant, L. R. (2000). *The transcendental empiricism of Gilles Deleuze*. Artigo apresentado no the 39th Annual Meeting of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy, at Pennsylvania State University. October 5-7.

Burnham, D. (2006). *Immanuel Kant (1724-1804) Theory of aesthetics and teleology (The critique of judgment).* Staffordshire, UK: Staffordshire University.

Cairns, A. (2005). The destruction of Atlantis by a great earthquake and tsunami? A geological analysis of the Spartel Bank hypothesis [Versão eletrônica]. *GSA News Release*, 05-23.

Cameron, D. (1965). Goethe — discoverer of the Ice Age. *Journal of Glaciology*, 5(41), 751-754.

Campbell, J. (1993). *The hero with a thousand faces*. London: Fontana Press.

Campbell, J. (1968). *The masks of god: Creative mythology*. New York, NY: Penguin Arkana.

Campbell, R. L. (2006). Jean Piaget's genetic epistemology: Appreciation and critique. Obtido em 25 de outubro de 2006 de http://hubcap.clemson.edu/~campber/piaget.html.

Carlson, A., E., Clark, P., U., Haley, B., A., Klinkhammer, G., P., Simmons, K., Brook, E., J., *et al*. (2007). Geochemical proxies of North American freshwater routing during the Younger Dryas cold event. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104(16), 6493-6494.

Carpentier de Gourdon, C. (2002). Cosmosophy, a philosophy for the new millennium. *World Affairs*, 6(3).

Cartwright, K. B. (2001). Cognitive developmental theory and spiritual development. *Journal of Adult Development* 8(4), 213-220.

Ceruti, M. & Pievani, T. (2005). The incompleteness of each tradition: Toward an ethic of complexity (L'incompiutezza di ogni tradizione: Verso un'etica della complessità). *World Futures: the Journal of General Evolution*, 61(4), 291-306.

Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.

Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press.

Chase, S. E. (2005). Narrative inquiry: multiple lenses, approaches, voices. Em N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research (3rd ed.).* (pp. 651-680). Thousand Oaks, CA: Sage.

Chatwin, B. (1987). *The songlines*. New York: Penguin Books.

Chippindale, C. & Tacon, P., S. C. (Eds.). (1998). *The archaeology of rock art*. Cambridge: Cambridge University Press.

Christiansen, M., H. & Kirby, S. (Eds.). (2003). *Language evolution*. Oxford: Oxford University Press.

Cixous, H. (1991). The laugh of the medusa. Em R. Warhol & D. Price Herndl (Eds.), *Feminisms: An anthology of literary theory and criticism*. Piscataway: NJ: Rutgers University Press.

Clack, T. (2005). Peopling the Palaeolithic past? [Revisão do livro: *The hominid individual in context: Archaeological investigations of Lower and Middle Palaeolithic landscapes, locales and artifacts*]. *Cambridge Archaeological Journal*, 15, 280-282.

Clayton, P. (2006). The Emergence of spirit: From complexity to anthropology to theology. *Theology and Science*, 4(3), 291-307.

Clayton, P. (2007). Em revisão: Required reading: A complex brighter horizon. *Harvard Divinity Bulletin*, 35(1).

Clayton, P. & Simpson, Z. (Eds.). (2006). *The Oxford handbook of religion and science.* Oxford: Oxford University Press.

Clouder, C., Jenkinson, S. & Large, M. (2000). *The future of childhood*. Gloucestershire: Hawthorn Press.

Cobusson, M. (2002). *Deconstruction in music: Interactive dissertation*. Obtido em 6 de setembro de 2006 de http://www.cobussen.com/index.html.

Colman, S., M. (2007). Conventional wisdom and climate history. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 1104(16), 6500-6501.

Combs, A. (2002). *The radiance of being: Understanding the grand integral vision: Living the integral life.* St. Paul, MN: Paragon House.

Combs, A., Arcari, T. & Krippner, S. (2006). All of the myriad worlds: Life in the akashic plenum. *World Futures: the Journal of General Evolution*, 62, 75-8.

Commons, M., Armon, C., Kohlberg, L., Richards, F. A., Grotzer, T. A. & Sinnott, J. D. (Eds.). (1990). *Adult development, Volume 2: Models and methods in the study of adolescent and adult thought*. Westport, CT: Praeger.

Commons, M. L. & Richards, F. A. (2002). Organizing components into combination: How stage transition works. *Journal of Adult Development*, 9(3), 159-177.

Commons, M. L., Trudeau, E. J., Stein, S. A., Richards F. A. & Krause, S. R. (1998). The existence of developmental stages as shown by the hierarchical complexity of tasks. *Developmental Review*, 8(3), 237-278.

Comte, A. (2003). *Positive Philosophy of Auguste Comte* (Tradução de H. Martineau) Whitefish, MT:Kessinger Publishing. (Obra original publicada em 1855.)

Conard, N., J. & Bolus, M. (2003). Radiocarbon dating the appearance of modern humans and timing of cultural innovations in Europe: New results and new challenges. *Journal of Human Evolution*, 44(3), 331-371.

Conkey, M. W. (1999). A history of the interpretation of European 'Paleolithic art': Magic, mythogram, and metaphors for modernity. Em A. Lock & C. Peters, R. (Eds.), *Handbook of Human Symbolic Evolution*. Oxford: Blackwell Publishers.

Conway Morris, S. (2004). *Life's solution: Inevitable humans in a lonely universe.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Conway Morris, S. (2007). *Darwin's compass: How evolution discovers the song of creation.* Gifford Lectures, 2007, The University of Edinburgh. February 19-27, 2007. Obtido em 27 de março de 2007 de

http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPDCED&Volume=0&Issue=0&Summary=True.

Cook-Greuter, S. R. (2000). Mature ego development: A gateway to ego transcendence. *Journal of Adult Development*, 7(4), 227-240.

Cook-Greuter, S. R. (2002). A detailed description of the development of nine action logics in the leadership development framework. Obtido em 15 de junho de 2006 de www.cook-greuter.com.

Cousins, E. (1999). The convergence of cultures and religions in light of the evolution of conciousness. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 34(2), 209-219.

Cowan, C., C. & Todorovic, N. (2005). *Dr. Clare W. Graves explores human nature: The never ending quest: A treatise on an emergent cyclical conception of adult behavioural systems and their development*. Santa Barbara: ECLET Publishing.

Cruz-Malave, A. & Manalansan, M., F. (2002). *Queer globalization: Citizenship and the afterlife of colonialism*. New York: New York University Press.

Damerow, P. (2006). The origins of writing as a problem of historical epistemology [Versãoeletrônica]. *Cunieform Digital Library Journal*, 1, 1-10. Obtido em 7 de novembro de 2007 de http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2006/cdlj2006_001.html.

Darwin, C. (1998). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* Hertfordshire, U. K.: Wordsworth Editions Limited. (Obra original publicada em 1859.)

Danto, A. C. (1986). Art, evolution and the consciousness of history. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 44(3), 223-233.

Davidson, J. (1992). *Natural creation or natural selection: A complete new theory of evolution*. Rockport, Massachusetts: Element.

Davies, P. (1994). *The last three minutes: Conjectures about the ultimate fate of the universe*. New York: Basic Books.

de Beer, M. (2003). *A seventh moment bricoleurship and narrative turn to poetics in educational research.* Artigo apresentado na British Educational Research Association Student Conference, Heriot-Watt University, Edinburgh, 10 de setembro de 2003. Obtido em 10 de março de 2007 de http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00003137.htm.

De Siena, S. (2005). Cosmosophy. World Futures: *The Journal of General Evolution*, 61(6), 409-440.

Deacon, T. W. (2003). The hierarchic logic of emergence: Untangling the interdependence of evolution and self-organization. Em B. Weber & D. Depew (Eds.), *Evolution and Learning:The Baldwin Effect Reconsidered* (pp. 273-308). Cambridge, MA: MIT Press.

Deardorff, A., V. (2002). *What might globalization's critics believe?* Artigo apresentado em the World Economy Annual Lecture, Leverhulme Center, University of Nottingham, 5 de dezembro de 2002. Obtido em 3 de junho de 2007 de

http://www.fordschool.umich.edu/rsie/workingpapers/Papers476-500/r492.pdf.

Del Caro, A. & Pippin, R. B. (Eds.). (2006). *Nietzsche Thus Spake Zarathustra: A Book for All and None, 1887*. West Nyack, NY: Cambridge University Press. (Obra original publicada em 1887.)

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press. (Obra original publicada em 1968.)

Deleuze, G. (2006). *Bergsonism* (Tradução de H. Tomlinson & B. Habberjam) Brooklyn, NY: Zone Books. (Obra original publicada em 1966.)

Deleuze, G. & Conley, T. (1992). *The fold: Leibniz and the baroque*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. & Millett, N. (1997). Immanence: a life... (Gilles Deleuze: A Symposium) *Theory, Culture & Society*, 14(2), 3-8.

Demetario III, F. P. A. (2001). The romanticist hermeneutics of Schleiermacher and Dilthey. *Diwatao*, 1(1), 1-5.

Denzin, N. (2005). The first international congress of qualitative inquiry. *Qualitative Social Work*, 4(1), 1105-1111.

Denzin, N. & Lincoln, Y. (2005). *The sage handbook of qualitative research*, (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Derrida, J. (1995). *The gift of death*. (Tradução de D. Wills.). Chicago: The University of Chicago Press. (Obra original publicada em 1992.)

Derrida, J. (1998). *Of grammatology*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press.

Derrida, J. (2001). Structure, sign, and play in the discourse of the human sciences [Versão eletrônica]. *Writing and Difference*, 278-294. Obtido em 9 de dezembro de 2006 de http://www.hydra.umn.edu/derrida/sign-play.html.

Dissanayake, E. (2003). The core of art: Making special [Crítica do capítulo 4 do seu livro: *Homo Aestheticus: Where Art Came From and Why*]. *Journal of Canadian Association for Curriculum Studies*, 1(2), 13-38.

Dissanayake, E. (2005). [Crítica do livro *The singing neanderthals: The origins of music, language, mind and body*]. *Evolutionary Psychology*, 3, 375-380.

Dobbs, B. J. T. (1988). Newton's commentary on the emerald tablet of Hermes Trismegistus: its scientific and theological significance Em I. Merkel & A. G. Debus (Eds.), *Hermeticism and the Renaissance*. Cranberry, NJ : Folger Books.

Domenici, V. & Domenici, D. (1996). Talking knots of the Inka. *Archaeology: A Publication of the Archaeological Institute of America*, 49(6), 50-56.

Donald, M. (2001). *A mind so rare: The evolution of human consciousness*. New York: W. W. Norton and Company.

Dunbar, R. (2003). The social brain: Mind, language, and society in evolutionary perspective. *Annual Review of Anthropology*, 32, 163-181.

Dunbar, R., Knight, C. & Power, C. (Eds.). (2003). *The evolution of culture: an interdisciplinary view*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Earley, J. (1997). *Transforming human culture: Social evolution and the planetary crisis*. New York: SUNY Press.

Eckersley, R. (2002). Future visions, Social realities and private lives: Young people and their personal well-being. Em J. Gidley & S. Inayatullah (Eds.), *Youth futures: Comparative research and transformative visions* (pp. 31-42). Westport, CT: Praeger.

Edelman, G. (1992). *Bright air, brilliant fire: On the matter of the mind*. London: Penguin Books.

Egan, K. (1990). *Romantic understanding: The development of rationality and imagination, ages 8-15*. London: Routledge.

Einstein, A. (2000). *Relativity: The special and general theory* (Tradução de R. W. Lawson) [Versão eletrônica]. New York: Bartelby.com Obtido em 12 de outubro de 2007 de http://www.bartleby.com/173/. (Obra original publicada em 1920.)

Eisler, R. (1987). *The chalice and the blade: Our history, our future*. New York: HarperCollins.

Eisler, R. (2000). *Tomorrow's children*. Boulder: Westview Press.

Eisler, R. (2001). Partnership education in the 21st century. *Journal of Futures Studies*, 5(3), 143-156.

Eisler, R. (2007). *The real wealth of nations: Creating a caring economics*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers.

Eisner, E. (1985). *The educational imagination: On the design and evaluation of school programs* (2nd ed.). New York: Macmillan.

Eldredge, N. & Gould, S. J. (1972). Punctuated equilibria: An alternative to phyletic gradualism. Em T. J. M. Schopf (Ed.), *Models in Paleobiology* (pp. 82-115). San Francisco: Freeman Cooper.

Elgin, D. (1993). *Awakening earth.* New York: William Morrow and Company.

Elgin, D. (1997). *Global consciousness change: Indicators or an emerging paradigm*. San Anselmo, CA: The Millennium Project.

Eliade, M. (1989). *The myth of the eternal return: Cosmos and history*. London: Arkana.

Erickson, S. A. (1999). The coming age of thresholding: The renewal of mystery within secular culture. *Philosophy Today*, 43(1), 3-13.

Esbjörn-Hargens, S. (2005). Integral education by design: how integral theory informs teaching, learning and curriculum in a graduate program. *ReVision*, 28(3), 21-29.

Esbjörn-Hargens, S. & Wilber, K. (2006). Toward a comprehensive integration of science and religion: A postmetaphysical approach. Em P. Clayton & Z. Simpson (Eds.), *The Oxford Handbook of religion and science* (pp. 523-546). Oxford: Oxford University Press.

Ferrer, J. (2002). *Revisioning transpersonal theory: A participatory vision of human spirituality*. New York: SUNY Press.

Ferrer, J., Romero, M. & Albareda, R. (2005). Integral transformative education: A participatory proposal. *Journal of Transformative Education*, 3(4), 306-330.

Feuerstein, G. (1987). *Structures of consciousness*. Lower Lake, CA: Integral.

Feuerstein, G. (1997). Gebser's archaic consciousness and Wilber's critique. *Integrative Explorations Journal*, 4, 34-40.

Firestone, R., B, West, A. & Warwick-Smith, S. (2006). *The cycle of cosmic catastrophes: Flood, fire, and famine in the history of civilization*. Vermont: Bear and Company.

Forman, F. J. & Sowton, C. (Eds.). (1989). *Taking our time: Feminist perspectives on temporality.* Oxford: Pergamon Press.

Forster, M. (2001). "Johann Gottfried von Herder" Em E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Versão eletrônica], Stanford University. Obtido em 22 de janeiro de 2007 de http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/herder/.

Foster, M. L. (1999). The reconstruction of the evolution of human spoken language. In A. Lock & C. Peters, R. (Eds.), *Handbook of human symbolic evolution*. Oxford: Blackwell Publishers.

Foucault, M. (1986). Text/context of other space. *Diacritics*, 16(1), 22-27.

Foucault, M. (1994). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books. (Obra original publicada em 1966.)

Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. (Tradução de G. Burchell). New York: Palgrave MacMillan. (Obra original publicada em 2001.)

Fox, M. (1988). *The coming of the cosmic Christ: The healing of mother earth and the birth of a global renaissance*. San Francisco: Harper.

Frazer, S. J. G. (2000). *The golden bough: A study in magic and religion*. Obtido em 6 de outubro de 2007 de http://www.bartleby.com/196/. (Obra original publicada em 1922.)

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Herder and Herder.

Fuller, B. (1992). *Cosmography: A posthumous scenario for the future of humanity*. New York, NY: Macmillan Publishing Company.

Gadamer, H.-G. (2005). *Truth and method* (Tradução de J. Weinsheimer & D. Marshal.) (2nd ed.) London: Continuum International Publishing Group. (Obra original publicada em 1960.)

Gadamer, H.-G. (1986a). On the scope and function of hermeneutical reflection. Em B. R. Wachterhauser (Ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*. Albany: SUNY Press.

Gadamer, H.-G. (1986b). Text and interpretation. Em B. R. Wachterhauser (Ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Galtung, J. & Inayatullah, S. (1998). *Macrohistory and macrohistorians*. Westport, CT: Praeger.

Gamble, C. & Porr, M. (Eds.). (2005). *The hominid individual in context: Archaeological investigations of Lower and Middle Palaeolithic landscapes, locales and artifacts*. London: Routledge.

Gangadean, A. (1998). *Between worlds: The emergence of global reason*. New York: Peter Lang.

Gangadean, A. (2006a). A planetary crisis of consciousness: From ego-based cultures to a sustainable global world. *Kosmos: An Integral Approach to Global Awakening V*, 37-39.

Gangadean, A. (2006b). Spiritual transformation as the awakening of global consciousness: A dimensional shift in the technology of mind. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 41 (2), 381-392.

Gare, A. (1999). Speculative metaphysics and the future of philosophy: The contemporary relevance of Whitehead's defence of speculative metaphysics. *Australasian Journal of Philosophy*, 77(2), 127-145.

Gare, A. (2002). The roots of postmodernism: Schelling, process philosophy, and poststructuralism. Em C. Keller & A. Daniell (Eds.), *Process and difference: Between cosmological and poststructuralist postmodernisms*. New York: SUNY Press.

Gare, A. (2007). [Crítica do livro The great adventure: Toward a fully human theory of evolution.] *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3(1), 230-235.

Gathorne-Hardy, F. J. & Harcourt-Smith, W. E. H. (2003). The super-eruption of Toba, did it cause a human bottleneck? *Journal of Human Evolution*, 45(3), 227-230.

Gatto, M. C. (2004). Regional variations in the so-called 'A-Group' culture of Lower Nubia. *Arkamani: Sudan Electronic Journal of Archaeology and Anthropology. (March)*. Obtido em 20 de junho de 2007 de http://www.arkamani.org/arkamani-library/neolithic/a_group_variation.htm.

Gebser, J. (1972). Foundation of the aperspective world. *Main Currents*, 29(2).

Gebser, J. (1985). The ever-present origin (Tradução de N. Barstad.). Athens, Ohio: Ohio University Press. (Obra original publicada em 1949.)

Gebser, J. (1996a). Cultural philosophy as method and venture [Versão eletrônica] (Tradução de G. Feurstein.). *Integrative Explorations Journal*, 3, 77-84. Obtido em 7 de maio de 2007 de http://www.gebser.org/publications/IntegrativeExplorationFiles/Gebser.Cultural.pdf.

Gebser, J. (1996b). The conscious and the unconscious: A misleading choice. *Integrative Explorations Journal*, 3, 84-85.

Gebser, J. (2005). The invisible origin: Evolution as a supplementary process (Tradução de T. Röttgers.) [Versão eletrônica]. Obtido em 6 de maio de 2007 de http://www.cejournal.org/GRD/JeanGebser.htm#edn64. (Obra original publicada em 1970.)

Geissler, K. A. (2002). A culture of temporal diversity. *Time & Society*, 11(1), 131-140.

Gheorghiu, D. (2002). The semiotics of magic thinking: human body and clay figurines in calcolithic funerary rituals [Abstract]. Em A. V. Yevglevsky (Ed.), *Structural and Semiotic Investigations in Archaeology*, (Vol. 1). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Gidley, J. (1998a). Adolescent dreams (and nightmares) about the future: Indicators of mental health and ill-health. Norsearch Limited (Ed.), *Making Waves: Country to Coast Expertise, Innovation and Diversity* (pp. 153-160). Ballina: NSW Rural Mental Health.

Gidley, J. (1998b). Prospective youth visions through imaginative education. *Futures*, 30(5), 395-408.

Gidley, J. (1998c). Youth futures: Transcending violence through the artistic imagination. Em S. Inayatullah & P. Wildman (Eds.), *Futures studies: Methods, emerging issues and civilizational visions. A Multi-Media CD ROM*. Brisbane: Prosperity Press.

Gidley, J. (2000a). Cultural renewal: Revitalising youth futures. *New Renaissance, 9*, 14-16.

Gidley, J. (2000b). *Positive and negative future images and their links with hopelessness in adolescents*. Dissertação de Pós-Graduação em Psicologia, Não publicado. Bathurst, NSW: Charles Sturt University.

Gidley, J. (2000c). Unveiling the human face of university futures. In S. Inayatullah & J. Gidley (Eds.), *The university in transformation: Global perspectives on the futures of the university* (pp. 235-245). Westport, CT: Bergin and Garvey.

Gidley, J. (2001a). An intervention targeting hopelessness in adolescents by promoting positive future images. *Australian Journal of Guidance and Counselling*, 11(1), 51-64.

Gidley, J. (2001b). 'Education for all' or education for wisdom? Em M. Jain (Ed.), *Unfolding learning societies: Deepening the dialogues*. Udaipur: Shikshantar.

Gidley, J. (2001c). Emerging global youth cultures. *New Renaissance*, 10, 12-14.

Gidley, J. (2001d). Globalization and its impact on youth. *Journal of Futures Studies*, 6(1), 89-106.

Gidley, J. (2001e, Junho). *The dancer at the edge of knowledge: Imagination as a transdisciplinary force.* Artigo apresentado em The 2nd International Philosophy, Science and Theology Festival, Grafton, NSW.

Gidley, J. (2002a). Global youth culture: A transdisciplinary perspective. Em J. Gidley & S. Inayatullah (Eds.), *Youth futures: Comparative research and transformative visions* (pp. 3- 18). Westport, CT: Praeger.

Gidley, J. (2002b). Holistic education and visions of rehumanized futures. Em J. Gidley & S. Inayatullah (Eds.), *Youth futures: Comparative research and transformative visions* (pp. 155-168). Westport, CT: Praeger.

Gidley, J. (2002c). Spiritual emergence and the evolution of culture and consciousness (Parts 1 & 2). *Emergence: Journal of the Australian Spiritual Emergence Network*, 6(1 & 2).

Gidley, J. (2003). *Empowering teachers to work with imagination.* Artigo apresentado em The 3rd International Soul in Education Conference, Byron Bay, NSW.

Gidley, J., Bateman, D. & Smith, C. (2004a). *Futures in education: Principles, practice and potential.* (Australian Foresight Institute Monograph Series 2004, No. 5). Melbourne VIC: Swinburne University, AGSE.

Gidley, J. (2004b). *Imagination and integration: Empowering teachers and children.* Artigo apresentado em The Council of Government Schools Organisations (COGSO), 4th Annual Conference Darwin, NT.

Gidley, J. (2004c). The metaphors of globalisation: A multi-layered analysis of global youth culture. Em S. Inayatullah (Ed.), *The causal layered analysis (CLA) reader: Theory and case studies of an integrative and transformative methodology.* Taipei: Tamkang University.

Gidley, J. (2005a). Giving hope back to our young people: Creating a new spiritual mythology for Western culture. *Journal of Futures Studies*, 9(3), 17-30.

Gidley, J. (2005b). *The evolution of consciousness: Honouring the inner dimensions of future education.* Artigo apresentado em The Global Soul, Global Mind and Global Action – Futuring from Survival to Thrival Conference, Tamsui, Taipei, Taiwan.

Gidley, J. (2006). Spiritual epistemologies and integral cosmologies: Transforming thinking and culture. Em S. Awbrey, D. Dana, V. Miller, P. Robinson, M. M. Ryan & D. K. Scott (Eds.), *Integrative learning and action: A call to wholeness*. New York: Peter Lang Publishing.

Gidley, J. (2007a). Educational imperatives of the evolution of consciousness: The integral visions of Rudolf Steiner and Ken Wilber. *International Journal of Children's Spirituality*, 12(2), 117-135.

Gidley, J. (2007b). *A postformal-integral-planetary gaze at the evolution of consciousness: Educational imperatives*. Dissertação de Doutorado em preparação.

Gidley, J. (2007c). The evolution of consciousness: Creative emergence as a dialectic of involution and /evolution/. Manuscrito em preparação.

Gidley, J. (No prelo). Beyond homogenisation: Do alternative pedagogies such as Steiner education have anything to offer an emergent global/ising world? Em S. Inayatullah, M. Bussey & I. Milojevic (Eds.), *Pedagogy for emergent futures: The alternative futures of education.* Rotterdam, Netherlands: Sense Publishers.

Gidley, J. & Hampson, G. (2005). The evolution of futures in school education. *Futures*, 37, 255-271.

Gidley, J. & Hampson, G. (No prelo). Integral perspectives on school educational futures. Em S. Inayatullah, M. Bussey & I. Milojevic (Eds.), *Pedagogy for emergent futures: The alternative futures of education.* Rotterdam, Netherlands: Sense Publishers.

Giroux, H. A. (1992). *Border crossing: Cultural workers and the politics of education.* New York: Routledge.

Giroux, H. A. (1998). Series Foreword. Em H. A. Giroux (Ed.), *Naming the multiple: poststructuralism and education*. Westport, CT: Bergin & Garvey.

Giroux, H. A. (2003). *The abandoned generation: Democracy beyond the culture of fear.* New York: Palgrave Macmillan.

Giroux, H. A. (2005). *Schooling and the struggle for public life: Democracy's promise and education's challenge.* Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Gitre, E. (2006). William James on divine intimacy: Psychical research, cosmological realism and a circumscribed re-reading of The Varieties of Religious Experience. *History of the Human Sciences*, 19(2), 1-21.

Goerner, S. (2004). Creativity, consciousness, and the building of an integral world. Em D. Loye (Ed.), *The great adventure: Toward a fully human theory of evolution*, (pp. 153-180). Albany: SUNY Press.

Goerner, S. J. (2000). *Rethinking education in the light of great change. New Horizons for Learning.* Obtido em 21 de dezembro de 2006 de

http://www.newhorizons.org/trans/goerner.htm.

Goodenough, U. (2001). Vertical and horizontal transcendence. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 36(1), 21-31.

Goodenough, U., & Deacon, T. W. (2006). The sacred emergence of nature. Em P. Clayton (Ed.), *Oxford Handbook of Science and Religion* (pp. 853-871). Oxford: Oxford University Press.

Gould, S. J. (1977). Nonoverlapping magisteria. *Natural History, 106 (March)*, 16-22.

Gould, S. J. (1985/1977). *Ontogeny and phylogeny*. Cambridge, MA: Belknap Press, Imprint of Harvard University Press.

Gowan, J. C. (1975). *Trance, art and creativity: A psychological analysis of the relationship.* Buffalo, NY: Creative Education Foundation.

Griffin, D. R. (1986a). Time and the fallacy of misplaced concreteness. Em D. R. Griffin (Ed.), *Physics and the ultimate significance of time: Bohm, Prigogine and process philosophy* (pp. 1-50). Albany: The State University of New York Press.

Griffin, D. R. (Ed.). (1986b). *Physics and the ultimate significance of time: Bohm, Prigogine and process philosophy.* Albany: The State University of New York Press.

Grigar, D. & Barber, J., F. (2004). *Myths, aboriginal songlines, and consciousness.* Artigo apresentado em The Qi and Complexity: Consciousness Reframed. 6th International Research Conference, Beijing, China.

Grigg, L., Johnston, R. & Milson, N. (2003). *Emerging issues for cross-disciplinary research: Conceptual and empirical dimensions*. Canberra: DEST, Commonwealth of Australia.

Grof, S. (Ed.). (1988). *Human survival and consciousness evolution*. New York: SUNY Press.

Grof, S. (2000). *Psychology of the future*. New York: SUNY Press.

Grof, S. & Grof, C. (1989). *Spiritual emergency: When personal transformation becomes a crisis.* New York: Tarcher/Putnam.

Grossinger, R. (2000). *Embryogenesis: Species, gender and identity*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

Grossman, D. (2000). Teaching kids to kill. Em C. Clouder, S. Jenkinson & M. Large (Eds.), *The Future of Childhood* (pp. 141-150). Gloucestershire: Hawthorn Press.

Grossman, D., Degaetano, G. & Grossman, D. (1999). *Stop teaching our kids to kill: A call to action against TV, movie and video violence.* NY: Random House.

Gutscher, M. A. (2005). Destruction of Atlantis by a great earthquake and tsunami? A geological analysis of the Spartel Bank hypothesis. *Geology*, 33(8), 685-688.

Habermas, J. (1979). *Communication and the evolution of society* (Tradução de T. McCarthy.). Boston, MA: Beacon Press.

Habermas, J. (1986). A review of Gadamer's truth and method. Em B. R. Wachterhauser (Ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*. Albany: SUNY Press.

Habermas, J. (1992). *Postmetaphysical thinking: Philosophical essays.* Cambridge, UK: Polity Press.

Hampson, G. (2005). Evolutionary metaphors of human futures: Machine, ape or dolphin? *Journal of Futures Studies*, 9(4), 29-44.

Hampson, G. (2007). Integral reviews postmodernism: The way out is through. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis 4*, 108-173.

Hart, T. (2000). Deep empathy. In T. Hart, P. Nelson & K. Puhakka (Eds.), *Transpersonal knowing: Exploring the horizon of consciousness* (pp. 253-270). Albany: State University of New York Press.

Hart, T. (2001). *From information to transformation: Education for the evolution of consciousness.* New York: Peter Lang.

Headland, T. N., Pike, K. L. & Harris, M. (Eds.). (1990). *Emics and etics: The insider/outsider debate*. London, UK: Sage.

Healy, J. M. (1998). *Failure to connect: How computers affect our children's minds – and what we can do about it.* New York: Touchstone.

Hefner, P. (1998). The spiritual task of religion in culture: An evolutionary perspective. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 33(4), 535-544.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (Tradução de J. Macquarie & E. Robinson.). Oxford: Blackwell. (Obra original publicada em 1927.)

Heikkinen, H. L. T., Huttunen, R. & Kakkori, L. (2000, Septembro). *"And this story is true..." On the problem of narrative truth.* Artigo apresentado em The European Conference on Educational Research, University of Edinburgh. Obtido em 30 de setembro de 2007 de http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00002351.htm.

Herder, J. G. v. (2002). This too a philosophy of history for the formation of humanity (Tradução de M. N. Forster.). Em M. N. Forster (Ed.), *Herder: Philosophical writings.* Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Obra original publicada em 1774.)

Hicks, D. (1995). Envisioning the future: The challenge for environmental educators. *Environmental Education Research*, 1(3), 1-9.

Hicks, D. (2002). *Lessons for the future*. London: Routledge.

Hocks, R. (2006). The 'other' postmodern theorist: Owen Barfield's concept of the evolution of consciousness. Obtido em 9 de setembro de 2006 de

http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/TAD%20WEB%20ARCHIVE/TAD18-1/TAD18-1-fnl-pg27-38-pdf.pdf.

Hodgson, D. (2000). Art, perception and information processing: An evolutionary perspective [Versão eletrônica]. *Rock Art Research*, 17, 3-32. Obtido em 2 de novembro de 2007 de http://mc2.vicnet.net.au/home/cognit/web/hodgson.html.

Hodgson, D. (2003). Seeing the 'unseen': Fragmented clues and the implicit in palaeolithic art [Versão eletrônica]. *Cambridge Archaeological Journal*, 13, 97-106. Obtido em 2 de novembro de 2007 de http://mc2.vicnet.net.au/home/cognit/web/hodgson.html.

Holdrege, C. (2005). Editorial to Goethe's delicate empiricism. *Janus Head*, 8(1) 12-13.

Hooker, J. T. (1990). *Reading the past: Ancient writing from cuneiform to the alphabet*. London: Guild Publishing.

Horn, R. (2001). Post-formal design conversation: designing just and caring educational systems. *Systems Research and Behavioural Sciences*, 18(4), 361-371.

House, R. (2004). [Crítica do livro From information to transformation: Education for the evolution of consciousness] de Tobin Hart. *Journal of Transformative Education,* 2(1), 67-69.

Houston, S. D. (Ed.). (2004). *The first writing: Script invention as history and process.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hunter, J. (2006*). What is the role of the exotic, the authentic, and familiar history in the promotion and consumption of international tourism? ASS331 – Contemporary Social Issues: Anthropological Perspectives A*. Geelong, VIC: Deakin University.

Husserl, E. (1964). *Phenomenology of internal time-consciousness.* Indianapolis, IN: Indiana University Press. (Obra original publicada em 1905.)

Hutchings, S. C. (1999). Making sense of the sensual in Pavel Florenskii's aesthetics: The dialectics of finite being. *Slavic Review*, 58(1), 96-116.

Hutchinson, F. (1993). Educating beyond fatalism and impoverished social imagination: Are we actively listening to young people's voices on the future? *Peace, Environment and Education*, 4(4), 36-57.

Hutchinson, F. (1994). Educating beyond violent futures in children's media. *Futures*, 26(1), 5-23.

Hutchinson, F. (2002). Cultural mapping and our children's future: Decolonising ways of learning and research. Em J. Gidley & S. Inayatullah (Eds.), *Youth futures: Comparative research and transformative visions* (pp. 53-64). Westport, CT: Praeger.

Iinitchi, G. (2002). *Musica mundana*, Aristotelian natural philosophy and Ptolemaic astronomy. *Early Music History*, 21, 37-74.

Inayatullah, S. (1999). Earth in heaven. Em S. Inayatullah & J. Fitzgerald (Eds.), *Transcending boundaries: Prabhat Rainjan Sarkar's theories of individual and social development*. Maleny, Queensland: Gurukula Press.

Inayatullah, S. (2000). *Alternative Futures: Methodology, Society, Macrohistory and the Long-Term Future.* Taipai: Tamkang University Press.

Inayatullah, S. (2002). Youth dissent: Multiple perspectives on youth futures. Em J. Gidley & S. Inayatullah (Eds.), *Youth futures: Comparative research and transformative visions* (pp. 19-30). Westport, Connecticut: Praeger.

Inayatullah, S. (2004). Introduction: Macrohistory and the future. *Journal of Futures Studies*, 9(1), 1-2.

Inayatullah, S., & Boxwell, G. (Eds.). (2003). *Islam, postmodernism and other futures: A Ziauddin Sardar reader*. London: Pluto Press.

Inayatullah, S. & Gidley, J. (Eds.). (2000). *The university in transformation: Global perspectives on the futures of the university.* Westport, Connecticut: Bergin and Garvey.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) (2007, November). Summary for Policymakers of the Synthesis Report of the IPCC Fourth Assessment Report. Obtido em 25 de novembro de 2007 de http://www.ipcc.ch/.

Isenberg, S., R & Thursby, G., R. (1984-6). Esoteric anthropology: "Devolutionary" and "evolutionary" orientations in perennial philosophy. *Religious Traditions*, 7(9), 177-226.

Jain, S. (Ed.). (2001). *The poet's challenge to schooling: Creative freedom for the human soul* (Vol. January 2001). Udaipur, India: Shikshantar.

Jain, M. & Jain, S. (Eds.). (2003a). *McEducation for all?* Udaipur, India: Shikshantar.

Jain, S., & Jain, M. (Eds.). (2003b). *The dark side of literacy* (Vol. IV). Udaipur, India: Shikshantar.

Jantsch, E. (1980). *The self-organizing universe: Scientific and human implications of the emerging paradigm of evolution*. New York: Pergamon Press.

Jardine, D. W. (1998). *To dwell with a boundless heart: Essays in curriculum theory, hermeneutics, and the ecological imagination.* New York: Peter Lang Publishing.

Jaynes, J. (1976). *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind.* Boston: Houghton Mifflin Company.

Jencks, C. (1997). *The architecture of the jumping universe: A polemic: How complexity Science is changing architecture and culture*. West Sussex: John Wiley & Sons.

Jenson, R. (1996). The dream society. *The Futurist*, May-June, 9-13.

Johnson, H. (2005). Counteracting performativity in schools: The case for laughter as a qualitative redemptive indicator. *International Journal of Children's Spirituality*, 10(1), 81-96.

Johnson, M. (1999). *Archaeological theory: An introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

Jung, C. (1990). *Man and his symbols*. London: Penguin Arkana.

Kaufman, J., C. (2005). *Creativity across domains: Faces of the muse*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Kay, P. (1977). Language, evolution and speech style. Em B. G. Blount & M. Sanches (Eds.), *Sociocultural dimensions of language change*. London: Academic Press.

Kearney, R. (1998). *Poetics of imagining: Modern to post-modern*. Edinburgh: University Press.

Kegan, R. (1994). *In over our heads: The mental demands of modern life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Kelen, C. (2002). Consciousness and poetry [Versão eletrônica]. *Consciousness, Literature and the Arts,* 3(1). Obtido em 24 de junho de 2007 de

http://www.aber.ac.uk/cla/archive/kelen.html.

Keller, C. & Daniell, A. (2002). *Process and difference: Between cosmological and poststructuralist postmodernisms*. New York: SUNY Press.

Kelly, S. M. (1993). *Individuation and the Absolute: Hegel, Jung and the path toward wholeness*. New York & Mahwah, NJ: Paulist Press.

Kelly, S. M. (2007). The final frontier. [Versão eletrônica] Obtido em 25 de outubro de 2007 de http://www.ciis.edu/pcc/sean_finalfrontier.php.

Kepler, J. (1997). *The harmony of the world (Harmonice mundi)* (Tradução de E. J. Aiton, A. M. Duncan & J. V. Field.). Philadelphia, PA: American Philosophical Society.

Kessler, R. (2000). The teaching presence. *Virginia Journal of Education*, 944(2), 7-10.

Kessler, R. (2002). Nurturing deep connections. *School Administrator*, 59(8), 22-26.

Key, C. A. (2000). The evolution of human life history. *World Archaeology*, 31(3), 329-350.

Kiblinger, W. (2007). Evolution and subjectivity. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 42(1), 193-202.

Kimball. (2004). *Four quarters of the earth: A heuristic-hermeneutic inquiry into world art* [Versão eletrônica] (Dissertação de Doutorado, Graduate College of Union Institute and University, Cincinnati, OH, 2004). Obtido em 10 de outubro de 2007 de http://www.waterdragoninc.com/fourquartersearth.pdf.

Kincheloe, J. (2001). Describing the bricolage: Conceptualizing a new rigor in qualitative research. *Qualitative Inquiry*, 7(6), 679-692.

Kincheloe, J. (2005). On to the next level: Continuing the conceptualization of the bricolage. *Qualitative Inquiry*, 11(3), 323-350.

Kincheloe, J. & Berry, K. (2004). *Rigour and complexity in educational research: Conceptualizing the bricolage*. Berkshire: Open University Press.

Kincheloe, J. & Steinberg, S. (1993). A tentative description of post-formal thinking: The critical confrontation with cognitive theory. *Harvard Educational Review*, 63(3), 296-320.

Kincheloe, J., Steinberg, S. & Hinchey, P. H. (1999). *The post-formal reader: Cognition and education*. New York: Falmer Press.

King, U. (2005). Feeding the Zest for Life: Spiritual Energy Resources for the Future of Humanity. *The Global Spiral*. Obtido em 28 de junho de 2007 de

http://www.metanexus.net/Magazine/ArticleDetail/tabid/68/id/9359/Default.aspx.

Klein, N. (2000). *No logo: Taking aim at the brand bullies*. USA: Picador.

Klein, R., G. & Edgar, B. (2002). *The dawn of human culture: A bold new theory on what sparked the "big bang" of human consciousness*. New York: Wiley & Sons, Inc.

Klejn, L. S. (2005). Concepts of time and archaeology: Structural and semiotic investigation [Abstract]. Em A. V. Yevglevsky (Ed.), *Structural and semiotic investigations in archaeology* (Vol. 2). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Klejn, L. S. (2006). Cognitive archaeology and its theories: Survey of recent literature [Abstract]. In A. V. Yevglevsky (Ed.), *Structural and semiotic investigations in archaeology* (Vol. 3). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Koestler, A. (1989). *The act of creation*. London: Arkana.

Kohlberg, L. (1990). Which postformal stages are stages? Em M. Commons, C. Armon, L. Kohlberg, F. Richards, A, T. A. Grotzer & J. D. Sinnott (Eds.), *Adult development, Volume 2: Models and methods in the study of adolescent and adult thought.* Westport, CT: Praeger.

Kramer, D., A. (1983). Post-formal operations? A need for further conceptualization. *Human Development*, 26, 91-105.

Kristeva, J. (1982). *Desire in language: A semiotic approach to literature and art*. New York, NY: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1986). *The Kristeva reader*. New York, NY: Columbia University Press.

Kuhlewind, G. (1988). *From normal to healthy: Paths to the liberation of consciousness.* New York, NY: Lindisfarne Books.

Kuhn, L. & Woog, R. (2007). From complexity concepts to creative applications. World Futures: *The Journal of General Evolution*, 63 (March), 176-193.

Kühne, R. (2004). A location for "Atlantis"? [Electronic version]. Antiquity: *A Quarterly Review of World Archaeology*, 78(300). Obtido em 24 de maio de 2007 de

http://antiquity.ac.uk/ProjGall/kuhne/.

Labouvie-Vief, G. (1990). Modes of knowledge and the organization of development. Em M. Commons, C. Armon, L. Kohlberg, F. Richards, A, T. A. Grotzer & J. D. Sinnott (Eds.), *Adult development, Volume 2: Models and methods in the study of adolescent and adult thought* (pp. 43-62). Westport, CT: Praeger.

Labouvie-Vief, G. (1992). Wisdom as integrated thought: Historical and developmental perspectives. Em R. Sternberg, J. & C. A. Berg (Eds.), *Wisdom: Its nature, origins, and development.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lachman, G. (2003). *A secret history of consciousness.* Great Barrington, MA: Lindesfarne Books.

László, E. (2006). *The chaos point: The world at the crossroads*. Charlottsville, VA: Hampton Roads Publishing Company.

László, E. (2007). *Science and the Akashic Field: An integral theory of everything*. Rochester, VT: Inner Traditions.

Lawlor, R. (1982). *Sacred geometry*. New York: Crossroad.

Le Guin, U. (1989). *Dancing at the edge of the world*. London: Paladin.

Leccardi, C. (1996). Rethinking social time: Feminist perspectives. *Time & Society*, 5(2), 169-186.

Lévi-Strauss, C. (1963). The sorcerer and his magic. Em *Structural Anthropology* (pp. 167-185). Harmondsworth: Penguin.

Levinson, D. & Ember, M. (Eds.). (1996). *Encyclopedia of cultural anthropology*. New York: Henry Holt and Company.

Lilly, J., Cunningham, M.D. (1967). *The mind of the dolphin: A nonhuman intelligence.* New York: Avon Books.

Livingstone, S. (1998). Mediated childhoods: A comparative approach to young people's changing media environment in Europe. *European Journal of Communication*, 13(4), 435-456.

Lock, A. & Peters, C., R. (Eds.). (1999). *Handbook of human symbolic evolution*. Oxford: Blackwell Publishers.

Lovejoy, A. O. (1936). *The great chain of being: A study of the history of an idea (William James Lectures Series, 1933).* Cambridge MA: Harvard University Press.

Lovelock, J. (1979). *Gaia: A new look at life on earth*. Oxford: Oxford University Press.

Loye, D. (1998). *Darwin's lost theory of love: A healing vision for the new century*. Lincoln, NE: iUniverse Inc.

Loye, D. (Ed.). (2004). *The great adventure: Toward a fully human theory of evolution.* Albany: SUNY Press.

Lyotard, J.-F. (2004). *The postmodern condition: A report on knowledge*. Manchester, UK: Manchester University Press.

MacLure, M. (2006a). Entertaining doubts: On frivolity as resistance. Em J. Satterthwaite, W. M. Martin & L. Robert (Eds.), *Discourse, resistance and identity formation*. London Trentham.

MacLure, M. (2006b). The bone in the throat: Some uncertain thoughts on baroque method. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 19(6 November-December), 729-745.

Marshak, D. (1997). *The common vision: Parenting and educating for wholeness*. New York: Peter Lang.

Massey, R. & Massey, J. (1996). *The music of India*. New Delhi: Abhinav Publications.

Mathani, M. (2001). Racial remappings: The potential of paradoxical space. *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, 8(3), 299-305.

Mato, D. (2000). *Towards a transnational dialogue and context specific forms of transnational collaboration: Recent studies on culture and power in Latin America and what our English speaking colleagues call Cultural Studies*. Artigo apresentado em The 3rd International Crossroads in Cultural Studies Conference, Birmingham. Obtido em 29 de setembro de 2006 de http://www.globalcult.org.ve/doc/mato/B2000.doc.

Maturana, H. & Varela, F. (1991). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. New York: Springer.

Mazzone, A. (2004). Evolution of consciousness, rites of passage and the Waldorf curriculum. *Research Bulletin*, 9(2), 21-25.

McDermott, R. (1984). *The essential Steiner: Basic writings of Rudolf Steiner*. San Francisco: Harper and Row.

McDermott, R. (2001a). *The essential Aurobindo: Basic writings of Sri Aurobindo*. Great Barrington, MA: Lindesfarne Books.

McDermott, R. (2001b). William James and Rudolf Steiner. Obtido em 27 de abril de 2001 de http://www.ciis.edu/pcc/FACULTY/williamjamesandsteiner.htm.

McDermott, R. (2004). From Mysticism to a Modern Spiritual Philosophy. Obtido em 5 de janeiro de 2001 de http://www.ciis.edu/pcc/FACULTY/mcdmysticism.htm.

McDermott, R. (2005). An Emersonian approach to higher education. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 28(2), 6-17.

McGill, J. (2005). Reflecting on the pace of schooling. Obtido em 12 de dezembro de 2006 de http://www.torontowaldorfschool.com/pdf/refpace.pdf.

Merker, B. (2001). Synchronous chorusing and human origins. Em N. L. Wallin, B. Merker & S. Brown (Eds.), *The origins of music*. Cambridge, MA: MIT Press.

Miller, J., P. (2000). *Education and the soul: Towards a spiritual curriculum*. Albany, NY: State University of New York Press.

Miller, R. (1990). *What are schools for? Holistic education in American culture*. Brandon, VT: Holistic Education Press.

Miller, R. (Ed.). (1993). *The renewal of meaning in education: Responses to the cultural and ecological crisis of our times* (CD-ROM ed.). Brandon, VT: Great Ideas in Education.

Miller, R. (1999). Holistic education for an emerging culture. Em S. Glazer (Ed.), *The heart of learning: Spirituality in education* (pp. 189-201). New York, NY: Putnam.

Miller, R. (2000). Education and the evolution of the cosmos [Versão eletrônica]. Em R. Miller (Ed.), *Caring for new life: Essays on holistic education*. Brandon, VT: The Foundation for Educational Renewal. Obtido em 6 de dezembro de 2006 de

http://209.85.173.104/search?q=cache:x5QO3PPU4-sJ:www.ctr4process.org/publications/SeminarPapers/232Miller.rtf+Education+and+the+Evolution+of+the+Cosmos&hl=en&ct=clnk&cd=1&client=safari.

Miller, R. (2005). Philosophical sources of holistic education [Versão eletrônica]. *Deđerler Eđitimi Dergisi (Journal of Values Education) 3(10)*. Obtido em 29 de abril de 2007 de http://www.pathsoflearning.net/articles_Holistic_Ed_Philosophy.php.

Miller, R. (2006). Making connections to the world: Some thoughts on holistic curriculum. *Encounter: Education for Meaning and Social Justice, 19(3).* Obtido em 27 de abril de 2007 de http://www.pathsoflearning.net/articles_Making_Connections.php.

Milojevic, I. (2005a). Critical spirituality as a resource for fostering critical pedagogy. *Journal of Futures Studies*, 9(3), 1-16.

Milojevic, I. (2005b). *Educational futures: Dominant and contesting visions*. London: Routledge.

Mithen, S. J. (2004). *After the Ice Age: A global human history 20,000-5000 BC*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mithen, S. J. (2007). *The singing Neanderthals: The origins of music, language, mind and body*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mohrhoff, U. (1992). *Sri Aurobindo for Gebserians* [Versão eletrônica]. Artigo apresentado em The 11th International Gebser Conference, University of Shippensberg, PA. Obtido em 6 de maio de 2007 de http://thisquantumworld.com/PDF/GEBCONF1.pdf.

Montuori, A. (1997). Reflections on transformative learning: Social creativity, academic discourse and the improvisation of inquiry. *ReVision*, 20(1), 34-37.

Montuori, A. (1999). Planetary culture and the crisis of the future. *World Futures: the Journal of General Evolution*, 54(4), 232-254.

Montuori, A. (2003). The complexity of improvisation and the improvisation of complexity: Social science, art and creativity. *Human Relations*, 56(2), 237-255.

Montuori, A. (2006). The quest for a new education: From oppositional identities to creative inquiry. *ReVision*, 28(3), 4-17.

Montuori, A., Combs, A. & Richards, R. (2004). Creativity, consciousness, and the direction for human development. Em D. Loye (Ed.), *The great adventure: Toward a fully human theory of evolution* (pp. 197-236). Albany: SUNY Press.

Morin, E. (2001a). *Seven complex lessons in education for the future*. Paris: UNESCO.

Morin, E. (2001b). *La Méthode 5. L'Humanité de l'Humanité. Tom 1: L'identité humaine (Ita. edit. 2002. L'identità uman. Milano: Cortina)* Paris: Editions du Seuil.

Morin, E. (2005a). RE: from Prefix to Paradigm. *World Futures: the Journal of General Evolution*, 61, 254-267.

Morin, E. (2005b). *Restricted complexity, general complexity*. Artigo apresentado em "Intelligence de la complexité: Epistemologie et pragmatique", Cerisy-La-Salle, France.

Morin, E. & Kern, A. B. (1999). *Homeland earth: A manifesto for the new millennium.* (Tradução de S. Kelly & R. Lapoint.). Cresskill, NJ: Hampton Press.

Murphy, M. (1992). *The future of the body*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.

Murray, T. (2006). Collaborative knowledge building and integral theory. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis 2*, 210- 268.

Nandy, A. (2000). Recovery of indigenous knowledge and dissenting futures of universities. Em S. Inayatullah & J. Gidley (Eds.), *The university in transformation: Global perspectives on the futures of the university* (pp. 270). Westport, Connecticut: Bergin and Garvey.

Nava, R. G. (2001). *Holistic education: Pedagogy of universal love*. (Tradução de M. N. Rios & G. S. Miller.). Brandon, VT: Holistic Education Press.

Nelson, R. (2005). *Global consciousness project*. Obtido em 7 de abril de 2007 de http://noosphere.princeton.edu/.

Neumann, E. (1995). *The origins and history of consciousness* (Tradução de R. F. C. Hull.). Princeton, NJ: Bollingen Series XLVII, Princeton University Press. (Obra original publicada em 1954.)

Neville, B. (1989). *Educating psyche: Emotion, imagination, and the unconscious in learning*. Melbourne: Collins Dove.

Neville, B. (2000). Gebserian and Keganesque reflections on academic writing. Em P. Willis & R. Smith (Eds.), *Being, seeking, telling: Expressive approaches to qualitative adult education research*. Brisbane: Post Pressed Publishers.

Neville, B. (2006). Out of our depth and treading water: Reflections on consciousness and culture [Versão eletrônica]. *Journal of Conscious Evolution, 2*. Obtido em 20 de agosto de 2006 de http://www.cejournal.org/GRD/neville.htm.

Nicolescu, B. (2002). *Manifesto of transdisciplinarity* (Tradução de Karen-Claire Voss.). New York: SUNY Press.

Nielson, T. W. (2006). Towards a pedagogy of imagination: A phenomenological case study of holistic education. *Ethnography and Education*, 1(2), 247-264.

Noble, W. & Davidson, I. (1996). *Human evolution, language and mind: A psychological and archaeological enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noddings, N. (2005). Caring in education [Versão eletrônica]. *The Encyclopedia of Informal Education.* Obtido em 7 de janeiro de 2007 de

www.infed.org/biblio/noddings_caring_in_education.htm.

Novaky, E. (2000). *The youth for a less selfish future: Papers of the Budapest futures course*. Budapest: Budapest University.

Nuyen, A. T. (1998). Jean-Francois Lyotard: Education for imaginative knowledge. Em M. Peters (Ed.), *Naming the multiple: Poststructuralism and education*. Westport, CT: Bergin & Garvey.

Orme-Johnson, D., W. (2000). An overview of Charles Alexander's contribution to psychology: Developing higher states of consciousness in the individual and society. *Journal of Adult Development*, 7(4), 199-215.

Ornstein, R. & Ehrlich, P. (1991). *New world, new mind: Changing the way we think to save our future*. Glasgow: Paladin.

Palmer, P. (1998). *The courage to teach*. San Francisco: Jossey-Bass.

Palmer, P. (2007). *The precision of poetry & the passion of science: An education in paradox uncovering the heart of higher education*. Artigo apresentado em The Integrative Learning for Compassionate Action in an Interconnected World, California Institute of Integral Studies: San Francisco.

Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Parkins, W. (2004). *Out of time:* Fast subjects and slow living. *Time & Society*, 13(2/3), 363-382.

Parpola, A. (2005). *Study of the Indus script: Special lecture*. Artigo apresentado em The 50th International Conference of Eastern Studies, Tokyo.

Pearce, J. C. (1992). *Evolution's end: Claiming the potential of our intelligence*. San Francisco, CA: Harper.

Perl, E. D. (1999). The presence of the paradigm: Immanence and transcendence in Plato's theory of forms. *The Review of Metaphysics*, 53(2), 339.

Pfeiffer, J. E. (1983). *The creative explosion: An inquiry into the origins of art and religion*. New York: Harper & Row.

Piaget, J. (1955). *The child's construction of reality*. London: Routledge.

Pievani, T. (2002). *Homo Sapiens ed altre catastrofi*. Rome, Italy: Meltemi.

Poletti, F. (2002). Plato's vowels: How the alphabet influenced the evolution of consciousness. *World Futures: The Journal of General Evolution*, 58, 101-116.

Poletti, F. (2003). [Crítica do livro The Narrative Universe]. *World Futures: The Journal of General Evolution*, *59*, 395-399.

Poletti, F. (2005). Translator's introduction to the incompleteness of each tradition: An ethic of complexity. *World Futures: The Journal of General Evolution*, *61*, 287-290.

Poppelbaum, H. (1970). Can supersensible facts be proven? [Versão eletrônica]. *Journal for Anthroposophy, 11 (Spring)*. Obtido em 2 de julho de 2007 de

http://www.rsarchive.org/RelAuthors/PopplebaumHermann/Supersensible_Facts.php.

Postgate, N. (2005). New angles on early writing. *Cambridge Archaeological Journal*, 15, 275-280.

Pridmore, J. (2004). 'Dancing cannot start too soon': Spiritual education in the thought of Jean Paul Friedrich Richter. *International Journal of Children's Spirituality*, *9(3)*, 279-291.

Quilter, J. & Urton, G. (2002). *Narrative threads: Accounting and recounting in Andean Khipu*. Texas: University of Texas Press.

Ray, P. (1996). The rise of integral culture [Versão eletrônica]. *Noetic Sciences Review, 37(Spring)*, 4. Obtido em 20 de agosto de 2006 de

http://www.noetic.org/publications/review/issue37/r37_Ray.html.

Read, H. (1943). *Education through art*. London: Faber and Faber.

Read, H. (1954). Art and the evolution of consciousness. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 13(2)*, 143-155.

Reddy, P. C. (Ed.). (2006). *Exploring the mind of ancient man (Festschrift to Robert G. Bednarik)*. New Delhi: Research India Press.

Reynolds, B. (2004). *Embracing reality: The integral vision of Ken Wilber*. New York: Jeremy P. Tarcher.

Richards, R. J. (1992). *The meaning of evolution: The morphological construction and ideological reconstruction of Darwin's theory.* Chicago: University of Chicago Press.

Richards, R. J. (2002). *The romantic conception of life: Science and philosophy in the age of Goethe.* Chicago: University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1988). *Time and narrative* (Tradução de K. Blamey & D. Pellauer.). (Vol. 3). Chicago: University of Chicago Press. (Obra original publicada em 1985.)

Ricoeur, P. (1986). Hermeneutics and the critique of ideology. Em B. R. Wachterhauser (Ed.), *Hermeneutics and modern philosophy*. New York: State University of New York Press.

Ricoeur, P. (1997). *The rule of metaphor: Multidisciplinary studies of the creation of meaning in language* (Tradução de R. Czerny.). Toronto: University of Toronto Press.

Riegel, K., F. (1973). Dialectical operations: The final period of cognitive development. *Human Development, 16*, 346-370.

Robbins, B. D. (2006). The delicate empiricism of Goethe: Phenomenology as a rigourous science of nature [Versão eletrônica]. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology, 6*, 13. Obtido em 10 de novembro de 2007 de

http://www.ipjp.org/SEmethod/Special_Edition_Method-01_Robbins.pdf.

Robinson, K. (2007). An immanent transcendental: Foucault, Kant and critical philosophy [Vrsão eletrônica]. *Radical Philosophy Journal(141).* Obtido em 10 de abril de 2007 de http://www.radicalphilosophy.com/default.asp?channel_id=2188&editorial_id=23277.

Rolston III, H. (2005). Inevitable humans: Simon Conway Morris's evolutionary paleontology. *Zygon: Journal of Religion and Science, 40(1),* 221-230.

Rose, K. & Kincheloe, J. (2003). *Art, culture and education: Artful teaching in a fractured landscape*. New York: Peter Lang.

Roy, B. (2006a). A process model of integral theory. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis, 3*, 118-152.

Roy, B. (2006b). The map, the gap and the territory. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis, 3*, 25-28.

Royce, J. (1892). *The spirit of modern philosophy*. Cambridge, MA: Riverside Press.

Russell, P. (2000). *The global brain awakens: Our next evolutionary step*. Melbourne: Element Books.

Russell, P. (2002). *From science to God: A physicist's journey into the mystery of consciousness*. Novato, CA: New world Library.

Russell, P. (2006). *The global brain and the white hole in time*. Sausalito, CA: Elf Rock Productions.

Sardello, R. (1990). [Introduction to: *Psychoanalysis and spiritual psychology*]. New York: Anthroposophic Press.

Sardello, R. (1995). *Love and the soul: Creating a future for earth*. New York: Harper Collins.

Scharmer, C. O. (1998). Rudolf Steiner: History as development towards emancipation and freedom. Em J. Galtung & S. Inayatullah (Eds.), *Macrohistory and macrohistorians* (pp. 90-97). Westport, CT: Praeger.

Schatzki, T., R. (2005). Where time meets. Cosmos and History: *The Journal of Natural and Social Philosophy, 1(2),* 191-212.

Schiller, F. (1977). *On the aesthetic education of man – in a series of letters.* New York: Frederick Ungar Publishing. (Obra original publicada em 1795.)

Schindler, M. (1964). *Goethe's theory of colour*. Sussex: New Knowledge.

Schriek, T. v. d., Passmore, D., G., Stevenson, A. c. & Rolao, J. (2007). The paleography of Mesolithic settlement-subsistence and shell midden formation in the Muge valley, Lower Tagus Basin, Portugal. *Holocene, 17(3),* 369-385.

Schumacher, E. F. (1977). *A guide for the perplexed*. New York: Perennial Library, Harper and Row.

Schwartz, E. (1999). *Millennial child: Transforming education in the twenty-first century.* Anthroposophic Press: New York.

Schwartz, M. (2005). [Resenha do livro The conspiracy of life: Meditations on Schelling and his time]. *Continental Philosophy Review, 38,* 137-141.

Scott, D. (2000). Spirituality in an integrative age. Em V. Kazanjian, H. Jr. & P. Laurence (Eds.), *Education as transformation: Religious pluralism, spirituality, and a new vision for higher education*. New York: Peter Lang Publishing.

Scott, D. (2007). *The nature of ultimate reality: The convergence of science and spirituality.* Artigo apresentado em The 5th International Philosophy, Science and Theology Festival, Grafton, NSW.

Sedikedes, C., Skowronski, J. & Dunbar, R. I. M. (2006). When and why did the human self evolve? Em M. Schaller, J. Simpson & D. T. Kenrick (Eds.), *Evolution and social psychology*. New York: Psychology Press.

Seger, J. D. (2006). Bronze and Iron Age tombs at Tell Beit Mirsim [Crítica do livro]. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 342*, 114-116.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. New York: Anchor Books.

Settegast, M. (2005). *When Zarathustra spoke: The reformation of Neolithic culture and religion.* Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.

Shaw, I. (2000). *Oxford history of Ancient Egypt*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Sheldrake, R. (2006). Morphic fields. *World Futures: The Journal of General Evolution, 62(1-2)*, 31-41.

Shiner, L. (2001). *The invention of art: A cultural history*. Chicago: University of Chicago Press.

Sikka. S. (1993). Three forms of transcendence: A study of Heidegger and medieval mystica theology. Dissertação de Doutorado não publicada, University of York, Heslington, UK.

Sinnott, J. D. (1998). *The development of logic in adulthood: Postformal thought and its applications.* New York: Springer.

Sinnott, J. D. (2005). The dance of the transforming self: Both feelings of connection and complex thought are needed for learning. *New Directions for Adult and Continuing Education, 108 (Winter),* 27-37.

Skoyles, J., R. (2000). *The singing origin theory of speech*. Artigo apresentado em The Evolution of Language: 3rd International Conference, Paris, France.

Slaughter, R. (1996). *Futures concepts and powerful ideas*. Melbourne: Futures Studies Centre.

Slaughter, R. (1999). *Futures for the third millennium: Enabling the forward view*. St Leonards, NSW: Prospect Media.

Slaughter, R. (2002). From rhetoric to reality: The emergence of futures into the educational mainstream. Em J. Gidley & S. Inayatullah (Eds.), *Youth Futures: Comparative Research and Transformative Visions* (pp. 175-186). Westport: Praeger.

Slaughter, R. & Inayatullah, S. (2000). The knowledge base of futures studies, (Vol. 1-4). CD-ROM. . Brisbane: Foresight International.

Sloan, D. (1992). Imagination, education and our postmodern possibilities. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 15(2), 42-53.

Spears, A. (1996). Evolution in Context: "Deep time", *Archaeology and the Post-Romantic Paradigm. Comparative Literature*, 48(4), 343-358.

Spears, A. (2001). Warlords of Atlantis: chasing the demon of analogy in the America(s) of Lawrence, Artaud and Olson. *The Canadian Review of Comparative Literature*, 28(2-3).

Spencer, H. (1857). Progress: Its Law and Causes. *The Westminster Review*, 67(April), 445-465.

Spikins, P. (1997). Stability or change? Global perspectives from the end of the Ice Age. *Antiquity*, 71(273), 754-758.

St. Pierre, E. A. (2004). Deleuzian concepts for education: The subject undone. *Educational Philosophy and Theory* 36(3), 283-296.

Starr, A. & Torbert, W. R. (2005). Timely and transforming leadership inquiry and action: Toward triple-loop awareness. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis(1),* 85-97.

Stathatou, X. (2007). The "ananthropinon" panhuman in the poems Proino Astro (Morning Star) by Giannis Ritsos and the Last Supper by Nikiforos Vrettakos. *The International Journal of the Humanities, 5(2)*, 121-128.

Steinberg, S. & Kincheloe, J. (Eds.). (2004). *Kinderculture: The corporate construction of childhood.* Boulder, CO: Westview Press.

Steiner, R. (1928). *The story of my life* (GA 28) (Tradução de H. Collison.). London: Anthroposophical Publishing Company. (Obra original publicada em 1925.)

Steiner, R. (1929). Language and the spirit of language (GA 36) [Artigo] [Versão eletrônica]. *Anthroposophy: A Quarterly Review of Spiritual Science, 4* (3). Obtido em 24 de julho de 2007 de http://wn.rsarchive.org/Articles/LngLng_index.html. (Obra original publicada em 1922.)

Steiner, R. (1939). *Occult science: An outline* (GA 13) (20th ed.) (Tradução de M. B. Monges & H. B. Monges.). London: Rudolf Steiner Publishing Company. (Obra original publicada em 1910.)

Steiner, R. (1940). *The East in the light of the West* (GA 113) (Tradução de S. M. K. Gandell & D. S. Osmond.) [9 aulas, Munique, Agosto de 1909] [Versão eletrônica]. Obtido em 10 de junho de 2007 de http://wn.rsarchive.org/Lectures/19090823p01.html;mark=64,47,59#WN_mark. (Obra original publicada em 1922.)

Steiner, R. (1950). *World history in the light of anthroposophy and as a foundation for knowledge of the human spirit* (GA 233) [8 aulas, Dornach, Suíça, 24-31 de dezembro de 1923). London: Anthroposophical Publishing Company.

Steiner, R. (1959). Cosmic memory: Prehistory of earth and man (GA 11) (1st English ed.) (Tradução de K. E. Zimmer). San Francisco, CA: Harper Row. (Obra original publicada em 1904.)

Steiner, R. (1960). *Friedrich Nietzsche, fighter for freedom* (1st ed.) (GA 5) (Tradução de M. Ingram de Ris). [Versão eletrônica]. New York: Rudolf Steiner Publications. Obtido em 24 de julho de 2007 de

http://wn.rsarchive.org/Books/GA005/English/RSPI1960/GA005_index.html. (Obra original publicada em 1895.)

Steiner, R. (1964a). *The arts and their mission* (GA 276) (Tradução de L. D. Monges & V. Moore.) [8 aulas, Dornach, Suíça e Oslo, Noruega, 18 de maio a 9 de junho de 1923]. Spring Valley, NY: The Anthroposophic Press.

Steiner, R. (1964b). The philosophy of freedom: The basis for a modern world conception (GA 4) (Edição revisada) (Tradução de M. Wilson.). Spring Valley, NY: The Anthroposophic Press. (Obra original publicada em 1894.)

Steiner, R. (1965). *The education of the child in the light of anthroposophy* (GA 34) (2nd ed.) (Tradução de G. & M. Adams). London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1909.)

Steiner, R. (1966a). *Man's being, his destiny and world evolution* (GA 226) (2nd ed.) (Tradução de E. McArthur.) [6 aulas, Christiania (Oslo), Noruega, 16 a 21, de maio de1923]. New York: Anthroposophic Press.

Steiner, R. (1966b). *The Evolution of consciousness as revealed through initiation knowledge* (GA 227) (2nd ed.) (Tradução de V. E. W. & C. D.). [13 aulas: Penmaenmawr, Gales do Norte, 19 – 31 de agosto de 1923]. London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1926.)

Steiner, R. (1966c). *The study of man: General education course* (GA 293) (2nd English ed.) (Tradução de D. Harwood & H. Fox) [14 aulas, Stuttgart, Alemanha, 21 de agosto a 5 de setembro de 1919]. London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1932.)

Steiner, R. (1970). *Man as symphony of the creative word* (GA 230) (3rd ed.) (Tradução de J. Compton- Burnett) [12 aulas, Dornach, Suíça, 19 de outubro a 11 de novembro de 1923]. London: Rudolf Steiner Press.

Steiner, R. (1971a). *Ancient myths: Their meaning and connection with evolution* (GA 180) (1st English ed.) (Tradução de M. Cotterell) [7 aulas, Dornach, Suíça, 4 a 13 de janeiro de 1918]. Toronto, Canada: Steiner Books Centre.

Steiner, R. (1971b). *Egyptian myths and mysteries* (GA 106) (Tradução de N. Macbeth) [12 aulas, Leipzig, Alemanha, 2 a 14 de setembro de1908] Spring Valley, NY: Anthroposophic Press.

Steiner, R. (1971c). Evolution, involution and creation out of nothingness (GA 107) [Aula em Berlim, 17 de junho de 1909]. *Anthroposophical Quarterly, 16(1, Spring)*, 2-10.

Steiner, R. (1971d). The Bhagavad Gita and the Epistles of Paul (GA 142) (Tradução de L. D. Monges & D. M. Bugbey) [5 aulas, Colônia, Alemanha, 28 de dezembro a 1 de janeiro de 1923]. New York: Anthroposophic Press.

Steiner, R. (1971e). *Theosophy: An introduction to the supersensible knowledge of the world and the destination of man* (GA 9) (Tradução de H. B. Monges). New York: Anthroposophic Press. (Obra original publicada em 1904.)

Steiner, R. (1972a). *A modern art of education* (GA 307) (3rd ed.) (Tradução de J. Darrell & G. Adams) [14 aulas, Ilkley, Yorkshire, 5 a 17 de agosto de 1923]. London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1928.)

Steiner, R. (1972b). *The driving force of spiritual powers in world history* (GA 222) (1st English ed.) (Tradução de D. Osmond & J. Collis) [7 aulas, Dornach, Suíça, 11 a 23 de março de 1923]. Toronto, Canada: Steiner Book Centre.

Steiner, R. (1973a). *Anthroposophical leading thoughts: Anthroposophy as a path of knowledge* (GA 26) (1st English ed.) (Tradução de G. & M. Adams) [185 Leading thoughts]. London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1924.)

Steiner, R. (1973b). *Mystery knowledge and mystery centres*. (GA 232) (2nd English ed.) (Tradução de E. H. Goddard & D. S. Osmond) [14 aulas, Dornach, Switzerland, 23 de novembro a 23 de dezembro de]. London: Rudolf Steiner Press.

Steiner, R. (1973c). *The riddles of philosophy* (GA 18) (4th ed.). Spring Valley, NY: The Anthroposophic Press. (Obra original publicada em 1914.)

Steiner, R. (1978a). *An esoteric cosmology* (GA 94), (Tradução de E. Schure) [18 aulas, Paris, França 25 de maio a 14 de junho de 1906] [Versão eletrônica]. Obtido em 29 de julho de 2006 de http://wn.rsarchive.org/Lectures/19060525p01.html.

Steiner, R. (1978b). *Rosicrucian esotericism* (GA 109) (1st English ed.) (Tradução de D. S. Osmond) [10 aulas, Budapeste, Hungria, 3 a 12 de junho de 1909]. Spring Valley, NY: The Anthroposophic Press.

Steiner, R. (1981a). *Theosophy of the Rosicrucian* (GA 99) (2nd ed.) (Tradução de M. Cottrell & D. S. Osmond) [14 aulas, Munique, 22 de maio a 6 de junho de 1907) London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1954.)

Steiner, R. (1981b). *The stages of higher knowledge* (GA 12) (Tradução de L. Monges & F. McKnight, 1967). Spring Valley, NY: The Anthroposophic Press. (Obra original publicada em 1905.)

Steiner, R. (1982a). Foundations of esotericism (GA 93a) (Tradução de V. & J. Compton-Burnett) [31 aulas, Berlim, 26 de setembro a 5 de novembro de 1905]. London: The Rudolf Steiner Press. Obtido em 7 de julho de 2006 de

http://wn.rsarchive.org/Lectures/FoundEsoter/19050926p01.html.

Steiner, R. (1982b). *Meditatively acquired knowledge of man* (GA 302a) (Tradução de T. van Vliet & P. Wehrle) [4 aulas, Stuttgart, Alemanha, 15 a 22 de setembro de 1920]. Forest Row, E. Sussex, UK: Steiner School Fellowship Publications.

Steiner, R. (1982c*). Occult history: Historical personalities and events in the light of spiritual science* (GA 126) (1st English ed.) (Tradução de D. S. Osmond & C. Davy) [6 aulas, Stuttgart, Alemanha, 20 de dezembro de 1910 a 1 de janeiro de 1911]. London: Rudolf Steiner Press.

Steiner, R. (1983a). *Metamorphoses of the soul: Paths of experience* (Vol. 1) (GA 58) (2nd ed.) (Tradução de C. Davy & C. von Arnim) [9 aulas, Berlim e Munique, 14 de março a 9 de dezembro de 1909]. London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1930.)

Steiner, R. (1983b). *Metamorphoses of the soul: Paths of experience* (Vol. 2) (GA 59) (2nd ed.) (Tradução de C. Davy & C. von Arnim) [9 aulas, Berlim, 20 de janeiro a 12 de maio de 1910]. London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1934.)

Steiner, R. (1984a). *Eurythmy as visible speech* (GA 279) (Rev. ed.) (Tradução de V. & J. Compton-Burnett) [15 aulas, Dornach, Suíça, 24 de junho a 12 de julho de 1924]. London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1931.)

Steiner, R. (1984b). *Inner impulses of evolution: The Mexican mysteries and the Knights Templar* (1st English ed.) (GA 171) [7 aulas, Dornach, Suíça, 16 de setembro a 1 de outubro de 1916] [Versão eletrônica]. Obtido em 5 de maio de 2007 de

http://wn.rsarchive.org/Lectures/InnImp_foreword.html.

Steiner, R. (1984c). *The realm of language and the lost unison between speaking and thinking* (GA 162) (Rev. ed.) (Tradução de G. Karnow & A. Wulsin) [2 aulas, Dornach, Suíça, 17 e 18 de julho de 1915]. New York: Mercury Press.

Steiner, R. (1985). *Cosmosophy: Cosmic influences on the human being* (Vol. 2) (GA 208) (Tradução de A. R. Meuss) [11 aulas, Dornach, Suíça, 16 de outubro a 13 de novembro de 1921]. Lower Beechmont, Victoria, Australia: Completion Press.

Steiner, R. (1986a). *At the gates of spiritual science* (GA 95) (2nd ed.) (Tradução de E. H. G. & C. D.) [14 aulas, Stuttgart, Alemanha, 22 de gosto a 4 de setembro de 1906]. London: Rudolf Steiner Press.

Steiner, R. (1986b). *Speech and drama* (GA 282) (1st English ed.) (Tradução de M. Adams) [19 aulas, Dornach, Suíça, 5 a 23 de setembro de 1924). Spring Valley, NY: Anthroposophic Press. (Obra original publicada em 1926.)

Steiner, R. (1986c). *Truth, beauty, goodness* (GA 220) [Aula, Dornach, Suíça, 19 de janeiro de 1923] [Versão eletrônica]. Obtido em 6 de outubro de 2006 de

http://wn.rsarchive.org/Lectures/TruGoo_index.html. (Obra original publicada em 1927.)

Steiner, R. (1990a). *Psychoanalysis and spiritual psychology* (GA 178, 143, 205) (Tradução de S. Seiler) [5 aulas, Dornach, Suíça e Munique, Alemanha, 25 de fevereiro de 1912 a 2 de julho de 1921]. New York: Anthroposophic Press.

Steiner, R. (1990b). *Toward imagination: Culture and the individual* (GA 169) (Tradução de S. H. Seiler) [7 aulas, Berlim, 6 de junho a 18 de julho de 1916]. New York: Anthroposophic Press.

Steiner, R. (1993). *Knowledge of the higher worlds: How is it achieved?* (GA 10) (6th ed.) Tradução de (D. S. Osmond & C. Davy) London: Rudolf Steiner Press. (Obra original publicada em 1904.)

Steinhardt, P., J. & Turok, N. (2002). A cyclic model of the universe. *Science*, 296 (5572), 1436-1439.

Stoliar, A. D. (2006). Archives of archaeological evidence of genesis of primitive (archaic) consciousness [Abstract]. Em A. V. Yevglevsky (Ed.), *Structural and semiotic investigations in archaeology* (Vol. 3). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Subbiondo, J. (2003). Lexicography and the evolution of consciousness: A study of Owen Barfield's history in English words. *Historiographia Linguistica 30*, 407-427.

Subbiondo, J. (2005). An approach to integral education: A case for spirituality in higher education. *ReVision*, 28(2), 18-23.

Suess, E. (1875). *Die Entstehung Der Alpen* [The Origin of the Alps] Vienna: W. Braunmuller.

Swimme, B. (1992). *The universe story: From the primordial flaring forth to the ecozoic era celebration of the unfolding cosmos*. New York, NY: Harper Collins Publishers.

Swimme, B. (1999). *The hidden heart of the cosmos: Humanity and the new story*. Maryknoll, NY: Orbis books.

Swimme, B. & Tucker, M. E. (2006). The evolutionary context of an emerging planetary civilization, *Kosmos: An Integral Approach to Global Awakening, V*, 7-8.

Tacey, D. (2003). *The spirituality evolution: The emergence of contemporary spirituality*. Sydney: Harper Collins.

Takaya, K. (2003, July). *Education and imagination in historical context*. Artigo apresentado em The 1st International Conference on Imagination and Education, Vancouver, BC Canada.

Tarasov, L., & Peltier, W. R. (2005). Arctic freshwater forcing of the Younger Dryas cold reversal. *Nature*, 435. Obtido em 22 de maio de 2007 de

http://www.nature.com/nature/journal/v435/n7042/abs/nature03617.html.

Tarnas, R. (1991). *The passions of the western mind*. New York: Random House.

Tarnas, R. (2006). *Cosmos and psyche: Intimations of a new world view*. New York: Viking.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Teichmann, F. (2005). The emergence of the idea of evolution in the time of Goethe. *Research Bulletin*, 11(1), 1-9.

Teilhard de Chardin, P. (2002). The phenomenon of man. (Tradução de B. Wall). New York: Perennial. (Obra original publicada em 1959.)

Teilhard de Chardin, P. (2004). *The future of man*. (Tradução de N. Dennys). New York: Image Books, Doubleday. (Obra original publicada em 1959.)

The Dalai Lama, H. H., Benson, H., Thurman, R. A. F., E., G. H. & Goleman, D. (1991). *MindScience: An East-West dialogue*. Boston: Wisdom Publications.

The Mother. (1955). *On education: Essays on education and self-development, written between 1949 and 1955*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust.

Thomas, J. (1998). *Time, culture and identity: An interpretive archaeology*. London: Routledge.

Thomas, J. (2004). *Archaeology and modernity*. London: Routledge.

Thompson, W. I. (Ed.). (1991). *Gaia 2: Emergence, the new science of becoming*. New York: Lindisfarne Press.

Thompson, W. I. (1998). *Coming into being: Artifacts and texts in the evolution of consciousness*. London: MacMillan Press.

Thompson, W. I. (2001). *Transforming history: A curriculum for cultural evolution*. Great Barrington, MA: Lindisfarne Press.

Tolle, E. (2004). *The power of now: A guide to spiritual enlightenment*. Novato, Canada: New World Library.

Toomey, J. (2007). *Deciphering the wisdom of the universe*. Blue Rose Web Publishing. Obtido em 12 de maio de 2007 de http://www.cosmosophy.net/.

Torbert, W. R. (2004). *Action inquiry: The secret of timely and transforming leadership*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers.

Trigger, B. G. (2004). Writing systems: A case study in cultural evolution. Em S. D. Houston (Ed.), *The first writing: Script invention as history and process*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ulansey, D. (1991). *The origins of the Mithraic mysteries*. Oxford: Oxford University Press, obra revisada.

Ulansey, D. (1994). Solving the Mithraic mysteries. *Biblical Archaeology Review*, 20(5), 45-53.

Urton, G. (2003). *Signs of the Inka Khipu: Binary coding in the Andean knotted-string records.* Texas: University of Texas Press.

van den Besselaar, P. & Heimeriks, G. (2001). *Disciplinary, multidisciplinary, interdisciplinary: Concepts and indicators.* Artigo apresentado em The 8th Conference on Scientometrics and Informetrics, Sydney, Australia.

van Huyssteen, J. W. (2004). *Alone in the world? Science and theology on human uniqueness* [Abstract]. Gifford Lectures 2004, University of Edinburgh. Obtido em 15 de abril de 2007 de http://www.hss.ed.ac.uk/Admin/Gifford/vanHuyssteenAbstracts.pdf.

Varadi, F., Runnegar, B., & Ghil, M. (2003). Successive refinements in long-term integrations of planetary orbits. *The Astrophysical Journal*, 592, 620-630.

Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1993). *The embodied mind: Cognitive science and human experience.* Cambridge, MA: MIT Press.

Vernadsky, V. I. (2005). Some words about the noosphere. (Tradução de G. Vernadsky). *21st Century, Spring*. Obtido em 1º de abril de 2007 de

http://www.21stcenturysciencetech.com/Articles%202005/The_Noosphere.pdf. (Obra original publicada em 1943.)

Visser, F. (2003). Ken Wilber: *Thought as passion*. New York, NY: SUNY Press.

Visser, J., Barach, P., van Breda, J. & Visser Y. L. (2007). *Building the scientific mind: Final report.* Artigo apresentado em Building the Scientific Mind: Learning in the Perspective of Complex and Long-Term Change, Vancouver, BC, Canada.

Volckmann, R. (2007). Transdisciplinarity: Basarab Nicolescu talks with Russ Volckmann. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis (4)*, 73-90.

Wachterhauser, B. R. (Ed.). (1986). *Hermeneutics and modern philosophy*. New York: State University of New York Press.

Wade, J. (1996). *Changes of mind: A holonomic theory of the evolution of consciousness*. New York: SUNY Press.

Wallin, N. L., Merker, B. & Brown, S. (Eds.). (2001). *The origins of music*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wallis, J. & Spencer, W. (2003). The Lost Aisle: Selling Atlantis in the "Spiritual Supermarket" [Versão eletrônica]. *Journal of Religion and Popular Culture, III*. Obtido em 8 de julho de 2007 de http://www.usask.ca/relst/jrpc/art-atlantis.html.

Walsh, R., & Vaughan, F. (1993). *Paths beyond ego: The transpersonal vision*. New York: Tarcher/Putnam Books.

Warren, E. W. (1996). Imagination in Plotinus. *The Classical Quarterly, 16(2)*, 277-285.

Watson, P. (2005). *Ideas: A history of thought and invention, from fire to Freud.* New York: HarperCollins.

Weart, S. (2003). The discovery of rapid climate change. *Physics Today*, 30.

Wehr, G. (2002). *Jung and Steiner: The birth of a new psychology*. Great Barrington, MA: Anthroposophic Press.

Weik, E. (2004). From time to action: The contribution of Whitehead's philosophy to a theory of action. *Time & Society, 13(2/3)*, 301-319.

White, R. (2003). *Prehistoric art: The symbolic journey of humankind*. New York: Harry N. Abrams.

White, R. (2006). The women of Brassempouy: A century of research and interpretation. *Journal of Archaeological Method and Theory, 13(4)*, 251-304.

Whitehead, A. N. (1919). Discussion upon fundamental principles of education. *Process Studies, 14(1)*, 41-43.

Whitehead, A. N. (1985). *Process and reality*. New York: Free Press. (Obra original publicada em 1929.)

WIE (2007). *The real evolution debate. What is Enlightenment: Redefining Spirituality for an Evolving World*, 86-100.

Wilber, K. (1977). *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton, IL: Quest Books.

Wilber, K. (1990). *Eye to eye: The quest for the new paradigm* (expanded edition). Boston, MA: Shambhala.

Wilber, K. (1996a). *A brief history of everything*. Melbourne, VIC: Hill of Content.

Wilber, K. (1996b). *The Atman project: A transpersonal view of human development* (2nd ed.). Wheaton, IL: Quest Books.

Wilber, K. (1996c). *Up from Eden: A transpersonal view of human evolution* (2nd ed.). Wheaton, IL: Quest Books.

Wilber, K. (1997). An integral theory of consciousness. *Journal of Consciousness Studies, 4(1)*, 71-92.

Wilber, K. (1998). *The marriage of sense and soul: Integrating science and religion*. Melbourne, VIC: Hill of Content.

Wilber, K. (2000a). *A theory of everything: An integral vision for business, politics, science and spirituality.* Boulder, MA: Shambhala.

Wilber, K. (2000b). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Boston, MA: Shambhala.

Wilber, K. (2000c). *One taste: Daily reflections on integral spirituality*. Boston, MA: Shambhala.

Wilber, K. (2000d). *Sex, ecology, spirituality: The spirit of evolution* (2nd ed., revised). Boston, MA: Shambhala.

Wilber, K. (2001a). *The eye of spirit: An integral vision for a world gone slightly mad.* Boston, MA: Shambhala.

Wilber, K. (2001b). Appendix 2: The nature of involution, *On the nature of a post-metaphysical spirituality: Response to Habermas and Weis* Obtido em 21 de julho de 2006 de http://wilber.shambhala.com/html/misc/habermas/appendix2.cfm/.

Wilber, K. (2001c). *On the nature of a post-metaphysical spirituality: Response to Habermas and Weis*. Obtido em 21 de julho de 2006 de

http://wilber.shambhala.com/html/misc/habermas/index.cfm/.

Wilber, K. (Ed.). (2001d). *Quantum questions: Mystical writings of the world's greatest physicists*. Boston, MA: Shambhala.

Wilber, K. (2004). *Introduction to integral theory and practice: IOS basic and the AQAL map*. Obtido em 5 de janeiro de 2005 de http://www.integralnaked.org.

Wilber, K. (2005a). Excerpt D: The look of a feeling: the importance of post-structuralism. *Ken Wilber Online*. Obtido em 13 de julho de 2007 de

http://wilber.shambhala.com/html/books/kosmos/excerptD/notes-2.cfm#fn32.

Wilber, K. (2005b). Excerpt G: Toward a comprehensive theory of subtle energies, Part I Introduction: From the great chain of being to postmodernism in three easy steps. *Ken Wilber Online*. Obtido em 11 de junho de 2005 de

http://wilber.shambhala.com/html/books/kosmos/excerptG/part1.cfm/.

Wilber, K. (2006). *Integral spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world*. Boston, MA: Shambhala Publications.

Wood, B., & Collard, M. (1999). The human genus. *Science, 284 (5411)*, 65-71.

Yan, B. & Arlin, P. K. (1995). Nonabsolute/relativistic thinking: A common factor underlying models of postformal reasoning? *Journal of Adult Development, 2(4),* 223-240.

Yevglevsky, A. V. (Ed.). (2002). *Structural and semiotic investigations in Archaeology* (Vol. 1). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Yevglevsky, A. V. (Ed.). (2005). *Structural and semiotic investigations in Archaeology* (Vol. 2). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Yevglevsky, A. V. (Ed.). (2006). *Structural and semiotic investigations in Archaeology* (Vol. 3). Donetsk, Ukraine: Donetsk University Press.

Young, R. M. (1995). Conceptual research. *Changes: An International Journal of Psychology and Psychotherapy, 13*, 145-148.

Zajonc, A. (1997). *Buddhist technology: Bringing a new consciousness to our technological future.* Artigo apresentado em The Seventeenth Annual E. F. Schumacher Lecture, Massachusetts.

Zajonc, A. (Ed.). (2004). *The new physics and cosmology: Dialogues with the Dalai Lama*. New York: Oxford University Press.

Zajonc, A. (2005a). *Love and knowledge: Recovering the heart of learning through contemplation.* Artigo apresentado em Contemplative Practices in Education: Making Peace in Ourselves and Peace in the World, Columbia University.

Zajonc, A. (2005b). *Toward an epistemology of love*. Artigo apresentado em The Philosophy Science and Theology Festival, Grafton, NSW.

Zhang, J., Harbottle, G., Wang, C., & Kong, Z. (1999). Oldest playable musical instruments found at Jiahu early Neolithic site in China. *Nature*, 366-368.

Zilhão, J. (2007). The emergence of ornaments and art: An archaeological perspective on the origins of "behavioral modernity". *Journal of Archaeological Research, 15(1)*, 1-54.

Zong, Y., Chen, Z., Innes, J. B. & Chen, C. (2007). Fire and flood management of coastal swamp enabled first rice paddy cultivation in east China. *Nature*, *449(7161),* 459-463.

Jennifer Gidley é psicóloga, educadora e pesquisadora de futuros. Desde que fundou e dirigiu uma escola Rudolf Steiner [Waldorf] na Austrália durante a década de 1980, ela continua se interessando por filosofias integrais por meio do estudo de Wilber, Gebser e de outras abordagens integrais, mantendo funções executivas e consultivas no grupo de Educação Integral. Ela é pesquisadora do *Global Dialogue Institute, Haverford College*, Filadélfia, associada da *Community for Integrative Learning and Action (CILA)*, Massachusetts, e membro da *World Futures Studies Federation.* Ela pesquisou e publicou amplamente sobre futuros da juventude, transformação educacional e consciência, incluindo a coedição de dois livros: *The University in Transformation: Global Perspectives on the Futures of the University* (Bergin & Garvey, 2000) e *Youth Futures: Comparative Research and Transformative Visions* (Praeger, 2002). Atualmente, ela está concluindo um doutorado sobre a evolução da consciência no *Centre for Children and Young People, Southern Cross University*, Austrália.

jgidley@scu.edu.au