

ODISSEIA

Uma investigação pessoal sobre Psicologia
Humanística e Transpessoal

KEN WILBER

Journal of Humanistic Psychology, 22(1), 57-90, 1982

Tradução de Ari Raynsford

www.ariraynsford.com.br

No meu primeiro ano de faculdade (Universidade Duke), tive a oportunidade de me deparar com um livro bem pequeno cujas frases iniciais eram:

O Caminho que pode ser verbalizado não é o Caminho eterno.
O nome que pode ser falado não é o nome eterno.
O Indizível é a origem do Céu e da Terra.
O Nomeado não é senão a mãe de dez mil coisas.
Em verdade, somente aquele que se livra para sempre do desejo consegue ver as Essências Secretas;
Aquele que nunca se livrou do desejo somente consegue ver as Consequências.
Essas duas coisas provêm da mesma Fonte; todavia são diferentes na forma.
Essa Fonte só pode ser chamada de Mistério,
O Portal entreaberto de onde emergem todas as essências secretas.

- Lao Tsé, *Tao-te Ching*

Eu nunca tinha sido exposto a tais ideias antes. Ou talvez devesse dizer, se em alguma ocasião vi tais palavras, elas não me impressionaram de modo algum. Até aquele ponto da minha vida estive totalmente envolvido pela ciência (física, química, biologia e matemática). Na minha adolescência fui bastante rebelde e criador de casos para ser considerado normal e saudável; todavia, minha primeira lembrança de satisfação intelectual foi comprar um livro de química aos dez anos e meus momentos mais felizes foram passados em vários laboratórios que montei em casa. No final do segundo grau e no início da faculdade, também bebi bastante cerveja e tornei-me suficientemente obcecado por garotas para, novamente, ser considerado normal e saudável. Entretanto, minha verdadeira paixão, meu *daemon* interior, era a ciência. Formei um *self* construído na lógica, estruturado pela física e movido pela química. Fui precocemente bem-sucedido nesse mundo, ganhando numerosos prêmios e menções honrosas; entrei para a faculdade com a ideia de manter esse sucesso e extrapolá-lo para o destino de uma vida. Minha juventude mental era um idílio com a precisão e a exatidão, uma fortaleza do claro e do evidente.

E, assim, à medida que fui lendo o capítulo inicial do *Tao-te Ching*, era como se, pela primeira vez, estivesse sendo apresentado a um mundo totalmente novo e drasticamente diferente – um mundo além dos sentidos, um mundo fora da ciência e, portanto, um mundo muito além de mim mesmo. O resultado é que essas antigas palavras de Lao Tsé me tomaram de surpresa; pior, a surpresa recusava a dissipar-se e minha completa visão de mundo começou a sofrer uma mudança sutil, mas drástica. Em um período de poucos meses – meses que passei em leituras introdutórias do Taoísmo e do Budismo – o sentido da minha vida, como eu o pensara, simplesmente começou a desaparecer. Oh! não foi nada dramático; foi mais como se, ao acordar uma manhã, após vinte anos de casamento, descobrisse “de repente” que não amava mais minha esposa (nem ao menos a reconhecia). Realmente, não houve nenhum aborrecimento, nenhuma amargura, nenhuma lágrima – somente a percepção tácita de que era hora de me separar. Apenas isso: o antigo sábio havia tocado uma corda tão profunda em mim (e muito mais forte devido a uma repressão de vinte anos) que acordei, repentinamente, para o entendimento silencioso, mas seguro, de que meu antigo *self*, minha vida anterior e minhas velhas crenças não poderiam mais ser energizadas. Era hora da separação.

O ESPECTRO DA CONSCIÊNCIA

A separação em si, embora não enlouquecedora ou frenética, foi certamente estressante em alguns momentos, especialmente em relação a amigos, família e colegas, muitos dos quais pensavam que Krishnamurti era um comunista e Bodhidharma um pagão, ou pior, um “ateu agnóstico” e, de algum modo, imaginavam que tudo isso levaria meus filhos a crescer cantando “Buda me ama, isto eu sei...”. Mas minha separação foi séria. Intellectualmente, iniciei uma empreitada obsessiva de leitura, devorando livros de filosofia oriental em um ritmo alucinante. Faltei a aulas de química para ler o *Bhagavad Gita*; matei aulas de cálculo para estudar a Cabala. Fui apresentado a Aldous Huxley e aos psicodélicos, Allan Watts e Beat Zen. Era como se minha vida prévia de “repressão do sublime” tivesse criado, como diria Hegel, uma causalidade do destino que agora me compelia a restabelecer o equilíbrio com uma intensidade quase patológica.

Abandonei Duke e voltei para Nebraska, onde meus pais estavam servindo (na Força Aérea), mas rapidamente “realistei-me” na faculdade a fim de evitar a convocação que, naquele período de vietnamização, tinha de ser evitada a qualquer custo. Os dois anos seguintes foram gastos, quase literalmente, em leitura e pesquisa solitária, oito a dez horas por dia. Havia decidido formar-me em química e biologia, simplesmente porque eram tão fáceis para mim que não precisaria perder tempo estudando-as, e poderia, ao invés, usar cada hora fora das aulas para dedicar-me à filosofia e religião orientais, psicologia e metafísica ocidentais. Irresponsavelmente, consegui me formar com notas suficientes para obter uma bolsa de estudos na Universidade de Nebraska – Lincoln em bioquímica/biofísica; ao longo do meu primeiro ano de pós-graduação, não fiz outra coisa senão continuar a ler, estudar e tomar notas – e os nomes em meus cadernos não eram Krebs, Miller, Watson ou Crick, mas Gaudapada, Hui-neng, Padmasambhava e Eckhart.

Mas esse período de intensa absorção intelectual, com certeza, começou a valer a pena, não só por recuperar algum tipo de significado para minha vida, como também por ajudar-me a modelar uma síntese conceitual rudimentar das várias escolas de psicologia, terapia e religião, orientais e ocidentais, que vinha perseguindo tão obsessivamente. Esses dois resultados, o propósito moral do *significado* e o propósito intelectual da *síntese*, eram necessários para minha própria peregrinação pessoal; não eram meros assuntos colaterais ou curiosidades intelectuais. Não estava fazendo isso em busca de um título universitário, uma carreira, uma cátedra ou mesmo um afago na cabeça. Estava fazendo porque sentia que devia fazê-lo; para mim era a busca do Graal, e este era o ponto crucial da motivação que passou a existir, sob forma de semente, desde o primeiro encontro com Lao Tsé, naquele primeiro ano de faculdade; definitivamente, o velho sábio me fascinou.

É uma catástrofe intelectual que o conceito de *telos*¹ tenha sido apagado da psicologia moderna; filósofos desde Aristóteles até Hegel achavam impossível compreender o universo sem telos. Se realmente o universo é interpenetrante e interdependente em todos os aspectos, então, não só o passado modela o presente, como também o futuro modela o presente, do mesmo modo que uma corrente elétrica não deixará um terminal até que o outro terminal distante seja conectado. Isso mesmo, esse propósito moral e intelectual, a síntese inicial da psicologia oriental/ocidental a que cheguei por tentativas, quatro anos após meu primeiro encontro com Lao Tsé, parece que funcionou como uma semente-telos, uma chamada do amanhã que puxou minhas ações futuras, do mesmo modo que a causalidade do destino empurrou minhas ações passadas. E este puxa-empurra culminou,

¹ Do grego *télos*, “fim”, “realização”. (N.T.)

nesse período, em minha primeira descoberta importante, uma síntese intelectual que, pelo menos para mim, tinha um sentido profundo. Logo em seguida escreveria os resultados dessa síntese e os publicaria como *The Spectrum of Consciousness* (1977).²

Mas dizer que *Spectrum* era uma síntese intelectual não significa que ele era *somente* intelectual ou que estivesse divorciado das transformações pessoais que vinham ocorrendo em minha vida. Muito pelo contrário. Para começar, quando deixei Duke, com as minhas antigas estruturas de crença terrivelmente abaladas, estava, no sentido mais simples da palavra, infeliz. Não profundamente deprimido, não clinicamente triste, nem mesmo sombriamente melancólico – simplesmente infeliz. Essa infelicidade simples é realmente o sentido para o qual Buda Gautama usa a palavra *dukkha*; embora ela seja usualmente traduzida como “sofrimento”, significa mais precisamente “amargura”. A primeira verdade de Buda: a vida normalmente vivida é amarga e o primeiro passo no caminho da libertação é despertar para essa amargura.

A vida para mim *estava* amarga; eu era infeliz. E, em parte, estava obcecado pela leitura de todos os grandes psicólogos e sábios porque procurava uma saída para essa vida amarga; em suma, a leitura foi motivada pela necessidade de uma terapia existencial pessoal. O ponto era que estava “lendo tudo” porque estava tentando, mental e emocionalmente, juntar em uma estrutura completa tudo que sentia ser necessário para minha própria salvação. Estava particularmente atraído por Perls, Jung, Boss e os existencialistas; Norman O. Brown, Krishnamurti, Zen, Vedanta e Eckhart; os tradicionalistas Coomaraswami, Guénon e Schuon, mas também por Freud, Ferenczi, Rank e Klein – não se poderia imaginar um grupo mais heterogêneo. E já se pode antever o problema: à medida que estudava todas as diferentes autoridades que se propunham a dizer-me como tornar-me feliz na vida, eu ficava confuso porque todas discordavam entre si. Assim, ao invés de sentir-me meramente infeliz, fiquei infeliz e confuso. E para passar do estado infeliz para o feliz, pareceu-me que, primeiro, teria de passar do estado confuso para o ordenado.

Essa foi minha motivação enquanto agonizei por meses sobre dúvidas como: “Se os freudianos estão certos e a *força do ego* é o paradigma da saúde mental, como é que os budistas podem afirmar que a *ausência do ego* é o estado mais elevado?” “Se os comportamentalistas estão corretos e o condicionamento histórico do passado é a chave para todos os problemas, como pode Perls afirmar que somente o aqui-agora é significativo?” “O Vedanta diz que a Testemunha transcendente é o mais elevado de todos os estados, mas o Zen afirma que ela é a mais sutil de todas as ilusões; quem está certo?” Não é de admirar que o conceito de dissonância cognitiva de Festinger fizesse tanto sentido para mim.

Já havia, naquela época (início dos anos 1970), diversos livros e artigos que faziam comparações e avaliações de escolas orientais e ocidentais de psicologia/terapia. Na maior parte, entretanto, não os achei de muita utilidade, porque seus autores, invariavelmente, escolhiam lados e, então, sentiam necessidade de denunciar cuidadosamente (embora algumas vezes de maneira sutil) a visão oposta. Por exemplo, se a discussão versava sobre os méritos de Freud versus Zen, o autor, se freudiano, definiria o Zen como um treinamento em esquizofrenia catatônica, enquanto o autor orientado pelo Zen definiria Freud como o campeão da ilusão dualística. Da minha parte, simplesmente não podia acreditar que uma mente de gênio (como a de Freud ou Buda)

² Publicado no Brasil pela Editora Cultrix como *O Espectro da Consciência*. (N.T.)

pudesse produzir *somente* inverdades ou erros. Isto era inconcebível para mim. De preferência, se tivesse que tirar uma primeira conclusão, a única possível seria: Freud estava parcialmente correto; Buda estava parcialmente correto; e o mesmo valia para Perls, Kierkegaard, os existencialistas, os comportamentalistas. E foi nessa base experimental que prossegui. Defrontamo-nos não com vários erros e uma verdade, mas sim com várias verdades parciais, e como encaixá-las coerentemente é, então, o quebra-cabeça supremo.

Em minha própria prática – minha *práxis* – isso me ocorria diariamente. Por um lado, vinha praticando o *zazen*³ seriamente por um ano ou dois e estava cada vez mais sendo influenciado pelo ponto de vista do Budismo Mahayana como um contexto abrangente. Por outro lado, estava sendo completamente atraído para as terapias existenciais (particularmente a terapia da Gestalt), não só por técnicas específicas para tratar meus próprios conflitos, como também por pistas intelectuais para a dinâmica da psique. Mas, independentemente do que os psicólogos *pop* dissessem, esses dois sistemas (Zen e Gestalt) não apresentavam nenhuma similaridade. Certamente, eles compartilhavam algumas poucas coisas (“esteja aqui agora”, ênfase na consciência, etc.), mas além disso, Perls estava muito mais próximo de Freud do que de Buda (e Freud e Buda tinham muito pouco em comum). Acho que a maioria das pessoas, ainda hoje, não percebeu que Perls era basicamente um Freud-pop; um Freud-pop brilhante, com certeza, mas, de qualquer modo, um Freud-pop. O sistema completo de Perls operava com introjeção, projeção e retroflexão (repressão), reativadas no cliente através de transferência de grupo, manifestadas por resistência/fuga, e trabalhadas pelo terapeuta via análise – todos conceitos freudianos, adequadamente modificados e adaptados para terapia breve.

Não me entendam mal: tinha, e ainda tenho, imenso respeito (e débito) pelo que Perls fez. Somente estava acontecendo que minha vida vinha sendo vivida em dois planos: um plano pessoal, onde lutava com minhas projeções, introjeções, retroflexões e tudo o mais, seguindo a linha da Gestalt; e outro plano, transpessoal, na linha do Zen, onde me despreocupava de tudo isso e deixava que fluísse através de mim na meditação, à medida que cessava toda intencionalidade psíquica.

Já estava começando a perceber, intelectual e pessoalmente, que a consciência podia ser dividida em dois grandes domínios: o pessoal e o transpessoal. Logo descobriria que isso é o que Assagioli chamou de psicossíntese pessoal e psicossíntese transpessoal. Ou era a distinção de Jung entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo.⁴ Assim, aceitei essa primeira importante cartografia da consciência: o pessoal versus o transpessoal.

Em seguida, cheguei à minha primeira regra básica para tentar entender o que aceitar como válido nas teorias: aceitar como possivelmente verdadeira qualquer coisa que uma teoria pessoal diga sobre a esfera pessoal e o que uma teoria transpessoal diga sobre a esfera transpessoal, mas ser muito cuidadoso quando houver superposição das mesmas. Freud e sua histeria a respeito de religião em *O Futuro de uma Ilusão* são um exemplo de uma teoria pessoal transbordando para uma dimensão transpessoal. Por outro lado, embora os transpessoalistas, teoricamente, devessem transcender, mas incluir a teoria

³ Prática de meditação do Zen Budismo. (N.T.)

⁴ Esta visão ainda é da fase denominada pelo próprio Wilber como “Wilber-I”. Posteriormente, ele a reformulou na fase “Wilber-II”. Por exemplo, em *The Eye of Spirit* (Wilber, 1997) ele afirma: “Uma das falácias pré-trans de Jung foi confundir coletivo com transpessoal, uma vez que há estruturas de coletivo pré-pessoal, coletivo pessoal e coletivo transpessoal.” (N.T.)

peçoal, frequentemente deparei-me com o oposto: eles estavam tão furiosos com o tratamento dispensado por Freud aos domínios mais elevados que rejeitavam *tudo* que Freud havia dito, mesmo sobre a esfera pessoal, o que não é senão uma falha em reconhecer uma verdade inferior e parcial precisamente no domínio em que ela é verdadeira. Assim, ao ignorar as verdades desagradáveis que Freud havia revelado sobre os domínios inferiores e infantis, esses transpessoalistas (e humanistas) propuseram visões do desenvolvimento da infância que eram um evidente mingau romântico. Homens e mulheres eram vistos não como uma mistura de animais e anjos, mas sim como uma de doçura e luz, uma visão tão distorcida, no sentido oposto, quanto a de Freud.

Essa cartografia simples de dois níveis permitiu-me também encaixar os insights do existencialismo e do transcendentalismo ou, por exemplo, Sartre e Shankara. Os existencialistas ressaltavam que onde quer que haja um *self* individual, há angústia, sofrimento, o terror de existir e o terror da morte. “A arqui-ansiedade essencial, básica, é inerente a todas as formas isoladas, individuais, da existência humana. Na sua angústia básica, o ser humano tem medo de, bem como fica ansioso por, ‘estar no mundo’”, escreveu Boss (1973). Isto *não* é terror neurótico, mas um terror *inerente*, e sua percepção não é doentia, mas verdadeira. De fato, a falha em compreender essa angústia inerente é fruto apenas da negação ou repressão da real e precária natureza da existência. Não é a ansiedade que é neurótica e sim a complacência. O *self* feliz é o *self* doente, o *self* que “se tranquiliza com o trivial”, como colocado por Kierkegaard; ou a pessoa inautêntica, disse Heidegger, é aquela que não tem consciência da morte inesperada e solitária.

Mesmo Freud (1974) chegaria logo a esse entendimento, pois como finalmente ressaltou: “É a ansiedade que causa repressão e não, como eu pensava, a repressão que causa ansiedade.” Em outras palavras, a angústia é o estado básico do *self* individual, e, então, o *self* individual estimula a repressão em resposta à ansiedade, a fim de proteger-se do terror da morte, do não ser, da nulidade. Como afirmou Becker (1973): “A consciência da morte é a repressão básica, não a sexualidade.” A neurose fundamental não é causada por uma confiança em muletas mentais, mas, em primeiro lugar, por uma incapacidade de criar muletas em quantidade suficiente. Como Rank ressaltou, a neurose “sempre é, no fundo, a incapacidade para a ilusão” – incapacidade de fingir que a morte não existe, incapacidade de esconder o crânio que, como disse William James, brevemente sorrirá no banquete.

Então, os existencialistas, como o epítome da teoria personalista, vislumbraram precisamente a natureza da existência do *self* individual. Eles diagnosticaram perfeitamente a humanidade e o diagnóstico foi angústia. Ao verem que a ansiedade vem antes da repressão, eles não puderam mais definir a angústia como meramente neurótica ou anormal. Ao contrário, ela era básica; era, antes de tudo, algo *inerente* ao senso do *self* individual e não algo causado por treinamento falho para ir ao banheiro ou algo de que o *self* poderia ter se livrado se mamãe e papai tivessem sido bons para ele. Era existencial e não meramente circunstancial. Do mesmo modo, a neurose (ou neurose fundamental) não era causada pela repressão, mas pela falha em reprimir; não “quanto mais repressão, mais neurótico e infeliz”; ao contrário, “quanto menos repressão, mais infeliz”, simplesmente porque menos repressão significava uma pessoa aproximando-se mais da verdadeira natureza da realidade e da existência, e esta natureza é angústia, a vida amarga, o *self* infeliz, o *self* que, inerentemente, é *anicca*, *anatta*, *dukkha* (impermanente, insubstancial, amargurado).

As tradições místicas ou transpessoais concordam com esse diagnóstico – o *self* individual, o sujeito separado dos objetos, depara-se *necessariamente* com *dukkha* ou amargura/angústia. “Sempre que há outro, há medo”, ensina o *Upanishads* (vide Hume, 1974). “O inferno são os outros”, rebate Sartre. Entretanto, as tradições transpessoais afirmam que há uma porta de saída para o sofrimento, para o pecado e para a doença chamada *self*. É verdade, elas confirmam, que onde há outro, há medo e onde há o *self*, há angústia, mas é possível transcender o medo e a angústia, transcendendo o *self* e o outro. Nada que o *self* possa fazer acabará com a angústia porque o *self* é angústia; somente transcende-se a angústia morrendo para o *self* – ambos ascendem e decaem juntos.

Portanto, diz-se que a realidade suprema é “não dual”, o que pode ser entendido como ela estando além da dicotomia do sujeito e do objeto, ou como sendo a união do sujeito e do objeto. O ponto é que a descoberta dessa unidade última, ou Identidade Suprema, é uma libertação da sina de ser um *self* individual. Ao vislumbrarmos que o *self* e o outro são um, libertamo-nos do medo de viver; vendo que o ser e o não ser são um, libertamo-nos do medo de morrer. Neste ponto – mas não antes – o indivíduo não precisa mais reprimir a morte; pois “a morte perde seu ferrão”. Descobrimo o Todo, ele ou ela libertam-se do destino de ser uma parte.

Assim, não só as tradições transpessoais entenderam o diagnóstico da humanidade – angústia, *dukkha*, terror da morte – como foram além dos existencialistas e descobriram a prognose da humanidade, a cura para a doença em si. A palavra para prognose em sânscrito é *prajna* (*prajna* = pró-gnose), e é *prajna*, ou insight transcendente, que estilhaça as correntes de *samsara*,⁵ de *dukkha*, de sofrimento e angústia. E é *prajna* – pró-gnose, insight gnóstico, *jnana* – que é ativado e mantido em todas as verdadeiras formas de meditação e contemplação. Portanto, os transpessoalistas foram além, *mas incluíram* os existencialistas.

Então, passei a entender, de modo vívido, a conclusão lógica das caixas chinesas. Vocês já devem ter visto um conjunto dessas caixas de brinquedo. Cada caixa é um pouco maior que a anterior, de modo que a anterior cabe dentro dela. Com efeito, a conclusão tirada da ilustração desse brinquedo é que se um sistema filosófico pode abraçar outro, mas não vice-versa, então o sistema mais abrangente é o mais válido. Assim, do mesmo modo que a Física Newtoniana é um subconjunto da Física Einsteiniana, o existencialismo é uma caixa chinesa menor, parcial e incompleta, mas correta em seu domínio, que é envolvida pela caixa maior dos transcendentalistas (mas não vice-versa). Esta conclusão seria a pedra fundamental de toda a minha teorização subsequente e permitiria que eu estabelecesse claramente uma hierarquia, não somente em filosofias e psicologias, como também em níveis de consciência e de existência.

Aquela cartografia de dois níveis – pessoal versus transpessoal – naturalmente era um mapa muito rudimentar, como logo ficou óbvio para mim. Pois, mesmo na esfera pessoal, diferentes escolas de psicologia/terapia estavam em gritante desacordo. Em particular, de um lado havia toda a escola da psicologia do ego (não só a psicologia analítica do ego como também a psicologia cognitiva do ego) e do outro lado a completa Terceira Força⁶

⁵ Na tradição do Hinduísmo, é o ciclo de nascimento, morte e renascimento a que cada ser humano está sujeito enquanto viver na ignorância e não atingir a Identidade Suprema. (N.T.)

⁶ As quatro Forças da Psicologia são: 1ª – Psicanálise; 2ª – Behaviorismo; 3ª – Psicologia Humanística; e 4ª – Psicologia Transpessoal. (N.T.)

da psicologia/terapia humanístico-existencial. Quanto mais as estudava, mais profundamente suas diferenças se mostravam. Na verdade, comecei a me perguntar se todas essas diferentes escolas estavam realmente estudando o mesmo ser humano. Parecia muito mais provável que o mundo fosse realmente habitado por quatro ou cinco espécies humanas totalmente diferentes e que cada uma dessas escolas tivesse, simplesmente, separado os representantes de cada espécie e construído suas teorias em torno deles. Havia o Homo assassino, o Homo erógeno, o Homo condicionado, o Homo potencial total, o Homo transcendente – mas ninguém parecia estar falando sobre o Homo sapiens. (Logo vislumbraria uma possível razão para isso, baseada em mais aplicações das caixas chinesas.)

Por enquanto, concentrei-me no delineamento dos papéis das psicologias do ego versus as psicologias humanístico-existenciais, focalizando especialmente como cada uma via a natureza e a função da psicoterapia. Nos termos mais simplistas possíveis, as psicologias do ego pareciam ter como objetivo “tornar o inconsciente consciente” ou reagrupar no ego os aspectos da psique que se haviam separado ou dissociado devido a dificuldades ou complicações no desenvolvimento passado. Usando termos junguianos, conceituei isto como: a persona (ou autoimagem fraudulenta) pode voltar a unir-se com a sombra (ou inconsciente pessoal reprimido) de modo a permitir a emergência do ego total (ou autoimagem precisa, força adequada do ego e assim por diante). Teoricamente, isto era quase tão simples quanto: persona + sombra = ego.

As terapias humanístico-existenciais não negavam esta equação; muitas, inclusive, faziam uso explícito dela (Perls, por exemplo). Mas, de certa forma, pareciam também ir além desta equação e falar sobre os potenciais do *organismo total*, potenciais que suplantavam quaisquer das suas partes, seja a persona, o ego, o id ou o superego. Por exemplo, Rollo May (1969): “Nem o ego nem o inconsciente nem o corpo podem ser autônomos. Pela sua própria natureza, a autonomia só pode ser encontrada no *self centrado*. Logicamente, bem como psicologicamente, devemos ir atrás do sistema ego-id-superego e esforçarmo-nos para entender o “ser” do qual eles são expressões.” Note que May não nega a existência do ego/id/superego; simplesmente a vê como a expressão de uma unidade mais profunda ou *self* mais profundo, o ser total. Assim, havia aí uma caixa chinesa; o organismo total incluindo o ego/id/superego, mas não vice-versa. Então, comecei a chamar esse nível mais profundo de “centauro” (um termo da mitologia primeiramente usado por Benoit [1955] para indicar a unidade completa do homem com o animal-corpo, e também por Erikson com um significado similar).

Assim, se tivéssemos de declarar a meta geral das terapias humanístico-existenciais em uma frase, poderia ser: elas objetivam fazer ressurgir e realizar completamente o *self* centáurico. Como o estudo de James Broughton revelou, as personalidades mais completamente desenvolvidas viam “tanto a mente quanto o corpo como experiências de um *self* integrado”, e este *self* integrado, o centauro, era exatamente o paradigma das terapias humanístico-existenciais (Loevinger, 1977). Posteriormente, eu subdividiria essas terapias em duas classes, noética e somática, dependendo de como elas abordavam predominantemente o centauro através da mente (Rollo May, Binswanger) ou através do corpo (yoga, Rolfing). Mas o ponto essencial se mantinha: unir o ego-mente e o corpo-soma de modo a fazer ressurgir uma identidade total com o centauro. Como colocado por Perls (1951): “O objetivo é expandir a fronteira do que você aceita como você mesmo para incluir *todas as atividades orgânicas*.” Aqui, a equação era: ego + corpo = centauro.

Obviamente, essas eram generalizações muito simples; todavia, mostraram-se extremamente úteis para o desenvolvimento de outras generalizações. Por exemplo, já conseguia ver a diferença entre a ansiedade-culpa neurótica e a ansiedade-culpa existencial; a primeira era causada por temor da sombra; a segunda, por temor da diversidade geral do mundo. A causa da primeira era uma divisão interna do sujeito; a da segunda, a prévia separação entre sujeito e objeto. (E, assim, para fechar nossa conta com Freud, ambas as visões estão parcialmente corretas: a ansiedade primária é existencial e dada, e é essa ansiedade primitiva que, em última instância, causa a repressão da sombra – mas a repressão da sombra, então, leva a ansiedade excessiva, ansiedade excedente ou ansiedade neurótica propriamente dita.) E mais, essas simples generalizações também me levaram, dentro da esfera pessoal, a três grandes níveis do ser ou da consciência: o nível da persona, o nível do ego e o nível do centauro.

A partir desse ponto, foi um passo muito pequeno compreender como as tradições místicas se encaixavam em um esquema global. A psicanálise objetivava unir a persona e a sombra para revelar um ego inteiro e saudável; indo mais fundo, as terapias humanísticas objetivavam unir o ego e o corpo para revelar o centauro total. Do mesmo modo, as tradições místicas iam ainda mais fundo e objetivavam unir o centauro e o cosmos para revelar a Identidade Suprema, uma “consciência cósmica”, como Bucke muito bem colocou.

O quadro completo girava em torno do senso de identidade de cada um ou onde, com efeito, cada pessoa traçava suas fronteiras. Pois cada nível inferior de consciência parecia ser construído por sucessivos estreitamentos, restrições ou limitações da consciência; o eu tornava-se menor e menor, por assim dizer, e o não eu, maior e maior. Assim, no nível da Identidade Suprema, o eu de cada um é o Todo (isto é, a clássica união mística). No nível do centauro, o eu é o organismo, mas o resto da manifestação – o meio ambiente “lá fora” – *aparece* como não-eu. No nível do ego, o eu é a psique, mas, além do meio ambiente, o soma aparece como não eu (“Eu *tenho* um corpo”, uma posse, e, embora, as posses possam ser “minhas”, elas não são “eu”, elas não são o eu). No nível da persona, o meio ambiente *e* o corpo *e* a sombra aparecem como não-eu, e, uma vez que “onde há outro, há medo”, cada novo passo também cria novos medos, novas doenças, novas patologias. Exceto pelo último nível da Totalidade, o espectro da consciência é um espectro de patologias.

Ao mesmo tempo em que lutava com essas várias prioridades, comecei a intensificar meus estudos sobre filosofia/psicologia orientais e tradições místicas em geral. A primeira coisa que ficou óbvia para mim foi que existem *pelo menos* dois diferentes subdomínios na esfera transpessoal ou, se preferirem, dois graus de transcendência. O grau mais baixo é o da testemunha transcendente. Nesse estado, a consciência transcende a mente, o corpo, o ego, o centauro e simplesmente testemunha as flutuações desses domínios inferiores. Isto é similar ao que Maslow chamaria de uma experiência de platô; ou que os hindus chamam de *savikalpa samadhi*; ou que o Budismo Mahayana chama de *alaya-vijnana*. Mas além desse nível de transcendência, há um estado supremo e radical, onde não se testemunha mais a realidade, *transforma-se* na realidade. A testemunha transcendental colapsa em tudo que é testemunhado, alto ou baixo, sagrado ou profano, e desaparece como uma entidade *separada*. No primeiro estado, o *self* profundo intui a Divindade; no estado supremo, o *self* mais profundo abre-se para a Divindade, e *isso* é a Suprema Identidade (*bhava samadhi, sahaja samadhi, etc.*).

Bem, chamei o primeiro estado de faixas transpessoais (a identidade ainda não é uma com o Todo, mas, por outro lado, não está confinada apenas ao organismo individual) e o estado superior, de Mente universal. Esses termos não foram exatamente escolhas felizes, mas os domínios ou níveis a que se referiam eram suficientemente reais e distintos. Adicionando esses dois níveis transcendentais aos níveis da esfera pessoal obtive uma hierarquia de cinco níveis de consciência, um espectro da consciência. Cada nível possuía suas características próprias – suas necessidades, seus potenciais e suas doenças. Esse esquema ajustava-se à hierarquia de necessidades de Maslow e, mais ainda, combinava muito especificamente com as cartografias esotéricas contidas nas grandes tradições místicas do mundo (os koshas do Hinduísmo Vedanta, os vijnanas do Budismo Mahayana, os sefirot da Cabala, e assim por diante). Agora ficava claro o porquê de tantas diferentes terapias, orientais e ocidentais. Não é que elas estivessem tratando o ser humano de diferentes ângulos; elas estavam analisando *diferentes níveis* do ser humano por diferentes ângulos e, portanto, não eram contraditórias e sim amplamente complementares. E tudo isso, mais ou menos, foi apresentado em *The Spectrum of Consciousness*.

CONSCIÊNCIA PROTOPLÁSMICA

O ano seguinte foi um período de grande transição para mim. Estava aprofundando meu compromisso com o estudo e a prática do Zen. Meditava diariamente (três horas) e uma vez por mês fazia uma sessão de meditação de dia inteiro, sozinho ou com outros. Casei-me com minha melhor amiga, Amy, e abandonei o curso de pós-graduação, interrompendo meu doutorado e ficando com um mestrado (principalmente porque agora queria dedicar todo o meu tempo à elucidação do espectro e à prática do Zen). Foi difícil para muitos dos meus amigos, família e colegas entender por que eu não me mantinha no ambiente universitário – se não em ciência, pelo menos em filosofia ou psicologia. Com a publicação de *Spectrum* apareceram ofertas para dar aulas, mas recusei. Não é que desgostasse de dar aulas ou que achasse, como William Irwin Thompson, que a academia estivesse completamente desvirtuada. Sabia que se ensinasse esse material o dia todo, ainda assim chegaria em casa e trabalharia nele a noite inteira, com consequências desequilibrantes. Além disso, estava profundamente envolvido pelo conceito do Zen de honrar as atividades mais humildes, mesmo, ou especialmente, o trabalho manual “inferior”. Já que queria valorizar essa postura de equilíbrio, procurei deliberadamente e assumi empregos de trabalho manual em tempo parcial: como atendente de posto de gasolina, lavador de pratos, vendedor de armazém. Daí em diante, minha esposa passou a apresentar-me como “o mundialmente famoso autor e lavador de pratos”.

Nem preciso dizer que toda essa situação foi um treinamento extraordinário. Foi um treinamento, primeiro e principalmente, em humildade. Esqueça a formação acadêmica, esqueça os livros e artigos, esqueça os títulos, esqueça realmente tudo e lave pratos por vários anos. Também foi um treinamento em *manter os pés no chão*, em viver o mundo de uma maneira imediata, concreta, tangível, não através de palavras, conceitos, livros ou cursos. E o mais perturbador para mim, foi um completo treinamento sobre a vida daqueles que *somente podem* ter esses empregos simples como meio de subsistência, sobrevivendo com salários ínfimos. Convivi com dúzias de almas que trabalhavam duro e eram abertas e decentes, mas cujos destinos as recompensavam apenas com futuros sombrios e com corpos que envelheciam prematuramente devido ao esforço físico. Não há outra maneira de se dizer isso sem parecer piegas: assim direi apenas que saí dessa

situação com um sentimento compartilhado de humanidade, de íntima fraternidade, algo que nenhum livro e nenhuma universidade poderiam me oferecer.

Esse arranjo (trabalho-estudo-meditação) proporcionou-me o equilíbrio (corpo-mente-espírito), a flexibilidade e o tempo de que precisava para desenvolver minhas pesquisas. A primeira coisa que fiz nessa “atmosfera livre” foi escrever uma versão popular para *Spectrum* chamada *No Boundary* (1979)⁷. Em seguida, dediquei-me a uma elaboração mais precisa do modelo do espectro. Sendo mais específico, em *The Spectrum of Consciousness*, concentrei-me quase que somente nas estruturas básicas da consciência; assim, voltei-me para o *desenvolvimento* e a *dinâmica* básica dessas estruturas (enquanto, ao mesmo tempo, refinava e expandia meu entendimento delas).

Por essa época, houve uma virtual explosão de várias “cartografias da consciência”: a pesquisa de Grof com psicodélicos vinha sendo cada vez mais aceita como um trabalho legítimo e não como um produto de “alucinações com ácido”; o trabalho de Maslow sobre a hierarquia das necessidades estava sendo rapidamente entendido; Huston Smith (1976) apresentou um estudo definitivo, demonstrando de uma vez por todas que o cerne das grandes religiões do mundo era uma hierarquia de consciência; e também havia Green & Green, Tiller, Goleman, Tart, Houston & Masters, Battista, Welwood, Metzner e meu próprio trabalho sobre o espectro – o ponto mais notável era que todas essas cartografias se mostravam essencialmente semelhantes. Mas o que faltava em todas era uma tentativa sustentável de estudar e descrever a dinâmica e o desenvolvimento dessas várias estruturas ou níveis de consciência. Até onde foram, as cartografias eram boas; simplesmente faltava-lhes *senso desenvolvimental*. Essa foi exatamente a crítica de Hegel a Kant: as estruturas de consciência não são simplesmente dadas no início; elas somente podem ser concebidas como algo que se *desenvolveu*. Foi para esse desenvolvimento que direcionei minha atenção e os resultados de meus estudos preliminares seriam finalmente publicados em *The Atman Project*⁸ (Wilber, 1980).

Entretanto, dois importantes eventos interromperam temporariamente a redação de *Atman*. Um foi uma revista; o outro foi uma viagem marginal pela antropologia. Começamos pela revista: um indivíduo chamado Jack Crittenden, após ler *Spectrum*, vinha mantendo correspondência constante comigo. Queria fundar uma revista dedicada àqueles assuntos tratados em *Spectrum* e que seria, de certo modo, uma combinação entre *Main Current*, *Studies in Comparative Religion* e *Journal of Transpersonal Psychology*. Queria que eu editasse, ou, pelo menos, coeditasse a revista, mas declinei do convite (principalmente porque já estava assoberbado com minhas próprias pesquisas). Prometi apoiá-lo moral e intelectualmente; também concordei em seriar *Atman* em quatro partes na sua revista. Jack e eu começamos a trabalhar na revista (que ele denominou *ReVision*) e nos tornamos amigos constantes. Finalmente, convenceu-me a ser coeditor com ele e, então, habilmente, “abandonou” seu posto de coeditor para se tornar “diretor/editor”, deixando-me, em um belo movimento de xadrez, como único editor. Mas, por essa época, sentia-me contente em fazê-lo. O entusiasmo de Jack convertera-me e *ReVision* transformar-se-ia em uma revista extraordinária.⁹

⁷ Lançado no Brasil pela Editora Cultrix como *A Consciência sem Fronteiras*. (N.T.)

⁸ Lançado no Brasil pela Editora Cultrix como *O Projeto Atman*. (N.T.)

⁹ Muitos anos depois a passamos para a *Heldref Publications* e nenhum de nós está envolvido com ela desde então.

Se *ReVision* estava fluindo suavemente, minhas tentativas de conceituar o desenvolvimento psicológico não estavam. Para começar, tornou-se óbvio que teria de estudar a psicologia do desenvolvimento do bebê e da criança, o que, em si, não apresentava sérios problemas. Afinal, os trabalhos de acadêmicos como Werner, Piaget e Kohlberg – de certa forma, todos estruturalistas como eu – haviam criado a noção muito clara e precisa de “desenvolvimento como desdobramento estrutural” e mapeado seu rumo da infância até a adolescência. Mas, desde o início, estava interessado não só naquilo que esses psicólogos da personalidade tinham a dizer, como também no que as tradições místicas tinham a dizer, e mais, em como encaixar coerentemente essas ideias. E isso se mostrou, desde o princípio, uma questão extraordinária.

O problema girava em torno do estado de indissociação sujeito-objeto. Obviamente, a tradição mística afirma há longo tempo que o estado definitivo é de unidade sujeito-objeto (ou não dualidade). Esse é o estado da totalidade final, a Suprema Identidade de *Brahman-Atman*. Mas praticamente *todas* as escolas ocidentais de psicologia – os kleinianos, os freudianos, os junguianos, Piaget, Fairbairn, Mahler & Kaplan, Loevinger – afirmavam que o bebê, o recém-nascido, existe inicialmente em um estado em que sujeito e objeto, o *self* e o outro, dentro e fora, são *um*. Klein chamava esse estado identificação projetiva; Piaget, consciência protoplásmica; de acordo com a psicanálise, ego-libido e objeto-libido não diferenciados. Problema: qual a relação desse estado com o estado supremo, já que ambos são unidades sujeito-objeto?

A maioria dos autores com conhecimento de tradições místicas considerava o estado neonatal como evidência de uma *unio mystica* ou *samadhi* primordial, quando a alma existe em unidade com o mundo. Os junguianos, por exemplo, sustentavam que nos primeiros meses da infância o ego está perfeitamente identificado ou imerso no *Self*. Norman O. Brown afirmava que esse estado inicial de fusão sujeito-objeto é o estado perfeito de não dualidade, que é recapturado em despertares místicos; pensamentos essencialmente similares foram expressos por Allan Watts, Joseph Campbell, Louise Kaplan, Prince & Savage, Arthur Koestler e outros.

Seguindo essa pista, que certamente parecia fazer sentido para mim, comecei a reconceituar o rumo completo do desenvolvimento, baseando-me nos dados da corrente principal da psicologia do desenvolvimento, porém considerando o contexto das tradições transpessoais. O caminho parecia ser direto: O recém-nascido começa em um estado de “consciência cósmica infantil”, um estado de unidade ou totalidade primária, mas está inconsciente dessa totalidade; é uma identificação inconsciente com o *Self* (a visão junguiana). Entretanto, a fim de perceber essa totalidade, a alma primeiramente deve renunciar a essa unidade inconsciente e criar um *self* isolado e um mundo de separação e dualidade; *só então* ela poderá retornar à totalidade de um modo consciente, mantendo ligação com o ego, mas alinhando-o e religando-o ao *Self*. Assim, o caminho completo de desenvolvimento seria o de um estado inicial de união transpessoal inconsciente (“paradisiaco”), para um *self* pessoal consciente (dividido e alienado), até uma união final consciente transpessoal (conscientemente total e extática).

A evidência dessa visão parecia irresistível; seguindo-a, comecei a reunir os domínios pessoal e transpessoal em um esquema *desenvolvimental e dinâmico*, e não só em um esquema estrutural como havia feito em *Spectrum*. O desenvolvimento foi o delineado no parágrafo anterior. Cheguei à dinâmica do seguinte modo:

A principal escola de psicologia a tratar de problemas psicodinâmicos foi a psicanálise; assim procurei nela as sugestões iniciais. Nessa escola, há um imenso corpo de teoria e pesquisa (de Freud a Loewald) sugerindo que a principal (mas não a única) dinâmica de desenvolvimento é tentar recuperar o prazer narcisista que existia no seio materno (na fase oral pré-ambivalente) e que foi perdido no desenvolvimento subsequente.

Freud não só afirma que o sentimento egoico humano uma vez abraçou o mundo inteiro [i.e., durante o estado neonatal de fusão sujeito-objeto], como também que Eros impele o ego a recuperar aquele sentimento: “o desenvolvimento do ego consiste em um afastamento do narcisismo primitivo e resulta em uma vigorosa tentativa de recuperá-lo”. No narcisismo primitivo, o *self* é uno com um mundo de amor e prazer; daí ser o objetivo final do ego humano restaurar o que Freud chama de “narcisismo ilimitado” e colocar-se, uma vez mais, em unidade de amor e prazer com o mundo inteiro. [Brown, 1959].

Junte-se esta visão à visão transpessoal e ter-se-á o seguinte: se essa condição original de fusão neonatal é realmente o estado inicial de totalidade ou de identidade com o *Self*, segue-se que o objetivo do desenvolvimento é recuperar a união com o *Self*. Se usarmos o termo hindu para o *Self* supremo, então a dinâmica do desenvolvimento pode ser conceituada como um “projeto Atman”. As implicações de tudo isso foram apresentadas nos primeiros rascunhos de *The Atman Project*, que começaram a ser publicados em *ReVision*, como combinado.

Mas quanto mais pensava sobre este modelo de desenvolvimento, mais parecia que algo estava profundamente errado. Li e reli insistentemente meus escritos, tentando descobrir o que estava me incomodando. Sentia-me desconfortável, pois parecia que havia apresentado o caso tão cuidadosamente que não conseguia quebrar minha própria argumentação; e, ainda assim, algo estava definitivamente errado.

Quanto mais ponderava sobre a situação, mais era levado ao estado inicial de fusão neonatal, aquela “consciência cósmica infantil”. *Seria* realmente um estado de identificação inconsciente com o *Self*, uma identificação subsequentemente *perdida* e depois recuperada? Compreendia que a maioria das autoridades transpessoais respondia afirmativamente a essa pergunta; todavia, aquela proposição era, na realidade, o ponto crucial do problema – não os dados (há realmente um tipo de estado de fusão neonatal), mas sua interpretação (ele *realmente* tem algo a ver com o *Self*?). Pois se realmente havia um espectro da consciência – uma Grande Cadeia do Ser, como apresentada por Lovejoy – então seria razoável assumir que o desenvolvimento seguia a própria Grande Cadeia, movendo-se, como não poderia deixar de ser, do seu degrau inferior para o degrau supremo. Mas aí estava o problema: a visão geral transpessoal (Norman O. Brown, Watts, Jung e outros) postulava um tipo de retorno em U, não nas extremidades da Grande Cadeia, mas exatamente no meio. Por razões que explicarei a seguir, aquele retorno em U começou a me deixar profundamente intrigado. Posteriormente, chegaria à conclusão de que foi precisamente a falha em questionar aquele retorno em U que desviou meus esforços iniciais.

Esse foi um período muito difícil para mim. Sentia dores físicas ao esforçar-me para endireitar as coisas. Intelectualmente, era como acelerar um motor de corrida em ponto morto. Se não tivesse me ancorado no trabalho manual e na segurança do zazen, tenho

certeza de que teria soltado um pino por aí. O problema era complexo porque, em um primeiro momento, todas as evidências estavam do lado da visão transpessoal geral. Por outro lado, se assumimos que, de algum modo, há paralelos filogenéticos/ontogenéticos, então nem mesmo a mitologia antropológica servia de ajuda. A mitologia não nos fala de uma Idade de Ouro, um Jardim do Éden, um Paraíso no qual todas as coisas eram unidas em êxtase e felicidade e de onde homens e mulheres decaíram? E essa queda não foi causada pelo conhecimento, separação e alienação egoica? E isso não se encaixa perfeitamente com o desenvolvimento infantil: unidade inicial, depois separação e, por fim, retorno à unidade (com iluminação)?

ASCENSÃO A PARTIR DO ÉDEN

Coloquei de lado *The Atman Project* e resolvi estudar antropologia e mitologia. A princípio, as evidências pareciam confirmar os mitos do Éden: Lévy-Bruhl e a noção da *participation mystique*; Cassirer e a ideia da identidade natural primordial; Gebser e o estado de totalidade arcaica. Mas, quanto mais olhava para a evidência real, mais um ponto começava a sobressair: havia muito pouco de “paraíso puro” na humanidade primitiva (não estou me referindo a povos indígenas que existem atualmente, mas a tribos originais de proto-humanos que viveram há meio milhão de anos, com uma expectativa média de vida de vinte e poucos anos e uma consciência relativamente pré-diferenciada). Com exceção de ocasionais, e usualmente muito raros, xamãs, os melhores dos quais pareciam ter acesso a estados espirituais genuínos, a *média* de consciência dos humanos primitivos não parecia ser transindividuada, mas sim pré-individuada, não transpessoal, mas pré-pessoal.

Mas era exatamente essa a pista que estava procurando; os mitos do Éden confundiam ignorância pré-pessoal com êxtase transpessoal, de tal modo que, quando homens e mulheres começaram a evoluir a partir do Éden, isto foi considerado, erroneamente, como uma queda do céu. Realmente, homens e mulheres caíram do céu (ou da unidade com e como Divindade), mas essa não foi uma queda na história, e sim do presente eterno de onde emergem todas as coisas. Caímos do céu neste momento, no próximo e no próximo, toda vez que criamos limites e vivemos com a sensação de um *self* separado. Mas os teólogos e mitólogos confundiram essas duas quedas, ao imaginar que houve, em um passado histórico real, um céu transpessoal na Terra, quando o que precedeu as pessoas não foram almas transpessoais, mas sim macacos pré-pessoais. O Éden foi, simplesmente, o período dos estágios subconscientes, pré-pessoais, pré-egoicos e largamente subumanos da evolução, até, e inclusive, os proto-humanos (*Australopithecus*, *Homo habilis* e outros). Era paradisiaco, no sentido cru da palavra, porque proto-humanos, sendo pré-egoicos, não tinham capacidade para pensamento autorreflexivo e, portanto, capacidade para ansiedade, dúvida ou desespero reais.

Assim, os mitos do Éden falam da passagem histórica *do* subconsciente *para* o autoconsciente e as conseqüentes culpa e ansiedade necessariamente envolvidas nesse processo. Na verdade, rastreei quatro estágios principais nessa transição: o arcaico, o mágico, o mítico e o racional. Complementarmente, esses estágios permitiram-me equacionar a narrativa em concordância com os trabalhos históricos de eruditos tais como L. L. White, Jean Gebser, Erich Neumann e Julian Jaynes. O ponto final foi que, se a evolução conseguira mover-se da subconsciência para a autoconsciência, não havia nenhuma razão para que ela não pudesse continuar da autoconsciência para a superconsciência. E essas três fases gerais – do pré-pessoal, para o pessoal, para o

transpessoal – combinavam perfeitamente com os trabalhos de Aurobindo, Berdyaev, Teilhard de Chardin e, mais importante, de Hegel. Retornei a um estudo profundo e cuidadoso de Hegel e terminei ainda mais impressionado com ele do que com qualquer outro filósofo ocidental. Recentemente, reuni todos esses estudos em um livro, *Up from Eden* (Wilber, 1981).¹⁰

Esse estudo antropológico e evolucionário (Wilber, 1981) também me permitiu preencher algumas lacunas na cartografia apresentada em *Spectrum*. Naquele livro havia dado pouca atenção aos níveis mais baixos do ser, os níveis subumanos tais como matéria, planta, réptil e mamífero. Ao invés, havia começado a cartografia nos níveis da autoconsciência (persona, ego, centauro) e continuado através dos níveis da superconsciência (transpessoal, universal). Esses domínios continuavam válidos, mas agora podia incluir explicitamente os níveis da esfera subconsciente: matéria (o pleroma¹¹), planta e animal inferior (o uroboro¹²), e mamífero (o tifão¹³). Ao mesmo tempo, refinei minha compreensão da esfera transpessoal, subdividindo-a em quatro níveis gerais: o psíquico (domínio dos estados transpessoais iniciais, siddhi etc.), o sutil (morada dos arquétipos e da Divindade pessoal), o causal (o Vazio não manifesto) e o supremo (espírito, turiya, Svabhavikakaya). E, assim, eis um mais completo espectro da consciência ou Grande Cadeia do Ser: matéria-pleroma, réptil-uroboro, mamífero-corpo, persona, ego, centauro, psíquico, sutil, causal, supremo. Ou, na visão concisa da teologia ocidental, matéria para corpo, para mente, para alma, para espírito.

Assim, o ponto central da evolução é que ela *efetivamente* segue a Grande Cadeia, iniciando no nível mais baixo e culminando no mais alto, exatamente como Aurobindo, Teilhard de Chardin e Hegel haviam afirmado. Retornando a *The Atman Project*, os problemas do desenvolvimento, que tanto haviam me confundido e perturbado, apresentavam-se agora perfeitamente transparentes. Pois aquilo que chamamos crescimento, ou desenvolvimento, é a expressão, para os humanos, da evolução natural ou universal. A mesma “força” que produz seres humanos de amebas, produz adultos de crianças e os estágios de ambas as produções são essencialmente similares. Isto é, a ontogenia recapitula a cosmogonia e a filogenia, pelo menos em um esquema bem abrangente.

Isto se tornou claro para mim de um modo marcante por uma frase de Piaget. Descrevendo o período inicial da infância (o estado de fusão neonatal ou identificação projetiva que tanto havia me confundido), ele afirmou que “aqui podemos dizer que o *self* é *material*”. Instantaneamente, o esquema completo tornou-se claro. Aquele estado inicial de fusão, que todos, desde Freud a Jung, a Brown, haviam considerado um estado de “unidade com o mundo inteiro em amor e prazer”, nada mais é do que uma identidade com os níveis mais baixos da Grande Cadeia, em especial com o nível material (e o nível biológico via mãe). O bebê não é “um com o mundo inteiro”. Para começar, o bebê não é um com o mundo mental, com o mundo social, com o mundo sutil, com o mundo simbólico ou com o mundo linguístico, porque esses mundos sequer existem ou já emergiram. Os bebês não são unos com esses níveis; eles são completamente ignorantes deles. Eles são basicamente unos, ou fundidos, com o ambiente material e a mãe biológica. Eles não conseguem distinguir o corpo físico do ambiente físico. Nesse estado primitivo de fusão não entram

¹⁰ Lançado no Brasil pela Editora Verus como *Éden: Queda ou Ascensão?* (N.T.)

¹¹ A matéria primordial (*materia prima*) dos alquimistas e gnósticos. (N.T.)

¹² A serpente mítica que come sua própria cauda. (N.T.)

¹³ Figura mitológica, metade homem, metade serpente. (N.T.)

níveis mais elevados. (Do mesmo modo, fui capaz de demonstrar a mesma coisa aplicada antropológicamente ao estado médio dos humanos primitivos. Eles realmente viveram em participação mística e unidade arcaica, mas era uma união de participação somente com os níveis mais baixos da Grande Cadeia – o material, o biológico e o animal).

Assim, é uma grande falácia referir-se a esse estado primitivo de fusão como “unidade com o mundo inteiro”, se por “mundo inteiro” entendemos apenas a fusão primitiva biomaterial. Ainda mais que essa fusão primitiva simplesmente não pode ser igualada com o *Self* ou com a identidade do *Self*. Aí estava exatamente o problema com a visão transpessoal geral, que sustentava que esse estágio primitivo era uma identificação com o *Self*, identificação esta subsequentemente perdida no desenvolvimento e recuperada na iluminação. Pois o *Self* é a totalidade das estruturas psicológicas, não a estrutura psicológica mais baixa; a totalidade ainda não se manifestou no bebê e é realmente impossível ser uno somente com um potencial (ou, se você preferir considerar essa visão como uma metáfora, então terá de admitir que todos os níveis anteriores à iluminação também são unos com o *Self* de um modo inconsciente, mas aí não fará o menor sentido dizer que esse estado inicial foi perdido no desenvolvimento subsequente; de qualquer maneira, a visão é falaciosa).

Assim, o que é perdido no desenvolvimento subsequente é a inocência relativamente extática do estado de fusão material, subconsciente, pré-pessoal. Isto é, o bebê efetivamente rompe uma identidade, não com o *Self*, mas sim com o nível de ser material-urobórico. Ora, uma vez que tanto as esferas pré-pessoal quanto transpessoal são, a seu modo, ambas não pessoais, elas podem parecer idênticas à primeira vista, embora sejam totalmente diferentes, tais como a pré-escola e a universidade. Mas uma vez ocorrendo essa confusão, e já que a fusão pré-pessoal, subconsciente, é realmente perdida, ela, erroneamente, apresenta-se como uma perda da união transpessoal. Em outras palavras, a falácia pré-trans faz parecer que o desenvolvimento se move do inconsciente transpessoal, para o consciente pessoal, para o consciente transpessoal, quando realmente ela se move do inconsciente pré-pessoal, para o consciente pessoal, para o consciente transpessoal. A falha em compreender tal distinção provoca exatamente o retorno em U que mencionei anteriormente: do transpessoal para o pessoal e de volta ao transpessoal, ao invés do pré-pessoal, para o pessoal, para o transpessoal.

O PROJETO ATMAN

Agora isto pode parecer um ponto trivial, mas era exatamente a distinção que precisava para conceituar o desenvolvimento humano mais adequadamente, conciliá-lo com a teoria evolucionária, com a Grande Cadeia do Ser, com Hegel, Aurobindo e outros. Retornei, então, a *The Atman Project* e parti para os estágios estruturais de desenvolvimento – sub/auto/super/consciência – considerando a missão, os potenciais e conflitos de cada estágio de desenvolvimento. Embora *Atman* apresente ao todo cerca de vinte estágios/níveis, podemos usar, por conveniência, a versão mística ocidental mais simples: matéria para corpo, para mente, para alma, para espírito. O ponto é que o que denominamos desenvolvimento é um processo dinâmico de movimento hierárquico através desses estágios, de tal modo que cada estágio de consciência se torna um nível de consciência no desenvolvimento subsequente. (Esta é a noção de “individualidade composta” apresentada em *Eden*; o indivíduo não é uma unidade isolada; ao contrário, é composto por todos os estágios precedentes de evolução/desenvolvimento, estágios que agora fazem parte da sua individualidade composta, que expressam suas necessidades e

reproduzem suas próprias existências, por meio de trocas com os correspondentes níveis do ambiente. Em outras palavras, cada nível *transcende, mas inclui* seus predecessores de um modo holístico, em forma de ninho: desenvolvimento que é envolvimento.)

Tinha agora em minha mente uma imagem razoavelmente precisa das estruturas da consciência e do desenvolvimento dessas estruturas. Então, voltei-me mais uma vez para a dinâmica da consciência. À medida que comecei a rever a noção completa da dinâmica (incluindo o que havia escrito anteriormente), ficou óbvio porque estava tão relutante em desistir da ideia de que o bebê existia em um estado de “totalidade perfeita”. As filosofias perenes e as tradições transpessoais unanimemente sustentam que a “dinâmica”, ou “força” da evolução e do desenvolvimento, é um impulso para realizar o potencial mais elevado de cada um – isto é, desenvolver a superconsciência (natureza de Buda, natureza de Atman, Espírito, consciência de Deus, o termo que você preferir). Ao sustentar que o estado de fusão do bebê era uma forma inconsciente da unidade suprema, podia afirmar que todo o desenvolvimento subsequente era uma tentativa de recuperar a consciência de Atman, *e poderia fazê-lo sem ter de invocar a noção de telos*. Uma vez que a unidade suprema já existia no desenvolvimento do bebê, poderia apontar para uma condição passada, real, histórica e verdadeira, a partir da qual facilmente derivaria minha dinâmica; não havia necessidade de telos.

Estava relutante em introduzir telos, não só porque isto significaria imediata rejeição da parte dos psicólogos ortodoxos, como também porque – mesmo sendo um psicólogo transpessoal e, portanto, aos olhos dos ortodoxos, já bastante esquisito, oculto, ou suficientemente fantasmagórico – a ideia parecia bastante improvável até para mim. Entretanto, todas as evidências apontavam inequivocamente para a noção de telos.

Em outras palavras, a dinâmica da consciência parecia não só uma pressão para se afastar de um passado real, como também uma pulsão para se realizar uma condição futura. A consciência não era só condicionamento, como sustentam os psicólogos ortodoxos, mas emergência criativa e esforço teleológico, nenhum dos quais pode ser explicado por teorias de reforço. Coloquemos da seguinte maneira: a teoria do condicionamento pode explicar o reforço de uma tendência após ter emergido pela primeira vez, mas não consegue explicar a própria emergência inicial. Ela pode dizer por que um comportamento se repete ou por que ocorre pela segunda vez, mas não por que ocorre pela primeira vez. Por outro lado, é na primeira aparição de um ato que está toda a novidade, toda a criatividade, toda a inovação, todo o crescimento, todo o desenvolvimento. Isto é, os aspectos mais importantes do comportamento são criativos e/ou teleológicos. Não são totalmente, nem mesmo predominantemente, circunscritos ao passado, e sim tendências criativas expressas em direção a potenciais ainda não realizados – em resumo, telos.

De qualquer modo, minhas dúvidas quanto a usar o conceito de telos desapareceram completamente após meu estudo de Hegel, Aristóteles, Aurobindo, etc. Não somente o telos passou a ser aceitável para mim; comecei a entender que a rejeição do telos pela psicologia ortodoxa, bem como sua exclusiva confiança no condicionamento passado e na teoria do reforço, causou uma catástrofe intelectual de primeira magnitude, determinista, reducionista e profundamente autocontraditória – uma teoria que não foi (e ainda não é) totalmente contestada. Embora tenham sido apresentadas críticas fatais a essa teoria de reforço da aprendizagem por filósofos como Whitehead, Hegel, Gregory Bateson, Hartshorne e Huston Smith, os psicólogos se mantiveram amplamente

ignorantes delas. A maioria dos psicólogos ortodoxos, na ilusão de que são cientistas empíricos, acredita que pode ignorar a filosofia, quando, de fato, sua “psicologia empírico-analítica” baseia-se extensivamente em sistemas de metafísica oculta e em hipóteses epistemológicas arbitrárias. No mínimo, metafísica oculta é má metafísica (tal como motivação inconsciente é frequentemente patológica). “Sou um cientista, não necessito de filosofia especulativa” é a declaração de um filósofo pragmático e logicamente positivista; evidentemente, uma declaração bastante pobre em si mesma.

A superação da barreira do telos foi o último grande obstáculo para uma conceituação decente da dinâmica da consciência. Aceitando telos – especificamente, Atman-telos ou o impulso para realizar o Espírito – revii as motivações de, e em, cada estágio de desenvolvimento, sugerindo que eles fossem subconjuntos desse impulso último para a Unidade (como haviam feito Whyte, Assagioli, Prigogine, Albert Szent-Gyorgyi, Fuller, Fantappie, Hegel). O ponto central do desenvolvimento é que o indivíduo procura a unidade em cada estágio de crescimento, mas ele ou ela deve continuamente abandonar as formas inferiores de unidade a fim de descobrir unidades mais elevadas, um processo que continua até que haja somente a Unidade. Vejamos alguns rápidos exemplos: é preciso desenvolver-se além da unidade pela comida (fusão com o comer, a fase oral) e da unidade pelo sexo (união biológica, a fase fálica/edipiana), a fim de encontrar a unidade pela interação mental-social (comunidade, a fase mental) e, então, desenvolver-se além do ego-mental, a fim de atingir estágios superiores que culminam na unidade suprema (comunhão divina em Deus somente, a fase transpessoal) Cada estágio é uma forma mais elevada e inclusiva de unidade e o desenvolvimento simplesmente continua até que haja somente Unidade e a alma esteja baseada naquela Fonte e Quiddidade que formaram o telos da sequência completa. Hegel:

[O Absoluto] é o processo do seu próprio devir, o círculo que pressupõe seu *fim* como seu propósito [telos] e tem seu fim no seu começo. Torna-se concreto ou real somente pelo seu *desenvolvimento* e por meio do seu *fim*. (Coplestone, 1965)

Note que a dinâmica geral ainda era a mesma em que havia originalmente pensado: a pulsão na direção da consciência de Atman, “o círculo que pressupõe seu fim como seu propósito.” Mas agora o objetivo não era conceituado como a recuperação de um estado infantil de fusão (ou uma “versão amadurecida” daquele estado), mas, sim, como uma descoberta teleológica do estado de Atman, que é a condição suprema e o potencial radical de cada pessoa. (É um paradoxo: Atman é, ao mesmo tempo, sua natureza presente e o resultado final do seu desenvolvimento; é, ao mesmo tempo, o Objetivo de todos os estágios evolutivos e a realidade presente ou Essência de cada estágio; é o mais alto degrau da escada e a madeira de que é feita toda a escada. Se o Espírito fosse somente presente, você seria iluminado já; se ele fosse somente um objetivo, não poderia ser onipresente – portanto, Ele é, ao mesmo tempo, Objetivo e Condição, “o processo de seu próprio devir”.)

Do mesmo modo, a natureza da iluminação era como originalmente havia pensado e como todas as tradições mantêm – uma *recuperação* ou redescoberta de um estado anterior. Entretanto, o estado redescoberto não era o estado de fusão neonatal, que é anterior no tempo, mas o estado supremo de Atman, que é anterior em profundidade. A união com Atman é ainda uma “reunião”, mas, novamente, é uma junção não com um estado particular no tempo, mas sim com aquele que é anterior ao tempo – anterior, de fato, ao

tempo, espaço, *self*, desejo, memória, separação, mortalidade, identidade, mente, corpo e mundo. É uma “reunião” porque estamos constantemente abandonando aquele Estado Primordial ao adotar limites, *self*, separação, sofrimento; e o desenvolvimento é simplesmente um retorno àquilo que já somos eternamente antes daquele abandono. Em resumo, o desenvolvimento é uma tentativa de recuperar a consciência de Atman (mas uma tentativa lenta e tortuosa, marcada por compensações, defesas, recompensas substitutas, avanços e recuos – e *aí* está o complicado amálgama do desenvolvimento).

Finalmente, observe que o desejo e o impulso para redescobrir a totalidade de Atman não têm nada a ver com o desejo de voltar ao estado neonatal de fusão (como muitos teorizadores supuseram). Em verdade, aquele desejo é simplesmente um impulso de regressão e autoabsorção narcisística, um empuxo regressivo que deve ser superado com sucesso a fim de que possa ocorrer um maior desenvolvimento. De fato, uma falha em superar esse estado primitivo de fusão narcísica deixa-nos fixados em buscas pré-pessoais e tendências subumanas (como relatou, por exemplo, Christopher Lasch, 1979). E fixação pré-pessoal não tem absolutamente nada a ver com a verdadeira inclinação transpessoal. A última é evolucionária ou progressiva; a primeira é involucionária ou regressiva.

PATOLOGIA

Essa mudança na ênfase também ajudou-me a conceituar mais adequadamente a *forma* do desenvolvimento propriamente dita: em cada estágio sucessivo de crescimento e desenvolvimento, o *self* *diferencia-se* desse dado estágio, *transcende* esse estágio para o imediatamente acima e, então, *integra* o inferior ao superior. Assim, cada estágio de desenvolvimento sucessivo transcende, mas inclui seus predecessores. “Superar é, ao mesmo tempo, negar e preservar”, disse Hegel (1949). Isso corresponde a dizer que, à medida que o desenvolvimento se move da matéria para o corpo, para a mente, para a alma, para o espírito, cada estágio mais elevado nega (transcende), mas preserva (inclui) seu predecessor em uma unidade e síntese de maior ordem, e esse processo continua até que haja somente Unidade. A transcendência final é a síntese final.

Entre outras coisas, com esse esquema ficou mais fácil, para mim, entender patologia. A descoberta central de Freud foi que sintomas emocionais não são destituídos de sentido ou absurdos, como era assumido; ao contrário, eles apresentam significado porque têm várias causas que repousam na história real do indivíduo. Assim, se o indivíduo consegue reconstruir (lembrar-se de) essa história, então, o significado do sintoma torna-se transparente para ele ou ela e, portanto, perde seu domínio obsessivo na consciência. Em resumo, o significado de um sintoma pode ser descoberto via “causas na história” e, terapêuticamente, esse entendimento histórico ajuda a despir o sintoma de sua opacidade e poder.

Agora, “causas na história” significam realmente “eventos em desenvolvimento”. Isto é, doenças emocionais apresentam grande parte da sua etiologia em função de abortos no desenvolvimento – em tarefas não assumidas ou incompletas. Aspectos da experiência são excessivamente absorvidos ou excessivamente evitados e alienados. O resultado é que, à medida que emergem níveis superiores, os inferiores não são integrados e sim segregados. Ao invés de diferenciação, há dissociação; ao invés de transcendência, repressão. A dissociação e a alienação geram, na história subsequente, vários sintomas patológicos e desordens emocionais, evidências de falha na integração. Isto é, cada falha no desenvolvimento coloca em movimento uma subsequente relação de causa e efeito,

um “retorno do reprimido”, e um retorno que aparece como sintomas, sonhos e projeções. Esta não é a única causa da patologia (há, teleologicamente, uma falha em integrar os potenciais futuros e emergentes, sem mencionar o papel da neurobiologia), mas, certamente, é central em muitas desordens.

Por exemplo, se o desenvolvimento a partir da matéria para o corpo, para a mente, para a alma, para o espírito se processa mais ou menos normalmente, então, entre as idades de 1 a 2 anos, o *self* material inicial (estágio 1) transformar-se-á no *self* corporal (estágio 2). Aí, por volta dos 4 a 7 anos, a mente (estágio 3) começará a emergir e a diferenciar-se do corpo (do mesmo modo que o corpo, previamente, havia se diferenciado do estado de fusão material). Agora, se ocorrerem repetidos acidentes graves de desenvolvimento durante esse período (tais como traumas ou situações sem saída), simplesmente a mente não se diferenciará do corpo; ela tenderá a dissociar-se do corpo. Essa dissociação mente-corpo, dependendo das circunstâncias, poderá gerar sérias repercussões. No extremo, ela produz aquilo que Laing chamou “o falso *self*”: o indivíduo sente a mente como o *self* e o corpo como outro, uma síndrome (de acordo com Laing, 1969) que está no âmago de desordens esquizoides e esquizofrênicas (compostas frequentemente por traumas múltiplos que ocorreram na transição anterior da fusão material para o *self* corporal). Em formas menos drásticas, ela está por trás de todas as várias repressões (defesas) descritas por Freud – as repressões de desejo e prazer corporal pelo ego/superego mental. Na sua forma mais suave, ela produz a mentalidade friamente racional, abstrata, antissensual e antiemocional tão característica da típica mente ocidental (não é de admirar que L. L. White [1950] tenha chamado a separação mente-corpo de “a dissociação europeia”).

Esse entendimento também pareceu lançar luz em um dos pilares do Freudianismo, o complexo de Édipo. Quando comecei a estudar esses assuntos, considerava a psicanálise em geral, e o complexo de Édipo em particular, a mais ridícula e absurda de todas as teorias psicológicas. Mas repetidamente (muito contra minha vontade e perfeitamente ressentido do fato) eu era levado de volta à genialidade de Freud (pelo menos, com respeito aos níveis inferiores: urobora, tífão, emocional-sexual, todos estágios corporais). Além desses níveis, não sou admirador de Freud; neles, procurei em vão por um gênio maior. Fui finalmente vencido pelo fato de que talvez o maior psicólogo da história ocidental acreditava que o complexo de Édipo/Electra estava no âmago da psique de cada indivíduo. Com certeza, havia pelo menos uma verdade muito importante contida na teoria de Freud, embora aparentemente bizarra à primeira vista.

Quanto mais estudava, mais aquela verdade parecia insinuar-se. Pois a essência do complexo de Édipo é que ele marca a transição dos desejos emocional-sexuais para identificações mentais (“identificações substituem escolhas de objetos”). Isto é, na sequência do desenvolvimento da matéria para o corpo, para a mente, para a alma, para o espírito, o complexo de Édipo localiza-se no ponto de transição e diferenciação do corpo para a mente. Ele marca a transição da *busca de unidade através do corpo* (intercurso emocional-sexual) para a *busca de unidade através da mente* (intercurso comunicativo). Apresentar um “problema edípiano” significa simplesmente que esta transição falhou completamente. O indivíduo fica preso ao nível do corpo (fixação) ou alienado do nível do corpo (repressão). Em qualquer dos casos, há uma falha para *transcender e integrar* o corpo (ou impulsos emocional-sexuais em geral) e esses impulsos dissociados e alienados, isolados de participação na consciência, retornam agora sob formas mórbidas de sintomas, doenças, angústias. Assim, parece-me que Freud foi capaz de ver o complexo

de Édipo como universal porque a transição do corpo para a mente é universal e o complexo de Édipo representa, por assim dizer, o fulcro dessa transição.

Obviamente, há outros pontos de transição além de Édipo. Na sequência da matéria para corpo, para mente, para alma, para espírito, Édipo marca a transição do corpo para a mente; a transição do *self* material para o *self* corporal ocorre antes, nos estágios oral, sensorio-motor e pré-edipiano. (Isto é, a fase oral marca a transição do estado de fusão inicial, neonatal, material, para a fase do *self* corporal, separado, individual. Essa transição, na qual o bebê aprende a distinguir o *self* corporal do ambiente material em geral e da mãe pré-edipiana em particular, foi intensamente investigada por Mahler, Klein, Fairbairn e a importante escola da teoria das relações objetais em geral). No caso das transições superiores (mente para alma e alma para espírito) a teoria freudiana falha totalmente (como também a psicologia ortodoxa em geral). Portanto, tentei esquematizar em *The Atman Project* as características dessas transições mais elevadas, dando especial ênfase aos paralelos com as transições oral e edipiana. Isto não significa que essas transições mais elevadas sejam “impulsos edipianos sublimados”. Ao contrário: o complexo de Édipo é uma das formas mais baixas da dinâmica transicional. Mas todas essas transições, altas ou baixas, compartilham a mesma forma de desenvolvimento (diferenciação, transcendência, integração) e a mesma forma de possível mau desenvolvimento ou patologia (dissociação, alienação, segregação). E essas semelhanças entre níveis constituíam o que especialmente me interessava.

Uma das conclusões dessa linha de estudo foi que o mais importante e difundido complexo hoje em dia não é o complexo de Édipo – ou a dificuldade de transformação do corpo para a mente – mas aquele que podemos chamar de complexo de Apolo – uma dificuldade de transformação da mente para a alma ou de domínios pessoais, mentais, egoicos para domínios transpessoais, sutis e supraegoicos. O complexo de Vishnu, a dificuldade de transformação da alma para o espírito, ocorre em um nível tão elevado que aflige somente meditadores avançados (como explicarei brevemente).

A PRÁTICA DE MEDITAÇÃO

A natureza desses complexos mais elevados, tais como o de Apolo e o de Vishnu, tornou-se dolorosamente óbvia para mim através da minha própria meditação. Ao terminar de escrever *No Boundary* (Wilber, 1979), minha prática meditativa, embora não exatamente avançada, não estava mais na fase de um iniciante. A dor nas pernas (devida à postura de lótus) estava suportável e minha conscientização estava aumentando a capacidade de manter uma postura alerta, embora relaxada, ativa, embora neutra. Mas, como dizem os budistas, minha mente era igual à de um macaco: compulsivamente irrequieta, obsessivamente motivada. E, então, fiquei face a face com meu complexo de Apolo, a dificuldade em transcender da esfera mental para a esfera sutil. A esfera sutil (ou a “alma”, como chamada pelos místicos cristãos) é o início dos domínios transpessoais; como tal, é supramental, transegoica e transverbal. Mas para atingir-se essa esfera, deve-se (como em *todas* as transformações) “morrer” para a esfera inferior (neste caso, a mental-egoica). A falha ou a incapacidade de consegui-lo é o complexo de Apolo. Do mesmo modo que a pessoa com complexo de Édipo mantém-se inconscientemente ligada ao corpo e ao seu princípio de prazer, a pessoa com complexo de Apolo mantém-se inconscientemente presa à mente e ao seu princípio de realidade. (“realidade” aqui significa “realidade institucional, racional, verbal”, a qual, embora por convenção seja suficientemente real,

é, todavia, uma mera descrição da Realidade verdadeira; se nos ativermos a ela, em última instância, isso evitará a descoberta da Realidade autêntica.)

A luta com meus pensamentos obsessivos/compulsivos – não pensamentos obsessivos *específicos* como na neurose (o que geralmente é indicação de uma fixação no complexo de Édipo), mas com o próprio fluxo de pensamentos em si – foi uma árdua tarefa. (Um excelente depoimento dessas batalhas iniciais foi prestado por Walsh, 1977, 1978). Senti-me afortunado em fazer algum progresso, em finalmente ser capaz de elevar as flutuações das contrações mentais e descobrir, embora de maneira incipiente, um domínio incomparavelmente mais profundo, mais real, mais saturado de ser, mais aberto à lucidez. Esse domínio era simplesmente o sutil, que é descoberto, por assim dizer, após desgastar o complexo de Apolo. Nesse domínio, não é que o pensamento *necessariamente* cesse (embora isso aconteça muitas vezes, especialmente no início); é que, quando o pensamento surge, ele não se afasta desse fundo mais abrangente de lucidez e conscientização (vide, por exemplo, o relato cristalino de John Welwood desse “terreno transpessoal”). No nível sutil, não se fica mais “perdido em pensamentos”; ao contrário, pensamentos entram e saem da consciência como nuvens atravessam o céu; com suavidade, graça e clareza. Nada gruda, nada raspa, nada atrita. Chuang Tsé: “O homem perfeito usa sua mente como um espelho. Não absorve nada; não recusa nada; recebe, mas não retém.”

Entretanto, durante a meditação, as experiências do domínio sutil podem ser (e usualmente são) verdadeiramente extraordinárias, maravilhosas, profundas. Porque esse é o domínio dos arquétipos e da divindade arquetípica – o confronto com aquilo que é sempre numinoso, como ressaltado por Jung.¹⁴ Esse foi um período muito real e muito intenso para mim; foi minha primeira inequívoca experiência direta da sacralidade do mundo, este mundo que, como disse Plotino, emana do Um e representa uma expressão Dele. Anteriormente, havia tido breves vislumbres iniciais do domínio sutil – e mesmo do causal, além dele – mas efetivamente ainda não tinha sido apresentado, ou iniciado, àquele domínio. Um mestre zen uma vez disse que a resposta apropriada ao primeiro kensho forte (pequeno satori) não é rir, mas chorar, e foi exatamente isso o que fiz, por horas, me pareceu. Lágrimas de gratidão, de compaixão, de indignidade e, finalmente, de maravilhamento infinito. (Isto não é falsa humildade; nunca encontrei ninguém que não se sentisse indigno desse domínio.) Gargalhadas – grandes gargalhadas – vieram depois; neste ponto inicial seria sacrilégio.

A seguir, em minha prática meditativa, fiz um “tour” pelo domínio sutil. Minha descrição favorita desse domínio é a de Dante e asseguro-lhes que o que ele descreve é literalmente verdadeiro:

Fixando meu olhar na Luz Eterna, vi nas profundezas,

¹⁴ Mais uma visão da fase “Wilber-I”, posteriormente reformulada. Por exemplo, em *The Eye of Spirit* (Wilber, 1997): “Neste uso, Jung é definitivamente culpado da falácia pré-trans. Simplesmente, ele não diferencia com suficiente clareza as situações pré-rationais e trans-rationais, e, assim, tende a elevar infantilismos pré-rationais a glórias espirituais, simplesmente porque ambos são não racionais. Esse uso para “arquétipo”, porque ainda é o mais comum e o mais largamente associado ao nome de Jung, é o que mais tenho criticado. Nele, os arquétipos são encontrados nos estágios primitivos da evolução, filogenética e ontogenética. Assim, tenho assinalado que essas imagens “arquetípicas” arcaicas deveriam realmente ser chamadas “protótipos”, porque são formas pré-rationais, mágicas e míticas, e não formas sutis, trans-rationais e pós-pós-convencionais (que é o modo como os arquétipos são usados na Filosofia Perene, de Plotino a Garab Dorje, a Asanga e Vasubandhu).” (N.T.)

Embrulhadas juntas amorosamente em um pacote,
As folhas espalhadas de todo o universo.... Na profunda subsistência luminosa
Daquela Excelsa Luz, vi três círculos
De três cores, embora de uma dimensão.
E o primeiro parecia refletido no segundo
Como o arco-íris é pelo arco-íris, e o terceiro
Parecia fogo respirado igualmente por ambos.

Nessa época descobri os trabalhos de Kirpal Singh, que muito me ajudaram a esclarecer minhas experiências nesse domínio (Singh, 1975). Em minha opinião, Singh é o mestre insuperável dos domínios sutis, e sem a sua liderança (mesmo que apenas por livros) duvido seriamente de que pudesse passar tão fácil e rapidamente por alguns desses domínios, como aparentemente fez. O ponto central de Singh é que há nos domínios sutis uma hierarquia de iluminações audíveis cada vez mais sutis, ou “chacras” *shabd*, além dos chacras (como o *ajna* e o *sahasrara*) considerados por escolas de yoga mais antigas e menos sofisticadas como os derradeiros.¹⁵ Toda sua abordagem era hierárquica, desenvolvimental e dinâmica, o que casava perfeitamente com minha própria filosofia, de modo que não tive que perder tempo para aprender ou discutir sua posição. Simplesmente a usei.

Estava, então, tendo um gosto dos níveis mais sutis, uma introdução a arquétipo, a divindade, a *yidam* (o termo budista) e *ishtadeva* (o termo hinduísta). Sem dúvida, essas eram as mais profundas experiências por que jamais havia passado. E mais importante, pelo fato de estar bastante familiarizado (na teoria e na prática) com as experiências que podem ser produzidas por impulsos *subconscientes*, todas as imagens “mágicas” e “alucinatórias” descritas por Freud e outros, não fui levado pela falácia de confundir experiências superconscientes com renascimentos subconscientes. Em minha opinião, qualquer pessoa que tenha estudado, cuidadosa e intimamente, esses diversos domínios reconhecerá imediatamente as profundas diferenças entre exposições pré-pessoais, subconscientes e instintivas em comparação àquelas que são transpessoais, superconscientes e arquetípicas. As escolas orientais são muito explícitas quanto às diferenças entre *pranamayakosha* (exposições emotivo-sexuais) e *anandamayakosha* (intuições arquetípicas).

OS LIMITES DA EXPERIÊNCIA

Mas à medida que essas experiências superconscientes progrediam, comecei a entender o que elas realmente eram – meras experiências. Porque, por definição, experiência é algo que tem um começo e um fim (estritamente temporal, estritamente relativo). Quanto mais me aprofundava na natureza da experiência, tanto mais me tornava profundamente desiludido com ela. Admito que esses domínios, de um modo especial, eram mais reais que os planos material, corporal ou mental, pelo menos como os conhecia; porém, o ponto era que essa exposição experiencial poderia continuar para sempre. Poderia ser apresentado a *experiências* cada vez mais sutis *ad infinitum*.

Há uma citação, penso que de Hans Sachs, segundo a qual a psicanálise termina quando o paciente compreende que ela pode durar para sempre. O mesmo tipo de compreensão, por assim dizer, começou a curar-me da fixação do nível sutil, o complexo de Vishnu.

¹⁵ Na tradição tântrica os chacras (centros de energia sutil) são sete: *muladhara*, *svadhisthana*, *manipura*, *anahata*, *vishuddha*, *ajna* e *sahasrara*. (N.T.)

Pois o complexo de Vishnu é precisamente a dificuldade em mover-se da alma sutil para o espírito causal. As experiências sutis são tão extáticas, tão maravilhosas, tão profundas, tão salutares, que nunca se quer abandoná-las ou perdê-las; ao contrário, deseja-se banhar para sempre em sua glória arquetípica e libertação imortal – e *aí* está o complexo de Vishnu. Se o complexo de Apolo é o veneno dos meditadores iniciantes, o complexo de Vishnu é o grande sedutor dos praticantes intermediários.

Mas meu treinamento no Zen, meu entendimento (embora ainda superficial) de Krishnamurti, de Shankara e de Sri Ramana Maharsi, de São Dionísio a Eckhart – tudo me dizia que o estado supremo *não era uma experiência* (um ponto que ressaltai em “The Ultimate State of Consciousness” [Wilber, 1975-1976]). Não era uma experiência particular entre outras experiências, mas a própria natureza e essência de *todas* as experiências, superiores ou inferiores. Era aquele vasto pano de fundo ou Abismo (Ruysbroeck) de onde emanam as inúmeras realidades experienciais. Assim, *em si mesma*, não era absolutamente experiencial; não tinha nada a ver com mudanças de estado, em saber isto ou aquilo, em ver isto ou aquilo, esse ou aquele sentimento, porque era anterior a tudo isso, a natureza verdadeira deste e de cada momento antes que eu possa compreendê-lo. O estado supremo é o que sou antes de ser qualquer outra coisa; é o que vejo antes de ver qualquer coisa e o que sinto antes de sentir qualquer coisa. É por isso que se diz que o Tao está além do saber *ou* não saber, do certo *ou* errado.

Chao-Chou perguntou, “O que é o Tao?”

Mestre Nan-chuan respondeu, “O Tao é sua consciência comum.”

“Mas como se pode viver em concordância com ele?”

“Ao tentar concordar você já se desviou.”

Mas sem tentar, como vou conhecer o Tao?”

“O Tao”, disse o Mestre, “é anterior ao conhecer ou não conhecer. Conhecer é falso entendimento; não conhecer é simples ignorância. Se você realmente compreende o Tao antes de duvidar, é como o céu vazio. Por que mudar o rumo da conversa para certo e errado?”

[Citado em Watts, 1975]

Explica-se isto assim: o *Upanishads* diz que *Brahman* não é um entre muitos, mas um sem um segundo; não um objeto particular, mas a realidade de *todos* os objetos. E mesmo assim, estava tentando captar o Todo como uma experiência particular – por certo um Grande Experiência, mas, de qualquer modo, uma experiência – e era exatamente isso que não permitia a descoberta (porque uma experiência é um saber ou não saber e não algo que precede ambos). Por isso o Zen chama todas as experiências superiores por um nome pejorativo: *makyo* ou “ilusões sutis”. E, de acordo com o Zen, muitas outras tradições confundem *makyo* com o estado supremo, simplesmente porque essas experiências extraordinárias são, na verdade, mais reais do que os estados comuns. Todavia, todas as experiências, superiores ou inferiores, ficam aquém da consciência não dual e, assim, cedo ou tarde, devem ser superadas.

O ponto é que todas as experiências, sagradas ou profanas, superiores ou inferiores, baseiam-se na dualidade entre sujeito e objeto, observador e observado, experienciador e experienciado. Mesmo na esfera da alma, incomparavelmente mais real do que os níveis inferiores da matéria, corpo e mente, trata-se meramente de um sujeito mais sutil e de um objeto mais extraordinário. A testemunha desses estados divinos ainda se mantém intacta.

Entretanto, o despertar verdadeiro é a dissolução da própria testemunha e não uma mudança de estado naquilo que é testemunhado.

Por isso é que sempre se afirmou que formas de indagação do tipo “Quem sou eu?”, “Quem canta o nome de Buda?”, “Quem deseja libertação?” são o caminho básico, talvez o único caminho, além da testemunha (e do complexo de Vishnu). Não “Eu devo sempre estar consciente da minha respiração.”, mas sim “Quem deve?”. Não “Eu captei o sentido do *koan*.”, e sim “Quem captou?”. O efeito dessas perguntas é liberar a atenção das telas objetivas da consciência e excitar a consciência em si mesma. Mais precisamente, esse tipo de indagação faz com que a atenção se volte para a própria atenção, para a verdadeira *natureza* da atenção, e sua natureza é de sutil contração ou resistência. Qualquer atenção é exclusiva, porque ela se liga nisso e ignora aquilo. Em outras palavras, é dualista, e isso inclui a “atenção passiva” e qualquer outra conscientização sutilmente motivada. Todas são meras contrações subjetivas no Campo da Consciência. Mas com esse tipo de pergunta, essa contração subjetiva que é atenção torna-se o *objeto* da atenção. Isto é, o sujeito transforma-se no objeto de modo que a fronteira entre eles é rompida e ambos desaparecem como entidades exclusivas e separadas. Então, resta apenas a consciência inicial, radiante, imanente, desobstruída, que não é nem subjetiva nem objetiva, simplesmente total.

A primeira vez que isto se tornou óbvio para mim, embora de um modo fugaz, foi em um *sesshin* ou retiro zen intensivo. No quarto dia apareceu, por assim dizer, o estado da testemunha, a testemunha transpessoal que, de maneira firme, calma e clara, testemunha todos os eventos emergentes, momento a momento. Mesmo sonhando, meramente se testemunha: pode-se ver o sonho começar, prosseguir e terminar (o que Charles Tart chamou de “sonhos translúcidos”). Entretanto, Roshi ficou totalmente impassível diante de todo aquele “*makyo*”. “A testemunha”, disse ele, “é a derradeira cidadela do ego.”

Nesse ponto, a postura da testemunha desapareceu completamente. Não havia nenhum sujeito em nenhuma parte do universo; não havia nenhum objeto em nenhuma parte do universo; havia apenas o universo. Tudo estava surgindo momento a momento e estava surgindo em mim e como eu; por outro lado, não havia nenhum eu. É muito importante compreender que esse estado não foi uma perda das faculdades, mas uma amplificação delas; não foi um transe vazio e sim perfeita claridade; não despersonalizado, mas transpersonalizado. Nenhuma das faculdades pessoais – linguagem, lógica, conceitos, habilidades motoras – foi perdida ou enfraqueceu-se. Ao contrário, pela primeira vez pareceu-me que todas elas funcionavam em radical abertura, livres das defesas impostas pela sensação de um *self* separado. Esse estado radicalmente aberto, indefeso e perfeitamente não dual foi, ao mesmo tempo, incrível e profundamente comum, tão extraordinariamente comum que nem mesmo era notado. Não havia ninguém lá para compreendê-lo até que eu saísse dele (acho que cerca de três horas depois).

Em outras palavras, enquanto naquele estado, que não era absolutamente nenhuma experiência, havia *somente* aquele estado, que era a totalidade de tudo surgindo momento a momento. Eu não observava ou experienciava nada, simplesmente *era* tudo. Não podia ver, porque era tudo visto; não podia ouvir, porque era tudo ouvido; não podia saber, porque era tudo sabido. Daí porque ele é, ao mesmo tempo, o grande mistério e o perfeitamente óbvio. Mas foi somente quando me dei conta de que estava naquele estado que realmente não estava mais nele. O seu reconhecimento ou experiência é muito, muito

menos que o estado em si mesmo. Para experienciá-lo, tive de me separar dele (isto é, destruí-lo).

Dai em diante, tornei-me profundamente desconfiado dos transpessoalistas que falam dos estados superiores como “realidades experienciais”, apesar de ter feito o mesmo em *Spectrum*. Também vi a perfeita inadequabilidade do paradigma de “estados alterados”, extremamente útil em outros casos, para tratar do derradeiro domínio espiritual, porque esse domínio, esse “não domínio”, é, em verdade, o que todos os estados têm em comum, e o que todos os estados têm em comum não é, em si mesmo, outro estado, do mesmo modo que o alfabeto não é outra letra.

Mas todo esse período, percorrendo os domínios sutis, lutando com o complexo de Vishnu e penetrando no *Dharmakaya*¹⁶ – embora de maneira parcial, inicial e incompleta – proporcionou-me, pelo menos, uma introdução em primeira mão, razoavelmente sólida, às várias esferas mais elevadas da consciência. Com essa experiência, fui capaz, com maior facilidade, de retornar à literatura das tradições transpessoais e desenvolver uma classificação bastante exaustiva dos vários domínios superiores, muito frequentemente condensados e chamados de “transpessoais”, “transcendentes” ou “místicos”. Como mencionei anteriormente, foi aí que subdividi o domínio transpessoal em pelo menos quatro ou cinco estágios baseados em análises estruturais. Com essas subdivisões do espectro, além daquelas provenientes de *Eden*, finalmente senti que chegara a uma cartografia mais completa da consciência, uma que, longe de ser perfeita e, ocasionalmente, ainda escorregadia, pelo menos tinha o mérito da abrangência. Os refinamentos poderiam vir ao longo dos anos; por enquanto, essa cartografia foi apresentada em *The Atman Project*, com extensas tabelas de referência mostrando como as principais psicologias orientais e ocidentais se encaixavam nela.

UM MODELO DE MEDITAÇÃO

Este período também me ajudou a montar um modelo experimental da natureza e função da meditação, um modelo baseado tanto na prática pessoal quanto no estudo teórico. A maioria dos modelos ocidentais de meditação cai em um de dois campos: a escola fisiológica/neurológica/padrões cerebrais e a escola cognitiva/psicológica. A primeira vê a meditação como redução sensorial, lateralização hemisférica, uma resposta ao relaxamento, variáveis ergotrópicas/trofotrópicas, padrão cerebral alterado ou metabolismo reduzido. A segunda vê a meditação como uma dessensibilização superwolpiana, regressão a serviço do ego, desautomatização, alteração cognitiva ou estratégia de autorregulação.

Acho que cada uma dessas teorias tem o seu mérito, mas o que todas tendem a não considerar é precisamente, para mim, o âmago, a própria essência da meditação. Consideremos qualquer importante sistema de meditação: os detalhados estágios *dhyana/prajna* de Buda; os oito passos dos *Yoga Sutras* de Patanjali; a contemplação taoísta hierárquica de Lao Tsé; o abrangente sistema de meditação zen representado pelos estágios do pastoreio do boi;¹⁷ o curso multinível da *contemplatio* de Hugo de São Victor;

¹⁶ No Budismo Mahayana, é o último domínio (causal) antes da transcendência final. Para maiores detalhes, vide *The Atman Project*. (N.T.)

¹⁷ “Na famosa sequência de pinturas zen-budistas conhecida como “A série do pastoreio do boi” encontramos um exemplo clássico da cronologia dos estágios espirituais. Na primeira das suas dez imagens (às vezes, há doze) vemos uma pessoa que busca ansiosamente por um boi, símbolo da sua alma ou natureza

os estágios específicos e detalhados ensinados por Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz; a tradição completa do yoga kundalini/tântrico. O que *todos* têm em comum é uma visão da meditação, não como uma resposta ao relaxamento, ou uma privação sensorial, ou uma estratégia de autorregulação, mas sim como um desenrolar hierárquico de sucessivas estruturas superiores de consciência. Para ser preciso, eles a veem como um processo de desenvolvimento, composto de estágios especificáveis, de tal modo que cada estágio engloba uma estrutura distinta de consciência. (Anteriormente, mencionei que havia pelo menos cinco dessas estruturas ou níveis mais elevados, porém muitas cartografias tradicionais contêm até vinte e cinco estágios/níveis de consciência meditativa). Desde os estágios *dhyana/prajna* de Buda até os estágios de sublimação dos chacras do *kundalini*, o ponto central é que são *estágios de desenvolvimento*. Em verdade, esses tradicionalistas não foram somente os primeiros estruturalistas; foram também os primeiros verdadeiros psicólogos do desenvolvimento.

Minha opinião é que na pressa de fazer uma ponte entre as psicologias ocidental e oriental, olhamos absolutamente para tudo, exceto para a psicologia desenvolvimental/estrutural. Assim, uma vez que a essência das tradições orientais é uma visão fenomenológico/desenvolvimental/estrutural dos domínios superconscientes e que a psicologia ocidental possui uma bem detalhada visão fenomenológico/desenvolvimental/estrutural dos domínios autoconsciente e subconsciente, a ponte mais imediata e indolor seria simplesmente adicioná-las, exatamente como são. Bem, de qualquer modo, esta foi a abordagem que segui em *The Atman Project*.

A necessidade para essa abordagem multidimensional torna-se completamente óbvia quando compreendemos que não existem somente vários estágios de consciência meditativa, mas também diversos caminhos diferentes para se atingir cada estágio. Isto porque todos os estágios mais elevados de consciência possuem diferentes componentes ou dimensões (que em breve chamarei de “estruturas superficiais”), do mesmo modo que suas contrapartes mais baixas – componentes tais como motivação, cognição, identidade, afeição e despertar. Então, como sugerido por Tart, diferentes práticas meditativas podem atingir diferentes dimensões ou componentes. Por exemplo, o Yoga Kundalini atinge o nível sutil superior via exercícios hiperintensivos e técnicas de despertar do afeto, enquanto a Meditação Transcendental aproxima o mesmo nível através de relaxamento profundo, mas alerta, e da sublimação do pensamento. O ponto é o seguinte: mesmo que você assuma que há somente cinco níveis superiores com quatro componentes cada, você já tem vinte abordagens meditativas com diferenças significativas, um fato que torna ridículas ingenuidades como “meditação é uma resposta ao relaxamento”.

Todavia, é importante ressaltar que, subjacente a esses complexos conjuntos de dados (“vinte diferentes técnicas de meditação”), existe um padrão essencialmente simples. Isto se tornou especialmente aparente para mim em *Eden*, porque lá é apresentada uma imensa quantidade de dados interculturais que, aparentemente, desafiavam qualquer simplificação. Modificando consideravelmente o significado de alguns termos da

primordial. Mas, infelizmente, ela não sabe onde encontrá-lo. Nas outras pinturas, ela avista o rastro do boi e começa a procurá-lo nas montanhas e nas planícies deste mundo. Finalmente, vê o boi e, após uma luta, domestica-o. Na etapa seguinte, tanto o boi quanto a pessoa que o buscava deitam-se juntos, em harmonia, debaixo de um salgueiro, e no quadro seguinte, ambos desaparecem em um momento de morte do ego e rompem em direção a domínios mais elevados da consciência. No último estágio, a pessoa que buscava ressuscita e retorna para a feira livre do mundo, onde ajuda outras pessoas a encontrarem o seu próprio caminho espiritual.” (Transcrito do livro *Os Cinco Estágios da Alma* de Harry R. Moody e David Carrol) (N.T.)

linguística transformacional, comecei, simplesmente, a diferenciar estruturas profundas e estruturas superficiais. Como usado em *Atman e Eden*, a estrutura profunda é a forma definidora de um dado nível de consciência, enquanto a estrutura superficial é qualquer variável ou componente daquele nível.

Por exemplo, Piaget mostrou que o desenvolvimento cognitivo se dá através de quatro estágios/níveis básicos: sensório-motor, pré-operacional, operacional concreto e operacional formal. Cada um deles é uma estrutura profunda, um conjunto especificável de operações que, holisticamente, governa as atividades de cognição do respectivo nível. Entretanto, a estrutura profunda não especifica, e não pode, o conteúdo de um pensamento particular do nível. Esses particulares são estruturas superficiais. Assim, as estruturas superficiais são restringidas pela forma da estrutura profunda, porém, no interior desse limite, elas são variáveis (exceto, obviamente, na medida em que forem condicionadas por outras estruturas superficiais: os pensamentos que tive ontem afetam e condicionam os pensamentos que tenho hoje, mas ambos são igualmente restringidos pela estrutura profunda do meu nível de desenvolvimento presente).

Sem repetir toda a argumentação, o ponto é que esse tipo de análise estrutural permite-nos traçar um número discreto de superfícies profundas subjacentes a variados fenômenos superficiais, e isso simplifica em muito o quadro não só da meditação, como também do desenvolvimento da consciência como um todo. O que fazemos em pesquisa da meditação (ou pesquisa da consciência em geral) é olhar para um conjunto de dados, ou grupos de fenômenos específicos, que, embora aparentemente diferentes, são, na realidade, estruturas superficiais compartilhando uma mesma estrutura profunda. Definimos as várias estruturas profundas, especificando sua forma holística e/ou padrões operativos. A seguir, arrumamos hierarquicamente as estruturas profundas de acordo com uma das três regras gerais: (1) acesso – uma estrutura mais elevada tem acesso total a uma mais baixa, mas não vice-versa; (2) desenvolvimento – quanto mais elevado o estado, mais tarde ele tende a emergir em uma sequência de desenvolvimento (isto é verdadeiro em todas as tendências evolucionárias, plantas *após* pedras, animais *após* plantas, humanos *após* animais, e assim por diante); (3) caixa chinesa – um estágio mais elevado contém todas as funções ou capacidades de um mais baixo, mas não vice-versa (por exemplo, uma planta contém minerais, porém minerais não contém plantas), e o estado superior possui capacidades não disponíveis no mais baixo. Uma vez estabelecida essa hierarquia, ela pode ser apresentada de duas maneiras básicas, como ressaltado por Schumacher (1977): se o estado mais baixo é A, o próximo é A+B, o seguinte A+B+C e assim por diante; se o estado mais elevado é A, o seguinte mais baixo é A-B, o seguinte A-B-C e assim por diante. Em ambos os casos, simplesmente especifica-se detalhadamente os parâmetros de A, B, C....

Essa foi a abordagem utilizada tanto em *Eden* quanto em *Atman*. Ela ajudou-me a entender que técnicas de meditação bem diversas podem conduzir ao mesmo nível básico dos domínios superconscientes; ou que, por exemplo, o *yidam* do Budismo, o *ishtadeva* do Hinduísmo e o arcanjo do Cristianismo, embora com formas exteriores muito diferentes, compartilham, na verdade, da mesma estrutura profunda básica (aquela do domínio sutil superior); ou que sábios místicos como Cristo, Krishna e Buda descobriram o mesmo domínio causal-espiritual, mas o expressaram através de diferentes estruturas superficiais (o que atrasou a compreensão de que há, nas palavras de Schuon, “uma

unidade transcendente das religiões” – não unidade de estrutura exotérica/superficial, mas unidade de estrutura esotérica/profunda ¹⁸).

Tudo isso, finalmente, levou a uma sugestão que me parece absolutamente fundamental: em minha opinião, estruturas superficiais são aprendidas, condicionadas, historicamente contingenciadas e culturalmente relativizadas, enquanto estruturas profundas, uma vez emersas, são interculturais, universais e largamente invariantes. Para dar um exemplo simples, a estrutura profunda do corpo humano é a mesma em qualquer lugar: duzentos e seis ossos, duas pernas, um coração, dois rins etc., mas o que se faz com o corpo – suas estruturas superficiais de trabalho, lazer, atividades aceitáveis etc. – é moldado e condicionado culturalmente. Você não aprende a ter um corpo, mas aprende a jogar beisebol com ele – estruturas profundas são dadas, estruturas superficiais são condicionadas.

Assim, a força do estruturalismo está em apontar as estruturas profundas ou níveis básicos da consciência que são largamente interindividuais, interculturais e invariantes. Entretanto, o estruturalismo clássico tem muito pouco a nos dizer sobre as estruturas superficiais. Portanto, é necessário suplementar a psicologia das estruturas profundas com disciplinas das estruturas superficiais, disciplinas que tratam do condicionamento histórico real e da moldagem daqueles componentes psicológicos que são variáveis e contingenciáveis. A esse respeito, teorias de reforço mostram-se de excelente utilidade, do mesmo modo que a teoria sistêmica e o funcionalismo. Outra é a hermenêutica ou ciência da interpretação. A hermenêutica é profundamente importante porque o significado das estruturas psicológicas superficiais não pode ser determinado empiricamente; significado, como definido por Husserl, é intenção e interpretação mentais e nenhum teste empírico-sensorial irá esclarecê-lo (por exemplo, dê-me uma prova empírico-científica do significado da produção mental chamada *Hamlet*). E mais, estruturas superficiais sempre existem em contextos *históricos* específicos; assim, como a hermenêutica salienta a importância de compreender-se os contextos históricos a fim de determinar-se significados particulares, ela é idealmente apropriada para a pesquisa das estruturas superficiais.

Desse modo, minha abordagem global foi usar a psicologia fenomenológico-desenvolvimental e o estruturalismo para determinar as estruturas profundas da consciência, e a teoria sistêmica/funcionalismo, além da hermenêutica histórica, para

¹⁸ Sobre religião exotérica e religião esotérica, vide, por exemplo, *Graça e Coragem* (Wilber, 1991, Gaia, 2007): “A religião exotérica ou “exterior” é religião mítica, religião que é terrivelmente concreta e literal, que realmente acredita, por exemplo, que Moisés abriu o Mar Vermelho, que Cristo nasceu de uma virgem, que o mundo foi criado em seis dias, que, um dia, literalmente choveu maná do céu, e assim por diante. Em todo o mundo, religiões exotéricas consistem desses tipos de crenças. Os hindus acreditam que a Terra deve estar apoiada em algo; assim, creem encontrar-se sobre um elefante que, também necessitando de suporte, está sobre uma tartaruga; esta, por sua vez, encontra-se sobre uma serpente. E quando surge a pergunta “Em que a serpente está apoiada?”, a resposta dada é “Mudemos de assunto”. Lao Tsé nasceu com novecentos anos, Krishna acasalou-se com quatro mil vacas, Brahma nasceu da quebra de um ovo cósmico etc. Isto é religião exotérica, uma série de estruturas de crenças que tentam explicar os mistérios do mundo em termos míticos, ao invés de termos testemunhais ou de experiência direta... A religião esotérica não pede que você acredite em nada na base da fé ou que engula obedientemente qualquer dogma. Ao contrário, a religião esotérica é um conjunto de experimentos pessoais conduzidos cientificamente no laboratório da sua própria consciência. Como toda boa ciência, é baseada na experiência direta, não em simples crenças ou desejos, e pode ser verificada e validada por outras pessoas que também tenham executado o experimento. O experimento é a meditação.” (N.T.)

elucidar as estruturas superficiais. Em minha opinião, o ponto é que *a mesma abordagem básica se aplica ao estudo da meditação*, porque meditação é, simplesmente, desenvolvimento de estágios superiores.

Essa abordagem para a meditação, além de produzir seus próprios resultados positivos, livra-nos de diversos juízos falsos. Refiro-me especificamente a duas predominantes e difundidas estratégias de pesquisa. Uma é a busca de “mecanismos que produzem os efeitos da meditação” e a outra é a busca de “correlações fisiológicas específicas dos estados meditativos”. Com certeza, essas são noções importantes, mas se consideradas isoladamente, têm como efeito a depreciação da validade fenomenológica dos estados de meditação em si. De fato, em muitos casos, o uso de abordagens como a da correlação fisiológica tem como consequência invalidar o desenvolvimento meditativo em si mesmo (um prelúdio para a conclusão, “Bem, vocês sabem, esses estados místicos são simples padrões cerebrais anormais; eles não são realmente transpessoais – são apenas alterações no sistema nervoso do indivíduo.”)

Quando Piaget descobriu que as pessoas passam por uma importante transformação cognitiva, do pensamento pré-operacional para o operacional concreto, não houve grande exigência para buscar evidências de uma igualmente drástica mudança na fisiologia cerebral. Quando Kohlberg descobriu seis grandes estágios de desenvolvimento moral, ninguém gritou por “um mecanismo que produzisse tais efeitos.” A razão é que tais transformações podem ser demonstradas – e provadas – pelas ciências desenvolvimentais, fenomenológicas, estruturais e interpretativas (foi precisamente isso que Piaget e Kohlberg fizeram). O mesmo deve ser aplicado a meditação e transcendência. Estudos fisiológicos, mecanismos, reforços comportamentais e ondas cerebrais podem assumir importantes papéis, embora secundários e subsidiários. Por outro lado, aqueles transpessoalistas que exegeticamente abraçam os paradigmas da psicologia personalista (autorregulação comportamental, fisiologia mecanicista) em uma tentativa de serem aceitos por seus pares ortodoxos, simplesmente correm o risco de não só violar a fenomenologia do seu próprio campo ao reduzi-la a dimensões personalistas, como também de induzir a psicologia ortodoxa a pensar que as preocupações transpessoais podem ser absorvidas (e portanto dispensadas) pelos seus próprios paradigmas personalistas. Isso já aconteceu com as abordagens fisiológicas e as abordagens de alteração de comportamento; se essa tendência continuar, em breve teremos uma ridícula psicologia transpessoal pessoal. Naturalmente, meu sentimento é que a psicologia transpessoal negará e preservará a psicologia personalista; aqueles que somente negarem ou somente preservarem, terão muito pouco a oferecer.

Minha peregrinação pelos domínios moral, intelectual e contemplativo continua. Quanto a meus escritos, se irão mostrar-se úteis a outras pessoas ou mera tagarelice subjetiva, pelo menos têm dado à minha vida um significado, um contexto, uma direção, uma sanção. Continuo a trabalhar, a estudar, a escrever, a contemplar; em resumo, continuo no caminho, no “processo que admite seu fim no seu começo”. Costumava pensar que se adota um caminho exclusivamente para atingir-se um objetivo. Aprendi algo melhor: o verdadeiro caminho é, em si mesmo, o objetivo supremo. Como o Dogen Zenji se referiu ao estado supremo: “Não resta nenhum vestígio de iluminação, e essa iluminação sem vestígio continua para sempre.” Assim, todos nós ainda somos, e sempre seremos, os peregrinos.

REFERÊNCIAS

- Becker, E. *The denial of death*, New York: Free Press, 1973.
- Benoit, H. *The supreme doctrine*, New York: Viking, 1955.
- Boss, M. *Meaning and content of sexual perversions*. Em E. Becker (ed.), *The denial of death*. New York: Free Press, 1973.
- Brown, N. O. *Life against death*, Middletown, Conn: Wesleyan Univ. Press, 1959.
- Coplestone, F. *A history of philosophy*. Vol. 7, Parte I. Garden City, N.Y.: Image, 1965.
- Freud, S. *New introductory lectures in psychoanalysis*. New York: Norton, 1974.
- Hegel, G. *The phenomenology of mind*, trad. J. Baillie. New York: Humanities, 1949.
- Hume, R., trad. *The thirteen principal Upanishads*. London: Oxford, 1974.
- Laing, R. *The divided self*. New York: Pantheon, 1969.
- Lasch, C. *The culture of narcissism*. New York: Norton, 1979.
- Loevinger, J. *Ego development*. San Francisco: Jossey-Bass, 1977.
- May, R., ed. *Existential psychology*. New York, Random House, 1969.
- Perls, F.; Hefferline, R.; e Goodman, P. *Gestalt therapy*. New York: Delta, 1951.
- Schumacher, E. *A guide for the perplexed*. New York: Harper & Row, 1977.
- Singh, K. *Surat shabd yoga*. Berkeley: Images, 1975.
- Smith, H. *Forgotten truth*. New York: Harper & Row, 1976.
- Walsh, R. Initial meditative experiences: I. *Journal of Transpersonal Psychology* 9, 1977, 151-192.
- _____. Initial meditative experiences: II. *Journal of Transpersonal Psychology* 10, 1978, 1-28.
- Watts, A. *Tao: The watercourse way*. New York: Pantheon, 1975.
- Welwood, J. Meditation and the unconscious. *Journal of Transpersonal Psychology* 9, I, 1977.
- Wilber, K. The ultimate state of consciousness. *Journal of Altered States* 2, 3, 1975-1976.
- _____. *The spectrum of consciousness*. Wheaton, Ill.: Quest, 1977.
- _____. *No boundary*. Los Angeles: Center Publications, 1979.
- _____. *The Atman project*. Wheaton, Ill.: Quest, 1980.
- _____. *Up from Eden*. New York: Anchor/Doubleday, 1981.
- Whyte, L. *The next development in man*. New York: Mentor, 1950.