

KEN WILBER

ONDAS, CORRENTES, ESTADOS E O EU

Um resumo do meu Modelo Psicológico

(ou esboço de uma Psicologia Integral)

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

Revisão de Darcy Brega

ÍNDICE

Sumário	1
Introdução	1
Níveis ou Ondas	2
Linhas ou Correntes	4
Estados de Consciência	4
A Relação entre Estruturas e Estados	6
Estados Fenomênicos	7
Aspectos do Desenvolvimento da Espiritualidade	7
Desenvolvimento Desigual	10
Uma Grade de Experiências Religiosas	11
O Eu	11
Quatro Significados para “Espiritual”	13
Quadrantes	14
A Grade Religiosa Revisitada	15
Uma Sugestão de Pesquisa	17
Apêndice A. Estágios de Desdobramento Espiritual?	18
Apêndice B. O Problema Difícil	20
Apêndice C. A Morte da Psicologia e o Nascimento do Integral	23
Notas	26
Referências	36

Sumário

Embora longe de ser unânime, parece haver um consenso de que nem a mente nem o cérebro podem ser reduzidos sem remanescentes. Este ensaio argumenta que, de fato, tanto a mente quanto o cérebro precisam ser incluídos de um modo não reducionista em qualquer teoria genuinamente integral da consciência. Para facilitar essa integração, este ensaio apresenta os resultados de uma extensa pesquisa bibliográfica intercultural sobre o lado “mente” da equação, sugerindo que os fenômenos mentais que precisam ser considerados em qualquer teoria integral incluem níveis de desenvolvimento ou *ondas* de consciência, linhas de desenvolvimento ou *correntes* de consciência, *estados* de consciência e o *eu* (ou sistema do eu). Um “modelo-mestre” desses vários fenômenos, extraído de mais de cem sistemas psicológicos do Oriente e do Ocidente, é apresentado. Sugere-se que esse modelo-mestre represente um resumo geral do lado “mente” da integração cérebro-mente. O ensaio conclui com reflexões sobre o “problema difícil”, ou como o lado “mente” pode ser integrado ao lado “cérebro” para gerar uma teoria mais integral da consciência.

Ocorre que este ensaio também acaba sendo um resumo bem abrangente do meu próprio modelo psicológico ou um esboço de uma psicologia integral.

Introdução

A quantidade de teoria e pesquisa agora dedicada ao estudo da consciência é bastante surpreendente, dada sua história de negligência nas décadas anteriores. Por mais encorajadora que seja essa pesquisa, acredito que ainda estão faltando certos itens importantes na discussão geral sobre o papel e a natureza da consciência. Neste ensaio, portanto, gostaria de esboçar o que creio ser um modelo de consciência mais integral, não para condenar as outras abordagens, mas para sugerir maneiras pelas quais suas importantes contribuições possam ser ainda mais enriquecidas ao se considerar essas áreas negligenciadas.

Este é a continuação de um ensaio anterior (“An Integral Theory of Consciousness”, Wilber, 1997b).¹ Como este é também um sumário de evidências e argumentos desenvolvidos em outros textos, raramente citarei outras autoridades nesta apresentação; meus trabalhos, a que faço referência neste ensaio, fazem isto extensivamente, e os leitores interessados podem acompanhar essas referências. (Eu percebo que não incluir as referências originais neste ensaio – milhares delas – não é confortável para o leitor, mas o tamanho adicional seria proibitivo. Comprometo-me a adicionar algumas referências representativas de cada um dos campos.)

Grande parte da pesquisa atual sobre a consciência foca nos aspectos que apresentam algum tipo de ancoragem óbvia no cérebro físico, incluindo os campos da neurofisiologia, da psiquiatria biológica e da neurociência. Embora pareça haver um consenso desconfortável de que a consciência (ou a mente) não pode ser totalmente reduzida a sistemas físicos (ou ao cérebro), ainda não há um acordo generalizado quanto à sua relação exata (“o problema difícil”). Este ensaio começa tentando propor um compêndio desses aspectos do lado “mente” da equação, que precisa ser trazido para a tabela integrativa.

Psicologia Integral (Wilber, 2000b) comparou e contrastou mais de cem psicólogos do desenvolvimento – ocidentais e orientais, antigos e modernos – e, a partir dessa comparação, foi criado um “modelo-mestre” da gama completa da consciência humana, usando cada sistema para preencher as lacunas deixadas pelos outros. Esse modelo-mestre, embora seja um simples dispositivo heurístico

e não uma leitura do “modo como as coisas são”, sugere um “catálogo de espectro total” dos tipos e modos de consciência disponíveis para homens e mulheres. Esse catálogo pode ser útil, na medida em que buscamos uma teoria “mente-cérebro” que faça justiça a ambos os lados da equação – o cérebro e a mente – porque se pode esperar cobrir, razoavelmente, muitos dos aspectos da “mente” que devem ser incluídos, junto com os aspectos do “cérebro” derivados da neurociência, para se chegar a um tipo de modelo de consciência robusto e abrangente.

Depois de delinear esse catálogo de “espectro total” da mente, sugeri meu próprio modelo para ajustar a mente ao cérebro, à cultura e aos sistemas sociais. Em outras palavras, resumirei uma versão de uma teoria da consciência mais abrangente ou integral, que combina o catálogo de espectro total da mente (ou modelo-mestre) com a neurociência, a pesquisa do cérebro e fatores culturais e sociais atuais, os quais parecem desempenhar um papel crucial na consciência.

Começando pelo catálogo de espectro total de estados mentais: a conclusão da comparação intercultural apresentada em *Psicologia Integral* é que existem pelo menos cinco componentes principais da psicologia humana que precisam ser incluídos em qualquer teoria abrangente: *níveis* de desenvolvimento de consciência, *linhas* de desenvolvimento de consciência, *estados* normais e alterados de consciência, o *eu* ou sistema do eu, e o que chamo de os quatro *quadrantes* (que incluem cultura e visões de mundo, neurofisiologia e ciência cognitiva, e sistemas sociais). Consideremos cada um desses componentes pela ordem.

Níveis ou Ondas

Nem todos os componentes da psique mostram desenvolvimento, mas muitos deles o fazem, e esses aspectos ou estágios de desenvolvimento precisam ser levados em conta. Eles não são toda a história da psique, mas são uma parte importante. Vivemos em um universo evolucionário, e essas correntes da evolução parecem operar também na mente humana. Há abundantes evidências de que alguns aspectos da cognição, moral, psicosexualidade, necessidades, relações objetivas, habilidades motoras e aquisição da linguagem acontecem em estágios de desenvolvimento, da mesma forma que uma bolota se desdobra em um carvalho através de uma série de fases do processo (Alexander & Langer, 1990; Loevinger, 1976; Wilber, 2000b). Esses estágios ou níveis de desenvolvimento não são fenômenos rígidos, lineares, degraus de uma escada, retratados por seus críticos, mas parecem ser ondas fluidas, fluentes, sobrepostas (Beck & Cowan, 1996).

Eu uso três termos – estruturas, níveis e ondas – para descrever esses marcos do desenvolvimento. “Estrutura” indica que cada estágio possui um padrão holístico que combina todos os seus elementos em um todo estruturado. “Nível” significa que esses padrões tendem a se desdobrar em uma sequência relacional, com cada estágio sênior transcendendo, mas incluindo seus juniores (assim como células transcendem, mas incluem moléculas, que transcendem, mas incluem átomos, que transcendem, mas incluem quarks). E “onda” indica que esses níveis são características fluidas e fluentes; as dimensões seniores não se situam no topo das dimensões juniores, como os degraus de uma escada, mas, antes, as incluem e envolvem (assim como células incluem moléculas que incluem átomos). Esses estágios de desenvolvimento parecem ser esferas concêntricas de abraço, inclusão e capacidade holística crescentes.

Na psique humana, quais são exatamente a natureza desses níveis? Basicamente, são níveis de consciência que parecem abranger todo um espectro, do subconsciente ao autoconsciente e ao superconsciente (Murphy, 1992; Wade, 1996; Wilber, 1986, 2000b).² Esse espectro geral de

consciência é bem conhecido pelas maiores tradições de sabedoria do mundo, sendo que uma versão dele aparece como a Grande Cadeia do Ser, que se diz estender da matéria para o corpo para a mente para a alma para o espírito (Smith, 1976). Grande Cadeia talvez não seja um nome adequado. Ela não é uma cadeia linear, mas uma série de esferas concêntricas: diz-se que o espírito transcende, mas inclui a alma, que transcende, mas inclui a mente, que transcende, mas inclui o corpo, que transcende, mas inclui a matéria. Desse modo, é mais preciso chamá-la de “o Grande Ninho do Ser”. Alguns pensadores modernos aceitam a existência de matéria, corpo e mente, mas rejeitam alma e espírito. Portanto, eles preferem pensar nos níveis de consciência partindo, por exemplo, do pré-convencional para o convencional para o pós-convencional. Meus pontos essenciais podem ser apresentados usando quaisquer desses níveis, mas já que também discutiremos estados espirituais ou “superconscientes”, vamos simplesmente assumir que o espectro total da consciência realmente vai de pré-pessoal a pessoal a transpessoal (Murphy, 1992; Walsh, 1999).³

Com base em diversos tipos de evidências interculturais, muitos estudiosos sugerem que podemos dividir este espectro global de consciência em sete cores ou bandas ou ondas (como acontece com os sete chacras); outros sugerem cerca de doze (como Aurobindo e Plotino); alguns sugerem ainda mais (como em muitos dos bem conhecidos textos contemplativos; ver Wilber, 2000b, para mais de cem modelos dos níveis de consciência, extraídos de fontes pré-modernas, modernas e pós-modernas). De muitas maneiras, isto se parece um pouco com um arco-íris: podemos dividir e subdividir, legitimamente, as cores de um arco-íris de várias formas.

Costumo usar nove ou dez níveis ou ondas de consciência básicos (que são variações de matéria, corpo, mente, alma, espírito), pois as evidências sugerem que essas ondas básicas são amplamente universais ou, em geral, semelhantes em aspectos profundos onde quer que apareçam (e.g., a mente humana, independentemente de onde estiver, tem a capacidade de formar imagens, símbolos e conceitos. O conteúdo dessas imagens e símbolos varia de cultura para cultura, mas a capacidade em si parece ser universal [Arieti, 1967; Beck *et al*, 1996; Berry *et al*, 1992; Gardiner *et al*, 1998; Shaffer, 1994; Sroufe *et al*, 1992]). Essa postura geral é convenientemente apresentada por Berry *et al* (1992), resumindo a pesquisa existente: “A *Psicologia Transcultural* é uma visão abrangente dos estudos transculturais em várias áreas substantivas – desenvolvimento psicológico, comportamento social, personalidade, cognição e percepção – e abrange teoria e aplicações para aculturação, grupos étnicos e minoritários, trabalho, comunicação, saúde e desenvolvimento nacional. Apresentada no âmbito de uma estrutura ecológica e cultural, ela considera o desenvolvimento e a exposição do comportamento humano como resultado de influências ecológicas e sociopolíticas, e adota uma posição “universalista” em relação à gama de semelhanças e diferenças no comportamento humano entre culturas: processos psicológicos básicos têm características compartilhadas por toda a espécie humana, mas a cultura introduz variações nessas semelhanças subjacentes” (as quais serão investigadas a seguir como os “quatro quadrantes”).⁴

Não obstante, todas essas várias codificações dos níveis de desenvolvimento parecem ser, simplesmente, diferentes instantâneos, tomados de diversos ângulos, usando câmeras diferentes, do grande arco-íris da consciência, e todas parecem ser úteis em suas especificidades. São simples categorizações providas por humanos; mas cada uma delas, se cuidadosamente sustentada por evidências, pode fornecer ingredientes importantes para um modelo mais integral.

O fato de esses níveis, ninhos ou ondas estarem dispostos ao longo de um grande arco-íris ou espectro não significa que uma pessoa realmente se mova através dessas ondas de maneira meramente linear ou sequencial, passando do corpo para a mente para a alma para o espírito. Esses são

simplesmente alguns dos níveis básicos de consciência potencialmente disponíveis. Mas um indivíduo possui muitas capacidades, inteligências e funções diferentes, cada uma das quais pode se desdobrar através dos níveis de desenvolvimento em um ritmo diferente – o que nos leva à noção de vários módulos independentes na psique humana, que também chamo de linhas ou correntes.

Linhas ou Correntes

Evidências sugerem que, através dos níveis de desenvolvimento ou ondas de consciência, fluem várias linhas ou correntes de desenvolvimento (como cognição, moral, afetos, necessidades, sexualidade, motivação e autoidentidade [Gardner, 1983; Loevinger, 1976; Wilber, 1997a, 2000b]). Parece ainda que, em qualquer pessoa, algumas dessas linhas podem ser altamente desenvolvidas, algumas pouco desenvolvidas (ou mesmo patologicamente) e algumas completamente não desenvolvidas. Em suma, o desenvolvimento geral é uma questão bastante desigual!

A razão parece ser que as numerosas linhas de desenvolvimento são, até certo ponto, módulos independentes, e esses módulos podem e, de fato, se desenvolvem de modos relativamente independentes (mas não totalmente independentes).⁵ Provavelmente, cada um desses módulos evoluiu em resposta a uma série de tarefas específicas (e.g., cognição do mundo exterior, necessidades e desejos em ambientes diversos, comunicação linguística, mecanismos de liberação sexual e assim por diante). Existe um enorme volume de teoria e pesquisa sobre modularidade (tanto a favor quanto contra), embora ela seja geralmente aceita na literatura psicológica.⁶

De acordo com esse corpo de pesquisa, uma pessoa pode estar em um nível de desenvolvimento relativamente alto em algumas linhas (como cognição), médio em outras (como moral) e baixo em outras (como espiritualidade). Portanto, não há nada linear sobre o desenvolvimento global. É uma questão extremamente individual e idiossincrática (embora muitas das linhas de desenvolvimento se desdobrem sequencialmente).

A crítica mais comum ao meu modelo é que ele é linear, uma visão que já não sustento há mais de vinte anos. Mas, e quanto à espiritualidade em si? Ela se desdobra, necessariamente, em estágios? Minha resposta, novamente, é: absolutamente não. Mas antes de vermos por que, vamos discutir estados de consciência.

Estados de Consciência

Alguns estados de consciência são bastante familiares. Por exemplo, vigília, sonho e sono profundo. Esses são estados “normais” ou “comuns”. Outros estados, “alterados” ou “incomuns” parecem incluir experiências de pico, experiências religiosas, estados induzidos por drogas, estados holotrópicos e estados meditativos ou contemplativos (Goleman, 1988; Grof, 1998; Tart 1972). Evidências sugerem fortemente que uma pessoa em praticamente qualquer estágio ou nível de desenvolvimento pode ter um estado alterado ou experiência de pico – inclusive uma experiência espiritual (Wilber, 1983, 2000b). Desse modo, a ideia de que as experiências espirituais estão disponíveis apenas nos estágios mais elevados do desenvolvimento é incorreta. Os estados em si raramente mostram desenvolvimento e sua ocorrência é, em geral, aleatória; ainda assim, eles parecem ser algumas das experiências mais profundas que os seres humanos já encontraram. Claramente, aqueles aspectos importantes da espiritualidade que envolvem estados alterados não seguem nenhum tipo de desdobramento linear, sequencial ou de estágio.

Quais tipos de estados mais elevados existem? Consideráveis comparações transculturais (Forman, 1990, 1998a; Murphy, 1992; Smart, 1984; Smith, 1976; Walsh, 1999; Wilber, 2000b), assumidas como um todo, sugerem que há pelo menos quatro estados superiores ou transpessoais de consciência, que eu chamo de *psíquico*, *sutil*, *causal* e *não dual*. (Como veremos em um momento, quando esses estados *temporários* se transformam em características *permanentes*, esses estados transitórios são convertidos em estruturas permanentes de consciência, e eu chamo essas estruturas, níveis ou ondas permanentes pelos mesmos quatro nomes.)*

Resumidamente, o estado psíquico é um tipo de *misticismo da natureza* (onde indivíduos relatam uma experiência fenomenológica de ser um com todo o mundo natural-sensorial; e.g., Thoreau, Whitman. É chamado de “psíquico”, não porque ocorram eventos paranormais – embora evidências sugiram que às vezes isto aconteça – mas porque percebe-se, cada vez mais, que aquilo que se parece com um mundo meramente físico é, na verdade, um mundo psicofísico, com capacidades conscientes, psíquicas ou noéticas sendo partes intrínsecas do tecido do universo; e isto, frequentemente, resulta em uma experiência fenomenológica real de unidade com o mundo natural [Fox, 1990]). O estado sutil é um tipo de *misticismo de divindade* (onde os indivíduos relatam uma experiência de ser um com a fonte ou essência do mundo sensorio-natural; e.g., Santa Teresa de Ávila, Hildegarda de Bingen). O estado causal é um tipo de *misticismo informe* (onde os indivíduos experienciam a cessação, ou imersão na consciência imanifesta, informe; e.g., *A Nuvem do Não Saber*, Patanjali, Pseudo-Dionísio; ver Forman, 1990). E o não dual é um tipo de *misticismo integral* (que é experienciado como a união do manifesto e do imanifesto, ou a união da Forma e da Vacuidade; e.g., Lady Tsogyal, Sri Ramana Maharshi, Hui Neng [Forman, 1998b]).

Como sugeri em *Psicologia Integral* (Wilber, 2000b), aparentemente, esses estados são todos variações dos estados naturais de vigília, sonho e sono profundo – o que parece ser o motivo pelo qual uma pessoa em praticamente qualquer estágio de desenvolvimento poder experienciar qualquer um desses estados incomuns (porque todo mundo, até mesmo um bebê, fica acordado, sonha e dorme profundamente).

No entanto, para que esses estados *temporários* se tornem características ou estruturas *permanentes*, eles devem entrar no fluxo de desenvolvimento (ver abaixo). Naturalmente, para a maioria das pessoas, os estados de sonho e sono profundo são vivenciados como sendo menos reais do que o estado de vigília; mas, com uma prática meditativa prolongada, diz-se que esses estados podem ser penetrados com plena conscientização e expansão da consciência, quando então desvelam seus segredos mais elevados (Deutsche, 1969; Gyatso, 1986; Walsh, 1999).

Em muitas das tradições de sabedoria, diz-se que os três grandes *estados* naturais (vigília, sonho e sono profundo) correspondem aos três grandes *corpos* ou *domínios* do ser (denso, sutil e causal). Tanto no Vedanta quanto no Vajrayana, por exemplo, diz-se que os corpos são o suporte energético da mente ou do estado de consciência correspondente (ou seja, todo modo mental tem um modo corporal, preservando assim a união mente-corpo em todos os níveis). O corpo denso é o corpo no qual experienciamos o estado de vigília; o corpo sutil é o corpo no qual experienciamos o estado de sonho (e também certos estados meditativos, como o *savikalpa samadhi* e o estado do *bardo* ou estado onírico que se diz existir entre renascimentos); e o corpo causal é o corpo no qual experienciamos o estado de sono profundo sem sonhos (e o *nirvikalpa samadhi* e o estado *informe*) (Deutsche, 1969; Gyatso, 1986).

* Ver Nota 12. (N.T.)

A questão é que, de acordo com essas tradições, cada estado de consciência tem um corpo correspondente que é “feito” de vários tipos de energia (ou “ventos”): densa, sutil e muito sutil, e esses corpos ou energias “sustentam” a mente ou estados de consciência correspondentes. De certo modo, podemos falar do corpo-mente denso, do corpo-mente sutil e do corpo-mente causal (usando “mente” no sentido mais amplo como “conscientização” ou “consciência”).⁷ O ponto importante, que provisoriamente aceitarei para meu “modelo-mestre”, é simplesmente que cada estado de consciência é suportado por um corpo correspondente, de modo que a consciência nunca está meramente desincorporada.⁸

A Relação entre Estruturas e Estados

Uma maneira de olhar as evidências até agora é dizer, como um dispositivo heurístico, que os *estados* de consciência (com seus corpos ou domínios correlatos) contêm várias *estruturas* de consciência. Por exemplo, o estado de vigília pode conter a estrutura pré-operacional, a estrutura operacional concreta, a estrutura operacional formal e assim por diante. Na Vedanta, essas estruturas ou níveis de consciência são conhecidos como *koshas* (ou invólucros).

Para o Vedanta, os três principais corpos/estados sustentam cinco estruturas principais. Diz-se que o corpo sutil, experienciado no estado de sonho (e no reino do bardo, *savikalpa samadhi*, etc.), sustenta três principais *koshas* ou estruturas da consciência – o *pranamayakosha* (*élan* vital), o *manomayakosha* (mente convencional) e o *vijnanamayakosha* (mente superior e iluminada). O corpo denso/estado de vigília sustenta o *annamayakosha* (o invólucro constituído de alimento, ou a mente física), e o corpo causal/estado informe sustenta o *anandamayakosha* (o invólucro ou estrutura de consciência constituído de bem-aventurança, ou a mente transcendente).

A razão pela qual tanto o Vedanta quanto o Vajrayana sustentam isso é que, por exemplo, toda noite, quando sonha (quando está no corpo sutil), você tem acesso a pelo menos três estruturas principais (você pode experienciar o *élan* vital sexual [o *pranamayakosha*], imagens e símbolos mentais [*manomayakosha*], e a mente superior ou arquetípica [*vijnanamayakosha*] – isto é, o estado de sonho pode conter todos esses três níveis/estruturas), mas você não experiencia o corpo denso, o domínio sensorio-motor, ou o mundo físico denso – esses não estão diretamente presentes. Durante o sonho, você está existindo fenomenologicamente em um corpo sutil, experienciando as (três) estruturas de consciência sustentadas por esse corpo sutil e contidas nesse estado.

Em suma, qualquer estado geral de consciência (como vigília ou sonho) pode conter várias estruturas (ou níveis) diferentes de consciência. Essas estruturas, níveis ou ondas, como sugerido anteriormente, abrangem todo o espectro e incluem muitos desses estágios de estrutura que têm sido extensivamente estudados por psicólogos do desenvolvimento ocidentais, tais como os estágios de estrutura do desenvolvimento moral, cognitivo e do ego (e.g., Cook-Greuter, 1990; Gilligan, 1990; Graves, 1970; Kegan, 1983; Kohlberg, 1981; Loevinger, 1976; Piaget, 1977; Wade, 1996). Quando, por exemplo, a *Dinâmica da Espiral* [*Spiral Dynamics*] (um modelo psicológico desenvolvido por Beck & Cowan [1996], baseado na pesquisa de Clare Graves) fala do meme vermelho, do meme azul, do meme laranja e assim por diante, esses memes são estruturas (níveis) de consciência.

Por que todas essas distinções aparentemente triviais são importantes? Um motivo é que reconhecer a diferença entre estados de consciência e estruturas de consciência nos permite entender como uma pessoa, em qualquer estrutura ou estágio de desenvolvimento, pode ter uma profunda experiência de estados superiores e transpessoais – pela simples razão de que ela fica acordada, sonha

e dorme profundamente (e, portanto, tem acesso a esses estados e domínios superiores de consciência sutil e causal, não importa quão “baixo” seja seu estágio ou nível de desenvolvimento geral). Entretanto, as formas pelas quais os indivíduos experienciam e interpretam esses estados e domínios mais elevados dependerão, em grande parte, do nível (ou estrutura) de seu próprio desenvolvimento. Voltaremos a este importante ponto daqui a pouco.

Estados Fenomênicos

Finalmente, e seguindo essa heurística simples, parece haver vários estados fenomênicos no âmbito das principais estruturas de consciência (alegria, felicidade, tristeza, desejo, etc.). Em suma, uma maneira de conceituar esses eventos é dizer que, no âmbito de amplos estados de consciência, existem estruturas de consciência, no âmbito das quais existem estados fenomênicos.⁹

Observe que nem os estados de consciência nem as estruturas de consciência são experienciadas diretamente pelos indivíduos.¹⁰ Em vez disso, os indivíduos experienciam diretamente estados fenomênicos específicos. Estruturas de consciência, por outro lado, são *deduzidas* da observação do comportamento de numerosos sujeitos. As *regras e padrões* que são seguidos por vários tipos de comportamento cognitivos, linguísticos, morais, etc. são então resumidos. Essas regras, padrões ou estruturas parecem ser muito reais, mas não são diretamente percebidas pelo sujeito (assim como as regras da gramática raramente são percebidas de forma explícita pelos falantes da língua nativa, mesmo que as estejam obedecendo).

É por isso que as estruturas de consciência quase nunca são detectadas pela fenomenologia, que inspeciona o fluxo contínuo de consciência atual e, portanto, encontra apenas estados fenomênicos. Isto parece ser uma limitação significativa de praticamente todas as formas de fenomenologia. Isto é, a fenomenologia geralmente concentra-se em estados fenomênicos e, assim, falha em identificar as estruturas de consciência existentes. Desse modo, se você fizer uma introspecção dos estados fenomênicos do corpo e da mente, nunca verá algo que se anuncie como um “pensamento moral do estágio 4” (Kohlberg); nem encontrará algo chamado “o estágio conformista” (Loevinger); nem vai identificar “o estágio relativista” (Graves). A única forma de identificar essas *estruturas intersubjetivas* é observar populações de sujeitos interagindo e depois procurar regularidades no comportamento que sugerem que os sujeitos estão seguindo padrões, regras ou estruturas intersubjetivas. Isto sugere que a fenomenologia é um aspecto útil, embora limitado, de uma metodologia mais integral.¹¹

Aspectos do Desenvolvimento da Espiritualidade

Parece que todas as *estruturas* de consciência geralmente se desdobram em uma sequência de desenvolvimento ou de estágios e, como praticamente todos os desenvolvimentistas concordam, *os estágios verdadeiros não podem ser pulados* (Combs, 1995; Cook-Greuter, 1990; Gilligan, 1990; Kegan, 1983; Loevinger, 1976; Wade, 1996). Por exemplo, na linha cognitiva, há os estágios sensório-motor, pré-operacional, operacional concreto, operacional formal, visão-lógica e assim por diante. Os pesquisadores são unânimes em afirmar que nenhum desses estágios pode ser pulado, porque cada um deles incorpora seu predecessor em sua própria constituição (da mesma forma que células contêm moléculas que contêm átomos, e você não pode ir de átomos para células e pular moléculas).

Nenhum estágio verdadeiro, em qualquer linha de desenvolvimento, pode ser pulado, nem os estágios mais altos podem ser acessados por meio de uma “experiência de pico”. Uma pessoa no pré-

operacional não pode ter uma experiência de pico do operacional formal. Uma pessoa no estágio moral 1 de Kohlberg não pode ter uma experiência de pico do estágio moral 5. Uma pessoa no estágio animista de Graves não pode ter uma experiência de pico do estágio integrado, e assim por diante. Não só esses estágios são, de certa forma, comportamentos aprendidos, como também são incorporadores, cumulativos e envolventes, o que impossibilita o salto.

Mas os três grandes *estados* (vigília, sonho, sono profundo) representam *domínios gerais* do ser e do conhecer que podem ser acessados praticamente por qualquer estágio de praticamente qualquer linha – pela simples razão de que indivíduos ficam acordados, sonham e dormem profundamente, mesmo no período pré-natal (Wilber, 1997a, 2000b). Portanto, *estados* de consciência densos, sutis e causais estão disponíveis para praticamente qualquer estágio de estrutura de desenvolvimento.

Entretanto, as maneiras pelas quais esses estados alterados irão (e poderão) ser experienciados dependem predominantemente das *estruturas* (estágios) de consciência que se desenvolveram no indivíduo (Wilber, 1983, 2000b). Como veremos, indivíduos, por exemplo, nos estágios mágico, mítico e racional podem ter uma experiência de pico de um domínio sutil, mas como esse domínio sutil é experienciado e interpretado depende em grande medida das estruturas de consciência que estão disponíveis para descompactar a experiência.

(Um ponto técnico: os extremos inferiores do sutil, eu chamo de “psíquico”; e a união da vacuidade causal com toda a forma, eu chamo de “não dual”. Isso nos dá os quatro principais estados transpessoais que mencionei [psíquico, sutil, causal e não dual]; mas eles são variações dos estados naturais disponíveis praticamente para todos os indivíduos, e é por isso que, em geral, estão disponíveis em quase qualquer estágio de desenvolvimento. Ver *Psicologia Integral* [Wilber, 2000b] para uma discussão completa deste tema.)

Evidências sugerem que, normalmente, sob condições de prática contemplativa prolongada, uma pessoa pode converter esses estados temporários em características ou estruturas permanentes, o que significa que ela tem acesso a esses grandes domínios de uma forma mais ou menos contínua e consciente (Shankara, 1970; Aurobindo, 1990; Walsh, 1999). No caso do domínio sutil, por exemplo, isto significa que uma pessoa, em geral, começará a sonhar lucidamente (o que é análogo ao *savikalpa samadhi* – ou meditação estável em formas sutis) [LaBerge, 1985]; e com referência ao causal, quando uma pessoa atinge essa onda de maneira estável, ela permanecerá tacitamente consciente mesmo durante um sono profundo sem sonhos (uma condição conhecida como *turiya* permanente, consciência constante, permanência do sujeito ou testemunho ininterrupto, análogo ao *nirvikalpa samadhi* ou meditação estável como o informe) [Alexander e Langer, 1990]. Avançando além desse estágio, o causal informe encontra a união com o mundo inteiro da forma, uma realização conhecida como não dual (*sahaja, turiyatita, bhava*) [Alexander e Langer, 1990; Wilber, 1999a].

Em cada um desses casos, esses grandes domínios (psíquico, sutil, causal, não dual) não são mais experienciados apenas como estados, mas tornam-se padrões ou estruturas de consciência permanentemente disponíveis – é por isso que, quando se tornam uma competência permanente, eu, então, os chamo de nível (ou estrutura ou onda) psíquico, nível sutil, nível causal e não dual. O uso desses quatro termos (psíquico, sutil, causal e não-dual) para cobrir tanto estruturas quanto estados levou alguns críticos a assumir que eu estava confundindo estruturas e estados, mas este não é o caso.¹²

A questão importante então se torna: esses quatro *estados*, à medida que se tornam *estruturas* permanentes, apresentam desdobramentos semelhantes aos de estágios? Eles são, na verdade, níveis de consciência? De muitas maneiras, a resposta parece ser “sim” (novamente, não como degraus

rígidos, mas como ondas fluidas e fluentes). Por exemplo, uma pessoa que alcança o testemunho causal *estável* (permanente) experienciará automaticamente o sonho lúcido (porque o testemunho causal *estável* significa que ela testemunha *tudo* o que surge, o que inclui os estados sutis e de sonho), mas não vice-versa (isto é, alguém que atinge a consciência sutil *estável* não necessariamente alcança o testemunho causal puro) – em outras palavras, esta é uma sequência de estágios, a saber, o causal é um nível mais elevado que o sutil – e.g., o *anandamayakosha* é um nível mais elevado que o *vijnanamayakosha*, ou a *sobremente* é um nível mais elevado do que a *mente intuitiva*, e assim por diante – exatamente como sustentado pelas grandes tradições de sabedoria [Smith, 1976; Walsh, 1999].

É por isso que Aurobindo se refere a esses níveis/estruturas transpessoais mais elevados da seguinte forma: “A evolução espiritual obedece à lógica de um desdobramento sucessivo; consegue dar um novo passo decisivo apenas quando o passo anterior tiver sido suficientemente conquistado; mesmo que certos estágios menores possam ser engolidos ou pulados por uma ascensão rápida e brusca, a consciência tem de voltar para assegurar-se de que o fundamento foi firmemente anexado à nova condição; uma velocidade maior ou concentrada [que é de fato possível] não elimina os passos em si ou a necessidade da sua sucessiva superação.” (Aurobindo, *The Life Divine*, II, 26) Em geral, sua escrita deixa claro que ele não vê isso como se fosse uma escala rígida, mas sim como foi sugerido: uma série de ondas de consciência cada vez mais sutis se desdobrando, com muita sobreposição fluida e fluente, e a possibilidade de estados alterados não lineares sempre disponíveis. Mas para que esses estados se transformem em estruturas, “eles obedecem à lógica de um desdobramento sucessivo”, como fazem todos os estágios verdadeiros. A literatura contemplativa do mundo, tomada como um todo, é bastante clara sobre esses pontos, e a esse respeito, justificadamente, falamos dessas estruturas transpessoais como apresentando algumas características semelhantes a estágios e níveis.¹³

Novamente, essa não é a história completa da espiritualidade. Em breve, sugerirei que, comumente, se dá pelo menos quatro definições diferentes para espiritualidade (os níveis mais elevados de qualquer uma das linhas, uma linha separada, um estado alterado, uma atitude particular), e uma teoria abrangente ou integral da espiritualidade deve, prodigamente, incluir todas as quatro definições. Portanto, os aspectos de desenvolvimento que acabamos de discutir não cobrem toda a história da espiritualidade, embora pareçam ser uma parte importante dela.

Dando um exemplo específico: se nos concentrarmos na linha de desenvolvimento cognitiva, teríamos esses níveis ou ondas gerais no espectro completo da cognição: sensorio-motor, pré-operacional, operacional concreto, operacional formal, visão-lógica, psíquico, sutil, causal e não dual. Esses nove *níveis* ou *estruturas* gerais, que Aurobindo chama respectivamente de: sensorial/vital, mente inferior, mente concreta, mente lógica, mente superior, mente iluminada, mente intuitiva, sobremente e supermente, estendem-se ao longo de um arco-íris único, do mais denso para o mais sutil até a essência de todos eles.

As respectivas *visões de mundo* dessas nove estruturas gerais de consciência podem ser descritas como: arcaica, mágica, mítica, racional, aperspectiva, psíquica (iogue), sutil (santo), causal (sábio) e não dual (siddha). (Adi Da, 1977; Gebser, 1985; Wilber 1996a, 1996b, 1997a, 2000b.)

Esses são *níveis* ou *estruturas* (estágios) de consciência que não podem ser pulados prontamente durante o desdobramento *permanente*; mas em praticamente *qualquer* um desses estágios, uma pessoa pode ter uma experiência de pico de *estado* psíquico, sutil, causal ou não dual. O *desenvolvimento integral* ou global é, portanto, um processo contínuo de conversão de estados temporários em características ou estruturas permanentes e, nesse desenvolvimento integral, nenhuma estrutura ou nível pode ser contornado, ou o desenvolvimento não será, por definição, integral.

Desenvolvimento Desigual

Isso não impede todos os tipos de espirais, regressões, saltos temporários adiante através de experiências de pico, e assim por diante. Observe, por exemplo, que alguém no *nível* psíquico pode ter uma experiência de pico do *estado* causal, mas não consegue acessar este domínio de forma estável porque seu desenvolvimento *permanente* ainda não atingiu o causal como estágio (como estrutura ou aquisição permanente). Para que isto aconteça, ele deve passar pelo domínio sutil (convertendo-o em um estágio objetivo) antes que possa manter *estavelmente* a posição de testemunho do causal (*turiya*), porque a testemunha permanente está, por definição, continuamente consciente de tudo o que surge, e isso significa que, se o sutil surge, ele é testemunhado – o que denota que o sutil se tornou um padrão ou estrutura permanentemente disponível na consciência. Assim, os estágios no desenvolvimento integral, como em outros lugares, não podem ser ignorados (eles não precisam ser aperfeiçoados ou dominados até o enésimo grau, mas têm de se estabelecer como uma competência geral; alguém que não consiga testemunhar o estado sutil não pode, por definição, ser a testemunha causal – daí a natureza de estágios dessas estruturas superiores à medida que se tornam aquisições *permanentes*). Ver o Apêndice A.

Ainda assim, o que geralmente acontece é que, já que esses três grandes domínios e estados (vigília/denso, sonho/sutil e informe/causal) estão constantemente disponíveis para os seres humanos e já que, como *estados*, podem ser praticados em algum grau independentemente um do outro (e podem até mesmo desenvolver-se independentemente, até certo ponto [Wilber, 2000b]), muitos indivíduos podem evidenciar, e evidenciam, uma grande competência em alguns desses estados/domínios (como a ausência de forma meditativa no domínio causal), embora sejam pobre ou mesmo patologicamente desenvolvidos em outros (como a personalidade frontal ou densa, o desenvolvimento interpessoal, o desenvolvimento psicosssexual, o desenvolvimento moral e assim por diante). O fenômeno do “Buda de pedra” – onde uma pessoa consegue permanecer em estados extraordinários de absorção informe por períodos prolongados – e, mesmo assim, ser pouco desenvolvida ou patologicamente desenvolvida, em outras linhas e domínios, é um fenômeno extremamente comum, e acontece em grande parte porque a pessoa não se empenhou no desenvolvimento integral, muito menos o concluiu. Da mesma forma, muitos professores espirituais demonstram uma boa dose de proficiência em estados sutis, mas pouca em causais ou densos, com resultados bastante desequilibrados – para eles e para seus seguidores.

Em suma, o que geralmente acontece é que o desenvolvimento é parcial ou fraturado; esse desenvolvimento fraturado é tomado como paradigma do desenvolvimento espiritual natural e normal, e, então, estudantes e professores são instados a repetir a fratura como evidência de seu progresso espiritual.

O fato de que esses três grandes domínios/estados podem ser empreendidos separadamente; o fato de que muitos escritores contemporâneos, predominantemente, equiparam a espiritualidade a estados alterados e incomuns (o que é frequentemente chamado, sem ironia, a quarta onda da teoria transpessoal); o fato de que as linhas em geral podem se desenvolver de forma desigual (de modo que uma pessoa pode estar em um nível de desenvolvimento elevado em algumas linhas e baixo ou patológico em outras) – e isso acontece com bastante frequência – esses fatos conspiram para obscurecer os importantes aspectos do desenvolvimento espiritual que, na verdade, apresentam alguns fenômenos sob a forma de estágios. Meu ponto é que todos esses aspectos da espiritualidade (quatro dos quais mencionei e elucidarei a seguir) precisam ser reconhecidos e incluídos em qualquer teoria abrangente de espiritualidade – e em qualquer prática espiritual genuinamente integral.¹⁴

Uma Grade de Experiências Religiosas

Se combinarmos a ideia de *níveis* de desenvolvimento com *estados* de consciência e percebermos que uma pessoa em praticamente qualquer nível ou estágio de desenvolvimento pode ter uma experiência de pico ou um estado alterado, obtemos uma grade bastante notável de muitos dos vários tipos de experiências espirituais e incomuns.

Por exemplo, usemos os termos de Jean Gebser (1985) para alguns dos níveis de consciência mais baixos e intermediários: arcaico, mágico, mítico, racional e aperspectivo (como vimos, existem estruturas mais elevadas, transpessoais, mas por ora fiquemos com essas).¹⁵ Adicionemos a esses cinco níveis os quatro estados: psíquico, sutil, causal e não dual. O ponto é que uma pessoa em qualquer uma dessas cinco estruturas pode ter uma experiência de pico de qualquer desses quatro estados, e isso nos dá uma grade de vinte tipos de experiências espirituais, transpessoais ou incomuns (Wilber, 1983, 2000b).

Como sugerido anteriormente, a razão por que essa grade ocorre é que a maneira pela qual os indivíduos *interpretam* um estado alterado depende, em parte, de seu nível de desenvolvimento geral. Por exemplo, indivíduos no nível mítico podem experimentar um estado psíquico, mas geralmente interpretam essa experiência de pico psíquica em termos de sua estrutura mítica. Da mesma forma, há uma experiência mágica de um estado sutil, uma experiência mítica de um estado sutil, uma experiência racional de um estado sutil; e assim por diante com o causal e o não dual.¹⁶ Juntando-as, temos uma grade fenomenológica dos muitos tipos de experiências alteradas, incomuns e religiosas disponíveis a homens e mulheres. Para mais detalhes sobre esta grade, ver *Um Deus Social e Psicologia Integral*.¹⁷

O Eu

Até então, exploramos estados, ondas e correntes. Podemos olhar agora para o “eu” (ou sistema do eu ou senso do eu), e embora haja muitas maneiras de representá-lo, uma das mais úteis é ver o eu como aquele que tenta integrar ou equilibrar todos os componentes da psique (isto é, o eu tenta integrar os vários estados, ondas e correntes que estão presentes no indivíduo) (Wilber 1986, 1996c, 1997a, 2000b).

Um item marcante sobre os níveis, linhas e estados é que, em si mesmos, eles parecem ser desprovidos de um inerente senso do eu e, portanto, o eu pode se *identificar* com qualquer um deles (como sugerido por antigos teorizadores de Plotino a Buda). Ou seja, uma das características primárias do eu parece ser sua capacidade de se *identificar* com as estruturas ou níveis básicos de consciência, e toda vez que o faz, de acordo com essa visão, gera um tipo exclusivo de autoidentidade, com necessidades e impulsos específicos. Portanto, o eu parece ser um sistema funcional (que inclui capacidades como identificação, vontade, defesa e regulação da tensão [Wilber *et al*, 1986]), e também passa pelo seu próprio tipo de desenvolvimento através de uma série de estágios ou ondas (como investigado, por exemplo, por Jane Loevinger, 1976; Robert Kegan, 1983; Susanne Cook-Greuter, 1990). A principal diferença entre os estágios do eu e os outros estágios é que o eu tem a função de equilibrar e coordenar todos eles.

Esse ato de equilíbrio, esse impulso para integrar os vários componentes da psique, parece ser uma característica crucial do eu. A psicopatologia, por exemplo, não pode ser facilmente entendida sem ele (Blanck & Blanck, 1974, 1979; Kohut, 1971, 1977). As estruturas básicas da consciência não

ficam doentes ou “quebradas”. Elas emergem ou não, e quando o fazem, geralmente funcionam bem (exceto quando há danos cerebrais orgânicos). Por exemplo, quando o pensamento operacional concreto (“*opcon*”) emerge em uma criança, ele surge mais ou menos intacto – mas o que a criança faz com essas estruturas é outra coisa, e isso envolve, especificamente, o senso do eu da criança. Pois a criança pode pegar qualquer um dos conteúdos da mente *opcon* e reprimi-lo, aliená-lo, projetá-lo, retrofleti-lo ou aplicar quaisquer outros mecanismos de defesa (Vaillant, 1993). Esta é uma doença, não do *opcon*, mas do eu.

(Eis um exemplo mais radical: um psicótico pode estar, entre outras coisas, temporariamente conectado a um domínio sutil e, assim, começar a ter alucinações oníricas. O domínio sutil não está funcionando mal, ele está funcionando muito bem; mas o eu não consegue integrar esse domínio com as estruturas densas/frontais e, portanto, sofre uma patologia grave. A patologia não está no sutil, está no sistema do eu e em sua falha na capacidade de integração.)

A maioria das psicopatologias (nos domínios interiores) parece envolver algum tipo de falha na capacidade de diferenciação e integração do eu – uma falha que ocorre durante o que pode ser chamado de fulcro de autodesenvolvimento (Blanck e Blanck, 1974, 1979; Kegan, 1983; Wilber, 1986, 2000b).¹⁸ Um fulcro ocorre cada vez que o eu encontra um novo nível de consciência. O eu deve primeiro identificar-se com esse novo nível (incorporar-se a esse nível, estar em fusão com esse nível); continuando o processo, ele se desidentifica com (ou transcende) esse nível de modo a se mover para uma onda ainda mais elevada; então, idealmente, integra a onda prévia com a onda superior.

Um malogro em qualquer um desses pontos do fulcro em particular (falha na identificação, falha na diferenciação, falha na integração) gerará uma patologia; e o tipo da patologia depende *tanto* do nível de consciência em que o fulcro ocorre *quanto* da fase no fulcro em que a falha ocorre (Wilber *et al*, 1986). Se considerarmos nove níveis ou ondas de consciência gerais (cada um dos quais tem um fulcro correspondente que ocorre quando o eu se identifica com esse nível), e que cada fulcro tem essas três subfases básicas (fusão, transcendência, integração), então isso nos dá um tipologia de cerca de vinte e sete principais patologias do eu (que vão do psicótico ao limítrofe ao neurótico ao existencial ao transpessoal). Longe de ser uma mera tipologia abstrata, há abundantes exemplos de cada um desses tipos (Rowan, 1998; Walsh & Vaughan, 1993; Wilber, 1986, 2000b).¹⁹

Novamente, nada disso é um tipo de classificação rígida e linear. As várias ondas e fulcros se sobrepõem em grande medida; diferentes patologias e modalidades de tratamento também se sobrepõem consideravelmente; e o esquema em si é uma simples generalização. Mas é um longo caminho para o desenvolvimento de uma visão geral mais abrangente da patologia e do tratamento e, como tal, parece constituir uma parte importante de qualquer psicologia genuinamente integral.

A natureza fluida de todos esses eventos destaca o fato de que o sistema do eu talvez seja melhor concebido não como uma entidade monolítica, mas como o *centro de gravidade* dos vários níveis, linhas e estados, todos orbitando em torno da tendência integradora do sistema do eu (Wilber, 1997a, 2000b). Quando quaisquer aspectos da psique ficam fora dessa atividade auto-organizadora, eles (por assim dizer) alcançam a velocidade de escape e saem da órbita, tornando-se bolsões dissociados, fragmentados e alienados da psique. A terapia, nos domínios interiores, geralmente envolve um recontato, cuidado, reintegração e “reentrada” dos elementos dissociados de volta à órbita da inclusão e do abraço conscientes.

Quatro Significados para “Espiritual”

Se nos concentrarmos por um momento nos estados, níveis, linhas e no eu, descobriremos que eles parecem estar subjacentes a quatro das definições mais comuns para “espiritualidade”.

Em *Psicologia Integral*, sugiro que haja pelo menos quatro definições amplamente utilizadas para espiritualidade, cada uma contendo uma verdade importante, mas parcial, e todas elas precisam ser incluídas em qualquer relato equilibrado: (# 1) espiritualidade envolve experiências de pico ou estados alterados, que podem ocorrer em quase qualquer estágio e idade; (# 2) espiritualidade envolve os níveis mais elevados em qualquer das linhas; (# 3) espiritualidade é uma linha de desenvolvimento separada; (# 4) espiritualidade é uma atitude (como abertura, confiança ou amor) que o eu pode ou não ter em qualquer estágio.²⁰

Já discutimos alguns dos ingredientes importantes desses usos. Nós examinamos particularmente a ideia da espiritualidade como envolvendo experiências de pico ou estados alterados (# 1). Eis uma rápida revisão dos outros três.

Muitas vezes, quando as pessoas dizem que algo é “espiritual”, elas, explícita ou implicitamente, referem-se aos níveis mais elevados em qualquer uma das linhas de desenvolvimento. Por exemplo, na linha cognitiva, normalmente pensamos na consciência transracional como espiritual, mas, em geral, não achamos que a mera racionalidade ou lógica sejam espirituais. Em outras palavras, os níveis mais elevados de cognição são frequentemente vistos como espirituais, mas os níveis baixos e médios, nem tanto. Da mesma forma, com afetos ou emoções: os afetos mais elevados ou transpessoais, como amor e compaixão, geralmente são considerados espirituais, mas os afetos inferiores, como ódio e raiva, não são. Isso vale para a hierarquia de necessidades de Maslow: as necessidades mais baixas, como autoproteção, normalmente não são consideradas espirituais, mas as necessidades mais elevadas, como a autotranscendência, são.

Este é um uso legítimo, na minha opinião, porque reflete alguns dos aspectos significativos do desenvolvimento da espiritualidade (ou seja, quanto mais evoluída uma pessoa está em qualquer linha, mais essa linha parece assumir qualidades espirituais). Este não é o único aspecto da espiritualidade – já vimos que estados são muito importantes, e veremos dois outros aspectos a seguir – mas é um fator que precisa ser considerado em qualquer relato abrangente ou integral da espiritualidade.

O terceiro uso comum vê a espiritualidade como uma linha de desenvolvimento separada. Os estágios de fé de James Fowler são um exemplo bem conhecido e respeitado (Fowler, 1981). A literatura contemplativa do mundo está repleta de estágios meticulosamente descritos do desenvolvimento contemplativo (novamente, não como uma série de degraus rígidos em uma escada, mas como ondas fluidas de experiências meditativas cada vez mais sutis, muitas vezes culminando em ausência de forma causal, e, em seguida, avançando para a consciência não dual permanente [Brown, 1986; Goleman, 1988]). Neste uso muito comum, a linha espiritual começa na infância (ou mesmo antes, no bardo e nos estados pré-natais) e, eventualmente, se desdobra em esferas de consciência mais amplas e profundas até a grande libertação da iluminação. Esta é mais uma visão importante da espiritualidade que qualquer teoria abrangente ou integral pode querer levar em conta.

Ver a espiritualidade como uma linha relativamente independente também explica o fato comumente reconhecido de que alguém pode ser altamente desenvolvido na linha espiritual e, ainda assim, mal – ou mesmo patologicamente – desenvolvido em outras linhas, como a interpessoal ou a psicosssexual, muitas vezes com resultados desastrosos.²¹

O quarto uso é que a espiritualidade é essencialmente uma atitude ou característica que o eu pode ou não possuir em qualquer estágio de crescimento, e essa atitude – talvez atenção amorosa, paz interior, caridade ou bondade – é a que mais marca a espiritualidade. Nesse uso, você poderia ter, por exemplo, uma onda mágica espiritual ou não espiritual, uma onda mítica espiritual ou não espiritual, uma onda racional espiritual ou não espiritual e assim por diante, dependendo se o eu tivesse integrado essa onda de uma forma saudável ou não. Este também é um uso comum e importante, e qualquer relato integral da espiritualidade certamente desejaria levá-lo em consideração.²²

Duas afirmações gerais: primeira, essas quatro definições principais são, de fato, definições comuns para “espiritualidade”. Eles não são as únicas, mas são algumas das mais prevalentes. E segunda, esses quatro usos comuns surgem devido à existência real de estados, níveis, linhas e o eu, respectivamente. As pessoas parecem apreender, intuitiva ou naturalmente, a existência de estados, níveis, linhas e o eu, e, assim, quando se trata de espiritualidade, elas geralmente traduzem suas intuições espirituais em termos dessas dimensões disponíveis, o que dá origem a essas definições frequentemente usadas.

Essas definições de espiritualidade não são incompatíveis entre si. Elas realmente se encaixam em algo como uma totalidade inconsútil, como tento sugerir em *Psicologia Integral*. Já podemos ver, por exemplo, que qualquer modelo que inclua coerentemente estados, níveis, linhas e o eu pode automaticamente proporcionar uma explicação geral para esses quatro aspectos da espiritualidade.

Mas, para ver como isso funciona especificamente, precisamos de mais um item: os quatro quadrantes. (Os quatro quadrantes não devem ser confundidos com os quatro usos da espiritualidade; o número quatro neste caso é coincidência.) Mas os quatro quadrantes são cruciais, acredito, para se compreender como os muitos usos da espiritualidade podem, de fato, ser reunidos em mútuo acordo.

Quadrantes

A maioria das pessoas acha os quatro quadrantes um pouco difíceis de entender no início e, em seguida, muito simples de usar. Os quadrantes se referem ao fato de que qualquer coisa pode ser vista de quatro perspectivas, por assim dizer: podemos olhar para algo de dentro ou de fora, e no singular ou no plural. Por exemplo, minha própria consciência neste instante. Eu posso olhar para ela de dentro, quando então vejo todos os meus vários sentimentos, esperanças, medos, sensações e percepções que consigo ter em um dado momento. Esta é a visão de primeira-pessoa ou fenomênica, descrita na linguagem “eu”. Mas a consciência também pode ser vista de uma forma objetiva, “científica”, caso em que posso concluir que minha consciência é o produto de mecanismos cerebrais objetivos e sistemas neurofisiológicos. Esta é a visão de terceira-pessoa ou objetiva, descrita na linguagem “isto”. Essas são as visões interior e exterior da minha própria consciência.

Mas minha consciência ou eu não existe no vácuo; existe em uma comunidade de outros eus. Desse modo, além de uma visão *singular* da consciência, podemos ver como a consciência existe no *plural* (como parte de um grupo, de uma comunidade, de um coletivo). E assim como podemos olhar para o interior e o exterior do indivíduo, podemos olhar para o interior e o exterior do coletivo. Podemos tentar entender qualquer grupo de pessoas de dentro, em uma ressonância simpática de entendimento mútuo; ou podemos tentar olhá-lo de fora, de maneira objetiva e imparcial (ambas as visões podem ser úteis, desde que honremos cada uma delas).

No interior do coletivo, vemos todas as várias visões de mundo compartilhadas (arcaica, mágica, mítica, racional, etc.), a ética, os costumes, valores e estruturas intersubjetivas mantidos em comum por aquele coletivo (seja família, pares, corporação, organização, tribo, cidade, nação, mundo). Os interiores do coletivo são descritos na linguagem “nós” e incluem todos esses itens intersubjetivos que você pode experimentar se você for realmente um membro dessa cultura. Do lado de fora, vemos todas as estruturas objetivas e instituições sociais do coletivo, tais como os edifícios físicos, as infraestruturas, a base tecnoeconômica (caça e coleta, hortícola, agrária, industrial, informacional), os aspectos quantitativos da sociedade (as taxas de nascimento e morte, as trocas monetárias, os dados objetivos), os modos de comunicação (palavras escritas, telégrafo, telefone, internet) e assim por diante. São todos “istos” ou padrões de sistemas sociais interobjetivos.

Portanto, temos quatro perspectivas principais (o interior e o exterior do singular e do plural): *eu, isto, nós e istos*. Uma vez que as dimensões objetivas (o exterior do indivíduo e o exterior do coletivo) são ambas descritas na linguagem de terceira-pessoa, podemos reduzir os quatro quadrantes a apenas três: *eu, nós e isto*. Ou relatos de primeira-pessoa, segunda-pessoa e terceira-pessoa.²³ Ou arte, moral e ciência. Ou o belo, o bom e o verdadeiro.

O ponto fundamental é que cada um dos níveis, linhas e estados de consciência tem esses quatro quadrantes (ou simplesmente as três principais dimensões de *eu, nós e isto*) (Wilber, 1995, 1996d, 1997a, 2000b).²⁴ Esse modelo, portanto, integra explicitamente os relatos de consciência de primeira, segunda e terceira-pessoas em cada um dos níveis, linhas e estados. Isso dá o que acredito ser um modelo de consciência mais abrangente e integral. Esse modelo “todos os quadrantes, todos os níveis, todas as linhas, todos os estados” é, às vezes, mencionado simplesmente como “todos os quadrantes, todos os níveis” ou, abreviadamente, AQAL [All Quadrants, All Levels]. Eu tenho explorado este modelo em vários livros, como *Sexo, Ecologia, Espiritualidade, A Brief History of Everything e Psicologia Integral*. Se investigarmos sistematicamente as implicações do modelo AQAL, poderemos também descobrir que ele abre a possibilidade de uma abordagem mais integral à educação, política, negócios, arte, feminismo, ecologia e assim por diante (ver, por exemplo, Crittenden, 2001; Wilber, 2000c).

Deve-se enfatizar que este ensaio trata, quase exclusivamente, de apenas um quadrante, a saber, o interior do indivíduo (que é chamado de “Quadrante Superior Esquerdo”). Mas em outros trabalhos, eu lidei extensivamente com os outros quadrantes e meu ponto é, certamente, que todos os quadrantes precisam ser incluídos em qualquer relato equilibrado da consciência. Voltaremos aos quadrantes em breve e sugeriremos como uma formulação AQAL pode contribuir para uma solução do “problema difícil” da consciência.

A Grade Religiosa Revisitada

Para ver por que os quatro quadrantes são importantes para compreender até mesmo a psicologia individual, podemos retornar à nossa “grade religiosa” como exemplo. Anteriormente, discutimos apenas os fatores do *Quadrante Superior Esquerdo* (o interior do indivíduo), o que é bom para a fenomenologia das experiências espirituais. Porém, para uma descrição integral, precisamos também incluir os outros quadrantes.

O Quadrante Superior Direito (o exterior do indivíduo): durante qualquer estado espiritual, religioso ou incomum de consciência, quais são os correlatos neurofisiológicos e do estado cerebral? Estes podem ser investigados por tomografias por emissão de pósitrons (PET), padrões de

eletroencefalograma (EEG), marcadores fisiológicos e assim por diante. Por outro lado, quais são os efeitos de vários tipos de agentes fisiológicos e farmacológicos sobre a consciência? Uma enorme quantidade de pesquisa deste tipo já foi feita e continua em ritmo crescente. A consciência está claramente ligada de maneira complexa a sistemas biológicos e neurofisiológicos objetivos, e a investigação contínua sobre essas correlações é, certamente, uma agenda importante. Esse tipo de pesquisa da consciência – ancorado no lado cerebral da conexão cérebro-mente – é agora um dos mais predominantes nos estudos convencionais da consciência, e eu o apoio de todo o coração com o intuito de suprir algumas partes cruciais do quebra-cabeça geral.

Entretanto, ninguém demonstrou com sucesso que a consciência pode ser reduzida sem remanescentes a esses sistemas objetivos; e é evidente que, fenomenologicamente, isto não é possível. Infelizmente, a tendência das abordagens de terceira-pessoa para a consciência é tentar fazer do Quadrante Superior Direito o único quadrante a ser considerado e, assim, reduzir toda a consciência ao “isto” objetivo do corpo/cérebro individual – o que cobre apenas uma quarta parte da história, por assim dizer.

Ainda assim, esta é uma parte incrivelmente importante da história. Este quadrante é, na verdade, o lar das escolas cada vez mais dominantes de estudos de psicologia e consciência que mencionei na introdução (e.g., ciência cognitiva, psicologia evolucionista, teoria de sistemas aplicada a estados cerebrais, neurociência, psiquiatria biológica, etc.). Este quadrante provê o lado “cérebro” da equação, que precisa ser correlacionado com o lado “mente” (representado, por exemplo, pelo modelo-mestre ou pela cartografia de espectro total de ondas, correntes e estados resumidos neste ensaio).²⁵ E meu ponto adicional é que esses são apenas dois dos quadrantes que precisam ser trazidos à mesa integral.

O Quadrante Inferior Esquerdo (o interior do coletivo): como os diferentes contextos intersubjetivos, éticos, linguísticos e culturais moldam a consciência e os estados alterados? Os pós-modernistas e construtivistas demonstraram, corretamente creio eu, o papel crucial desempenhado pelos contextos cultural e intersubjetivo na formação da consciência individual (Wilber, 1995, 1998). Mas muitos pós-modernistas levaram esse *insight* a extremos absurdos, mantendo a postura autocontraditória de que os contextos culturais *criam* todos os estados. Em vez de tentar reduzir a consciência à linguagem-isto, tentam reduzi-la à linguagem-nós. Todas as realidades, incluindo as da ciência objetiva, são consideradas meras construções culturais. Contraopondo-se a esta visão, pesquisas indicam claramente que há numerosos aspectos quase universais em diversas realidades humanas, incluindo vários estados alterados (e.g., todos os seres humanos saudáveis mostram padrões semelhantes de ondas cerebrais no sono R.E.M. e no sono profundo sem sonhos). Não obstante, esses padrões recebem, de fato, alguns de seus conteúdos e são significativamente moldados pelo contexto cultural, que, portanto, constitui uma parte importante de uma análise mais integral (Wilber, 1995, 1998, 2000b, 2001). (A respeito da natureza da intersubjetividade em si e das razões por que ela não pode ser reduzida à troca de significantes linguísticos, ver nota 23.)

O Quadrante Inferior Direito (o exterior do coletivo): como os vários modos tecnoeconômicos, instituições, circunstâncias econômicas, redes ecológicas e sistemas sociais afetam a consciência e os estados alterados? A influência profundamente importante dos sistemas sociais objetivos sobre a consciência tem sido investigada por uma ampla variedade de abordagens, incluindo ecologia, geopolítica, ecofeminismo, neomarxismo, teoria de sistemas dinâmicos e teorias do caos e da complexidade (e.g., Capra, 1997; Diamond, 1990; Lenski, 1995). Todas elas tendem a ver o mundo como um sistema holístico de “istos” entrelaçados. Esta também é uma parte importante de um modelo

integral. Infelizmente, muitos desses teorizadores (da mesma forma que especialistas nos outros quadrantes) tentam reduzir a consciência apenas a este quadrante – reduzir a consciência aos bits digitais em uma rede de sistemas, a um fio da Teia da Vida objetiva ou a um padrão holístico *flatland*[†] de “ísto”, estripando com perfeição as dimensões “eu” e “nós”. Certamente, uma abordagem mais integral incluiria todos os quadrantes – eu, nós e isto – sem tentar reduzir nenhum deles aos outros.²⁶

Naturalmente, a análise anterior se aplica não apenas aos estados, mas também aos níveis, às linhas e ao eu: todos eles precisam ser situados nos quatro quadrantes (intencional, comportamental, cultural e social) para uma compreensão mais integral, resultando em um “todos os quadrantes, todos os níveis, todas as linhas, todos os estados” pan-óptico.

Uma Sugestão de Pesquisa

Eu tentei sugerir que muitos dos níveis, linhas e estados nos vários quadrantes são, em princípio, capazes de serem investigados por meio de um tipo de “rastreamento simultâneo” (Wilber, “An Integral Theory of Consciousness” em *Collected Works*, volume 7). A agenda de pesquisa específica é descrita no referido ensaio, mas o ponto é bastante simples: além da extensa pesquisa que está sendo feita separadamente nos vários níveis, linhas e estados nos vários quadrantes, o tempo agora está maduro para: (1) começar a fazer correlações detalhadas desses eventos entre si; e, assim, (2) direcionar-se para uma teoria mais integral, não apenas da consciência, mas do *Kosmos*[‡] em geral; uma teoria que (3) começaria a nos mostrar o como e o porquê das conexões intrínsecas entre todas as coisas existentes.²⁷ Essa seria realmente uma “teoria de tudo”, pelo menos em linhas gerais, mesmo que todos os detalhes permaneçam além do nosso alcance.

Em suma, concordando ou não com minha versão particular de um modelo integral da consciência, acredito que as evidências agora são bastante substanciais, sugerindo que qualquer modelo abrangente gostaria de considerar, pelo menos, quadrantes, ondas, linhas, estados e o eu. Esse promissor campo de estudos integrais aparenta ser uma parte importante de uma visão abrangente e equilibrada da consciência e do *Kosmos*.

[†] Em tradução literal: “terraplana”. Wilber usa este termo, inspirado no romance *Flatland: A Romance of Many Dimensions* (1884) de Edwin A. Abbott, para ressaltar a tendência do cientificismo de somente considerar os aspectos exteriores – individual (comportamental) e coletivo (social) – da realidade, não considerando, e muitas vezes até negando, seus aspectos interiores – individual (intencional) e coletivo (cultural). *Flatland* é um conceito fundamental na obra de Wilber; por esta razão, resolvi mantê-lo no original, sem tentar criar um neologismo. (N.T.)

[‡] No livro *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, Wilber apresenta esta palavra da seguinte forma: “Os Pitagóricos apresentaram o termo ‘Kosmos’ que, normalmente, traduzimos por ‘cosmos’. Mas o significado original de *Kosmos* era a natureza ou processo padronizado de todos os domínios da existência, da matéria à matemática ao sagrado, e não meramente o universo físico, o que geralmente os termos ‘cosmos’ e ‘universo’ significam hoje... O *Kosmos* contém o cosmos (a fisiosfera), a vida (a biosfera), a mente (a noosfera) e o sagrado (a teosfera ou domínio divino).” (N.T.)

Apêndice A. Estágios de Desdobramento Espiritual?

Este ensaio sugere que existem pelo menos quatro definições diferentes e comumente usadas para "espiritualidade" (isto é, espiritualidade envolve estados alterados, os níveis mais elevados em quaisquer das linhas, uma linha separada propriamente dita, uma qualidade do eu em qualquer nível dado), e que cada uma delas parece refletir um fenômeno importante da consciência (isto é, estados, níveis, linhas e o eu). Nos últimos anos tem havido um debate intenso, às vezes acrimonioso, sobre se a espiritualidade envolve ou não estágios, alguns alegando que isso certamente acontece, outros respondendo que isso definitivamente não acontece, com cada lado adicionando, frequentemente, explicações *ad hominem* sobre os motivos do outro lado.

Uma visão mais integral da espiritualidade reconhece que ambos os lados estão corretos. Alguns aspectos da espiritualidade mostram, claramente, os estágios e outros, não. Nos quatro aspectos listados acima, o primeiro e o último não envolvem estágios. O segundo e o terceiro o fazem.

Podemos examinar alguns desses aspectos do desenvolvimento da espiritualidade usando o excelente artigo de Robert Forman, "What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?" [O que o Misticismo tem a nos ensinar sobre a Consciência?] (*Journal of Consciousness Studies*, 5, 2, 1998, 185-201). Forman começa destacando três tipos de consciência mística particularmente importantes e aparentemente universais, que ele chama de "evento de consciência pura" (ECP), que é um estado de consciência informe, sem pensamentos, objetos ou percepções; o "estado místico dual" (EMD), onde a consciência informe está presente (geralmente como um tipo de consciência de testemunho) simultaneamente com formas e objetos de pensamento e percepção (mas a dualidade sujeito-objeto ainda está presente, daí estado místico "dual"); e o "estado místico unitivo" (EMU), onde sujeito e objeto são um ou não duais.

No meu esquema, o ECP é um *estado* de consciência causal (informe). Já que, como observa Forman, é sempre um estado temporário, ele não pode se tornar uma estrutura permanente (se assim fosse, se tornaria um tipo de *nirodha* irreversível, ou cessação informe permanente). Por outro lado, o EMD geralmente começa como um *estado* de consciência, mas pode se tornar cada vez mais uma *estrutura* mais ou menos permanente de testemunho causal (ou seja, o estado causal transforma-se em uma estrutura causal). Do mesmo modo, o EMU geralmente começa como um estado não dual temporário, mas também, cada vez mais, pode se tornar uma estrutura ou onda não dual permanente. Concordo inteiramente com Forman que esses são três eventos místicos muito reais e quase universais; também estou em substancial concordância com suas conclusões sobre o que esses eventos significam para os estudos da consciência, e é por isso que eles fazem parte da "cartografia de espectro total" ou "modelo-mestre" apresentado em *Psicologia Integral* (e resumido anteriormente).

Forman ressalta, corretamente creio eu, que esses três eventos são, em geral, temporários (caso em que são o que eu chamo de *estados*), mas os dois últimos podem se tornar aquisições mais ou menos permanentes (caso em que eu os chamo de *estruturas*, mesmo se alguns deles forem "informes" ou "sem estrutura"; estrutura, nível ou onda significa simplesmente constância). Como diz Forman, "sua característica discriminativa é uma mudança profunda na estrutura epistemológica: a relação experienciada entre o eu e os objetos percebidos pela pessoa muda profundamente. Em muitas pessoas, essa nova estrutura torna-se permanente" (p. 186).

Fica, então, a questão: esses três eventos se desdobram em uma sequência de estágios? Forman responde cautelosamente: "Normalmente". "Essas mudanças de longo prazo na estrutura epistemológica geralmente tomam a forma de dois saltos quânticos na experiência [ou seja, a mudança

do ECP para o EMD, e depois do EMD para o EMU]; tipicamente eles se desenvolvem sequencialmente.” (186). Forman acrescenta: “Eu digo tipicamente porque às vezes alguém pode pular ou não atingir um estágio particular. Ken Wilber afirma que é sequencial. William Barnard, no entanto, contesta essa afirmação de sequência” (186). Após várias discussões mutuamente frutuosas sobre esse tópico, Forman percebe que minha posição é realmente mais complexa. Como vimos, há experiências de pico temporárias de domínios mais elevados disponíveis em praticamente todos os estágios e, portanto, por exemplo, mesmo se alguém está permanentemente no EMD, ainda assim pode experimentar temporariamente o EMU. Isso torna muito difícil detectar qualquer tipo de sequencialidade, porque os estágios de estrutura (que são sequenciais) e os estados (que não são) podem existir, e existem, simultaneamente. Desse modo, para esses eventos mais elevados, eu defendo que existam fenômenos espirituais sequenciais e não sequenciais (dos quatro aspectos da espiritualidade delineados acima, os aspectos # 1 e # 4 não apresentam estágios, os aspectos # 2 e # 3, sim) e aqueles que afirmam apenas existir um ou outro, não parecem ter um modelo muito integral.

Minha alegação adicional é simplesmente a seguinte: na aquisição *permanente* dessas competências superiores, certos pré-requisitos devem ser atendidos. Por exemplo, usando as úteis categorias de Forman, para que o estado EMD seja uma aquisição permanente, é necessário ter algum tipo de acesso ao ECP, porque o EMD é uma combinação da experiência da consciência pura junto com objetos e pensamentos em vigília. Por necessidade, existe algum tipo de sequenciamento de estágio, ainda que breve (isto é, pode-se atingir o ECP sem se atingir o EMD, mas não vice-versa). Da mesma forma com o EMU, no qual a barreira final entre a consciência causal pura e o mundo da forma é transcendida (temporariamente como um estado não dual ou permanentemente como uma onda não dual). Para que isso aconteça, a consciência deve abandonar todos os apegos a quaisquer objetos particulares, enquanto os objetos ainda estão presentes (ou seja, EMD), ou então o apego oculto impedirá a verdadeira unidade. Assim, o EMD deve ser atravessado, ainda que brevemente, para uma aquisição permanente da consciência unitiva constante. Ou seja, pode-se atingir o EMD sem atingir o EMU, mas não vice-versa: portanto, temos uma sequência de estágio com referência à aquisição permanente.

(Para uma discussão mais aprofundada desses temas, ver *Psicologia Integral*; também, com referência ao modelo dos sete estados de consciência do Vedanta/Meditação Transcendental, no qual o trabalho de Forman é parcialmente inspirado, ver o capítulo 10 de *The Eye of Spirit*, segunda edição revisada, *Collected Works*, volume 7.)

Um comentário final sobre o EMU (estado místico unitivo) e o misticismo da natureza. Esses dois itens costumam ser confundidos, mas na verdade são bem distintos. Em *Psicologia Integral*, há uma nota tratando desse tópico (nota 14 do capítulo 7), usando a noção de “consciência da unidade” de James Mark Baldwin como ponto de partida:

A “consciência da unidade” de Baldwin é uma unidade do domínio denso ou misticismo da natureza (nível psíquico). Ela não reconhece o misticismo arquetípico, a consciência sutil, o sonho lúcido ou o *savikalpa samadhi* (que são formas do misticismo da divindade ou do nível sutil); nem reconhece a consciência informe (causal) e, portanto, não atinge o não dual puro (que é uma união da forma e vacuidade). A união com a natureza, quando não reconhece o estado informe de cessação, é sempre uma consciência cósmica densa, do nível psíquico ou um misticismo da natureza (não misticismo não dual ou integral). No entanto, é uma experiência transpessoal genuína e profunda.

Uma das maneiras mais fáceis de dizer se uma “experiência de unidade” é do domínio denso (misticismo da natureza), do domínio sutil (misticismo da divindade), do

domínio causal (misticismo informe ou genuína consciência não dual – união da forma em todos os domínios com o informe puro) é observar a natureza da consciência no sonho e no sono profundo. Se o autor fala de uma experiência de unidade enquanto acordado, isto é, geralmente, um misticismo da natureza do domínio denso. Se essa consciência da unidade *continua no estado de sonho* – de modo que o autor fala de sonhos lúcidos, união com luminosidades interiores bem como com a natureza exterior densa – isto é, normalmente, um misticismo da divindade do domínio sutil. Se essa consciência *continua no estado de sono profundo* – de modo que o autor realiza um Eu que está *totalmente presente em todos os três estados* – vigília, sonho e sono profundo – isto é, em geral, o misticismo informe do domínio causal (*turiya*). Se esse Eu informe descobre-se uno com a forma em todos os domínios – denso, sutil, causal – isto é pura consciência não dual (*turiyatita*).

Muitos místicos da natureza, ecopsicólogos e neopagãos consideram que a unidade do estado de vigília do domínio denso com a natureza é a mais elevada unidade disponível, mas, na verdade, ela é, basicamente, o primeiro de quatro principais *samadhis* ou uniões místicas. O “eu profundo” da ecopsicologia não deve ser confundido com o *Eu Verdadeiro* do Zen, ou com o *Ati* do Dzogchen, ou com *Brahman-Atman* do Vedanta, etc. Essas distinções também nos ajudam a situar filósofos como Heidegger e Foucault, que falavam de uniões místicas com a natureza. Essas são, muitas vezes, experiências profundas e autênticas de unidade no domínio denso (*Nirmanakaya*), mas, novamente, elas não devem ser confundidas com o Zen ou o Vedanta, pois os últimos vão além para o informe causal (*Dharmakaya*, *nirvikalpa samadhi*, *jnana samadhi*, etc.) e, depois, para a unidade não dual (*Svabhavikakaya*, *turiyatita*) com todo e qualquer domínio: denso, sutil e causal. Muitos escritores confundem *Nirmanakaya* com *Svabhavikakaya*, ignorando os importantes domínios do desenvolvimento interior que se encontram entre os dois (e.g., *Sambhogakaya* e *Dharmakaya*).

Apêndice B. O Problema Difícil

O modelo AQAL (“todos os quadrantes, todos os níveis”) apresentado neste ensaio, que inclui as ondas transpessoais e não dual, também tem – ou alega ter – uma resposta para o “problema difícil” da consciência (o problema de como podemos obter experiência subjetiva de um mundo supostamente objetivo, material, não experiencial).

As tradições de sabedoria geralmente fazem uma distinção entre verdade relativa e verdade absoluta (a primeira refere-se a verdades relativas no mundo dual convencional e a última refere-se à realização do mundo absoluto ou não dual, uma realização conhecida como *satori*, *moksha*, *metanoia*, *liberação*, etc. [Deutsch, 1969; Gyatso, 1986; Smith, 1993]). Um modelo integral inclui as duas verdades. Ele sugere que, da perspectiva *relativa*, todas as entidades existentes têm quatro quadrantes, inclusive interior e exterior, e assim “experiência subjetiva” e “matéria/energia objetiva” surgem correlatamente desde o início.²⁸ Da perspectiva *absoluta*, um modelo integral sugere que a resposta final para esse problema é, na verdade, descoberta apenas com *satori*, ou o despertar pessoal para o não dual. A razão pela qual o problema difícil permanece difícil é a mesma razão pela qual a verdade absoluta não pode ser expressa em palavras relativas: o não dual só pode ser conhecido por uma mudança de consciência, não por uma mudança de palavras, mapas ou teorias.

O problema difícil gira em torno da relação real entre sujeito e objeto, e diz-se que essa relação só produz sua verdade final com *satori* (como mantido por filósofos das tradições não duais, de Plotino a Lady Tsogyal a Meister Eckhart [Alexander, 1990; Forman, 1998b; Murphy, 1992; Rowan, 1993;

Smith, 1993; Walsh, 1999; Wilber, 1996c, 1997a]). Poderíamos dizer que o que é “visto” no *satori* é que sujeito e objeto são não duais, mas essas são meras palavras, e quando assim se afirma, o absoluto ou não dual gera apenas paradoxos, antinomias, contradições. De acordo com esta visão, a “resposta” não dual para o problema difícil só pode ser obtida a partir do estado ou nível de consciência não dual propriamente dito, o que geralmente exige anos de disciplina contemplativa e, portanto, não é uma “resposta” que possa ser encontrada em um livro ou texto didático – e, assim, continuará sendo o problema difícil para aqueles que não transformarem sua própria consciência. Em suma, a solução definitiva, absoluta ou não dual para o problema difícil é encontrada apenas no *satori*.

No plano relativo – que envolve os tipos de verdades que podem ser expressas em palavras e verificadas com fatos e lógica convencional – a solução para a relação entre sujeito e objeto é melhor apreendida, creio eu, por um tipo específico de pampsiquismo, que pode ser encontrado sob várias formas em Leibniz, Whitehead, Russell, Charles Hartshorne, David Ray Griffin, David Chalmers, etc., embora eu acredite que deva ser claramente alterado de uma formulação monológica e dialógica para uma quadrática, como sugerido em detalhes em *Psicologia Integral* (especialmente na nota 15 do capítulo 14).

Com relação a esse pampsiquismo (relativamente verdadeiro), David Chalmers, em uma discussão particularmente esclarecedora (“Moving Forward on the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 4, 1, 1997), chega a várias conclusões importantes:

(1) “É-se forçado a concluir que nenhuma explicação redutora da consciência pode ser dada” (44). Isto é, a consciência (experiência ou protoexperiência – ou, como eu tecnicamente prefiro, interioridade) é um componente intrínseco, dado, do *Kosmos*, e não pode ser completamente derivado de, ou reduzido a, outra coisa. Na minha opinião, isso acontece porque todo hólón tem um interior e um exterior (tanto no singular quanto no plural). Assim, somente um modelo integral que inclua a consciência como fundamental provavelmente terá sucesso.

(2) “Talvez o melhor caminho para essa visão integrada seja oferecido pela imagem de Russell, na qual propriedades (proto)experienciais constituem a natureza intrínseca da realidade física. Essa imagem é mais naturalmente associada a alguma forma de pampsiquismo. A integração resultante pode ser o maior benefício teórico do pampsiquismo” (42). Como eu diria, a ideia geral é simplesmente que a física (e a ciência natural) revela apenas as características objetivas, exteriores ou extrínsecas dos hólons, cujas características interiores ou intrínsecas são subjetivas e experienciais (ou protoexperienciais). Em outras palavras, todos os hólons têm uma dimensão do Lado Esquerdo e do Lado Direito.

(3) Uma vez que o problema interior/exterior é tratado (com um pampsiquismo modificado, que sugere que todos os hólons têm um interior e um exterior), enfrentamos um segundo problema. “O segundo problema é o de como propriedades experienciais ou protoexperienciais fundamentais no nível microscópico, de alguma forma juntas, constituem o tipo de experiência complexa, unificada, que possuímos. (Esta é uma versão do que Seager chama o ‘problema da combinação’.) Tal constituição é quase certamente necessária para que nossas próprias experiências não sejam epifenômicas, mas não é de todo óbvio como isso deve funcionar: ao contrário, essas pequeninas experiências não se somariam acarretando uma desordem irregular? ... *Se* [o problema da combinação] puder ser evitado, então eu acho que [este pampsiquismo modificado] é claramente a maneira mais atraente de entender o lugar da experiência na ordem natural” (29). Chalmers faz eco a Thomas Nagel ao dizer que o problema da combinação é crucial para o problema difícil. Como Chalmers afirma: “isto leva ao problema da combinação que, certamente, é o mais difícil” (43).

Porém, como tento mostrar em *Psicologia Integral* (especialmente na nota 15 do capítulo 14), o problema da combinação é, na verdade, algo que foi tratado com sucesso (no plano relativo), faz algum tempo, pela psicologia do desenvolvimento e pela filosofia processual whiteheadiana. Em essência, em cada onda de desenvolvimento, o sujeito de um estágio se torna um objeto do próximo (como diria Robert Kegan), de modo que cada estágio é uma unificação preensiva de todos os seus predecessores. Na famosa máxima de Whitehead: “os muitos se tornam um e são aumentados de um”. Este processo, quando visto do interior, nos proporciona, no desenvolvimento saudável, um senso de coesão e unificação (que vai da sensação à percepção ao impulso à imagem ao símbolo... e assim por diante, até as ondas do Grande Ninho, onde cada onda *transcende e inclui* – ou vai além, mas abraça – suas antecessoras, reunindo-se assim em uma as muitas subunidades que a precedem; portanto, cada onda saudável resolve com sucesso o problema da combinação). Esse mesmo processo, quando visto do exterior, aparece como, por exemplo: muitos átomos se tornam uma molécula, muitas moléculas se tornam uma célula, muitas células se tornam um organismo e assim por diante.

Tanto no interior quanto no exterior, o resultado não é uma “desordem irregular”, porque cada unidade dessas séries é, de fato, um hólón – um todo que faz parte de outros todos. Como tento mostrar em *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* e em *A Brief History of Everything*, tanto o interior quanto o exterior do *Kosmos* são compostos de hólons (ou seja, todos os hólons têm um interior e um exterior, no singular e no plural); e, assim, o “problema da combinação” é, na verdade, uma característica inerente aos hólons em todos os domínios. Os quatro quadrantes são compostos de todos/partes ou hólons, infinitamente para cima e para baixo, e porque cada hólón já é um todo/parte, cada hólón é uma solução existente para o problema da combinação. Longe de serem raros ou anômalos, os hólons são os ingredientes fundamentais da realidade em todos os domínios e, portanto, o problema da combinação não é tanto um problema, mas uma característica essencial do universo.

Assumindo que o problema da combinação possa ser assim resolvido, o caminho está aberto para um modelo holônico do *Kosmos* (“todos os quadrantes, todos os níveis”), do qual uma teoria integral da consciência é um subconjunto. Naturalmente, o que apresentei aqui e em outros escritos é apenas o mais breve esqueleto de tal modelo, mas acredito que essas especulações preliminares são suficientemente encorajadoras para perseguir o projeto com mais rigor.

Finalmente, permita-me retornar ao ponto original. O problema difícil talvez possa ser mais bem resolvido no plano relativo com um modelo holônico ou integral. Mas esse modelo ainda é apenas uma ferramenta conceitual no plano relativo. Você pode aprender ou memorizar completamente o modelo holônico e, mesmo assim, vivenciar sua consciência como residindo “aqui dentro”, deste lado do seu rosto, e o mundo como existindo “lá fora”, dualisticamente. Esse dualismo é finalmente superado, não com algum modelo, não importa quão “não dualista” ele se considere, mas apenas com *satori*, que é uma realização direta e radical (ou mudança de nível de consciência), e essa transformação não pode ser suprida por qualquer modelo, mas apenas pela prática espiritual prolongada. Como as tradições dizem, você deve ter a experiência real para ver exatamente o que é revelado, assim como você deve ver um pôr do sol para saber o que está envolvido nele (cf. *Eye to Eye*, Wilber, 1996c). Mas os místicos são unânimes: o problema difícil é finalmente (dis)solvido apenas com a iluminação, ou a realização permanente da onda não dual. Para uma discussão sobre este tema, ver *The Eye of Spirit*, segunda edição revisada (encontrada em *Collected Works*, volume 7), especialmente os capítulos 3 e 11 (e, especificamente, a nota 13), e o ensaio revisado “An Integral Theory of Consciousness”, também encontrado no volume 7 dos *Collected Works*.

Apêndice C. A Morte da Psicologia e o Nascimento do Integral

Em 1983, parei de referir a mim mesmo como psicólogo ou filósofo “transpessoal”.²⁹ Ao invés, comecei a pensar no trabalho que estava desenvolvendo como “integrativo” ou “integral”. Comecei a escrever um livro de psicologia integral chamado *System, Self and Structure*, uma obra de dois volumes que, por várias razões, nunca foi publicada. Recentemente, porém, acabei de apresentar um esboço simplificado da psicologia integral em um volume chamado, adequadamente, *Psicologia Integral – Consciência, Espírito, Psicologia, Terapia*. O ensaio apresentado anteriormente é um resumo desse livro e, portanto, um resumo do meu modelo psicológico atual.

Mas é verdade que a psicologia integral não se ajusta a nenhuma das quatro forças existentes (behaviorista, psicanalítica, humanista ou transpessoal). A afirmação da psicologia integral é que ela “transcende e inclui” essas quatro forças, mas essa afirmação é exatamente o que as quatro forças disputam fortemente. De qualquer forma, minha opinião é que a psicologia integral não é uma psicologia transpessoal; parece ser mais abrangente do que qualquer coisa que hoje se chama de transpessoal. Nem acredito que a transpessoal possa (ou venha a) se tornar verdadeiramente integral; todas as suas principais linhas estão enraizadas em modelos que, demonstravelmente, parecem ser menos que integrais. Acredito que o campo da psicologia transpessoal neste país [EUA] tenha se tornado um campo bastante especializado, confinado em grande parte (mas não totalmente) a *San Francisco Bay Area* e que, como tal, é um empreendimento muito importante, mas restrito. Alguns críticos dizem que a psicologia transpessoal se tornou uma mania na Califórnia, como banheiras de hidromassagem e psicodélicos, mas acho essa crítica muito dura. Creio, no entanto, que, por um lado, ela estreitou seu foco e, por outro, afrouxou seus padrões de qualidade, passando a falar apenas a um grupo relativamente pequeno. Por causa disso, ela tem falhado continuamente em obter o reconhecimento da *American Psychological Association* e, atualmente, tem sido quase impossível obter financiamento para pesquisa transpessoal ou ser levada a sério fora do grupo de convertidos. A relativa falta de pesquisas substanciais a está transformando, cada vez mais, em mera ideologia, ou opiniões divorciadas de qualquer evidência confiável.

Minha esperança é que a psicologia integral, ao se afastar da psicologia transpessoal e construir mais pontes para o mundo convencional, forneça uma abordagem complementar para o avanço dos estudos da consciência, mantendo um diálogo respeitoso e mutuamente benéfico com as quatro forças. Há muito tempo sou um forte defensor de todas as quatro forças da psicologia, e continuarei a sê-lo.³⁰

Alguns críticos chamaram a psicologia integral de quinta força, mas não acho que seja uma maneira útil de prosseguir (e pode se tornar um jogo infeliz: OK, então eu tenho a sexta força...). Além disso, acredito que as quatro forças da psicologia estão morrendo lentamente, e ser a quinta força dessa marcha morredora talvez não seja desejável. A psicologia como a conhecemos, creio eu, está basicamente morta. Em seu lugar haverá abordagens mais integrais.

Em outras palavras, minha crença é que a psicologia como disciplina – referindo-me a qualquer uma das quatro importantes forças tradicionais (behaviorista, psicanalítica, humanista/existencial e transpessoal) – está decaindo lentamente e nunca mais, em nenhuma de suas quatro principais formas, será uma influência dominante na cultura ou na academia.

Neste ponto da história ocidental (basicamente, um amálgama de correntes tradicionais, modernas e pós-modernas) – e, especificamente, nesta época na América (por volta de 2000) – estamos passando por um período de uma intensa cachoeira *flatland*, uma combinação de materialismo científico desenfreado (o meme laranja) e “nada além de superfícies” dos pós-modernistas radicais (o

meme verde): em suma, interiores estão fora, *exteriores são tudo*; não há profundidade, apenas superfícies até onde os olhos podem alcançar. Isto coloca uma intensa pressão seletiva *contra* qualquer tipo de psicologia que enfatize, única ou principalmente, os *interiores* (psicanalítica, humanista/existencial e transpessoal). Isto é agravado por inúmeros fatores sociais específicos, como a indústria médica, de seguros e de “atendimento gerenciado”, que oferecem suporte apenas para psicoterapia breve e intervenções farmacológicas. Mais uma vez, as psicologias interiores estão na contramão dessa corrente cultural negativa. As únicas abordagens ortodoxas aceitáveis para a psicologia são, cada vez mais, as abordagens do Lado Direito, incluindo psiquiatria biológica, modificação comportamental, terapia cognitiva (e lembre-se, “cognição” é definida como “cognição de objetos ou *istos*” e, portanto, terapia cognitiva não é tanto uma exploração interior das profundezas, mas simplesmente uma manipulação das frases que alguém usa para descrever objetivamente a si mesmo; em geral, a terapia cognitiva trabalha com “ajustar suas premissas” de modo a corresponderem a evidências científicas e objetivas do Lado Direito – e, finalmente, há uma confiança crescente, quase epidêmica, no uso de medicamentos (prozac, xanax, paxil, etc.), tudo isso focando, quase exclusivamente, em intervenções do Lado Direito. (Ver, por exemplo, a esplêndida obra *Of Two Minds*, de Tanya Luhrmann; as “duas mentes” são, naturalmente, as abordagens do Quadrante Superior Esquerdo e do Quadrante Superior Direito para a psicologia e Luhrmann não deixa dúvidas quanto a quem está ganhando a corrida da sobrevivência; se me permitem um trocadilho, interiores estão fora, exteriores estão dentro). Coisas bobas como tentar descobrir por que você se comporta dessa maneira, ou tentar descobrir o *significado* de sua existência, ou os *valores* que constituem a boa vida, não são cobertas por apólices de seguro e, portanto, nessa cultura, elas basicamente não existem. Novamente, três das quatro forças (psicanalítica, humanista/existencial e transpessoal) estão na contramão; uma pressão cultural negativa está levando-as à extinção e, em alguns aspectos, já obteve sucesso, de modo que essas importantes forças estão quase com o status de dinossauros. (Isto não é, necessariamente, uma coisa ruim, como veremos.)

O velho *behaviorismo* (uma das quatro forças) sobreviveu não só porque se concentra quase exclusivamente no comportamento exterior, mas também porque se transformou em formas mais sofisticadas, duas das quais são agora dominantes: ciência cognitiva e psicologia evolucionista. É importante notar que ambas são abordagens essencialmente exteriores ou do Lado Direito. A *ciência cognitiva* concentra-se no Quadrante Superior Direito – o exterior dos indivíduos – e estuda esses hólons de uma forma objetiva, científica e empírica: a consciência humana é vista como resultado de mecanismos neurofisiológicos, sistemas orgânicos e redes neurais do cérebro que resumem a consciência individual. A psicopatologia é vista como uma patologia dessas vias orgânicas e a cura envolve a reparação delas (geralmente com medicação, às vezes com modificação comportamental); tudo isso é conduzido em linguagem de terceira-pessoa.

A *psicologia evolucionista* foca o organismo objetivo (Quadrante Superior Direito) e como sua interação com o meio ambiente objetivo (Quadrante Inferior Direito) resulta, através de variação e seleção natural, em certos comportamentos do organismo individual, a maioria dos quais originou-se para servir à sobrevivência (que é definida, como as verdades do Quadrante Inferior Direito sempre são, como ajuste funcional). Assim, você tende a se comportar da maneira que se comporta (por exemplo, os homens são demônios sexuais devassos, as mulheres são caseiras aninhadas), porque um milhão de anos de seleção natural deixou você com esses genes. (Eu não estou contestando as verdades da psicologia evolucionista; estou ressaltando que elas são apenas do Lado Direito.)

Em ambas dessas formas dominantes da psicologia atual, não há que se falar em introspecção, em busca dos interiores, em “dentros”, em profundidades, em quadrantes do Lado Esquerdo. Só há

“istos” objetivos fluindo celeremente por sistemas objetivos, por redes e pela teia da vida empírica: sem “dentros”, sem interiores, sem profundidade. E assim, mais uma vez, as três principais forças da psicologia de profundidade (psicanalítica, humanista/existencial e transpessoal) estão sendo abandonadas e, como se observa, estão definhando lentamente.

Na minha opinião, as únicas psicologias interiores que sobreviverão a essa nova pressão de seleção sociocultural serão aquelas que se adaptem ao reconhecer uma estrutura de “todos os quadrantes, todos os níveis”, pois somente essa estrutura (ou algo igualmente integral) consegue abranger *tanto* as realidades do Lado Esquerdo *quanto* as do Lado Direito. Assim, as psicologias do Lado Esquerdo ou interiores poderão se acoplar às verdades testadas da ciência cognitiva e da psicologia evolucionista sem sucumbir ao reducionismo que afirma existir somente realidades do Lado Direito. Ou seja, as únicas psicologias que sobreviverão serão aquelas que se encaixem em uma formulação AQAL, que admite plenamente os componentes biológicos, objetivos, empíricos e cognitivos da consciência, mas apenas quando ajustados nos quatro quadrantes. Essa abordagem *integral* admite as verdades relativas das psicologias dominantes do Lado Direito, mas, simultaneamente, pinta um quadro muito mais amplo e abrangente da consciência e do *Kosmos*.

A abordagem integral está, assim, constantemente, à mão para apontar todas as correlações dos eventos exteriores no cérebro e no corpo (o Quadrante Superior Direito estudado pela ciência cognitiva e pela psicologia evolucionista) com os eventos interiores da mente e da consciência (o Quadrante Superior Esquerdo estudado por psicologias interiores) e para mostrar como todos eles estão, inescapavelmente, ancorados em realidades culturais e sociais (os Quadrantes Inferior Esquerdo e Inferior Direito) – sem que nenhum desses quadrantes seja redutível aos outros. Como um número extraordinário de estudiosos ressalta, os argumentos contra o reducionismo são simplesmente esmagadores; uma formulação AQAL, portanto, permanece como um constante lembrete de que podemos honrar plenamente as verdades em todos os quatro quadrantes sem tentar reduzir nenhum deles a outros. À medida que as graves limitações das abordagens meramente objetivistas, exteriores, do Lado Direito tornam-se claras para os pesquisadores individuais (como quase sempre acaba acontecendo), uma estrutura integral fica disponível para ajudá-los a dar o salto para uma abordagem mais abrangente.

Se as únicas psicologias que sobreviverão são as psicologias que estarão conectadas a uma estrutura “todos os quadrantes, todos os níveis” (que inclui dimensões comportamentais, intencionais, culturais e sociais, estendendo-se da matéria para o corpo para a mente para o espírito) – tais psicologias, na verdade, não são psicologia como a conhecemos. Isto é, uma psicologia de quatro quadrantes não é mais psicologia (razão pela qual a psicologia integral não é, na verdade, uma quinta força, embora muitas pessoas continuem a chamá-la assim). Em vez disso, a psicologia integral é uma característica inerente de uma Kosmologia e sua prática é um movimento do próprio *Kosmos*. É por isso que acredito que as quatro forças continuarão a murchar e seus lugares serão, cada vez mais, tomados por várias formas de psicologia integral que se adaptem a essa nova pressão de seleção cultural (ou Eros), reconhecendo nichos de realidade ainda desocupados (a saber, um espaço AQAL), nos quais elas possam evoluir com garantia de sobrevivência, adaptando-se a dimensões ainda maiores e mais amplas da realidade. A alegação integral é que, como uma formulação AQAL é mais adequada à realidade, a evolução para um espaço conscientemente AQAL tem um inerente valor de sobrevivência. Correlatamente, abordagens menos adequadas e menos abrangentes enfrentarão pressões de extinção crescentes.

Isto pode transformar as quatro forças em dinossauros históricos.³¹ Ao mesmo tempo – e esta é a afirmação da psicologia integral que as outras psicologias contestam – qualquer psicologia verdadeiramente integral “transcenderá e incluirá” todas as verdades importantes das quatro forças. Nada é perdido, tudo é retido; até os dinossauros vivem nos pássaros de hoje. O teste para qualquer psicologia integral é: em que grau ela consegue aceitar e integrar *coerentemente* a pesquisa e os dados válidos das várias escolas de psicologia – não apenas das quatro principais forças, mas da psicologia do desenvolvimento, da psicologia evolucionista, das ciências cognitivas, das abordagens fenomenológicas/hermenêuticas e assim por diante? Claro que este é um desafio assustador, talvez para sempre inalcançável; mas hoje sabemos muito para nos contentar com menos.

Notas

1. “An Integral Theory of Consciousness” foi apresentado pela primeira vez em uma nota em *O Olho do Espírito*; foi ampliado e publicado, sob esse título, no *Journal of Consciousness Studies*, 4, 1, 1997. Esse ensaio foi revisado, com um acréscimo de Roger Walsh, para sua inclusão no volume 7 de *Collected Works*, que é a versão a que estou me referindo neste texto.

2. Ver *Psicologia Integral* para dezenas de versões deste espectro de consciência apresentadas por fontes antigas e modernas.

3. Para uma discussão do Grande Ninho do Ser, ver *A União da Alma e dos Sentidos*, *Psicologia Integral*, *One Taste* e *Uma Teoria de Tudo*. Ver também a soberba obra *Forgotten Truth* (1976) de Huston Smith, *Espiritualidade Essencial* de Roger Walsh (1999) e *The Future of the Body* de Michael Murphy (1992). *A Grande Cadeia do Ser*, de Arthur Lovejoy (1964), continua a ser a visão histórica por excelência, embora, mais uma vez, “grande cadeia” não seja um nome adequado.

4. Pesquisas (por exemplo, as resumidas nas referências deste parágrafo) sugerem que algumas dessas estruturas psicológicas são universais, outras são específicas da cultura e ainda outras são individuais. Todas elas são importantes; mas, claramente, não acredito que todas as estruturas sejam universais. No entanto, como estou apresentando um modelo transparadigmático, as estruturas (básicas e transitórias) em que eu geralmente me concentro são aquelas para as quais temos evidências substanciais de que sejam genericamente universais e transculturais onde quer que apareçam (isto é, não necessariamente aparecem em todas as culturas, mas, quando aparecem, mostram um padrão similar). Esses níveis básicos ou estruturas básicas são: matéria, sensação, percepção, impulso, imagem, símbolo, conceito, regra, formal, visão-lógica, psíquico, sutil, causal e não dual que, em geral, agrupo em nove ou dez unidades funcionais tais como: sensório-motora, emocional-sexual, mente representacional, mente regra-papel, formal-reflexiva, visão-lógica, psíquico, sutil, causal, não dual Ver *Psicologia Integral* (Wilber, 2000b).

5. Essas linhas ou módulos são relativamente independentes porque parecem estar interligados por certos padrões “necessários, mas não suficientes”. Por exemplo, a pesquisa empírica já demonstrou que o desenvolvimento fisiológico é necessário, mas não suficiente para o desenvolvimento cognitivo, que é necessário mas não suficiente para o desenvolvimento interpessoal, que é necessário mas não suficiente para o desenvolvimento moral, que é necessário mas não suficiente para ideias do bem (Loevinger, 1976; Commons et al., 1989, 1990). Além disso, como o eu, inerentemente, tenta integrar essas várias linhas (ver abaixo), sua independência é atenuada pelo poder de ligação do sistema do eu. (Ver a segunda edição de *The Eye of Spirit* em *Collected Works*, volume 7, e *Psicologia Integral* para uma discussão mais aprofundada desses temas.)

A ideia de linhas de desenvolvimento relativamente independentes é semelhante à noção amplamente aceita de módulos independentes (linguístico, cognitivo, moral, etc.), exceto que, a meu ver, esses módulos, à medida que se desenvolvem, estão sujeitos aos mesmos níveis ou ondas gerais (pré-convencional ao convencional ao pós-convencional ao pós-pós-convencional), e todos são equilibrados e integrados pelo eu. Mas meu modelo permite usar as importantes contribuições dos teorizadores dos módulos, colocadas no que eu acredito ser uma estrutura mais adequada.

6. Há evidências moderadas a fortes da existência das seguintes linhas de desenvolvimento: cognição, moral, afetos, motivação/necessidades, ideias do bem, psicosexualidade, inteligência cinestésica, autoidentidade (ego), assunção de papéis, competência lógico-matemática, competência linguística, capacidade socioemocional, visões de mundo, valores, várias linhas que podem ser chamadas de “espirituais” (cuidado, abertura, preocupação, fé religiosa, estágios meditativos), habilidade musical, altruísmo, competência comunicativa, criatividade, modos de percepção de espaço e tempo, medo da morte, identidade de gênero e empatia. Muitas dessas evidências são resumidas em Wilber, 1997a, 2000b.

7. No meu sistema, o componente “corpo/energia” é o Quadrante Superior Direito e o componente “mente/consciência” é o Quadrante Superior Esquerdo. Portanto, o modelo integral que estou sugerindo inclui explicitamente uma energia sutil correspondente em cada nível de consciência por todo o espectro (denso a sutil a causal, ou matéria a corpo a mente a alma a espírito). Os críticos muitas vezes não percebem esse aspecto do meu modelo porque o diagrama típico dos quatro quadrantes mostra apenas o corpo denso no Quadrante Superior Direito; mas ele é apenas um resumo simplificado do modelo completo apresentado em minha obra.

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

Para uma discussão dos corpos/domínios – por exemplo, corpo denso (*Nirmanakaya*), corpo sutil (*Sambhogakaya*), corpo causal (*Dharmakaya*) – como suporte energético ou “corpo” de cada um dos níveis e estados de consciência, ver nota 1 do capítulo 14 de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*. Eu frequentemente uso as palavras “corpo”, “domínio” e “esfera” intercambiavelmente; ver *Psicologia Integral*.

8. Embora se diga, por exemplo, na tradição tibetana, que a consciência/energia sutil ou a mente/corpo sutil pode se separar da mente/corpo denso, como no domínio do bardo *chonyid* que se segue à morte; e que a mente/corpo causal pode se separar da mente/corpo sutil e da mente/corpo denso, como no bardo *chikhai* ou vacuidade da luz pura da experiência pós-morte (Deutsch, 1969; Gyatso, 1986). Esta concepção permite que a consciência se estenda para além do corpo físico (e

sobreviva à morte física), mas nunca esteja desincorporada (uma vez que existem os corpos sutil e causal). Na minha opinião, esta é uma profunda não dualidade corpo/mente (ou matéria/consciência) em todos os níveis, uma concepção que incorporei ao meu sistema. O fato de essas energias sutis mais elevadas e seus estados correspondentes realmente existirem de alguma forma que possa ser satisfatoriamente verificada é, naturalmente, parte de uma agenda de pesquisa integral. Eu as incluí provisoriamente no “modelo-mestre” simplesmente porque as evidências transculturais para elas são fortes, talvez conclusivas, e até que estudos mais definitivos possam ser realizados, acredito que seria prematuro rejeitá-las.

9. Sou grato a meu amigo Allan Combs pelo conceito de “estados da mente”, embora Allan e eu tenhamos uma leve discordância quanto a suas relações específicas com estados e estruturas de consciência. Allan também concebeu, independentemente, uma grade de experiências religiosas. Consultar sua obra *Radiance of Being* e a minha *Psicologia Integral* para uma visão geral. Deve-se observar que Allan gostaria de fazer uma segunda edição revisada de *Radiance* para atualizar seus próprios pensamentos. Allan reconhece que sua apresentação do meu trabalho cobre apenas a minha fase 2 e não trata do meu modelo atual; mas o livro é altamente recomendado.

10. Os estados de consciência são, em certo sentido, experienciados pelos sujeitos – o estado de sonho, por exemplo – mas, normalmente, o que é de fato experienciado é algum estado fenomênico específico, seja ele diferente ou alterado. O indivíduo, então, compara diversos estados fenomênicos semelhantes e conclui que todos pertencem a um amplo estado de consciência (como sonho, êxtase ou algo assim). Desse modo, tanto estados gerais quanto estruturas básicas tendem a ser perdidos pela aderência da fenomenologia aos estados fenomênicos. Ver a nota 11.

11. Sobre as limitações da fenomenologia, ver diversas longas notas em *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, como a nota 28 do capítulo 4; e várias notas em *Psicologia Integral*, como a nota 21 do capítulo 14.

Investigações fenomenológicas de primeira-pessoa da consciência podem identificar facilmente estados fenomênicos e até mesmo estágios fenomênicos de primeira-pessoa. Por exemplo, na escola “yoga superior” do Budismo Tibetano (*anuttaratantra yoga*), existem dez estágios principais de meditação, cada um marcado por uma experiência fenomenológica muito específica: durante a meditação, a pessoa primeiramente experiencia um aspecto parecido com uma miragem, depois como fumaça, depois como vaga-lumes, depois uma luz tremeluzente e por fim uma luz estável (todos esses estágios resultam da transcendência progressiva do corpo-mente denso); em seguida, o indivíduo começa a experienciar os domínios sutis: uma expansão como a clara luz do luar de outono, depois a clara luz do sol outonal, que o leva ao domínio causal ou imanifesto, que é uma experiência como “a densa escuridão de uma noite de outono”, e finalmente o avanço para o não dual (Gyatso, 1986). Essas experiências específicas parecem ser estágios genuínos nessa linha meditativa particular (diz-se que todos são necessários e não podem ser pulados); e qualquer indivíduo, praticante de meditação, pode realmente ver ou identificar esses estágios por si mesmo, porque eles se apresentam como estados fenomênicos sucessivamente percebidos. É por isso que eu sustento que o método fenomenológico pode registrar estados fenomênicos e estágios fenomênicos no “Eu” (ou Quadrante Superior Esquerdo). E é por isso que a literatura contemplativa do mundo está repleta desses tipos de estados e estágios.

No entanto, embora o método fenomenológico possa identificar estados fenomênicos e estágios fenomênicos, ele não pode identificar facilmente *estruturas* subjetivas (isto é, estruturas psicológicas no Quadrante Superior Esquerdo, como aquelas descobertas por Graves, 1970; Piaget,

1977; Loevinger, 1976; etc.), nem pode identificar *estruturas intersubjetivas e estágios intersubjetivos* (no Quadrante Inferior Esquerdo, por exemplo, as visões de mundo de Gebser, os estágios de competência comunicativa de Habermas, estágios morais interpessoais, lado interpretativo-analítico de Foucault das estruturas de poder, etc.). Como sugerido no texto principal, nenhuma introspecção individual revelará estruturas sociais de poder opressor (e.g., Foucault), estágios morais (e.g., Carol Gilligan), estruturas linguísticas (e.g., Chomsky), estágios de desenvolvimento do ego (e.g., Jane Loevinger), estágios de valores (e.g., Clare Graves) e assim por diante – todos esses são inerentemente invisíveis à mera fenomenologia. É por isso que as abordagens fenomenológicas tendem a ser fortes nos componentes “Eu”, mas fracas nos componentes “Nós”. (Fenomenologistas culturais, como alguns etnometodologistas, são fortes nos componentes intersubjetivos ou “Nós”, mas não em estágios ou estruturas de intersubjetividade. Quando esses estágios de estrutura são apresentados, a fenomenologia se transforma em neoestruturalismo; ambas as abordagens, portanto, parecem ser aspectos úteis de uma abordagem mais integral.)

A inadequação geral da fenomenologia para identificar os estágios de estrutura intersubjetivos parece ser a principal razão pela qual a literatura contemplativa do mundo praticamente silencia sobre esses importantes aspectos intersubjetivos da consciência. Esse também parece ser o motivo pelo qual a pesquisa de estados incomuns de consciência, como o modelo holotrópico da mente de Grof (Grof, 1985; 1998), produz cartografias muito parciais e incompletas (tanto a pesquisa psicodélica quanto a respiração holotrópica são muito boas para identificar estados experienciais e fenomênicos de primeira-pessoa, mas limitadas para identificar padrões intersubjetivos e interobjetivos; daí o desequilíbrio de tais cartografias e sua inadequação em lidar com muitos aspectos importantes da consciência no mundo [Wilber 1995; 1997a]).

Pode ser também por isso que muitos teorizadores contemporâneos de meditação são hostis às concepções de estágios de estrutura – sua metodologia fenomenológica não os identifica e, assim, eles assumem que esses estágios são impostos à consciência, suspeitosamente, por teorizadores que categorizam.

Em suma, parece que os métodos fenomenológicos tendem a se sobressair na identificação de estados fenomênicos e estágios fenomênicos individuais (no Quadrante Superior Esquerdo), mas não na identificação de estruturas individuais; e enquanto eles se sobressaem na identificação de diferentes padrões culturais e intersubjetivos, eles omitem praticamente todas as estruturas intersubjetivas e estágios intersubjetivos (do Quadrante Inferior Esquerdo; sem mencionar os padrões do Lado Direito, que não são discutidos nesta nota). Possivelmente, uma abordagem mais integral resultaria de uma combinação de dimensões “Eu”, “Nós” e “Isto”, usando metodologias de pesquisa de “todos os quadrantes, todos os níveis”.

12. No entanto, usar os mesmos termos (psíquico, sutil, causal, não dual) para cobrir tanto as estruturas transpessoais quanto os estados transpessoais talvez tenha sido uma escolha infeliz; em minha defesa, eu diria que, há três décadas, havia muitos termos por aí, e nós procuramos usá-los o mais parcimoniosamente possível. Por exemplo, no Vedanta, como mencionado anteriormente, o corpo/domínio sutil ou *sukshma-sharira* (e.g., experienciado no estado de sonho, o estado de *bardo chonyid* e *savikalpa samadhi*) inclui ou sustenta três estruturas ou níveis – o *pranamayakosha* ou nível emocional-sexual, o *manomayakosha* ou nível mental e o *vijnanamayakosha* ou nível mental superior/alma – e eu, desde o começo, usei o termo “sutil” para me referir tanto ao estado/domínio sutil geral (o *prana*, *mano* e *vijnanamayakosha*) quanto à estrutura mais elevada (*vijnanamayakosha*);

em geral, o contexto indica qual é o significado. No Vedanta, o estado/domínio causal tem apenas uma estrutura, o *anandamayakosha*, portanto, há menos dificuldade semântica.

Há uma quantidade substancial de concordância nas tradições (e.g., no Cristianismo contemplativo, Cabala, Vajrayana, Sufismo, Vedanta) sobre esses domínios, estruturas e estados transpessoais – mas a terminologia usada por diferentes estudiosos para traduzi-los é, de fato, um pesadelo semântico. Assim, permito-me usar apenas quatro termos principais (psíquico, sutil, causal e não dual) para me referir às várias ocasiões transpessoais, incluindo *estados* transpessoais (e.g., estados de consciência sutil, causal e não dual experienciados, por exemplo, no estado de sonho, *savikalpa samadhi*, sono profundo, *nirvikalpa samadhi*, *jnana samadhi*, *sahaja*, etc.); *domínios*, corpos ou esferas do ser (e.g., corpo/domínio denso, corpo/domínio sutil, corpo/domínio causal); e *estruturas*, ondas ou níveis de consciência (e.g., nível psíquico ou mente iluminada, nível sutil ou mente intuitiva, nível causal ou sobremente e não dual ou supermente, usando a terminologia de Aurobindo para os níveis correspondentes). Para aqueles preocupados com essas complexidades, o contexto geralmente indica qual é o significado. Ver *Psicologia Integral* (Wilber, 2000b) para uma discussão mais aprofundada sobre essas questões técnicas.

13. Para o estudo transcultural definitivo de estágios meditativos, ver Daniel P. Brown, “The Stages of Meditation in Cross-Cultural Perspective”, capítulo 8 de Wilber *et al.*, *Transformations of Consciousness*. Para tabelas comparando uma dezena de sistemas meditativos contendo estágios, ver *Psicologia Integral* (Wilber, 2000b).

14. Para uma prática espiritual integral, ver *One Taste* (Wilber, 1999) e Murphy e Leonard, *The Life We Are Given* (1995).

Um último comentário sobre a palavra “integral” e sobre as estruturas de Jean Gebser. Embora seja fã de longa data de Gebser, acredito que seu trabalho agora está atrapalhando o campo dos estudos da consciência. Primeiro, Gebser não tem uma compreensão clara dos quadrantes, de forma que ele tende a confundir diferentes linguagens fenomenológicas, diferentes critérios de validade e diferentes dados evidenciais. Segundo, sua “estrutura arcaica”, na minha opinião, está carregada de falácia retrorromântica (e pré/trans). Terceiro, e mais problemático, sua “estrutura integral” contém, na verdade, pelo menos cinco estruturas (a saber, visão-lógica, psíquica, sutil, causal e não dual; ou, usando os termos de Aurobindo, mente superior, mente iluminada, mente intuitiva, sobremente e supermente – as quais são desajeitadamente colapsadas na “estrutura integral” de Gebser. Embora haja evidências de que tenha percebido isso mais tarde na vida, Gebser não viveu o suficiente para corrigi-la adequadamente). Mesmo de acordo com mapas mais convencionais, como a *Dinâmica da Espiral*, o que Gebser chama de “integral” na verdade contém as estruturas verde, amarela, turquesa e coral. Em resumo, acredito que a investigação de Gebser sobre “a” estrutura integral foi pioneira, mas está desatualizada.

Não obstante, continuo a referir-me a todos os domínios da visão-lógica (e ao pensamento de segunda camada) como “integral”, simplesmente porque se tornou um uso muito comum. Mas claramente, o “nível” verdadeiramente integral é o não dual, que, na verdade, não é um nível ou estado, mas a essência sempre presente de todos os níveis e estados (ver, por exemplo, o último capítulo de *O Olho do Espírito* [Wilber, 1997a]).

Por fim, há a questão dos níveis de consciência e níveis (planos, domínios, eixos, esferas) de realidade; para uma discussão sobre este tema, particularmente em referência a epistemologias pós-

modernas, pós-metafísicas, remeto o leitor a uma série de longas notas em *Psicologia Integral* (Wilber, 2000b), começando pela nota 3 do capítulo 1.

15. Ver nota 14.

16. Qualquer uma das linhas de desenvolvimento amplamente aceitas pode ser usada para criar e pesquisar esses tipos de redes. Por exemplo, na linha cognitiva temos: pré-operacional (*preop*), operacional concreto (*opcon*), operacional formal (*opform*) e pós-formal (que tem vários níveis, até e incluindo as ondas transpessoais, mas essa divisão simples funcionará para este exemplo). Um indivíduo no *preop* pode experimentar temporariamente um estado psíquico, sutil, causal ou não dual; do mesmo modo, um indivíduo no *opcon*, *opform* e *pós-formal*. Em cada caso, parece que o indivíduo interpreta esses estados, em grande parte, nas categorias do nível cognitivo em que ele está presentemente adaptado. Por exemplo, uma experiência do *opcon* de um estado sutil tende a ser interpretada em termos bem literal-concretos (da mesma forma que, nessa fase, os símbolos míticos são também considerados literalmente; e.g., Moisés realmente abriu o Mar Vermelho) e, muitas vezes, muito etnocentricamente (“somente aqueles que creem no meu Deus serão salvos”); enquanto uma pessoa na cognição pós-formal interpreta uma experiência de estado sutil em termos pluralistas, metafóricos e aperspectivos (“eu experienciei uma essência do ser que está presente em todos os seres sencientes, mas é expressa diferentemente por cada um, sem que nenhuma expressão seja melhor do que outra”); e alguém diretamente nas ondas transpessoais experiencia esses domínios em sua imediatidade autotranscedente, além de qualquer conceituação, pluralista ou não.

Como sugerido, qualquer um dos modelos mais confiáveis de linhas de desenvolvimento pode ser usado para pesquisar esses tipos de grades, como os estágios do eu (incluindo ferramentas de pesquisa) apresentados por Jane Loevinger, Susanne Cook-Greuter ou Robert Kegan; a escala de valores de Graves; as estruturas de Gebser; as hierarquia de necessidades de Maslow; os estágios de ação-interrogação de Bill Torbert e assim por diante. Esses modelos oferecem uma série de frutíferas estratégias de pesquisa empírica, fenomenológica e estrutural para mapear estados nas estruturas.

17. Neste exemplo simples, usei as estruturas de Gebser, que cobrem as estruturas baixas e intermediárias (até a visão-lógica centáurica). Mas existem estruturas transpessoais mais elevadas que precisam ser adicionadas à grade (ver nota 14), e há também mapas mais sofisticados de estruturas baixas e intermediárias, como a Dinâmica da Espiral – e.g., pode ocorrer uma experiência de pico de um estado psíquico, sutil, causal ou não dual no púrpura, vermelho, azul, laranja, verde, amarelo e turquesa. Além disso, à medida que uma pessoa evolui permanentemente para estruturas superiores, tais como a psíquica ou a sutil, ela ainda pode ter uma experiência de pico de domínios mais elevados, como o causal e o não dual.

Se usarmos um esquema geral – de, digamos, 12 níveis e 4 estados – isso nos dá cerca de 48 tipos de experiências de pico e estados incomuns transpessoais, embora, na verdade, alguns dos quadrados dessa grade não ocorram (por exemplo, uma vez no nível psíquico, não se tem mais experiências de pico psíquicas, pois essas passam a ser uma aquisição permanente). Mas, em geral, esses 40 tipos de experiências incomuns e espirituais são muito reais – e muito fáceis de detectar usando essa grade. Acredito que essa abordagem enriquece e avança nossa compreensão desses fenômenos, cujo estudo parece ter parado.

Há uma grande quantidade de pesquisas e modelos baseada, principalmente, em estados alterados e incomuns (Grof, 1985; 1998; Tart, 1972; Fisher, 1971; Wolman, 1986; White, 1972; etc.) e uma grande quantidade de pesquisas e modelos de várias estruturas de consciência (Graves, 1970;

Loevinger, 1976; Piaget, 1977; Gilligan, 1982; 1990; Fowler, 1981; Selman, 1974; etc.), mas praticamente nenhuma proposta de modelo “todos os quadrantes, todas as estruturas, todos os estados” que combine o melhor das pesquisas sobre estados e estruturas. Voltarei à importância dessa agenda de pesquisa mais integral no texto principal.

18. A psicopatologia individual é, na verdade, uma questão de quadrantes (ver abaixo) e, portanto, aspectos importantes de sua gênese podem ser encontrados em todos os quatro quadrantes: há fatores contribuintes no Quadrante Superior Direito (e.g., fisiologia cerebral, desequilíbrio de neurotransmissores, má alimentação); no Quadrante Inferior Direito (e.g., estresse econômico, toxinas ambientais, opressão social); e no Quadrante Inferior Esquerdo (patologias culturais, lacunas de comunicação). Da mesma forma, o tratamento pode envolver os quatro quadrantes (inclusive psicofarmacologia [Quadrante Superior Direito], quando apropriada). Aqui, estou focando apenas alguns dos fatores importantes no Quadrante Superior Esquerdo. Para as contribuições de todos os quatro quadrantes à patologia, ver *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* (Wilber 1995); *A Brief History of Everything* (1996d); *O Olho do Espírito* (1997a); e *Psicologia Integral* (2000b).

19. Dizer que o eu “se identifica” com um nível não é imaginá-lo de um modo “tudo ou nada”. Mesmo com o senso do eu proximal (e.g., como investigado por Loevinger), a pesquisa indica que os indivíduos tendem a dar cerca de 50% de suas respostas de um nível e 25% de respostas do nível acima e abaixo dele. Como sugerido no texto principal, o eu é mais um *centro de gravidade* do que uma entidade monolítica. Isto também parece incluir a existência de numerosas subpersonalidades (Rowan, 1990; Wilber, 2000b).

20. Essas não são as únicas definições para espiritualidade. Em *Um Deus Social*, eu apresento nove definições diferentes. Mas essas quatro são algumas das mais comuns e, acredito, mais significativas. Em *Um Deus Social*, eu também distingo entre a espiritualidade legítima (ou translativa), que busca fortalecer o eu em seu atual nível de desenvolvimento, não importa quão elevado ou baixo; e a espiritualidade autêntica (ou transformativa), que procura transcender completamente o eu (ou, pelo menos, transformá-lo em uma onda mais elevada de consciência). Os três primeiros usos para “espiritualidade” (dados no texto principal) são diferentes definições de espiritualidade autêntica; todas elas incluem, pelo menos em parte, a ideia de que a verdadeira espiritualidade envolve uma mudança de nível de consciência (tanto temporária, como na # 1, quanto permanente, como nas # 2 e # 3). O quarto uso é uma boa definição para espiritualidade legítima, na medida em que busca promover a saúde do eu em qualquer nível, sem alterar verticalmente a consciência. Como sugerido no texto principal, na minha opinião, todos esses quatro usos para espiritualidade são válidos e parecem representar funções muito reais e importantes que a espiritualidade pode desempenhar. A dificuldade parece ser que alguns teorizadores (e movimentos) religiosos e espirituais se apegam apenas a um aspecto estreito do impulso espiritual nos humanos e afirmam que é o único impulso a que vale a pena se dedicar, o que parece distorcer tanto a espiritualidade autêntica quanto a legítima e, frequentemente, lança o eu em uma espiral de decepção e engano.

21. Este fenômeno (isto é, uma pessoa poder ser altamente desenvolvida em certos traços espirituais mas mal desenvolvida em outros, como habilidades psicosssexuais, emocionais ou interpessoais) pode ser explicado por três das quatro definições (e.g., # 1: se a espiritualidade é definida como um estado alterado, pode certamente ocorrer em uma personalidade que é disfuncional; # 2: se a espiritualidade é o nível mais elevado em qualquer das linhas, uma pessoa pode ser altamente desenvolvida em algumas linhas e pobre ou patologicamente desenvolvida em outras; # 3: se a

espiritualidade é uma linha separada, então os indivíduos podem estar altamente avançados nessa linha e mal desenvolvidos ou patologicamente desenvolvidos em outras). Essa mistura desigual (entre espiritual e patológico) não é facilmente explicada pela definição # 4 (ou seja, se a espiritualidade é algo que está ou não está presente em qualquer estágio, então a única maneira de se ter um desenvolvimento desigual e misto é reverter para um das outras definições; porém, essa “classificação de desenvolvimento” é o que esta definição pretende evitar). Nem o desenvolvimento desigual pode ser explicado por modelos de desenvolvimento de escada única (de acordo com os quais, uma pessoa que falha em um estágio inferior não pode avançar para um mais elevado).

22. Anteriormente, esta discussão sugeriu uma “grade de experiências religiosas”. Observe que essa grade é simplesmente o que vemos se combinarmos os fatores 1 e 2/3 – isto é, se mapearmos os vários estados de consciência nos vários estágios de estrutura. Portanto, mesmo essa grade reconhece alguns desses principais usos, sugerindo novamente sua ampla importância.

23. Tecnicamente, “nós” é primeira-pessoa do plural e “você/tu” é segunda-pessoa. Mas eu incluo a primeira-pessoa do plural (“nós”) e a segunda pessoa (“você/tu”) como estando *ambas* no Quadrante Inferior Esquerdo, ao qual eu me refiro, em geral, como “nós”. A razão pela qual faço isso é que não há segunda-pessoa do plural em Inglês (por isso, os sulistas dizem “you all” [“todos vocês”] e os nortistas dizem “you guys” [“gente” ou “pessoal”]). Em outras palavras, quando se refere a “nós”, está implicitamente incluída um relacionamento eu-tu (não posso realmente entender você a menos que NÓS compartilhem um conjunto de percepções comuns).

Tanto o Quadrante Inferior Esquerdo quanto o Quadrante Superior Esquerdo são postulados como existindo “infinitamente para baixo”; ou seja, esta é uma forma de pampsiquismo modificado (“paninteriorismo”), que parece ser a única capaz de sustentar fielmente este “modelo-mestre” (Ver Apêndice B dos Excertos do Volume II da Trilogia *Kosmos*[§]; ver também Wilber, 2000b). Isto implica que a intersubjetividade também continua “infinitamente para baixo” e que os humanos, como “indivíduos compostos”, contêm todas as formas pré-humanas de intersubjetividade. Desse modo, nos seres humanos, a intersubjetividade não é estabelecida apenas pela troca de significantes linguísticos, que é a noção comumente aceita. Pelo contrário, os humanos contêm intersubjetividade pré-linguística (estabelecida, por exemplo, pela copresença emocional ou pré-reflexiva com e para o outro); pela intersubjetividade linguística (estabelecida pela copresença da interioridade cujos exteriores são significantes linguísticos, mas não podem ser reduzidos a esses exteriores); e pela intersubjetividade translinguística (estabelecida pela simples existência da Presença ou Espírito não dual). Em suma, a intersubjetividade é estabelecida em todos os níveis por uma ressonância interior dos elementos presentes em cada nível, uma ressonância que parece abranger todo o espectro da consciência, pré-linguístico, linguístico e translinguístico. A suposição de que eu limito a intersubjetividade à troca de significantes linguísticos é totalmente fora de propósito (ver *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, segunda edição revisada).

24. Eis um exemplo da importância de levar em consideração os quatro quadrantes ao lidar com estados e estruturas. Vimos que todos os indivíduos têm acesso aos três grandes domínios/estados (denso, sutil e causal) simplesmente porque todos ficam acordados, sonham e dormem profundamente. Assim, até mesmo um bebê tem acesso a esses três grandes domínios. Mas a maneira pela qual o bebê (ou qualquer pessoa) interpreta esses *estados* depende, em parte, de seu *estágio de estrutura* de desenvolvimento (e.g., um estado sutil pode ser experienciado pelas estruturas arcaica, mágica, mítica,

[§] Postado em www.ariraynsford.com.br . (N.T.)

racional, etc., com um diferente “sabor” em cada caso). Além disso – e de importância crucial – todos os estados e estágios estão firmemente estabelecidos nos quatro quadrantes (intencional, comportamental, cultural e social). Portanto, um bebê frequentemente mergulha no estado sutil/sonho, mas não terá, no sonho, o pensamento “preciso ir ao supermercado para comprar cereais”, pois esses itens socioculturais particulares ainda não entraram em sua consciência. O bebê, com certeza, tem acesso a um estado sutil, mas ainda não desenvolveu as estruturas específicas (de linguagem, cognição e percepções culturais) que lhe permitirão ter esses pensamentos peculiares no estado sutil/sonho.

Assim, parece que os três estados gerais são amplamente *dados*, mas os vários estágios de estrutura se *desenvolvem*. E já que todos eles estão colocados nos quatro quadrantes, mesmo os estados (que existem antes da cultura) são moldados firmemente pela cultura particular na qual eles se desdobram (porque eles são moldados, de fato, pelos quatro quadrantes – intencional, comportamental, cultural e social).

Isso nos permite ver como um bebê, definitivamente, pode experimentar um estado sutil ou causal, mas, no entanto, esse estado é desempacotado apenas por uma estrutura pré-convencional, egocêntrica e pré-formal, não por uma estrutura pós-convencional, global e mundicêntrica (que ainda não se desenvolveu). Essa visão mais integral nos permite direcionar um rumo entre aqueles que sustentam que os bebês estão diretamente em contato com uma realidade espiritual pura, e aqueles que sustentam que os bebês são narcisistas e pré-convencionais. (Ver *Psicologia Integral*, cap. 11, “Existe uma Espiritualidade da Infância?” [Wilber, 2000b].)

À medida que o bebê se desenvolve através dos diversos níveis/estruturas/ondas de consciência, com todas as suas várias linhas, essas estruturas cada vez mais suprirão conteúdo para muitos dos estados sutis (além de qualquer material verdadeiramente arquetípico que possa ser suprido como parte do próprio sutil, mas mesmo este último será moldado, em sua existência e expressão, pelos quatro quadrantes). Assim, em algum momento, a criança pequena poderá, de fato, *desenvolver* o pensamento convencional “preciso ir ao supermercado”, e esse pensamento, moldado por todos os quatro quadrantes, poderá invadir o estado de sonho. Uma criança em uma cultura diferente pode sonhar em francês ou chinês; não “cereais”, mas “baguetes” e assim por diante. Desta forma, o desenvolvimento nas estruturas (níveis e linhas) influencia profundamente o conteúdo dos estados gerais, os quais, no entanto, são dados em sua forma genérica.

Isso também nos permite entender como todos os indivíduos podem ter acesso aos três grandes domínios do ser (denso, sutil e causal) e, ainda assim, mostrar um desenvolvimento em forma de estágios que colore esses domínios, pois o desenvolvimento das estruturas em geral proporciona conteúdo e forma aos estados. Uma análise de quatro quadrantes de estados e estruturas permite-nos, assim, incorporar o melhor dos modelos antigos de consciência com pesquisas mais modernas e pós-modernas. Para uma discussão mais detalhada desses temas, ver *Psicologia Integral* (Wilber, 2000b).

25. Embora o Quadrante Superior Direito apresente hoje tamanha importância (como evidenciado pelo crescente domínio da ciência cognitiva, da psicologia evolucionista, da neurociência, da psiquiatria biológica, etc.), tenho escrito menos sobre ele. As razões para isso são simples: (1) este quadrante é investigado pelo método científico, ou pesquisa empírico-analítica, que é bastante simples em sua operação e interpretação; (2) há uma enorme quantidade de trabalho já desenvolvido neste quadrante; (3) os dados coletados neste quadrante, uma vez verificados, tendem a ser estáveis e confiáveis, exigindo apenas pouca interpretação (diferentemente dos quadrantes interiores que se constituem de interpretações). Em suma, escrevi o mínimo sobre ele não porque seja o menos importante, mas porque precisa de menos atenção. No capítulo 14 de *Psicologia Integral*, eu apresento

uma visão geral deste quadrante e sua investigação pelo campo dos estudos da consciência – particularmente discutindo mente/corpo ou o “problema difícil” da consciência (conforme resumido no Apêndice B); e eu cito várias dezenas de livros que se empenham no esforço crucialmente importante de mapear as correlações entre os Quadrantes Superior Esquerdo e Superior Direito, um mapeamento do qual dependerá qualquer psicologia verdadeiramente integral.

26. Uma abordagem integral também se presta a uma compreensão mais abrangente dos vários tipos de processos inconscientes. A questão referente a qualquer tipo de inconsciente é: pode ocorrer um evento que faz parte da existência de um indivíduo, mas não fica registrado na consciência? A resposta parece ser, definitivamente, sim; mas um modelo integral pode ser mais preciso. Evidências sugerem que aspectos de praticamente qualquer nível em qualquer linha em qualquer quadrante podem, na verdade, ser inconscientes – e podem, até certo ponto, tornar-se conscientes (direta ou indiretamente) por meio de várias técnicas. Diz-se que essa tomada de consciência do inconsciente está conectada a vários tipos de libertação. Para os tipos de processos inconscientes (e libertação) em cada um dos quatro quadrantes, ver *Sexo, Ecologia, Espiritualidade*, segunda edição revisada, nota 28 do capítulo 4 e nota 1 do capítulo 14. Para os tipos de inconsciente no Quadrante Superior Esquerdo, ver *O Projeto Atman* e *O Olho do Espírito*. Eu ainda acredito que os cinco tipos de inconsciente no Quadrante Superior Esquerdo (delineados pela primeira vez em *O Projeto Atman*) são de considerável importância para a psicologia individual.

27. Todos os quatro quadrantes possuem vários tipos de ondas, linhas e estados (entre outros itens). Ou seja, todos os quatro quadrantes possuem níveis de desenvolvimento e linhas de desenvolvimento (e.g., classes e clados na evolução biológica; linhas tecnológicas de desenvolvimento através dos níveis de caça e coleta, hortícola, agrário, industrial, informacional, etc.); e todos os quatro quadrantes também mostram vários tipos de estados (por exemplo, estados cerebrais, estados de questões materiais, estados gasosos, etc.). Assim, todos os quadrantes têm ondas, linhas e estados (além de artefatos, amontoados, etc.). Mas nos quadrantes do Lado Esquerdo, tudo isso está relacionado, em última instância, à própria consciência (níveis de consciência, linhas de consciência e estados de consciência – tanto individuais quanto coletivos), enquanto nos quadrantes do Lado Direito encontramos níveis, linhas e estados que envolvem, principalmente, matéria (por exemplo, estados fisiológicos cerebrais, classes e clados biomateriais, modos tecnológicos, etc.). Os quadrantes do Lado Esquerdo são os interiores, os quadrantes do Lado Direito, os exteriores de cada hólón (Wilber 1995, 1996d, 1998). Ver Apêndice B.

28. Por “entidades existentes”, refiro-me a “hólons”. Ver Wilber, 1995, 2000b.

29. Isto aconteceu especificamente com a publicação de *Um Deus Social*. Meus dois livros anteriores, *O Projeto Atman* e *Éden: Queda ou Ascensão?* tinham como subtítulos, respectivamente, *Uma Visão Transpessoal do Desenvolvimento Humano* e *Uma Visão Transpessoal da Evolução Humana* (eles foram escritos como um conjunto de dois volumes). *Um Deus Social*, originalmente, teve como subtítulo *Breve Introdução a uma Sociologia Transpessoal*. Mas já nessa época, o campo transpessoal havia se tornado, a meu ver, problemático. Eu certamente não nutria nenhuma má vontade em relação ao campo, mas, ao mesmo tempo, o que eu estava fazendo não estava confinado à psicologia transpessoal ou a qualquer coisa transpessoal, por assim dizer. Mudei o subtítulo para *Breve Introdução a uma Sociologia Transcendental* e, a partir daquela data (1983), nunca mais usei a palavra “transpessoal” para descrever meu trabalho (embora eu ainda a use para descrever os domínios supramentais da consciência).

Existem diversos acadêmicos e pesquisadores talentosos que continuam a se definir publicamente como “transpessoais”, incluindo Stan Grof, Richard Tarnas, Brandt Cortright, Jorge Ferrer, Donald Rothberg, Michael Washburn, Frank Lawlis, Jurgen Kremer e muitos outros. Eu acho que esses autores representam o campo do transpessoal muito bem, e creio que a pesquisa deles precisa ser continuada com a rubrica do paradigma transpessoal, conforme desenvolvida no âmbito de seu corpo de trabalho coletivo (com todas as suas inúmeras variações e nuances).

Acadêmicos que se identificam publicamente como “integrais” (e apresentaram modelos integrais ou estão caminhando para tal), incluem Michael Murphy, George Leonard, Roger Walsh, Frances Vaughan, Allan Combs, Don Beck, Susanne Cook-Greuter, Francisco Varela, Jenny Wade, Bert Parlee, Tony Schwartz, Robert Forman, Marilyn Schlitz, Antony Arcari, Raz Ingrasci, Keith Thompson, Michael Zimmerman e muitos outros. Embora eu não possa falar por nenhum deles, acho que é seguro dizer que todos são fortes defensores do campo transpessoal, pois também estão tentando apresentar teorias e modelos mais abrangentes que construam mais pontes para o mundo convencional e ortodoxo.

No momento, parece prudente que ambas as escolas, integral e transpessoal, ao mesmo tempo que continuem seus diálogos mutuamente benéficos e *joint ventures* ocasionais, também se concentrem em seus próprios mapas e modelos e comecem a aplicá-los no mundo real, para que os frutos genuínos desses vários modelos e sua utilização em situações atuais comecem a falar por seus méritos relativos.

30. Mesmo depois de 1983, permaneci no conselho editorial do *Journal of Humanistic Psychology* e do *Journal of Transpersonal Psychology*. Publiquei algo como oito artigos no primeiro e nove no último. Eu tinha, e tenho, um enorme respeito pelos editores, Tom Greening e Miles Vich, que direcionaram suas revistas para uma abordagem mais integral. Todavia, pelo menos no caso da psicologia transpessoal, ela continuou a se fechar em si mesma e em sua crescente ideologia, e, na minha opinião, tornando o campo cada vez menos fundamentado em pesquisas, evidências e interpretações convincentes, a ponto de não construir mais pontes para o mundo convencional, mas simplesmente as queimando. Portanto, quando Miles renunciou ao cargo de editor, achei conveniente que eu também me demitisse.

31. A fim de sobreviver, em especial economicamente, é provável que psicólogos humanistas e transpessoais sejam forçados a se unirem em um híbrido estranho, de modo que os transpessoais possam seguir as linhas da Sociedade de Psicologia Humanista, Divisão 32 da *American Psychological Association*, que é considerada uma divisão bastante fraca em comparação com as demais. Meu ponto é que, a menos que essas duas psicologias interiores se dirijam mais conscientemente para uma estrutura AQAL, elas sofrerão uma crescente pressão de extinção das novas correntes que exigem respostas mais integrais.

Referências

- Adi Da (Da Free John), (1977) *The Paradox of Instruction* (Clearlake, CA: Dawn Horse Press).
 Adi Da (Da Free John), (1979) *The Enlightenment of the Whole Body* (Clearlake, CA: Dawn Horse Press).
 Alexander, C. & Langer, E., eds. (1990), *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth*, (New York: Oxford University Press).
 Arieti, S.(1967), *The Intrapsychic Self*, (New York: Basic Books).
 Aurobindo, Sri (1990 [1939]), *The Life Divine*, (Wilmot, WI: Lotus Light Publications).

- Baldwin, J. M. (1973), *Dictionary of Philosophy and Psychology: Bibliography of Philosophy, Psychology, and Cognate Subjects*, (Peter Smith Publishers).
- Baldwin, J. M. (1975), *Genetic Theory of Reality* (Philosophy in America Series), (AMS Press).
- Baldwin, J. M. (1990a), *Fragments in Philosophy and Science : Being Collected Essays and Addresses*, (AMS Press).
- Baldwin, J. M. (1990b), *Development and Evolution: Including Psychophysical Evolution, Evolution by Orthoplasy and Theory of Genetic*, (AMS Press).
- Berry, J., Poortinga, Y., Segall, M. & Dasen, P. (1992), *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Blanck, G. & R. Blanck (1974), *Ego Psychology: Theory and Practice*, (New York: Columbia University Press).
- Blanck, G. & R. Blanck (1979), *Ego Psychology II: Developmental Psychology*, (New York: Columbia University Press).
- Blanck, G. & R. Blanck (1986), *Beyond Ego Psychology*, (New York: Columbia University Press).
- Beck, D. & Cowan, C. (1996) *Spiral Dynamics : Managing Values, Leadership, and Change*, (London: Blackwell).
- Brown, D. & Engler, J. (1986) 'The stages of mindfulness meditation: A validation study. Part I and II', In *Transformations of Consciousness*, Wilber, K., Engler, J., Brown, D. (Boston & London: Shambhala).
- Capra, F. (1997), *The Web of Life : A New Understanding of Living Systems* (New York: Doubleday).
- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, (New York: Oxford University Press).
- Chalmers, D. (1997), 'Moving forward on the problem of consciousness,' *Journal of Consciousness Studies*, 4, 1, pp.
- Combs, A. (1995), *The Radiance of Being: Complexity, Chaos, and the Evolution of Consciousness*, (St. Paul, MN: Paragon House).
- Commons, M., Sinnott, J., Richards, F. & Armon, C. (1989, 1990). *Adult Development*, 2 vols. New York: Praeger.
- Cook-Greuter, S. (1990) 'Maps for living', *Adult Development* 2.
- Cook-Greuter, S. & Miller, M. (co-ed. 1994), *Transcendence and mature Thought in Adulthood*, (Rowman & Littlefield).
- Crittenden, J. (2001), *Kindred Visions*, (Boston & London, Shambhala).
- Diamond, I. & Orenstein, G. (1990), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, (San Francisco: Sierra Club Books).
- Deutsche, E. (1969) *Advaita Vedanta*, (Honolulu: East-West Center).
- Fisher, R. (1971), 'A cartography of the ecstatic and meditative states: The experimental and experiential features of a perception-hallucination continuum', *Science* 174, pp. 897-904.
- Forman, R. (ed. 1990), *The Problem of Pure Consciousness*, (New York: Oxford University Press).
- Forman, R. (1998a), *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany, NY: SUNY Press).
- Forman, R. (1998b), 'What does mysticism have to teach us about consciousness?', *Journal of Consciousness Studies*, 5 (2), pp. 185-201.
- Fowler, J. (1981), *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, (San Francisco: Harper).
- Fox, W. (1990), *Toward a Transpersonal Ecology*, (Boston & London: Shambhala).
- Gardiner, H., Mutter, J. & Kosmitzki, C. (1998), *Lives Across Cultures: Cross-Cultural Human Development*, (Boston: Allyn & Bacon).
- Gardner, H. (1972), *The Quest for Mind*, (New York: Vintage).
- Gardner, H. (1983), *Frames of Mind*, (New York: Basic Books).
- Gebser, J. (1985 [1949]), *The Ever-Present Origin*, (Athens: Ohio University Press).
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice*, (Cambridge: Harvard university Press).
- Gilligan, C., Murphy, J. & Tappan, M. (1990), 'Moral development beyond adolescence', In *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth*, Alexander et al, pp. 208-28.
- Goleman, D. (1988), *The Meditative Mind: Varieties Of Meditative Experience*, (Los Angeles: Tarcher).
- Graves, C. (1970), 'Levels of existence: An open system theory of values', *Journal of Transpersonal Psychology*, 10, pp. 131-155.
- Grof, S. (1985), *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*, (Albany: SUNY Press).
- Grof, S. (1998), *The Cosmic Game: Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*, (Albany: SUNY Press).
- Gyatso, K. (1986), *Progressive Stages of Meditation on Emptiness*, (Oxford: Longchen Foundation).
- Kegan, R. (1983), *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Kegan, R. (1994), *In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Kohlberg, L. (1981) *Essays on Moral Development*, Vol. 1, (San Francisco: Harper).
- Kohut, H. (1971), *The Analysis of the Self*, (New York: IUP).
- Kohut, H. (1977), *The Restoration of the Self*, (New York: IUP).
- LaBerge, E. (1985), *Lucid Dreaming*, (Los Angeles: Tarcher).
- Lenski, G. (1970), *Human Societies*, (New York: McGraw-Hill).
- Loevinger, J. (1976), *Ego Development*, (San Francisco: Jossey-Bass).
- Lovejoy, A. (1964 [1936]), *The Great Chain of Being*, (Cambridge: Harvard University Press).

- Murphy, M. (1992), *The Future of the Body*, (Los Angeles: Tarcher).
- Murphy, M. & Leonard, G. (1995), *The Life We Are Given*, (New York: Tarcher/Putnam).
- Parsons, T. (1951), *The Social System*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall).
- Parsons, T. (1966), *Societies*, (New York: Free Press).
- Piaget, J. (1977), *The Essential Piaget*, Ed., J. Buchler, (New York: Dover).
- Rowan, J. (1990), *Subpersonalities*, (London: Routledge).
- Rowan, J. (1993), *The Transpersonal*, (London: Routledge).
- Shaffer, D. (1994), *Social and Personality Development*, (Pacific Grove, CA: Brooks/Cole).
- Selman, R. & Byrne, D. (1974), 'A structural analysis of levels of role-taking in middle childhood', *Child Development* 45.
- Shankara, (1970 [1947]), trans., Isherwood, C. & Prabhavananda, *Crest-Jewel of Discrimination*, (New York: New American Library).
- Smart, N. (1984 [1969]), *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Scribner's).
- Smith, H. (1976 [1993]), *Forgotten Truth: The Common Vision of the World Religions*, (San Francisco: Harper).
- Sroufe, L., Cooper, R. & DeHart, G. (1992), *Child Development*, (New York: McGraw-Hill).
- Tart, C. (ed. 1972), *Altered States of Consciousness*, (New York: John Wiley 1969; New York: Doubleday, 1972).
- Vaillant, G. (1993), *The Wisdom of the Ego*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Wade, J. (1996), *Changes of Mind: A Holonomic Theory of the Evolution of Consciousness*, (New York: SUNY Press).
- Walsh, R. (1999), *Essential Spirituality: Exercises from the World's Religions to Cultivate Kindness, Love, Joy, Peace, Vision, Wisdom, and Generosity*, (New York: John Wiley & Sons).
- Walsh, R. & Vaughan, F. (eds. 1993), *Paths Beyond Ego*, (Los Angeles: Tarcher).
- White, J. (ed. 1972), *The Highest State of Consciousness*, (New York: Anchor Books).
- Wilber, K. (1983), *Sociable God* (New York: New Press/McGraw-Hill).
- Wilber, K., Engler, J. & Brown, D. (1986), *Transformations of Consciousness*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K. (1993, [1977]), *The Spectrum of Consciousness*, (Wheaton, IL: Quest).
- Wilber, K., (1995), *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K., (1996a [1980]), *The Atman Project*, second edition (Wheaton, IL: Quest).
- Wilber, K., (1996b [1981]), *Up From Eden*, second edition (Wheaton, IL: Quest).
- Wilber, K., (1996c [1983]), *Eye to Eye*, third edition (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K., (1996d), *A Brief History of Everything*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K., (1997a), *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K. (1997b), 'An Integral Theory of Consciousness', *Journal of Consciousness Studies*, 4, 1, pp. 71-92
- Wilber, K., (1998), *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, (New York: Random House).
- Wilber, K., (1999a), *One Taste: The Journals of Ken Wilber*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K. (1999b), *The Collected Works of Ken Wilber, Volumes 1-4*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K. (2000a), *The Collected Works of Ken Wilber, Volumes 5-8*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K. (2000b), *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K. (2000c), *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, (Boston & London: Shambhala).
- Wilber, K. (2002), *Boomeritis*, (Boston & London: Shambhala).
- Wolman, B. & Ullman, M. (eds. 1986), *Handbook of States of Consciousness*, (New York: Van Nostrand Reinhold).
- Zimmerman, (ed., 1998 [1993]) *Environmental Philosophy*, second edition (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall).