

TRANSCENDER E INCLUIR

A Contribuição de Ken Wilber à Psicologia Transpessoal¹

ALLAN COMBS

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

Revisão de Darcy Brega e Giovanni Barontini

Como acontece com muitos grandes pensadores, para entender Ken Wilber é importante avaliar o desenvolvimento de suas ideias ao longo do tempo. O próprio Wilber ajuda nessa tarefa dividindo a história de sua obra em cinco fases mais ou menos distintas, que ele identificou como Wilber-1, Wilber-2 e assim por diante. Além disso, seu preceito frequentemente citado, "transcender e incluir", descreve surpreendentemente bem a trajetória geral de seu pensamento. Nesse contexto, ele sempre se interessou pelo desenvolvimento psicológico e espiritual levado a níveis transpessoais. Esse tema dominou especialmente seus escritos até Wilber-3. Começando com Wilber-4, e continuando em Wilber-5, ele concentrou seus esforços mais na formulação de uma cosmovisão filosófica abrangente que se estende além do escopo deste ensaio.

Para maior clareza, os tópicos das páginas seguintes são apresentados sequencialmente em termos das cinco fases de Wilber, sempre observando a progressão geral de sua abordagem da Psicologia Transpessoal.

1. Publicado em *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, Primeira Edição (2013). Editado por Harris L. Friedman e Glenn Hartelius. (N.T.)

Wilber-1: O Período Romântico (1975 – 1979)²

Principais Obras:

O Espectro da Consciência (1977)

A Consciência sem Fronteiras – Abordagens Orientais e Ocidentais para o Crescimento Pessoal (1979)

Hoje em dia pode ser difícil avaliar a força com que *O Espectro da Consciência* (Wilber, 1977) e o agradavelmente legível *A Consciência sem Fronteiras* (Wilber, 1979) chegaram ao bazar intelectual do final dos anos 1970 e, em particular, à comunidade de psicólogos. Foi uma época de mudanças de paradigmas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de Thomas Kuhn, havia sido lançado em 1962, mas estava recebendo mais atenção do que nunca. Livros populares como *A Dança dos Mestres Wu Li*, de Gary Zukav (1979), *Exploring the Crack in the Cosmic Egg*, de Joseph Chilton Pearce (1973), e *O Tao da Física*, de Fritjof Capra (1975), ocupavam seus lugares nas prateleiras das livrarias ao lado dos dois primeiros livros de Wilber. Entusiasmo pairava no ar e as coisas estavam mudando. Apesar de tudo isso, o número de psicólogos que conheciam alguma coisa sobre Psicologia Transpessoal fora da Califórnia ainda era muito pequeno. Por exemplo, no final dos anos 1970, eu morava no Missouri e era o único membro da *Association for Transpersonal Psychology* em todo o estado.

Naquela época, a psicologia estava dividida não só figurativamente, mas também literalmente, em três campos principais. Um era chamado a *Primeira Força*, ou behaviorismo, que dominava o mundo acadêmico e era associado a B. F. Skinner (cf. Hastings, 1999). A *Segunda Força* incluía as psicologias psicodinâmicas de Sigmund Freud, Carl Jung, Erik Erikson e outros. Ela tendia a existir em institutos independentes fora da academia e na prática privada. Muitos de seus praticantes eram médicos. A *Terceira Força*, a Psicologia Humanista, era liderada por Abraham Maslow, Carl Rogers, Rollo May e alguns outros. A animosidade entre essas facções era real. Os behavioristas eram especialmente descorteses, se não francamente rudes. Maslow recebia pouca atenção em seu próprio departamento na *Brandeis University* e seus alunos, frequentemente, eram alvo de desprezo de outros membros do corpo docente.

As primeiras publicações de Wilber, no final dos anos 1970, foram importantes porque organizaram todo o campo da psicologia em uma única estrutura teórica ou "espectro". Elas transformaram a Psicologia Transpessoal

2. Todas as datas são aproximadas.

desde seus primórdios da Psicologia Humanista, o movimento dos potenciais humanos da Costa Oeste e as explorações da sabedoria do Oriente em nada menos que um grande recipiente, suficiente para abarcar praticamente todas as principais escolas de pensamento e prática da psicologia. É verdade que a maioria dos acadêmicos eruditos torceu o nariz para Wilber, um estranho sem credenciais, mas ele foi amplamente lido por um público geral inteligente que incluía também muitos psicólogos e acadêmicos. Minha própria experiência na época, ensinando em uma universidade de graduação em artes liberais, foi típica. Após anos tentando ajudar os alunos a entender todas as direções conflitantes que a psicologia tomava, finalmente eu tinha um mapa que as distribuía como cartas na mesa, criando um espectro onde cada tipo de psicologia ocupava seu devido lugar ao lado das outras.

A partir daquela época, nunca mais foi possível ver a psicologia como a disciplina fragmentada que tinha sido anteriormente. Essa tendência de conceituar amplas áreas do conhecimento tem caracterizado o trabalho de Wilber desde então. Começando com Wilber-3, em meados da década de 1990 (ver a seguir), ela começou a se estender por todos os domínios da compreensão humana, fazendo com que Wilber transitasse para a categoria de filósofo.

No final da década de 1970, no entanto, os fundamentos teóricos da teoria do espectro de Wilber (1977) pareciam muito menos importantes do que o fato de que alguém estava finalmente entendendo os muitos vetores díspares que compunham a psicologia. Como se não bastasse, ele incluiu ideias sobre estados alterados de consciência das psicologias orientais. Isso não o ajudou a cativar um público acadêmico indigesto, mas, com seu estilo de escrita informal e lúcida, sua obra foi imediatamente reconhecida por um grande número de seguidores em busca de respostas exatamente para os tipos de perguntas que ele abordava. A situação não mudou muito desde aquela época e Wilber ainda é mais admirado por um amplo público intelectual do que pelo mundo acadêmico profissional. Mas, como Michael Murphy, cofundador do *Esalen Institute*, frequentemente comenta, o progresso se faz a cada funeral (comunicação pessoal de 4 de junho de 2010), e o trabalho de Wilber agora é tolerado, se não justamente honrado, por um crescente grupo de acadêmicos.

O Espectro

A ideia básica do espectro da consciência, conforme apresentada em seus dois primeiros livros, era bastante simples, embora fundamentada em uma noção

essencialmente oriental da natureza humana, mais facilmente encontrada nos níveis tradicionais do ser, ou "invólucros", da filosofia do Vedanta. Wilber fez um excelente trabalho ao alinhá-los com as ideias e noções budistas, bem como com o misticismo ocidental. O resultado foi uma cascata de estruturas psicológicas pelas quais a essência original do ser, ou consciência não dual informe, é reduzida por uma série de cisões, primeiro o organismo³ total contra o meio ambiente, depois o ego contra o corpo, seguido pela persona contra a sombra.

Cada passo reduz a vida interior do indivíduo e aumenta sua alienação, primeiro do mundo exterior e depois dos aspectos sombrios de si mesmo. Essa sequência simples de reduções também marca uma série de contrações da identidade da pessoa, chegando finalmente a uma divisão da pessoa interior na persona, ou personalidade consciente, e da sombra, o termo usado por Carl Jung para todo o zoológico interior da vida psíquica, expulsa da luz consciente do dia.

Um aspecto importante desse espectro original era que ele abrangia não apenas uma ampla variedade de psicologias, como também modos de tratamento psicológico (Wilber, 1977, 1979). Mesmo no momento em que escrevo [2013], essa é uma característica incomum das teorias transpessoais e é uma das razões do considerável interesse que Wilber conquistou desde o início. Uma análise mais detalhada da Figura 1, extraída de *A Consciência sem Fronteiras* (Wilber, 1979), também revela exemplos de tipos de psicoterapia em cada nível.

Essas terapias vão desde o simples aconselhamento para lidar com questões da sombra e da persona, passando pela Psicanálise e outros tratamentos no nível da Psicologia do Ego, até várias formas de tratamento existencial e humanista no nível organísmico (ou existencial).

O espectro de Wilber inclui uma variedade de tradições esotéricas ocidentais, bem como filosofias orientais que, juntas, constroem uma série de níveis transpessoais que levam à consciência da unidade. Colocá-las no mesmo *continuum* geral das bem conhecidas psicologias ocidentais foi um movimento radical e uma das peças mais notáveis do modelo de Wilber. Foi um passo de considerável importância para o jovem campo da Psicologia Transpessoal porque inseriu ideias, previamente exóticas, sobre conceitos orientais de consciência e estados místicos em geral, em uma estrutura comum de discussão com modelos familiares ocidentais de personalidade, mente e consciência.

3. *Organismo* era, na verdade, um termo usado na psicologia experimental da época para se referir a um animal sujeito de um experimento, mas recentemente foi popularizado pelo psicólogo humanista Carl Rogers para se referir ao ser humano inteiro, corpo e mente, consciente e inconsciente.

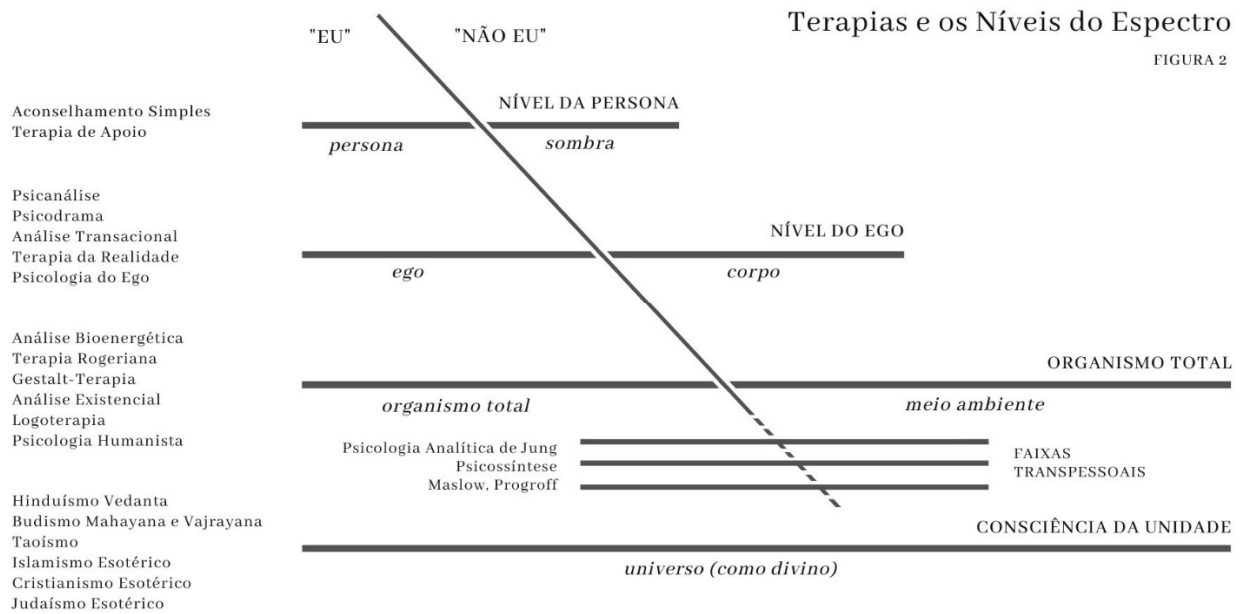


Figura 1 – Terapias e os Níveis do Espectro (Figura 2 de *A Consciência sem Fronteiras*)

Wilber discutiu essas ideias longamente, especialmente em *A Consciência sem Fronteiras* (1979), e considerou-as em termos da *Filosofia Perene*, uma noção antiga que indica uma unidade fundamental das filosofias esotéricas. Em 1945, Aldous Huxley havia praticamente reinventado a antiga expressão (*philosophia perennis*) para se referir a um conjunto de temas básicos que havia descoberto na raiz de todas as religiões. O mais importante entre eles era a noção de uma realidade divina como a origem de todos os seres e a essência original da consciência humana. Dando descrições reais do sentido místico da unidade cósmica, Wilber (1979) observou:

Tão difundida é essa experiência de identidade suprema, a ponto de ser chamada de "A Filosofia Perene" pelas doutrinas que se propõem a explicá-la. Há muitas evidências de que esse tipo de experiência ou conhecimento é central a todas as grandes religiões – Hinduísmo, Budismo, Taoísmo, Cristianismo, Islamismo e Judaísmo – de modo que podemos, justificadamente, falar de "unidade transcendente das religiões" e da unanimidade dessa verdade primordial.

Aqui se nota o início de um conceito que se expandiria e cresceria em sofisticação ao longo da carreira de Wilber, ou seja, que a verdade interior da natureza humana apresenta uma estrutura hierárquica. Mais tarde, ele conceituaria todo o cosmos nessa estrutura, mas, a essa altura, estava se

esforçando para organizar as várias estruturas da experiência humana. No futuro, ele também se referiria a essa organização como a *Grande Cadeia do Ser*, baseando-se na noção cristã mais antiga de um cosmos verticalmente organizado em uma hierarquia de seres terrestres e celestiais (Lovejoy, 1960), bem como nos escritos de Sri Aurobindo sobre a organização hierárquica das estruturas internas do ser humano (Aurobindo, 1971; Sobel & Sobel, 1984).

A Perda da Unidade

Wilber (1977, 1979) falou com pouca frequência em *evolução* em seus dois primeiros livros, mas as sementes já estavam presentes para discussões posteriores como um aspecto central de seu pensamento. A cisão progressiva de uma consciência unificada original em fragmentos cada vez menores, resultando em muitos tipos de dor e sofrimento, cada um exigindo sua própria forma de terapia, dá a clara aparência de um caminho evolucionário que se afasta de uma unidade infantil do ser. Aqui também há um chamado para retornar ao estado daquela unidade original.

Ora, toda grande teoria da psicologia tem uma noção básica de motivação. Para a teoria freudiana clássica, é a liberação da energia libidinal rumo a um estado de quiescência final na morte. Para Abraham Maslow, era o desejo de se alcançar uma vida mais adequada, satisfatória e, em última instância, autorrealizada. No final de sua vida, Maslow (1971) também acrescentou um chamado à transcendência. Wilber (1980a) reconheceu esse desejo, mas o reformulou em seu livro, *O Projeto Atman*, como um chamado de retorno à unidade original. Ele logo o reformularia novamente em um modelo evolucionário de crescimento e transformação.

Wilber-2: Evolução do Ciclo da Vida, a Falácia Pré/Trans e a Evolução Histórica da Consciência (1980-1982)

Principais Obras:

O Projeto Atman – Uma Visão Transpessoal do Desenvolvimento Humano (1980a)

Éden: Queda ou Ascensão? – Uma Visão Transpessoal da Evolução Humana (1981)

O termo *evolução* não aparece nos índices originais de nenhum dos dois primeiros livros de Wilber, *O Espectro da Consciência* (1977) e *A Consciência sem Fronteiras* (1979). Durante o período Wilber-2, no entanto, a ideia de evolução

tornou-se um conceito central para ele, tanto como uma metáfora para o crescimento e desenvolvimento psicológico quanto para mapear as transformações da consciência ao longo da história humana. Essas ideias continuariam como esteio de seu programa teórico a partir de então.

Exatamente o que Wilber quer dizer por *evolução*? Ele conhece muito bem a ciência tradicional e, em todo o seu *corpus*, inclina-se a aceitar descobertas e teorias bem estabelecidas cientificamente. Por exemplo, ao contrário de muitos "escritores do novo paradigma", aos quais, às vezes, é erroneamente associado, ele não faz afirmações fantásticas sobre consciência e física quântica, a influência da mente sobre o mundo material e coisas do gênero. Na verdade, ele tem sido bastante crítico em relação à maioria dessas afirmações (e.g., Wilber, 2006). No entanto, em diferentes comunidades discursivas, o termo *evolução* apresenta uma variedade de significados legítimos. Eles variam de ideias sobre a transformação dos valores coletivos e individuais ao longo do tempo, ao progresso histórico do pensamento científico e à evolução das espécies biológicas, incluindo o darwinismo e o neodarwinismo. É importante entender que Wilber não se posiciona contra nenhum deles, embora argumente que alguns, como o neodarwinismo, exagerem e não expliquem tudo o que afirmam explicar (Wilber, 1995).

Entretanto, quando não se refere a ideias estabelecidas das disciplinas tradicionais a respeito de evolução, Wilber tem seu próprio viés sobre o conceito. Na seguinte passagem da edição de 1996 de *O Projeto Atman*, ele escreveu:

O curso do desenvolvimento humano — e da evolução em geral — vai do subconsciente, passando pelo autoconsciente, ao superconsciente; do pré-pessoal, passando pelo pessoal, ao transpessoal; do submental, passando pelo mental, ao supermental; do pré-temporal, passando pelo temporal, ao transtemporal; em outras palavras, o eterno. (p. 12)

No sentido acima, o crescimento psicológico tem tudo a ver com evolução, seja do indivíduo ou da história da cultura humana. Observe, no entanto, que essa concepção de evolução é mais um desdobramento ou movimento progressivo em direção à realização da consciência da unidade do que ideias-padrão biológicas sobre o tema.

Como Wilber ressaltaria muitas vezes em seu trabalho posterior, essa noção encaixa-se perfeitamente com as ideias sobre a evolução espiritual articuladas nos escritos do grande sábio indiano do século XX, Sri Aurobindo (e.g., Wilber, 2006). Ela também se ajusta confortavelmente à história da consciência humana descrita

pelo historiador cultural alemão do século XX, Jean Gebser (e.g., 1972, 1986). Este último, como Sri Aurobindo, continuaria, a partir de então, a fazer parte das influências mais respeitadas de Wilber.

Com isso em mente, pode-se ver que, apesar da nova ênfase na evolução, Wilber-2 não é muito diferente de Wilber-1, um ponto que o próprio Wilber enfatiza (Wilber, 1997). Também ajuda a explicar por que ele falou longamente sobre *involução* em seus dois primeiros livros (Wilber, 1977, 1979), até mesmo antes de começar a falar sobre *evolução*, tendo passado a falar sobre ela desde então.

Involução

Involução, como Wilber usou o termo, é uma ideia antiga que se refere à inerência ou movimento do espírito. Ela é encontrada, por exemplo, nas obras de Sri Aurobindo (1990) e descrita pelo filósofo e historiador indiano Ananda Coomaraswamy (Coomaraswamy, 1947), ambos familiares a Wilber. A ideia é que o espírito se projeta ou descende, permeando e finalmente se perdendo nos vários níveis do ser. Assim, para Wilber (1980a, 1981), bem como para Sri Aurobindo, a evolução é uma reversão desse curso, no qual o espírito se manifesta progressivamente e se descobre novamente. Essa é a base profunda do crescimento e transformação da consciência no indivíduo e na história. No contexto histórico, é uma ideia que lembra Hegel e os românticos alemães. De fato, falando de Hegel, Wilber afirmou em *Up From Eden* (1981) que "sua sombra paira sobre cada página". Mais recentemente, ele disse:

A noção de uma força involucionária prévia ajuda muito com os quebra-cabeças impenetráveis da evolução darwiniana, que tentou, sem sucesso, explicar por que o pó se ergueria e, afinal, começaria a escrever poesia. (Wilber, 1999)

Sri Aurobindo (1980) havia proposto ideias semelhantes com base nos níveis tradicionais do ser encontrados no pensamento hinduísta, especialmente no Vedanta.

Múltiplos Níveis de Evolução Individual

Durante esse período, Wilber (1980a) expandiu e articulou seu espectro original em nada menos que 17 níveis (ver Tabela 1 a seguir) e, no Apêndice de *Projeto Atman*, comparou-os, nível por nível, com uma ampla variedade de

psicologias contemporâneas, bem como com conceitos da Cabala, dos escritos de Sri Aurobindo e de vários sistemas de pensamento tradicional budistas e hinduístas. Essa propensão a captar ideias básicas e articulá-las em várias categorias, comparando-as e alinhando-as com outros sistemas de pensamento, tornar-se-ia uma marca registrada do trabalho de Wilber ao longo de sua carreira.

Não é de surpreender que os observadores se perguntem como ele consegue organizar corpos de informações tão diversos e sintetizá-los. Essa é uma questão que continua intrigando seus leitores e críticos. A resposta parece ser que ele é um leitor incrivelmente prodigioso com uma memória igualmente prodigiosa. Além disso, ele sempre teve o dom da síntese. Segundo seu amigo Jack Crittenden (2001), seu estilo é abordar qualquer área do conhecimento, buscando as ideias mais gerais que serão aceitas por praticamente todos os representantes dessa área. Crittenden ofereceu o exemplo da religião: sobre o que todas as religiões conseguem concordar? Que Jesus Cristo é o salvador da humanidade? Certamente, não. Que Deus, como ser divino, é o supremo criador e governante do cosmos? Isso também não. Que existe um princípio divino ou criativo supremo? Talvez esta última. Wilber, então, considera essas ideias abrangentes como verdadeiras e busca princípios ainda mais elevados que permearão uma variedade de campos diferentes, sempre à procura de fundamentos gerais que tenham ampla aplicação e vasto potencial de aceitação.

Tabela 1 – Níveis de Desenvolvimento
O Projeto Atman

Pleromático
Urobórico
Corpo Axial
Corpo Prânico
Corpo-Imagem
Afiliação
Ego Inicial/Persona
Ego Intermediário/Persona
Ego Tardio/Persona
Ego Maduro
Biossocial
Centauro/Existencial
Sutil Inferior
Sutil Superior
Causal Inferior
Causal Superior
Supremo

A Falácia Pré/Trans

A distinção mais clara entre Wilber-1 e Wilber-2 apresenta-se na forma da falácia pré/trans (Wilber, 1980b). Uma ideia simples, mas poderosa, refere-se ao erro de confundir experiências infantis ou pré-egoicas com experiências avançadas ou transegoicas. A Figura 2 ilustra esse conceito.

Nela representa-se o padrão do Ciclo Geral da Vida, extraído de *O Projeto Atman* (Wilber, 1980a), familiar desde Wilber-1, mas mostrado como um círculo. Começando na infância, na parte inferior, a vida se move para cima e para fora à esquerda, passando de um estado infantil de "florescente confusão sussurrante" (James, 1981) pela infância até a adolescência, rumo ao desenvolvimento do ego totalmente adulto. Se o crescimento continuar, o indivíduo move-se para baixo e para dentro através de uma série de estados transegoicos em direção à unidade com o espírito.

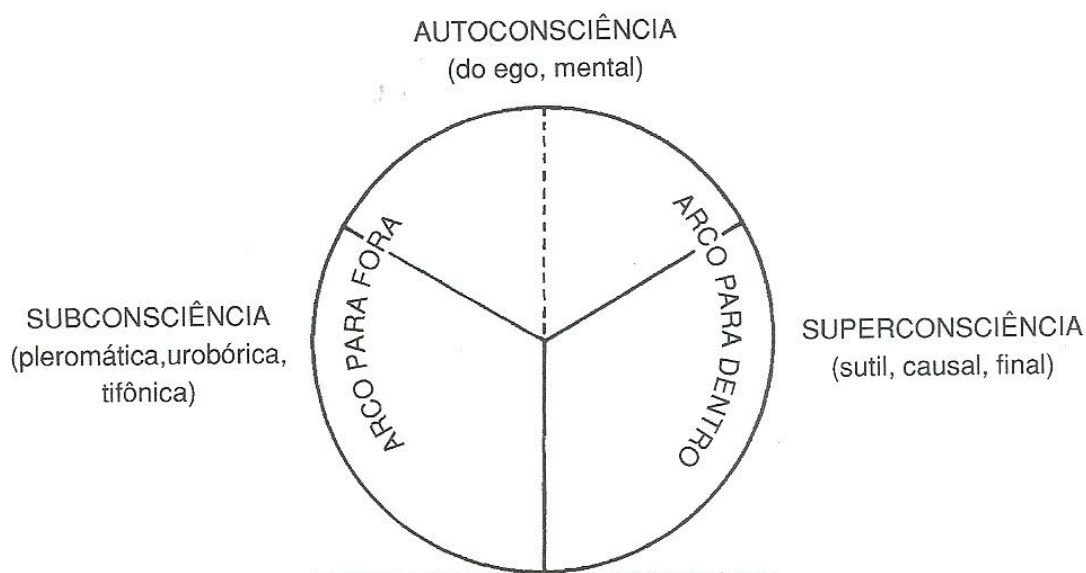


Figura 2 – O Ciclo Geral da Vida

A falácia pré/trans entra em jogo quando a experiência ou comportamento pré-egoico é erroneamente rotulado como transegoico (Wilber, 1980b). Por exemplo, as experiências do bebê e da infância têm sido romanticamente consideradas espirituais, quando, na verdade, são simplesmente pré-egoicas e pré-pessoais. Em outras palavras, não ter ego não é equivalente a ser transegoico. Quando Wilber propôs essa ideia pela primeira vez, muitos críticos ficaram furiosos com sua rejeição da autenticidade da espiritualidade infantil. No entanto, ele manteve sua posição e não revisitou a questão em detalhes até a publicação de *Espiritualidade Integral*, em 2006, como veremos.

Uma vez reconhecida, muitos exemplos da falácia pré/trans podem ser encontrados na cultura americana. Wilber (2006a) tem sido especialmente crítico da cultura da Nova Era, que parece identificar tudo, desde a dança extática até nadar com golfinhos e o "xamanismo" de fim de semana, como espiritual. Similarmente, Wilber (1983b, 1995) identificou certos psicólogos que cometeram a falácia pré/trans, inclusive Carl Jung, confundindo certos estados não racionais e indiferenciados com estados espirituais ou experiências pós-egoicas, e Freud, que fez o contrário ao confundir experiências místicas genuínas como infantis e pré-egoicas. Wilber observa que a atitude reducionista de Freud em relação a experiências pós-egoicas sempre dominou grande parte da psicologia e da psiquiatria.

Curiosamente, embora a falácia pré/trans tenha desempenhado um papel significativo no pensamento de Wilber ao longo do período Wilber-2, o termo não aparece em *O Projeto Atman* (Wilber, 1980a) ou *Éden: Queda ou Ascensão?* (Wilber, 1981). Ele foi usado pela primeira vez em um artigo publicado no *ReVision Journal* em 1980, simplesmente intitulado "A Falácia Pré/Trans" (Wilber, 1980b).

Transformação versus Translação

Em *O Projeto Atman* (Wilber, 1980a), Wilber propôs pela primeira vez a importante distinção entre *transformação* e *translação*. Pensando bem, essa é uma ideia do senso comum. Ele simplesmente afirma que as transformações pessoais deslocam a pessoa "para cima" rumo ao crescimento, quando as estruturas profundas ou formativas da consciência mudam adequadamente; isso precisa ser diferenciado de como alguém pode mudar lateralmente por meio de diferentes formas de expressão, enquanto permanece no mesmo nível. A primeira (transformação) indica crescimento estrutural enquanto, na segunda (translação), a forma de expressão muda, embora a estrutura permaneça a mesma. Wilber escreveu sobre isso em termos bastante gerais, mas, posteriormente, em Wilber-3, ele aplicaria as mesmas ideias em termos de linhas de desenvolvimento específicas.

Como exemplo, considere os bem conhecidos estágios de desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg (1981). Suponha que um homem, cujo pensamento moral é baseado em fontes externas de autoridade, pertença a uma igreja que condena o casamento homossexual. É provável que ele também adote essa visão moral. No entanto, se, por outras razões, ele mais tarde passar a ser membro de uma igreja que aprove esse tipo de casamento, é provável que seu próprio ponto

de vista também mude. Isso não seria porque ele passou por um processo de transformação fundamental para uma estrutura de pensamento moral mais elevada e mais receptiva, mas, simplesmente, porque sua fonte de autoridade mudou de posição, produzindo translação em seu posicionamento moral para aprovação de tais casamentos.

Jean Gebser: a História da Consciência e Cultura

Com a publicação de *Éden: Queda ou Ascensão? – Uma Visão Transpessoal da Evolução Humana*, em 1981, Wilber entrou em um novo território ao elaborar uma teoria da história da consciência humana. Ao fazê-lo, ele se baseou fortemente na erudição do historiador cultural e poeta alemão de meados do século XX, Jean Gebser (1972, 1986). Gebser sentia-se à vontade em várias línguas, era amplamente letrado em história, literatura e artes, e conhecia pessoalmente muitas das grandes mentes de meados do século XX (Feuerstein, 1987; Thompson, 1998). Sua descoberta mais importante ocorreu quando ele percebeu que a virada do século XX trouxe consigo uma nova forma de consciência, que veio à tona nas artes, na ciência, na matemática, na jurisprudência e em outros campos (Gebser, 1986). A chave para esta nova consciência foi uma fuga de fronteiras rígidas – chamada por ele de "consciência perspectiva" – que dominaram grande parte da experiência humana desde o Renascimento. Simplificando, ele encontrou uma nova fluidez, por exemplo, na arte de Picasso, na poesia de Rilke, na física de Heisenberg e assim por diante, tudo apontando para uma nova *estrutura de consciência* na qual o tempo e o espaço, e até mesmo o senso de identidade, tornavam-se fluidos e holísticos. Gebser denominou essa nova forma de experiência de *consciência integral*.

Tendo descoberto o surgimento dessa nova consciência integral, Gebser passou a considerar o longo período da história humana e, ao fazê-lo, encontrou o que acreditava ser várias outras estruturas de consciência, que dominaram diversos períodos, cada uma representando uma maneira diferente de experienciar e interpretar a realidade (e.g., Feuerstein, 1987). Ele propôs cinco dessas estruturas que se desdobraram em sequência. Elas se sobrepunham, mas durante cada período uma estrutura particular surgiu para dominar grande parte da experiência humana. Resumidamente, as cinco estruturas são esboçadas a seguir.

A estrutura de consciência arcaica: este é o termo de Gebser (1986) para a estrutura transicional da consciência que existiu antes do surgimento da primeira experiência totalmente humana. Ele alegou honestamente saber pouco sobre ela por causa do enorme tempo decorrido desde então e da ausência de artefatos detalhados representando esse período. Mas ele acreditava que deve ter havido um período de transição quando os primeiros humanos começaram a emergir de seus ancestrais pré-hominídeos.

Curiosamente, esse período de emergência foi pesquisado intensamente desde Gebser, e mesmo após Wilber escrever *Éden: Queda ou Ascensão*, em 1981. Assim, uma história muito mais rica pode ser contada hoje sobre a consciência arcaica e, na verdade, os estudiosos estão fazendo exatamente isso (e.g., Donald, 1991; Mithen, 1996).

A estrutura de consciência mágica: ela interpreta o mundo em termos de forças mágicas (Gebser, 1986). Georg Feuerstein (1987) assinalou suas principais características como ausência de ego [pré-pessoal], identidade com um grupo ou tribo; percepção centrada no ponto em que qualquer situação pode ser substituída por outra (como na "magia simpática"); espaço e tempo são vivenciados como fluidos (telepatia e sincronicidade são comuns); a vida humana está entrelaçada com a experiência da natureza; e o poder é exercido e experienciado por meio de magia.

Ora, de acordo com o lema "transcender e incluir" de Wilber, cada estrutura de consciência permanece com a humanidade, mesmo quando a história avança e surgem novas estruturas. Por exemplo, música e ritmo estão intimamente associados à estrutura mágica e, ainda hoje, têm o poder de despertar as pessoas emocionalmente e transportá-las para paisagens imaginárias, além da realidade mundana. Do lado patológico, o pensamento mágico ainda é um elemento comum em estados de tristeza e ansiedade e, do lado oposto, às vezes é alardeado por escritores e cineastas da Nova Era como o caminho para o amor e a riqueza. Curiosamente, os mecanismos clássicos de defesa de Anna Freud (1987) dependem fortemente de operações mágicas como repressão, projeção, formação de reação e similares.

A estrutura de consciência mítica: estruturas da consciência são caracterizadas pelos tipos de respostas que fornecem a perguntas básicas como "qual é o propósito da vida?", "o que acontece conosco quando morremos?" e

"como o mundo foi criado?" (Combs, 2002). Culturas mágicas ainda hoje contam histórias da criação sobre *tricksters* e magia. As histórias míticas da criação, no entanto, provêm de grandes narrativas de deuses e deusas que, ao contrário dos espíritos locais das culturas mágicas, governam o cosmos inteiro. A revolução agrícola, que ocorreu há mais ou menos 12.000 anos, trouxe consigo a primeira adoração generalizada de deusas da fertilidade associadas à noite, à lua e à terra (Cunliffe, 2011; Thompson, 1981). Durante os primeiros tempos históricos, deuses masculinos associados ao céu e ao sol as substituíam (Thompson, 1981). Esses deuses masculinos surgiram, por exemplo, nos grandes panteões míticos do Egito, Mesopotâmia, Grécia e nas mitologias germânicas. Sistemas similares de mitologia também se desenvolveram na Índia e na China (Duiker & Spielvogel, 2010).

A estrutura de consciência mítica está associada a narrativas e poesia, gerando com elas uma riqueza de imaginação. A maioria das grandes religiões são sobre tais narrativas e fornecem significado para aqueles que vivem de acordo com as aspirações que elas propiciam. Mesmo as pessoas não religiosas costumam ter alguma história pessoal, ou mito, que dá sentido às suas vidas (Feinstein & Krippner, 1988).

A estrutura de consciência mental: Gebser (1986) não pensava nessas estruturas históricas como melhorias sequenciais, cada uma superior à anterior. Na verdade, ele achava que a estrutura mental moderna, que domina o momento atual da história, era, de certa forma, a mais restritiva de todas. Embora a consciência mental tenha começado com os filósofos gregos e, posteriormente, com os romanos, a consciência mental moderna, como Gebser a via, começou no Renascimento, quando artistas, arquitetos e escritores alcançaram consciência perspectiva. Esta última coloca o observador individual em um local fixo na paisagem visual e solidifica o ego em uma posição subjetiva fixa na cabeça, ao contrário da consciência mítica, que parece ter encontrado seu centro no coração.

Não há necessidade de uma descrição detalhada da estrutura mental aqui porque ela é o modo dominante atual de compreender a realidade. Baseia-se nas faculdades da razão e da lógica. Hoje, por exemplo, pode-se visitar xamãs ou curandeiros religiosos, mas se uma condição médica for suficientemente grave, a maioria das pessoas geralmente acaba se colocando nas mãos de médicos cientificamente informados. Esta é uma indicação de como a sociedade contemporânea deposita sua confiança na estrutura mental.

Gebser (1986) acreditava que cada estrutura de consciência tinha forças e fraquezas próprias. As conquistas científicas e outras realizações intelectuais da estrutura mental são inquestionáveis, mas, a partir do Iluminismo, houve uma tendência a disputas sobre detalhes, a que Gebser se referia como *ratio*, em parte porque representa uma divisão do todo em partes cada vez menores que se perdem em minúcias improdutivas. Assim, ele sentia que a estrutura mental carrega as sementes de sua própria banalização. Ele acreditava que essa tendência para disputas minuciosas está na raiz de muitos dos problemas do mundo moderno.

A estrutura de consciência integral: começou a surgir, segundo Gebser (1986), por volta da virada do século XX, mas pode levar séculos para se tornar amplamente dominante. Nesse ínterim, ele previu conflitos em larga escala, justamente como agora vistos na arena política do início do século XXI. Como o filósofo alemão e líder do Partido Verde Alemão, Rudolf Bahro (1994), ressalta, as principais divisões políticas no mundo de hoje correm diretamente ao longo das linhas que separam diferentes estruturas de consciência.

Gebser reconheceu pela primeira vez a estrutura de consciência integral nas pinturas de Pablo Picasso e Paul Klee, em que múltiplos pontos de vista aparecem simultaneamente como totalidades integrais (Feuerstein, 1987); e na poesia de Rainer Maria Rilke, onde o tempo parece uma qualidade fluida da experiência. A consciência integral plenamente desenvolvida vivencia o mundo em uma espécie de luz sutil ou "diáfana", enquanto, ao mesmo tempo, paradoxalmente, é mais real e sólida do que estruturas de experiência prévias. Embora geralmente evitasse comparações com as filosofias orientais, Gebser notou uma semelhança fundamental entre a consciência integral e o *satori* do Zen Budismo.

Gebser e Wilber: poderíamos dizer muito mais sobre as ideias de Gebser (e.g., Combs, 2002, 2003, 2009), mas o importante aqui é entender sua influência sobre Wilber, vista pela primeira vez em *Éden: Queda ou Ascensão?* (Wilber, 1981), e continuando com a de Sri Aurobindo até os dias atuais. Mesmo no breve esboço anterior das estruturas de consciência de Gebser, é aparente como elas se alinham facilmente com as ideias de Wilber sobre a evolução da vida. Esse alinhamento torna-se ainda mais aparente em Wilber-3, que se aproxima mais explicitamente da linguagem da Psicologia do Desenvolvimento. Em suma, o esboço de Gebser da história da consciência humana parece nada menos que um

espelho da história do desenvolvimento do indivíduo. O único ponto de desacordo diz respeito à natureza da consciência integral.

Como foi visto, o modelo de evolução da consciência individual de Wilber (2000a) inclui vários estágios transpessoais que seguem adiante no desenvolvimento de um ego adulto. Gebser (1986), por outro lado, leva a história a uma espécie de realização e conclusão com o surgimento da estrutura integral. Minha opinião é que há duas explicações para essa disparidade, nenhuma das quais exclui a outra (Combs, 2009). A primeira é que Gebser era essencialmente um historiador cultural, embora psicologicamente sofisticado; ele simplesmente relatava o que via. A outra é que Wilber vê vários estágios de desenvolvimento pessoal superiores, onde Gebser via uma estrutura única. Gebser (1986), por exemplo, sugeriu que certas figuras históricas, como Meister Eckhart no século XIV e Nicolau de Cusa no século XV, já haviam alcançado a consciência integral, mas uma leitura informal de escritos de ambos também sugere que eles tiveram experiências em níveis de consciência muito mais elevados. Por outro lado, é duvidoso que Picasso ou Klee, por exemplo, tenham vivenciado tais estados rarefeitos de experiência, embora todos estejam incluídos nos exemplos de consciência integral de Gebser. Ainda que tenham experienciado a consciência integral no sentido de Gebser, eles não experienciaram, pelo menos de forma contínua, as estruturas superiores de consciência que Wilber descreve.

Antes de passar para Wilber-3, permita-me observar que, embora não esteja no escopo deste ensaio comentar as críticas que foram dirigidas ao trabalho de Wilber, sua visão geral da evolução da consciência, combinada com a noção da falácia pré/trans, gerou facilmente mais críticas *ad hominem* do que qualquer outra coisa que ele fez. É difícil apontar exatamente qual é o problema aqui, em parte porque a maioria dessas críticas parece estar francamente desinformada e é argumentada com veemência por aqueles que não leram cuidadosamente sua obra. Parece, no entanto, que existe uma noção popular de que Wilber menospreza culturas originais e xamãs em particular. Como Wilber não demonstrou interesse pelas culturas primitivas, exceto as dos tempos paleolíticos, nem pelos xamãs modernos, tais acusações parecem, curiosamente, sem fundamento. No entanto, esta é uma questão complexa, especialmente considerando que muitos povos tribais contemporâneos, bem como os xamãs modernos, não são os mesmos que nossos ancestrais paleolíticos (Combs & Krippner, 2003). De qualquer modo, não é um problema que Wilber tenha abordado.

Wilber-3: Linhas de Desenvolvimento, o Espectro da Patologia e os Primórdios de um Novo Paradigma (1983-1993)

Principais Obras:

Os Três Olhos do Conhecimento – A Busca pelo Novo Paradigma (1983a)

Um Deus Social – Breve Introdução a uma Sociologia Transcendental (1983b)

Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists (1984)

Transformations of Consciousness – Conventional and Contemplative Perspectives on Development (com J. Engler & D. Brown, 1986)

Graça e Coragem (1991)

A Fase Wilber-3 é, em geral, caracterizada pela introdução de *linhas de desenvolvimento*, discutidas pela primeira vez em *Um Deus Social* (Wilber, 1983b). O conceito aqui é de que o desenvolvimento individual se dá ao longo de vários caminhos diferentes em ritmos diferentes. Por exemplo, uma pessoa pode se desenvolver a uma taxa média em termos de desenvolvimento moral, rapidamente em matemática ou habilidades musicais, lentamente no julgamento artístico e assim por diante. O resultado é o fato cotidiano de que pessoas diferentes apresentam diferentes distribuições de habilidades ou, se preferirmos, de tipos de inteligência. As linhas de desenvolvimento, bem como o crescimento geral da personalidade, são navegadas por um autossistema central, que é o lócus de identidade e organização do indivíduo.

Ora, o conceito de linhas já era bem conhecido na Psicologia do Desenvolvimento. Por exemplo, Piaget (1952; Flavell, 1963) usou o termo *décalage* para se referir a diferentes taxas de crescimento em diversas áreas da inteligência. No entanto, para Wilber, ele representa uma mudança importante porque provém diretamente da pesquisa em Psicologia Cognitiva e do desenvolvimento. Apesar da ampla gama de material em seus estudos prévios, na verdade ele tendia a confiar em teorias psiquiátricas como as de Freud e Jung, bem como na teoria neanalítica do ego, em vez da pesquisa do desenvolvimento, dominante no campo da psicologia. Com a introdução de linhas de desenvolvimento, ele começou a prestar muita atenção a essa pesquisa. Junto com ela, veio o reconhecimento de outras dimensões das diferenças individuais, especialmente os *tipos* de personalidade. Embora não tenha explorado linhas ou tipos em profundidade, ele passaria a falar de níveis, linhas e tipos como importantes características de identificação de cada indivíduo.

Psicopatologia e Tipos de Tratamento

Este foi um período altamente produtivo para Wilber, durante o qual ele continuou a cultivar seu pensamento anterior sobre níveis de desenvolvimento e formas de psicopatologia. Em um artigo de revista publicado em duas partes em 1984 e no livro de 1986, *Transformations of Consciousness* (Wilber, Engler, & Brown, 1986), ele apresentou discussões detalhadas sobre este tópico, sugerindo para cada estágio de desenvolvimento uma forma principal de patologia, bem como uma modalidade de tratamento (ver Tabela 2). Este foi um trabalho acadêmico, baseado nas literaturas de desenvolvimento do ego e psicopatologia, que também ofereceu reflexões ponderadas sobre os transtornos que podem ocorrer nos níveis mais elevados de desenvolvimento e seus tratamentos.

Tabela 2

Fulcros de Autodesenvolvimento com Patologias Características e Modalidades de Tratamento *Transformations of Consciousness* (Wilber et al., 1986)

<i>Fulcros de Autodesenvolvimento</i>	<i>Psicopatologia Característica</i>	<i>Modalidades de Tratamento</i>
Supremo (F-10)		
Causal (F-9)	Patologia Causal	Caminho dos Sábios
Sutil (F-8)	Patologia Sutil	Caminho dos Santos
Psíquico (F-7)	Desordens Psíquicas	Caminho dos Logues
Existencial (F-6)	Patologia Existencial	Terapia Existencial
Formal-Reflexivo (F-5)	Neuroses de Identidade	Introspecção
Regra/Papel (F-4)	Patologia de <i>Script</i>	Análise de <i>Script</i>
Mente Representacional (F-3)	Psiconeuroses	Técnicas de Descobrimento
Fantástico-Emocional (F-2)	Narcísico-Limítrofe	Técnicas de Estruturação
Sensório-Físico (F-1)	Psicoses	Fisiológico/Pacificação
Matriz Primária (F-0)	Patologia Perinatal	Terapias Regressivas

Cada estágio principal é marcado por um "fulcro" ou marco na transformação da consciência do eu para o próximo nível de crescimento. Está além do escopo deste ensaio entrar em detalhes sobre os níveis individuais e suas transições, mas é minha opinião que esse trabalho representa a melhor contribuição de Wilber para a compreensão da Psicologia Transpessoal e, na verdade, para o campo da psicologia em geral. Nele, vemos seus principais estágios de desenvolvimento organizados de maneira sistemática, as formas pelas quais cada um pode levar à patologia e as modalidades de tratamento respectivas. Isso não quer dizer que o modelo esteja inteiramente correto, mas apresenta um excelente trabalho de organização de uma ampla gama de fenômenos

psicológicos e é um rico material para discussão e exploração em maiores detalhes. Não é possível saber até que ponto essas ideias realmente influenciaram o pensamento dos psicólogos desde então, mas, a julgar pela minha experiência pessoal, é seguro dizer que seu efeito não foi trivial.

Novos Paradigmas

Durante este período de 1983 a 1993, Wilber começou a explorar seriamente diversas epistemologias para entender e obter conhecimento em geral. Em *Os Três Olhos do Conhecimento* (Wilber, 1983a), por exemplo, ele escreveu sobre os "três olhos do conhecimento" de São Boaventura que são:

- 1 Olho da carne (monológico/sensibilia/sentidos físicos);
- 2 Olho da mente (dialógico/inteligibilia/sentidos racionais); e
- 3 Olho do espírito (translógico/transcendelia/sentidos interiores).

Cada um representa uma epistemologia diferente e um domínio diferente de obtenção de conhecimento.

Nesse ponto, pode-se ver que a compreensão adequada desses três olhos do conhecimento, incluindo seus pontos fortes e fracos, renunciava as ideias posteriores de Wilber sobre o *pluralismo epistemológico* e o *pluralismo metodológico integral*.

Wilber-4, Wilber-5 e Além: Todos os Quadrantes, Todos os Níveis (1995 até o presente)

Principais Obras:

Sexo, Ecologia, Espiritualidade (1995)

O Olho do Espírito (1997)

A União da Alma e dos Sentidos (1998)

One Taste (1999)

Psicologia Integral (2000a)

Uma Teoria de Tudo (2000b)

Espiritualidade Integral (2006)

A publicação de *Sexo, Ecologia, Espiritualidade* em 1995 (normalmente referido como SEE) marcou um importante ponto de inflexão no trabalho de Wilber. Embora aparente em suas publicações anteriores, especialmente em *Os Três Olhos do Conhecimento* (1983a), agora não havia dúvida de que ele havia se tornado um filósofo. Ele afirma que realmente parou de se referir a si mesmo como um psicólogo transpessoal já no início dos anos 1980, mas, em SEE, o ímpeto de seu pensamento desviou-se para a criação de um amplo sistema filosófico.

SEE (Wilber, 1995) reconceituou o *Kosmos*⁴, tanto em suas dimensões objetivas quanto subjetivas, como *hólons*. De acordo com Wilber, um hólón é um processo ou estrutura que faz parte de um processo ou estrutura maior, que por sua vez faz parte de uma ainda maior, e assim por diante, enquanto na direção descendente é composto de processos ou estruturas menores feitas de outras ainda menores indefinidamente. Essa ideia, familiar hoje em dia na ciência de sistemas, foi sugerida em parte por Arthur Koestler em *Janus: A Summing Up* (1979), seu último livro completo. O título refere-se ao deus de duas faces, Jano, uma face apontando para estruturas maiores e mais inclusivas e a outra, para estruturas menores e menos inclusivas. Wilber (1983a) já havia introduzido essas ideias de forma preliminar em *Os Três Olhos do Conhecimento*. Em SEE e nas publicações seguintes, ele elevaria esse conceito a um regime inclusivo comparável à *Monadologia* de Gottfried Wilhelm Leibniz (Leibniz, 2012). Na verdade, em SEE, Wilber fez diversas referências a Leibniz e à natureza de suas mônadas.

Explorar o sistema de pensamento que surgiu das ideias desenvolvidas em SEE (Wilber, 1995) levaria nossa discussão muito além dos limites deste ensaio. Uma ideia importante, no entanto, é o conceito de que todo hólón tem quatro dimensões, ou quatro aspectos, frequentemente representados pelo conhecido diagrama de quatro quadrantes mostrado na Figura 3. Isto é, cada hólón tem uma realidade interna subjetiva, representada pelos dois quadrantes do lado esquerdo, e uma realidade externa objetiva representada pelos dois quadrantes do lado direito. Os dois quadrantes superiores representam aspectos singulares ou individuais do hólón, e os dois inferiores, aspectos plurais ou coletivos. No

4. Wilber reinterpreta esta palavra em SEE com a seguinte observação: "Os Pitagóricos introduziram a palavra *Kosmos* que, normalmente, traduzimos como 'cosmos'. Mas o significado original de *Kosmos* era a natureza de padrões ou de processos de todos os domínios da existência, da matéria para a matemática para o divino, e não simplesmente o universo físico, que é o significado usual das palavras 'cosmos' e 'universo' hoje... O *Kosmos* contém *cosmos* (ou fisiosfera), *bio* (ou biosfera), *noo* (ou noosfera) e *teo* (teosfera ou domínio divino)..." (N. T.)

entanto, esses exemplos apenas arranham a superfície de uma imensa estrutura teórica complexa e abrangente, que Wilber expandiu ainda mais em *Espiritualidade Integral* (Wilber, 2006), incluindo dentro e fora em cada um dos quatro quadrantes. Por exemplo, o "dentro do interno" do quadrante superior esquerdo representa a experiência "imediate". Um exemplo é a sensação tangível de uma dor de dente ou o gosto de uma laranja. Ao mesmo tempo, o fora do interior do quadrante superior esquerdo representa a visão de um observador interno ou, nos termos de Wilber, "a aparência da sensação".

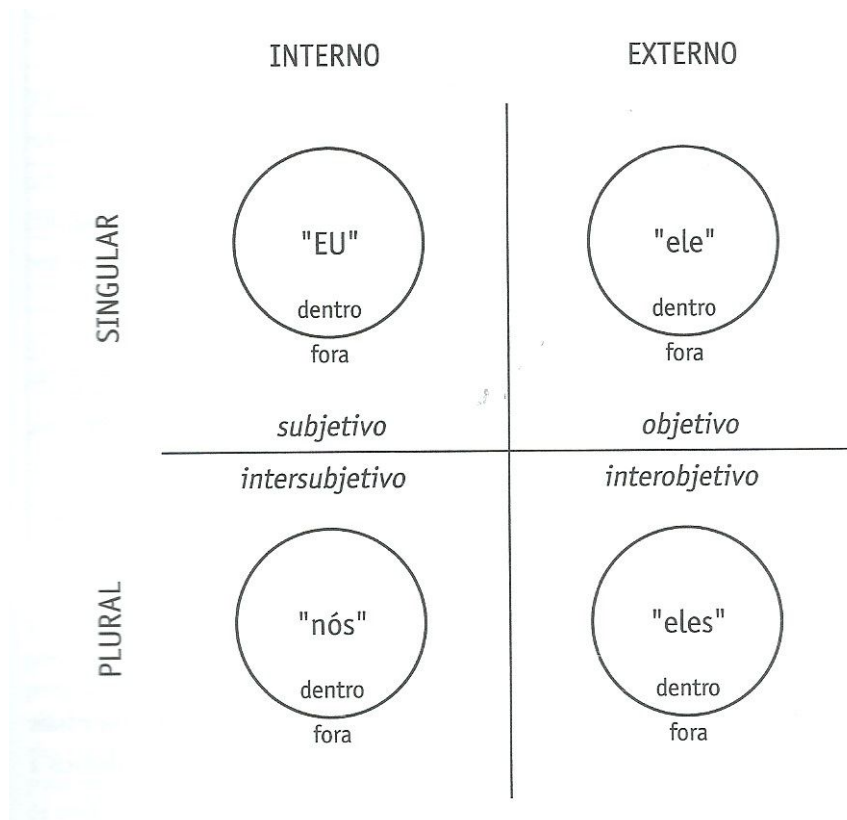


Figura 3 – Os quatro quadrantes com dentro e fora para cada quadrante.

Esse sistema abrangente permitiu que Wilber localizasse o indivíduo no âmbito de uma rica estrutura de quadrantes e níveis de desenvolvimento, denominada de modelo AQAL ("All Quadrantes, All Levels") – "Todos os Quadrantes, Todos os Níveis" (e.g., Wilber, 2000b). Adicionando linhas de desenvolvimento e tipos de personalidade, bem como o fato de que uma pessoa pode estar em qualquer um dos inúmeros estados de consciência, Wilber gerou o que chamou, informalmente, de "endereço cósmico".

Durante esse período, Wilber também prestou considerável atenção a questões metodológicas, levando a um conjunto de considerações referidas como *Pluralismo Metodológico Integral* (Wilber, 2006a). Suas implicações estão além do escopo deste ensaio, mas, em essência, sugerem uma gama abrangente de tipos

de investigação com base nas múltiplas perspectivas apresentadas no formato AQAL.

Seguindo seu mote de "transcender e incluir", em *Psicologia Integral*, (Wilber, 2000a), ele continuou a examinar questões de crescimento e transformação pessoais, reformulando muitas de suas ideias prévias em termos do modelo AQAL mais recente. Em *Espiritualidade Integral* (Wilber, 2006a), ele discutiu longamente as implicações do modelo AQAL como um conjunto de *perspectivas* que levam a uma visão de mundo "pós-metafísica" completa. Essa última ideia foi sugerida por filósofos europeus contemporâneos, especialmente por Jürgen Habermas (Habermas, 1985).

Além disso, Wilber continuou a aprimorar ideias anteriores sobre desenvolvimento. Em *Espiritualidade Integral* (Wilber, 2006a), ele apresentou a Matriz Wilber-Combs, um conceito que resolveu um problema que vinha incomodando muitos de seus leitores desde Wilber-2 e a falácia pré/trans: a implicação de que a experiência de uma criança deve ser sempre pré-egoica; portanto, afirmações de espiritualidade na infância tinham de ser consideradas como exemplos da falácia pré/trans.

A Matriz Wilber-Combs

A questão da espiritualidade na infância estava relacionada ao fato intrigante de que muitas pessoas que não alcançaram níveis avançados de desenvolvimento pessoal relatam experiências temporárias, mas poderosas, de estados de consciência sutis ou "superiores", em outras palavras, experiências espirituais (ver Figura 4). Mas, de acordo com os modelos anteriores de Wilber, esses estados de consciência são identificados com níveis avançados de desenvolvimento do eu. Nessa forma de pensar, não seria possível crianças, jovens em geral, pessoas com deficiência mental e assim por diante, vivenciarem experiências espirituais autênticas. A solução para esse enigma ocorreu para Wilber e Combs (este autor), de forma independente, e foi apresentada em detalhes por Wilber (2006a) em *Espiritualidade Integral*, e no meu próprio livro, *Consciousness Explained Better* (Combs, 2009). Ideias que antecederam a Matriz Wilber-Combs, na verdade, haviam sido exploradas de maneira preliminar por Wilber em SEE (Wilber, 1995) e por mim em *The Radiance of Being* (Combs, 2002).

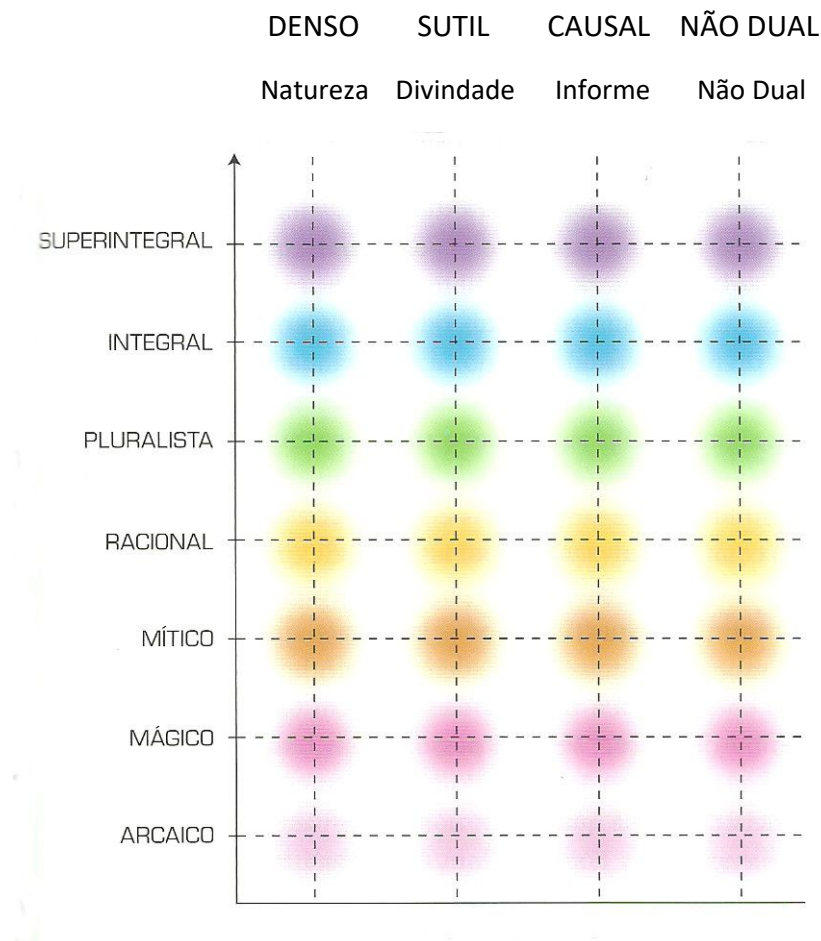


Figura 4 – Matriz Wilber-Combs

Agora parece uma solução óbvia, mas como tantas ideias "óbvias", só ficou aparente após sua descoberta. Simplificando, as pessoas têm experiências espontâneas de estados de consciência místicos ou superiores, *experiências de pico* nos termos de Maslow (1962, 1971), mas quando retornam à consciência cotidiana, elas os interpretam para os outros e para si mesmas por meio de sua própria estrutura de desenvolvimento. Uma criança pode ficar profundamente sensibilizada com tal experiência, mas a interpretará em linguagem infantil. Acrescente isso ao fato de que pessoas em todos os níveis de crescimento pessoal, ocasionalmente, vivenciam experiências místicas transitórias ou experiências de pico e tem-se a base para a ampla gama de relatos dessas experiências.

Resumo: o Legado de Wilber para a Psicologia Transpessoal

Uma das funções mais relevantes de uma boa teoria científica é resumir as observações importantes de um campo de investigação, ao mesmo tempo que fornece um mapa do território – ou seja, prover algum grau de organização na coleção de fatos e observações díspares que constituem o campo. As primeiras

publicações de Wilber, corretas ou incorretas nos detalhes, fizeram isso de forma eficaz para a Psicologia Transpessoal, bem como para o campo da psicologia em geral e, como tal, deram uma contribuição de proporções significativas. Durante a maior parte da década de 1980, o modelo holográfico da psique de Stanislav Grof (Grof, 1975, 1985, 1988) foi a única outra teoria transpessoal importante da consciência, a qual não tentou detalhar estágios de crescimento ou tipos de terapia, nem integrar amplos campos de conhecimento. No final da década de 1980, a visão de Michael Washburn (Washburn, 1988) de como as experiências transpessoais surgem tornou-se outra concorrente, mas, como o modelo holográfico de Grof, não abordava a ampla gama de questões que caracterizavam o trabalho de Wilber. O teorizador contemporâneo Jorge Ferrer (Ferrer, 2002) oferece uma visão pós-moderna de experiências transpessoais, baseada fortemente no contexto social e histórico, mas, novamente, não aborda a gama de questões puramente psicológicas a que Wilber se refere ao longo de seus escritos.

As primeiras publicações de Wilber geraram amplo interesse no campo anteriormente quase inédito da Psicologia Transpessoal, em grande parte por colocá-la no mesmo contexto teórico da teoria psicológica tradicional, incluindo também ideias orientais. Dessa forma, ele prestou um importante serviço ao campo da psicologia.

Referências

- Aurobindo, S. (1971). *Letters on yoga* (Vols. 1-3). Pondicherry, India: All India Press.
- Aurobindo, S. (1980). *The synthesis of yoga*. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Press.
- Aurobindo, S. (1990). *The life divine*. Wilmot, WI: Lotus Light.
- Bahro, R. (1994). *Avoiding social and ecological disaster: The politics of world transformation*. Bath, UK: Gateway Books.
- Capra, F. (1975). *Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Berkeley, CA: Shambhala.
- Combs, A. (2002). *The Radiance of being: Understanding the grand integral vision; Living the integral life*. St. Paul, MN: Paragon House.
- Combs, A. (2003). "Inner and outer realities: Jean Gebser in a cultural/historical perspective". *Integrative Explorations: Journal of Culture and Consciousness*, 7-8, 22-34.
- Combs, A. (2009). *Consciousness explained better: Towards an integral understanding of the multifaceted nature of consciousness*. St. Paul, MN: Paragon House.

Combs, A., & Krippner, S. (2003). "Process, structure and form: An evolutionary transpersonal psychology of consciousness". *International Journal of Transpersonal Studies*, 22, pp. 47-60.

Coomaraswamy, A. K. (1947). *Time and eternity*. Ascona, Switzerland: Artibus Asiae.

Crittenden, J. (2001). Prefácio do livro de Wilber, *The eye of the spirit: An integral vision of a world gone slightly mad* (pp. vii-xii). Boston, MA: Shambhala.

Cunliffe, B. (2011). *Europe between the oceans: 9000 BC-AD 1000*. New Haven, CT: Yale University Press.

Donald, M. (1991). *Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Duiker, J. D., & Spielvogel, J. J. (2010). *The essential world history. To 1800* (6ª ed.). (Vol. 1). Stamford, CT: Wadsworth.

Feinstein, D., & Krippner, S. (1988). *Personal mythology: The psychology of your evolving self*. Los Angeles, CA: Jeremy P. Tarcher.

Ferrer, J. N. (2002). *Revisioning transpersonal psychology*. Albany, NY: State University of New York Press.

Feuerstein, G. (1987). *Structures of consciousness: The genius of Jean Gebser*. Lower Lake, CA: Integral.

Flavell, J. H. (1963). *The developmental psychology of Jean Piaget*. New York, NY: Van Nostrand.

Freud, A. (1987). *The writings of Anna Freud* (Vol. 2, Ego and the mechanisms of defense). Madison, CT: International Universities Press. (Obra originalmente publicada em 1936.)

Gebser, J. (1972). Foundations of theaperspectival world. *Main Currents*, 29,2.

Gebser, J. (1986). *The ever-present origin*. (N. Barstad and A. Mickunas, Trans.). Athens, OH: Ohio University Press. (Obra originalmente publicada em 1949.)

Grof, S. (1975). *Realms of the human unconscious: Observations from LSD research*. New York, NY: Viking Press.

Grof, S. (1985). *Beyond the brain: Birth, death, and transcendence in psychotherapy*. Albany, NY: State University of New York Press.

Grof, S. (1988). *The adventure of self-discovery: Dimensions of consciousness and new perspectives in psychotherapy and inner exploration*. Albany, New York, NY: State University of New York Press.

Habermas, J. (1985). *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press.

Hastings, A. (1999). "Transpersonal psychology: The fourth force". Em D. Moss (Ed.), *Humanistic and transpersonal psychology: A historical and biographical sourcebook* (pp. 192-208). Westport, CN: Greenwood Press.

Huxley, A. (1945). *The perennial philosophy*. New York, NY: Harper & Row.

James, W. (1981). *The principles of psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Obra originalmente publicada em 1890.)

Jung, C. G. (1939). Conscious, unconscious, and individuation (R.F.C. Hull, Trans). Em *Collected works of C. G. Jung* (Vol. 9, Part 1, pp. 275-289). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Koestler, A. (1979). *Janus: A summing up*. New York, NY: Vintage.

Kohlberg, L. (1981). *Essays on moral development* (Vol. 1). San Francisco, CA: Harper & Row.

Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Leibniz, G. (2012). *The monadology*. Seattle, WA: Createspace. (Obra originalmente publicada em 1714.)

Lovejoy, A.O. (1960). *The great chain of being: A study of the history of an idea*. New York, NY: Harper.

Maslow, A. (1962). *Toward a psychology of being*. Princeton, NJ: Van Nostrand.

Maslow, A. (1971). *The further reaches of human nature*. New York, NY: Viking.

Mithen, S. (1996). *The prehistory of the mind*. London, UK: Thames & Hudson.

Pearce, J. C. (1973). *Exploring the crack in the cosmic egg: Challenging constructs of mind and reality*. London, UK: Lyrdbird Press.

Piaget, J. (1952). *The origins of intelligence in children*. New York, NY: Basic Books.

Sobel, J. & Sobel, P. (1984). *The hierarchy of minds: The mind levels*. New York, NY: Vantage Press.

Thompson, W. I. (1981). *The time falling bodies take to light: Mythology, sexuality, and the origins of culture*. New York, NY: St.Martin's Press.

Thompson, W. I. (1998). *Coming into being: Artifacts and texts in the evolution of consciousness*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Washburn, M. (1988). *The ego and the dynamic ground*. Albany, NY: State University of New York Press.

Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Wheaton, IL: Theosophical Publications.

Wilber, K. (1979). *No Boundary*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (1980a). *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*. Wheaton, IL: Quest Books.

Wilber, K. (1980b). "The Pre/Trans Fallacy". *Revision Journal*.

Wilber, K. (1981). *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.

Wilber, K. (1983a). *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (1983b). *A Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology*. New York, NY: McGraw-Hill Book Company, Inc.

Wilber, K. (1984c). *Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists* (Ed.). Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (1986). *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development* (Com J. Engler & D. Brown). Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (1991). *Grace and Grit*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (1995). *Sex, Ecology, Spirituality*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (1997). *The Eye of Spirit*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (1998). *The Marriage of Sense and Soul*. New York, NY: Random House.

Wilber, K. (1999). *One Taste*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (2000a). *Integral Psychology*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (2000b). *A Theory of Everything*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Wilber, K. (2006). *Integral Spirituality*. Boston, MA: Shambhala Publications, Inc.

Zukav, G. (1979) *The Dancing Wu Li Masters*. New York, NY: William Morrow and Company.