

Integralismo Universal: O Método Integral de Ken Wilber em Contexto

Sean M. Saiter

Neurophenomenology Center

Institute of Transpersonal Psychology

Publicado em *The Humanistic Psychologist*, 37: 307-325, 2009

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

Revisão de Darcy Brega e Giovanni Barontini

Este artigo é uma investigação sobre a epistemologia integral de Ken Wilber aplicada a sistemas sociais por meio de organizações e lideranças. Ele explicita o componente construcionista inerente à natureza universalista da teoria **AQAL** (uma estrutura que abrange todos os quadrantes, todos os níveis, todas as linhas, todos os estados, todos os tipos). A relação entre o pluralismo metodológico integral e o modelo **AQAL** é explorada no contexto de um mal-entendido fundamental da fenomenologia, da psicologia transpessoal e das ciências humanas, não como um método entre muitos, mas como uma característica essencial da teoria integral de Wilber. Este artigo tem como objetivo contribuir para o desenvolvimento posterior de métodos integrais de pesquisa e *design* por meio de clarificação e contextualização.

Investigar a intrincada relação entre a teoria integral universal, a teoria transpessoal e a aplicação empírica levanta a questão de se a epistemologia integral de Ken Wilber, também conhecida como *pluralismo metodológico integral (PMI)*, é nova ou apenas uma reformulação de uma ideia antiga. As perguntas fundamentais são: quais são algumas das suposições inerentes por trás da metodologia de Wilber?

Seu método integral está suficientemente refinado para que as organizações o implementem efetivamente? A epistemologia integral pode ser aplicada à teoria da mudança social? Ela pode revolucionar o funcionamento e o desenvolvimento da liderança, das organizações e dos sistemas sociais?

A prevalência do *construcionismo* pós-moderno integral (embora os termos "construtivismo" e "construcionismo" sejam geralmente intercambiáveis, preferi usar o termo "construcionismo" neste artigo, devido à sua prevalência na publicação mais recente do *Handbook of Constructionist Research*; Holstein & Gubrium, 2008), no contexto da teoria e prática da mudança social a partir da perspectiva do pluralismo metodológico integral de Wilber, sua epistemologia integral (Murray, 2006; Reynolds, 2006; Stein, 2007; Wilber, 2006), é a questão de interesse central. Para responder as perguntas anteriores, as dimensões filosóficas e teóricas do *integralismo universal*, como uma subcategoria dentro da teoria transpessoal (Hartelius, Caplan & Rardin, 2007), serão explicadas, e seu componente construcionista, revelado.

Murray (2006) propôs que a validade de um modelo ou estrutura teórica repousa em sua utilidade e aplicabilidade. Este artigo explora análises anteriores de processo e produto na teoria integral (Hampson, 2007; Hartelius, Caplan & Rardin, 2007; Murray, 2006; Wilber, 2006) e, por implicação, na teoria transpessoal (Braud, 1998, 2006; Hartelius, Caplan & Rardin, 2007). Ele também tenta formular um modelo pós-moderno ou pós-pós-moderno (Wilber, 2006) (*pós-moderno* sendo entendido como o movimento social que reconhece a importância da intersubjetividade, do relativismo cultural e da natureza mediadora/construtiva da linguagem e do pensamento na criação de como vemos e interpretamos o mundo, e como adquirimos e aplicamos conhecimento). (Hampson, 2007; Wilber, 2000a).

A atual turbulência global dos nossos tempos exige uma ênfase maior na busca por significado e por uma liderança mais eficaz, ética e espiritualmente informada. A crescente ocorrência de competição e incerteza; a aceleração da mudança e inovações exponenciais em tecnologia, terrorismo e violência; e a extensão da pobreza e da degradação ambiental exigem sofisticação teórica no atual corpo de pesquisa sobre liderança integral e mudança social (Pauchant, 2004). As teorias integral e transpessoal são revolucionárias tanto em seu potencial quanto em seu efeito. O objetivo deste artigo é advogá-las.

CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS

Epistemologia, Ontologia e Metodologia

Epistemologia é o estudo ou investigação de teorias do conhecimento. Ela tenta elucidar formas de saber e desenvolver métodos baseados no que se acredita ser conhecido ou compreendido. O *Oxford American Dictionary of Current English* (2002) define epistemologia como "a teoria do conhecimento, especialmente com relação aos seus métodos e validação" (p. 262). Como parte da investigação filosófica, a epistemologia é aliada (e inseparável) da ontologia (DeQuincy, 2000), sendo esta última o estudo da natureza do ser ou da existência (Collinson, 1992). A epistemologia concentra-se mais na dinâmica de como e por que conhecemos (ou adquirimos conhecimento), em vez de questionar a natureza essencial daquilo que é conhecido.

Perguntar: "quais são os meios pelos quais podemos conhecer algo?" é fundamental para qualquer tentativa de entender o mundo, porém, mais especificamente, para agir de uma maneira que sirva para melhorar nosso destino (coletivo) na vida (Gozdz, 1999; Murray, 2006; Torbert *et al.*, 2004). Na tentativa incessante de construção de significado e na demanda social por aplicabilidade, o núcleo epistemológico de um modelo (neste caso, o modelo integral) deve ser levado em consideração (Hampson, 2007; Murray, 2006; Pauchant, 2004; Saiter, 2005; Wilber, 2006).

As principais características da epistemologia atual são as noções de incerteza, complexidade e intersubjetividade, ou o que Tom Murray (2006) chama de *indeterminação*. *Indeterminação epistemológica* é uma expressão que se refere especificamente a "incertezas, ambiguidades e paradoxos no conhecimento e sua comunicação e validação" (Murray, 2006, p. 212). Essa expressão admite e reformula uma das questões mais desconcertantes do mundo moderno (e pós-moderno): que os indivíduos podem reconhecer a natureza incerta da informação (e.g., do conhecimento), mas não possuem maneiras produtivas de lidar com essa incerteza e, portanto, não conseguem reconhecê-la em situações práticas (Inglis & Steele, 2005; Kegan, 2002; Murray, 2006).

Numa tentativa de relacionar ambos os termos (*epistemologia* e *ontologia*) à psicologia transpessoal (como um campo de estudo), William Braud propôs o conceito de *ontologia radical* com base na sua interpretação das visões de William James: "[que] o real é considerado tudo o que nos vemos obrigados a levar em conta de alguma forma (James, 1911) [sic]" (Braud, 2006, p. 141).

PMI, Epistemologia Integral e o Mito do Dado

Como uma suposição básica, as epistemologias integrais levam em conta o **PMI** (Cacioppe & Edwards, 2005; Murray, 2006; Reynolds, 2006; Stein, 2007; Wilber, 2006), em que todos os pontos de vista com um *conjunto de injunções centrais justificáveis* são considerados como *verdadeiros, mas parciais*. As seguintes descrições do **PMI** (e a maior parte da teoria wilberiana atual) são baseadas no frequentemente citado modelo dos Quatro Quadrantes, em que o Quadrante Superior Esquerdo representa o domínio interior do indivíduo; o Quadrante Inferior Esquerdo, o interior do coletivo; o Quadrante Superior Direito, o exterior do indivíduo externo; e o Quadrante Inferior Direito, o exterior coletivo (Wilber, 2000d, 2006).

A própria definição de Wilber (2006) afirma que o pluralismo metodológico integral "envolve, entre outras coisas, pelo menos oito metodologias, injunções ou paradigmas fundamentais e aparentemente irreduzíveis, para obter conhecimento reproduzível (ou experimentos verificavelmente repetíveis)" (p. 33). As oito metodologias são estruturalismo, fenomenologia, autopoiese (Wilber a equipara à ciência cognitiva), empirismo, hermenêutica, etnometodologia, teoria de sistemas e autopoiese social. Similarmente, Wilber (2006) também inclui o que ele chama de "oito perspectivas primordiais" (pp. 34-36). Note que a fenomenologia é apenas uma das oito metodologias que Wilber inclui, e é questionável igualar autopoiese com ciência cognitiva. Wilber é lacônico quanto a explicar seu raciocínio sobre isso.

Um exame detalhado dessas metodologias e sua relação com a teoria de Wilber não é tratado aqui. Em vez disso, é suficiente enfatizar que sua versão de uma epistemologia integral, o **PMI**, assume todas as verdades disponíveis "mais ou menos" como são encontradas e "altera sua alegação de absolutização" (Wilber, 2006, p. 49), ao "conectá-las" em uma estrutura integral também conhecida como **AQAL**: todos os quadrantes, todos os níveis, todas as linhas, todos os estados, todos os tipos. Como uma epistemologia que incorpora o *insight* essencial de "transcendência e inclusão" e o uso de "generalizações orientadoras" (Wilber, 2000d, p. 5), **AQAL** tem muito mais em comum com a fenomenologia do que Wilber reconheceu.

O **PMI** parece ser uma versão mais restrita e específica de **AQAL**, e.g., todos os níveis, todas as linhas, todos os estados, todos os tipos (Wilber, 2006); ou seja, o **PMI** pode ser considerado *método* de **AQAL**. Não está claro onde essa distinção se encontra, pois a literatura sobre isso é muito nova e o próprio Wilber não torna a diferenciação transparente (Hampson, 2007). Na verdade, muito do que existe

sobre o tema **PMI** foi escrito apenas nos últimos três ou quatro anos (Hampson, 2007; Murray 2006; Reynolds, 2006; Wilber, 2006).

O que exatamente torna o **PMI** diferente? Parece que o **PMI** e o modelo **AQAL** não são tanto uma coleção de material novo ou inovador, mas, sim, uma tentativa de síntese na tradição de Kant ou Hegel. É a abordagem e a estratégia que são novas, não as ideias em si. O **PMI**, como uma forma de aplicar a teoria **AQAL** no chamado "mundo real", ainda precisa ser testado na arena empírica, embora tentativas certamente estejam em andamento (Cacioppe & Edwards, 2005; Edwards, 2005; Esbjörn-Hargens, 2006; Landrum & Gardner, 2005; Torbert et al., 2004; Volckmann, 2005).

Se alguém for aplicar a teoria **AQAL** no mundo real, então deve ficar claro sobre o que está sendo considerado como a base para a verdade ou validade. Como isso se aplica ao **PMI**, Murray (2006) eloquentemente estabelece os fundamentos para o que ele considera importante, no sentido de esclarecer os critérios de validade necessários para qualquer teoria integral. Ele propõe que:

A validade de uma teoria integral (ou integralmente informada) depende do grau em que ela:

1. Considera **todos os níveis e quadrantes** (ou seja, ciência/moral/arte, corpo/mente/espírito, natureza/eu/cultura); e (como crédito extra) faz isso de uma forma equilibrada, isto é, tem alcance suficiente (profundidade e extensão) ou ágape;

2. Serve para **integrar** (sintetizar) e/ou **diferenciar** (distinguir ou refinar) conceitos importantes, às vezes criando novos termos/conceitos como o faz; (e aponta relações e conexões importantes e não reconhecidas entre campos ou perspectivas);

3. "**Transcende e inclui**" ao invés de transcender e excluir teorias e ideias anteriores;

4. Oferece uma maneira **simples, elegante**, parcimoniosa e/ou perspicaz de conceituar um grande número de ideias (ou seja, que as generalizações orientadoras orientem em vez de confundir);

5. Opcional (crédito extra): propõe mecanismos explicativos causais ou teleológicos **evolucionários/desenvolvimentais**.

6. Inclui conhecimento explícito sobre as **suposições, limitações**, fronteiras difusas, vieses etc. do modelo;

7. É **compreensível** (define termos, é consistente com o uso dos termos);

8. Tem **consistência** interna (em suas afirmações e modelos);

9. Tem **coerência** externa (é consistente com outras teorias e ideias estabelecidas; suas afirmações envolvem uma pluralidade de outros modelos ou perspectivas);

10. Indica **fontes legítimas** para dados e coerência teórica, e facilita o leitor a determinar a legitimidade dessas fontes;

11. Baseia-se em **exemplos**; inclui exemplos positivos, negativos, centrais e periféricos; é resiliente a contraexemplos;

12. E, finalmente [*sic*], caracteriza-se pela **adequação**, sinceridade, autenticidade e respeito. (Murray, 2006, pp. 256–257)

Se aceitarmos essas condições, então podemos ver que a indeterminação epistemológica se manifesta no recente trabalho de Wilber por meio do que ele chamou de *mito do dado* (Wilber, 2000b, 2006). Em *The Marriage of Sense and Soul* (2006b) e *Integral Spirituality* (2006), Wilber o descreve como ignorar a intersubjetividade. Com essa observação, ele afirma que a maioria das formas de criação de significado (especialmente esforços empíricos) não entenderam ou levaram em conta o conceito fundamental do pós-modernismo, isto é, que todas as verdades não são apenas dependentes do contexto, mas intersubjetivas, construtivas e aperspectivas. Em suma, a maioria de nós está envolvida pela crença equivocada de que a realidade é simplesmente dada (Wilber, 2006, p. 176). Na versão mais recente dessa conjectura, Wilber afirma que:

O mito do dado é essencialmente outro nome para fenomenologia e mero empirismo em qualquer uma das centenas de formas – seja empirismo regular, empirismo radical, empirismo interior, empirismo transpessoal, fenomenologia empírica, fenomenologia transcendental, fenomenologia radical e assim por diante. Por mais importantes que sejam, o que todas elas têm em comum é o mito do dado, que inclui [parafraseado]:

- *a crença de que a realidade simplesmente me é dada [. . .];*
- *a crença de que a consciência de um indivíduo transmitirá verdade;*
- *uma falha em compreender que a verdade que o sujeito transmite é construída em parte por redes culturais intersubjetivas;*
- *a crença de que o espelho da natureza, ou o paradigma da reflexão, é uma metodologia adequada. (2006, p. 176)*

Embora este ponto seja um aspecto aparentemente pequeno da teoria geral de Wilber, as implicações de tal percepção, se verdadeiras, são de longo alcance:

Em outras palavras, muitas abordagens, desejando que as realidades espirituais sejam reconhecidas pelo mundo moderno, simplesmente assumem a metodologia empírica e tentam expandi-la, torná-la maior, aplicá-la a áreas

como meditação, Gaia, consciência transpessoal, varreduras cerebrais durante práticas de meditação, testes empíricos de capacidade cognitiva durante práticas de contemplação, caos e ciência da complexidade, hologramas e informação holográfica, o campo akáshico e assim por diante – *nenhuma dessas abordagens leva em conta o problema mais fundamental* que os pós-modernistas criticam, a saber, que todas elas ainda estão presas ao mito do dado e ignoram a intersubjetividade. (Wilber, 2006, p. 177)

É aqui que a discussão se torna difícil. Entender o mito do dado é aceitar que o construcionismo pós-moderno (ou *pós-modernismo construtivo* ou *construcionismo social*) afirma que toda criação de significado, todas as formas de conhecimento, são socialmente construídas por cada membro de uma sociedade (Küpers, 2005; Rothberg, 1997; Sexton, 1997) "na qual o pós-modernismo construtivo é o próximo nível holárquico após o pós-modernismo desconstrutivo" (Hampson, 2007, p. 129). Wilber considera essa suposição bastante precisa, se não levada ao extremo, onde tudo se torna simplesmente o que ele chama de "*loucura aperspectiva* – a crença contraditória de que nenhuma crença é melhor do que qualquer outra – uma paralisia total do pensamento, da vontade e da ação diante de um milhão de perspectivas, todas consideradas como tendo exatamente a mesma profundidade, isto é, zero" (Wilber, 2000b, p. 198). De acordo com ele, a *versão saudável* da suposição pós-moderna é a seguinte:

1. A realidade não é, em todos os aspectos, pré-dada, mas, sim, em alguns aspectos significativos, é uma construção, uma interpretação (essa visão é frequentemente chamada de "construtivismo"); a crença de que a realidade é simplesmente dada, e não também parcialmente construída, é chamada de "o mito do dado".
2. O significado depende do contexto, e os contextos são ilimitados (isto é normalmente chamado de "contextualismo").
3. Portanto, a cognição não deve privilegiar uma perspectiva única (isto é chamado de "integral-aperspectivo"). (Wilber, 2000b, p. 186.)

Mais uma vez, Wilber (2006) afirma que todas as metodologias, não importa quão holísticas ou sistêmicas sejam, falham em levar em conta esse *insight* fundamental.

No que diz respeito às atividades de criação de significado, como a obtenção de evidências empíricas para apoiar uma afirmação, Wilber (2000b) afirma que "quando muitos empiristas exigem evidências sensoriais, na verdade, eles estão exigindo interpretações mentais sem percebê-lo" (p. 187). Em seguida, ele afirma que o extremo oposto é o *idealismo*, onde "*tudo* o que vemos é o produto da mente" e o *pós-estruturalismo pós-moderno*, em que "o mundo que nos é dado não

é uma percepção, mas uma interpretação, e, portanto, não há fundamentos, espirituais ou de outra natureza, para embasar nada" (p. 187), também conhecido como *pós-modernismo radical*. Wilber sugere que é entre esses dois extremos que está o caminho além, um caminho que poderia, potencialmente, mudar a maneira como nós (como indivíduos ou grupos) obtemos informações científicas confiáveis.

No entanto, a questão permanece: Este é um conceito novo? Wilber ressalta algo que foi negligenciado em nossos modelos epistemológicos e ontológicos? A resposta a essas perguntas é um firme "talvez". Em termos filosóficos, o construcionismo é frequentemente colocado contra o universalismo (Rothberg, 1997), ambos defendidos por Wilber, embora falhe em distingui-los adequadamente. Há uma quantidade razoável de ambiguidade envolvida no pluralismo metodológico integral, que não é apenas teórico por natureza, mas também empírico (Hampson, 2007; Murray, 2006).

Alguns relatos equiparam o construcionismo ao pós-modernismo (Sexton, 1997). Ao colocar a história humana em contextos históricos, há frequentemente discussão sobre pré-modernismo, modernismo e pós-modernismo (Sexton, 1997; Wilber, 2000b, 2006). Utilizando essa divisão de visões de mundo, Sexton (1997) define a terceira era, o pós-modernismo, como sinônimo de construtivismo e, além disso, destaca a participação humana na construção do conhecimento. Similarmente, Rothberg reflete essa perspectiva quando afirma que muito do pensamento desde Kant tem sido fortemente no campo construcionista (e contextualista). É a visão de que conhecimento direto e não mediado não é possível: "não há conhecimento direto e não mediado da realidade; todo conhecimento e toda experiência humana são estruturados por categorias humanas e pelas formas da sensibilidade humana, isto é, tempo e espaço" (Rothberg, 1997, p. 172). Ainda mais, Rothberg continua essa explicação da história do pensamento epistemológico enfatizando que:

Apesar da mudança radical do modelo clássico, a possibilidade de conhecimento válido é salva. Kant assume que as categorias mediadoras e a estrutura de espaço e tempo, no âmbito das quais elas são empregadas, representam formas humanas universais de estruturar a experiência. O fato da mediação torna impossível o projeto de conhecer a realidade como ela "verdadeiramente" é, mas não o projeto de ganhar ou pelo menos avançar em direção ao conhecimento universalmente válido. (p. 172)

Este é um ponto importante para entender a abordagem integral de Wilber. Embora suas ideias possam não ser novas, sua inovação está na própria reformulação. Além disso, a posição relativista cultural (pós-moderna/contextualista/construcionista) que fundamenta o *insight* essencial por

trás do mito do dado pareceria, a princípio, estar em desacordo com a postura pluralista integral universal geral de Wilber, em que o universalismo é definido como sendo a crença de que é possível identificar universais humanos que funcionam como os significados ou regras implícitas por trás da linguagem, da comunicação humana e do desenvolvimento humano (Rothberg, 1997). No entanto, pode ser que as tendências construtivistas de Wilber não contradigam seu integralismo universal. Em vez disso, elas sejam parte de sua abordagem geral.

No que diz respeito ao conceito de dado, que Wilber discute longamente em muitos lugares (2000d, 2001, 2006), pode-se argumentar que nenhuma outra disciplina filosófica está mais preocupada com esse conceito do que a fenomenologia (Embree, 2003; Gorner, 2000; Husserl, 1972, 1982; Roy, 2003; Smith & Smith, 1995; Welton, 2003; Zahavi, 2003a, 2003b). O que a crítica de Wilber à fenomenologia omite (ou deixa de considerar) é que o que lhe foi *dado* foi o *insight* pós-moderno essencial sobre a intersubjetividade: tudo o que Wilber inclui em seu modelo **AQAL** foi *dado* à sua consciência, independentemente de como foi alcançado ou quão difícil a investigação possa ter sido. Portanto, seu modelo **AQAL** não é maior, ou necessariamente mais inclusivo, do que a fenomenologia. Na verdade, o modelo **AQAL** deve a Husserl e à(s) tradição(ões) que ele inspirou (existencial, humanista, transpessoal, construcionista social), uma dívida de gratidão.

O reconhecimento da intersubjetividade pode estar mais oculto no horizonte da nossa experiência dada (que tende a ser vivenciada como solipsista ou egológica) simplesmente porque estamos tão profundamente enraizados na atitude natural que Husserl se esforçou muito para diferenciar da atitude fenomenológica (Husserl, 1962; 1982; 1999; Kockelmans, 1994). A fenomenologia nunca ignorou os problemas da intersubjetividade, como Wilber afirma. Na verdade, de muitos modos, ela é a origem do pós-modernismo em todas as suas formas saudáveis, bem como patológicas (Embree, 2003; Marion, 1999; Moran, 2000; Sokolowski, 2000; veja também Tymieniecka, 2002).

Teoria e Prática: Uma Recapitulação

Método é o ponto de encontro entre sofisticação teórica e aplicação prática, empírica (integral). No entanto, para muitos, uma teoria é apenas uma teoria, sem nenhum tipo de aplicação prática. Parece que, no contexto da teoria integral e transpessoal, a contribuição de Wilber aqui é o **PMI**. Contudo, o **PMI** não é diferente da maioria das metodologias em suas afirmações epistemológicas: "assim, as

afirmações epistemológicas dos estudos integrais são, como quaisquer outras afirmações de conhecimento válidas, completamente fundamentadas em experimentação, acumulação de dados e justificação consensual" (Wilber, 2001).

Apesar disso, há certas diferenças-chave entre a teoria integral transpessoal e aquelas teorias que não levam em conta as verdades pós-modernas essenciais. Em um artigo anterior sobre a teoria integral, delineei uma dessas diferenças-chave:

Ela não busca apenas corrigir, integrar e expandir a compreensão existente do nosso mundo em um sentido intelectual, de visão-lógica, mas também busca colocar a ênfase necessária na *revelação direta* dessas verdades, especialmente no que diz respeito à compreensão transpessoal e transmental. De acordo com as grandes tradições de sabedoria e com a teoria transpessoal, sempre haverá um limite para quão longe a lógica e a razão sozinhas levarão um indivíduo. Além de corrigir esse tipo de entendimento por meio de experimentação, acumulação de dados e justificação consensual, o indivíduo deve estar disposto a assumir o que Michael Murphy e seus colegas chamam de "prática transformativa integral" (Murphy, 1992). (Saiter, 2005, p. 28)

Uma vez que há uma relação dinâmica fundamental e irrevogável entre o pesquisador e o que está sendo pesquisado, o pesquisador deve estar disposto a reconhecer e desenvolver métodos que honrem isso. No entanto, as implicações e análises adicionais em torno de tal afirmação de verdade ontológica e epistemológica não são abordadas aqui. Em vez disso, o foco aqui é a exploração da redução da lacuna entre considerações teóricas e aplicação prática por meio do exame da literatura disponível sobre **PMI** no contexto de processos sociais.

CONSIDERAÇÕES EMPÍRICAS

Metodologias Transpessoais e o PMI

Nenhuma explicação de epistemologias integrais estaria completa sem alguma compreensão da relação entre abordagens transpessoais para aquisição de dados e a visão representada pelo **PMI**. Métodos específicos transpessoalmente informados, como a investigação apreciativa, a investigação orgânica e a investigação heurística transpessoal (Braud & Anderson, 1998) têm muito em comum com o impulso fundamental por trás do **PMI** (Hartelius *et al.*, 2007). Ou seja, eles servem para criar uma *metodologia aplicada verdadeiramente inclusiva, dinâmica e holística*. Por exemplo, William Braud (2006), em seu artigo detalhando a abordagem educacional do *Institute of Transpersonal Psychology*, afirma: "o

objetivo é confrontar a totalidade do que se está pesquisando com a inteireza do próprio ser, a fim de adquirir descrições e entendimentos do tópico em si que sejam tão ricos, profundos, 'densos' e completos quanto possível" (p. 141).

Parece haver uma diferença no estilo e na abordagem das metodologias transpessoais e nas interpretações disponíveis do **PMI**. Braud (2006) novamente:

O pesquisador transpessoal está preocupado não apenas com a aquisição de novas *informações* (o que Clements, 2004, chamou de "mudanças de mente") e com a expansão da base de conhecimento da disciplina, mas também com a potencial *transformação* (que Clements chamou de "mudanças de coração") de todos os envolvidos no empreendimento de pesquisa (p. 141).

Embora essa abordagem pareça similar aos objetivos do **PMI**, o último (que insiste no mito do dado) tenta honrar a intersubjetividade pós-moderna (Wilber, 2006). A diferença pode ser vista na abordagem: métodos de pesquisa transpessoais desenvolvidos a partir da necessidade de serem mais inclusivos e o impulso para aproximar o pesquisador do que está sendo pesquisado (raízes que se baseiam na ciência humana). **PMI** e **AQAL** nasceram de um impulso similar: reconhecer as limitações inerentes ao assumir uma postura objetiva (2000b, 2006). No entanto, tanto **PMI** quanto **AQAL** enfatizam a perspectiva (ou aperspectiva), em deferência tanto ao empirismo científico quanto à transformação pessoal (sendo esta última altamente importante na psicologia transpessoal).

A diferença qualitativa entre o método de pesquisa transpessoal e o **PMI** é que o primeiro tende a se concentrar mais na *substância* da interação entre o pesquisador e o sujeito, ou seja, num foco *transformativo* além de *informativo*. Em contraste, o último tende a focar na perspectiva (normativa) da pesquisa. Zachary Stein (2007) chama essa característica do **PMI** de um tipo de "teoria crítica" e continua, afirmando que a "visão integral" e o **PMI** "oferecem um *ideal epistêmico regulador* à luz do qual abordagens menos que integrais podem ser criticadas" (p. 106). Stein conclui: "da mesma forma, vejo o Pluralismo Metodológico Integral como um *catalisador de investigação metadisciplinar normativa*, que pode ser descompactada em qualquer nível de competência para garantir uma manifestação saudável de energias interdisciplinares" (p. 106). Tal diferença qualitativa é, sem dúvida, sutil. No entanto, parece que métodos transpessoais, se empregados, correm o risco de ignorar a percepção crucial de Wilber sobre o mito do dado. Numa tentativa de honrar a diversidade da experiência e a natureza holística da pesquisa usando uma "ontologia radical" (Braud, 2006, p. 141), ainda existe a ameaça de sucumbir à falácia de que "a realidade me é simplesmente dada" (Wilber, 2006, p. 176). Se assim for, o estado atual dos métodos de pesquisa transpessoal, sendo

altamente influenciado pela ontologia radical jamesiana, pode não reconhecer adequadamente as sutilezas da intersubjetividade e contextualização pós-modernas e, portanto, estarem irremediavelmente desatualizados.

Similarmente, Hampson (2007) postula que a teoria integral tem uma preocupação com "objetos" de investigação, ao invés de "modos" de investigação. Ele afirma, em termos de teoria do desenvolvimento, que embora "o Pluralismo Metodológico Integral de Wilber (Oito Perspectivas Nativas) diferencie epistemologias ou metodologias *horizontalmente* — de acordo com zonas ou quadrantes — ainda não está claro de quais linhas ou ondas de desenvolvimento *verticais* essas perspectivas operam" (p. 112).

Mudança Social

Que efeito os métodos de pesquisa transpessoal e do **PMI** tiveram na literatura sobre mudança social? Embora indubitavelmente ampla e um tanto vaga, a expressão *mudança social* significa (especificamente no contexto de organizações, liderança e academia), uma investigação sobre formas de mudar sistemas sociais e suas interações dinâmicas. Sua suposição subjacente, acredito, é uma tentativa de analisar e implementar estratégias para criar uma sociedade *melhor* ou *mais saudável*. Maslow a chamou de "boa sociedade" ou "Eupsychia" (Maslow, 1969, p. 45). Além disso, *mudança social* é usada aqui para se referir não apenas à esfera social (exterior-coletiva), mas também à esfera cultural (interior-coletiva). Finalmente, *mudança social* aponta para os níveis holônicos de organização, não apenas na esfera humana, mas também em toda a biosfera do planeta e, por fim, no cosmos. Esta investigação, embora honre essa conexão maior, busca apenas abordar uma parte específica dessa visão maior, a saber, o reino humano de comunidades sociais.

Entre a gama aparentemente infinita de formas que as comunidades sociais manifestam (como estados-nação, províncias, condados, cidades, bairros e famílias), existem sistemas organizados por interesses, necessidades ou ações específicas. Por exemplo, isso inclui níveis como distritos escolares, alianças de bairro e organizações corporativas. Essa última, em particular, é uma forma de organização social que frequentemente está no centro de interesse da literatura que trata de estudos de organização e liderança.

Organizações e Liderança

Como a teoria integral se infiltrou na esfera das organizações? O *insight* essencial por trás do *mito do dado* é abordado por empresas, liderança e academia? Onde ela *penetrou*, quão eficazes foram os resultados?

Esta investigação revelou que, das instituições e organizações recém-formadas que buscam abordar os *insights* do **PMI** e do mito do dado, a maioria está relacionada a negócios ou educação. Da forma como está atualmente, a teoria de Wilber fez progressos consideráveis em ambas as arenas. Em *One Taste* (2000c), um ano de escritos de diário pessoal, Wilber menciona o interesse que ele havia conquistado naquela época: "desde a publicação de *Sex, Ecology, Spirituality* – e, particularmente, de *A Brief History of Everything* – tem havido um interesse crescente em meu trabalho em áreas bem convencionais e ortodoxas, especificamente política, negócios e educação" (p. 251). Em seguida, ele passa a citar vários exemplos de pessoas ligadas a negócios e organizações que estão aplicando a teoria integral.

Há um punhado de pequenas empresas de coaching organizacional e executivo que fazem tentativas abertas, bem como sutis, de aplicar o modelo **AQAL** (principalmente a estrutura dos quatro quadrantes) aos seus negócios. Da mesma forma, um número crescente de organizações educacionais adotou consideravelmente modelos integralmente informados (ou seja, wilberianos) (Cacioppe & Edwards, 2005; Esbjörn-Hargens, 2006; Hampson, 2007; Pauchant, 2004; Reams, 2005; Subbiondo, 2005; Wexler, 2005; Wilber, 2006).

Uma primeira olhada na literatura de ciências administrativas e gerenciais mostra dois principais focos categóricos: organizacional (por exemplo, mudança organizacional, desenvolvimento organizacional, mudança estratégica) e liderança (liderança organizacional, liderança executiva, gestão organizacional). O primeiro foca na ampla gama de questões e definições sobrepostas relativas a grupos de indivíduos que se unem para um propósito, ideal ou objetivo específico. Em corporações, o propósito operacional centra-se na entrega de um produto e/ou na obtenção de capital financeiro, enquanto em organizações governamentais e sem fins lucrativos, em geral está relacionado à prestação de serviços humanitários ou a uma função ou necessidade institucional/societária que não seja motivada pelo lucro (Ferrell, Hirt e Ferrell, 2006).

Enquanto pesquisava a aplicação e utilidade da teoria **AQAL** nesse contexto, descobri uma pletora de escritos. Entre os modelos de trabalho mais populares e facilmente acessíveis estão a *investigação de ação* de Bill Torbert (Torbert et al., 2004), a *organização que aprende* de Peter Senge (Senge, 2006; Senge, Kliener, Roberts, Ross, & Smith, 1994; Senge, Scharmer, Jaworski, & Flowers, 2004), a

dinâmica da espiral de Beck e Cowan (2003) e o *modelo de desenvolvimento* do psicólogo de Harvard Robert Kegan (Kegan, 2002; Kegan & Lahey, 2001).

Muitos, se não todos, desses modelos têm desfrutado de considerável popularidade. Por exemplo, Thierry Pauchant, o atual titular da Cátedra em Gestão Ética na *HEC Montreal*, uma das mais prestigiadas escolas de negócios do Canadá, menciona que

fora dos EUA, o grupo *Spiral Dynamics*, por exemplo, tem sido muito ativo em oferecer seminários integrais na Austrália, Brasil, Reino Unido, França, Alemanha, México, Suécia e muitos outros países, e em outubro de 2002 copatrocinou a primeira "Integral Leadership Conference" em Londres. (Pauchant, 2004, p. 4)

Acadêmicos-praticantes importantes incluem Daryl Paulson (1999), um pós-graduado do *Institute of Transpersonal Psychology* e fundador dos *BioScience Laboratories* (Wilber, 2000c); Ron Cacioppe, um especialista em negócios e acadêmico na Austrália; Mark Edwards, da *University of Western Australia*; e Fred Kofman (entre muitos outros; Cacioppe & Edwards, 2005).

Da mesma forma, o *Mendoza College of Business of Notre Dame University* desenvolveu o *Círculo de Liderança Executiva Integral* (Pauchant, 2004; Reams, 2005); a *Pacific Integral* em Seattle, uma pequena empresa-butique, confia exclusivamente na teoria AQAL (Hampson, 2007); e a *JMJ Associates*, uma empresa de consultoria integral sediada em Austin, Texas e Londres, Reino Unido, usa abertamente o modelo de quatro quadrantes, além de outras empresas-butique, como a *Integral Development Associates* e a *Integral Coaching Canada*.

Há também esforços da *Adizes Graduate School* em Santa Barbara; *Fielding Graduate University* (também em Santa Barbara); e da *HEC* em Montreal, onde Thierry Pauchant está fazendo uma pesquisa aprofundada sobre as características da liderança integral (Pauchant, 2004). Outros modelos integralmente informados (mas não necessariamente wilberianos) incluem a *transformação corporativa* de Barrett, a *análise multiparadigmática* e várias abordagens à espiritualidade organizacional (Cacioppe & Edwards, 2005).

Thierry Pauchant (2004) reflete esse impacto crescente da teoria **AQAL** em ambientes empresariais:

Por exemplo, muitas universidades, institutos de pesquisa e empresas de consultoria no mundo estão atualmente usando essa estrutura e oferecem seminários em "liderança integral". Isso inclui, nos EUA, *Adizes Institute*, *Axialent*, *Center for Creative Leadership*, *Diverse Solutions*, *Eluminate*, *Global Value Network*, *Integral Development*, *Integral Institute*, *LeadCoach*, bem como *Antioch University*, *Fielding Graduate Institute* e *University of Notre Dame*, entre outros. (p. 4)

Apesar da ubiquidade da teoria **AQAL**, parece que não há nenhuma análise abrangente de dados quantitativos de sua eficácia (ou de outras abordagens "integralmente informadas") em cenários organizacionais e de liderança. Além disso, estabelecer se o *insight* pós-moderno essencial por trás do mito do dado foi abordado por esses mesmos indivíduos e organizações é muito mais difícil de verificar. Entre os poucos lugares em que essa questão é discutida em detalhes está *Integral Review*, *Integral Leadership Review* e *Journal of Organizational Change Management*. No entanto, mesmo neles, a análise de tais questões está num estágio embrionário (Ross et al., 2005).

Uma pesquisa dos artigos em todos os três periódicos conclui que, embora o debate filosófico esteja vivo e bem, faltam estudos empíricos sobre a eficácia da teoria **AQAL** na prática organizacional e de liderança (Cacioppe & Edwards, 2005; Edwards, 2005; Landrum & Gardner, 2005; Murray, 2006; Reams, 2005; Stein, 2007; Volckmann, 2005; Wilber, 2006). Uma das exceções é a pesquisa aprofundada de Thierry Pauchant (2004) sobre as características da liderança integral, um estudo que ainda está sendo realizado.

Muitas, se não todas, as questões levantadas aqui (epistemologia integral, epistemologia transpessoal etc.) refletem tentativas semelhantes de incorporá-las à sala de aula (afinal, a sala de aula é um fenômeno social tanto quanto a sala de reuniões, e é um ambiente para observar e produzir mudanças sociais). Por exemplo, entre os experimentos mais recentes no domínio educacional estão os esforços pioneiros da *John F. Kennedy University* em Pleasant Hill, Califórnia (JFKU). A JFKU adicionou recentemente um *Master of Arts* em Psicologia Integral, um *Master of Arts* em Teoria Integral e um bacharelado em Teoria Integral (Esbjörn-Hargens, 2006).

O recém-fundado *Integral Research Center*, sediado na JFKU, é atualmente um dos empreendimentos mais promissores dos últimos anos. Entre os projetos atualmente em andamento, no momento em que este texto foi escrito, estão o desenvolvimento de uma Avaliação Integral de Educação Transformativa para Pesquisa Curricular, de um Serviço de Testes de Desenvolvimento da *Pacific Integral* e de um punhado de acadêmicos e pesquisadores individuais.

Embora haja um crescente, mas modesto, corpo de literatura sobre o tema da educação integral (Esbjörn-Hargens, 2006; Subbiondo, 2005; Wexler, 2005), os programas integrais da JFKU baseiam seu currículo na teoria aprovada por Wilber (Esbjörn-Hargens, 2006; o único outro programa aprovado por **AQAL** é oferecido pela *Fielding Graduate University*).

Se o endosso do próprio Wilber é importante continua sendo uma questão sensível reservada para outro artigo. Independentemente disso, seria sensato ter em mente a diferença entre a teoria **AQAL** de Wilber e a teoria integral em geral, que não se limita à obra de Wilber; por exemplo, as obras de Sri Aurobindo e Jean Gebser, em particular, são predecessoras históricas nessa área (Hampson, 2007).

Como **AQAL** e **PMI** provêm diretamente do próprio Wilber, o fato de que as ofertas integrais da JFKU são **AQAL** até o âmago é uma distinção importante. Instituições semelhantes, como o *California Institute of Integral Studies* (inspirado no *yoga* integral de Aurobindo) e o *Institute of Transpersonal Psychology* (baseado em muitos dos mesmos princípios), incorporaram teorias integrais em sua pedagogia. No entanto, eles não seguem exclusivamente o modelo de Wilber (em vez disso, Wilber é considerado uma importante voz entre muitas; Rothberg, 1986; Subbiondo, 2005; Wexler, 2005).

O Mito do Dado Revisitado

O mito do dado é um argumento construcionista. É também pós-moderno. Ele honra a maneira como toda experiência é mediada e construída por meios culturais, sociais e interpretativos. No entanto, a teoria de Wilber, tomada como uma estrutura dinâmica e interconectada, defende fortemente uma forma de universalismo (integralismo universal), que postula a capacidade de conhecer universais humanos além da realidade construída.

Essa distinção entre a postura universal de Wilber e o reconhecimento do mito do dado pelo **PMI** é um tanto ambígua, mas não contraditória. A interpretação de Rothberg sobre esse tema parece deixar esse ponto claro:

Embora a maioria desses universalistas critique o modelo epistemológico clássico e concorde que o conhecimento e a experiência são, em grande medida, culturalmente mediados ou construídos, eles enfatizam os limites do modelo construtivista e a extensão em que pode haver estruturas cognitivas, morais e espirituais tanto "superficiais" (construídas) quanto "profundas". São as estruturas profundas que são universais, não relativas e não construídas arbitrariamente. Portanto, temas construtivistas, mesmo que limitados, aparecem em todos os aspectos, tanto em relatos naturalistas quanto interpretativos, e em variedades mais relativistas e mais universalistas de teoria interpretativa. (Rothberg, 1997, p. 178)

Dada esta explicação, parece que o mito do dado, embora não seja novo, é uma reformulação desse casamento filosófico entre o reconhecimento de uma posição construtivista no âmbito de um universalismo maior e integrativo.

CONCLUSÃO

Esta breve análise concluiu que, embora haja atualmente uma explosão de pesquisa acadêmica sobre a aplicação de uma epistemologia integral/transpessoalmente informada (também conhecida como **PMI** neste artigo), até o momento há pouca evidência empírica veraz provando a eficácia da teoria. Isto é especialmente verdadeiro em contextos organizacionais, de liderança e educacionais. Embora haja uma série de estudos empíricos que se relacionam diretamente com o **PMI**, esta investigação não encontrou estudos sistemáticos que tenham usado o **PMI** como método. Abordagens transpessoais, no entanto, são numerosas (Beauchamp, 1982; Braud, 1998; Gozdz, 1995, 1999, 2000; Pyle, 1988; Reams, 2002; Veltrop, 1999). Mesmo assim, como foi demonstrado, ainda existem diferenças problemáticas nos métodos usados pela psicologia transpessoal e aqueles propostos pela teoria **AQAL**, apesar de suas similaridades operacionais e filosóficas.

Esta investigação também revelou as intrincadas suposições filosóficas que fundamentam a teoria integral e transpessoal e os métodos de pesquisa. A complexa relação entre a teoria **AQAL** de Wilber e a teoria pós-moderna continua espinhosa (embora Wilber queira que acreditemos o contrário). A fenomenologia e, por extensão, a teoria transpessoal, não podem ser facilmente caracterizadas ou marginalizadas como perspectivas especializadas no âmbito da teoria **AQAL**. Em vez disso, elas representam uma longa tradição de investigação disciplinada que descreve uma atitude essencial ou transformação da consciência que não apenas justifica a teoria **AQAL**, como também é uma característica fundamental dela.

Em relação ao **PMI** e sua injunção de ser uma metodologia útil, existem muito poucas evidências que sugiram que o impacto do **PMI** nas organizações no âmbito da estrutura da mudança social seja suficientemente convincente para ser adotado. O fato é que, embora atualmente ele esteja sendo usado por alguns indivíduos e organizações, ainda não sabemos quais são os resultados a longo prazo desse método, por mais promissores e inspiradores que pareçam.

Essas questões permanecem: A evolução da teoria integral requer mais maturidade e lucidez aprimorada antes que os métodos integrais possam se tornar verdadeiramente pragmáticos? Precisamos agora testar o pluralismo metodológico integral para utilidade empírica? Se uma visão integral de mudança social deve progredir, continuar a fazer as duas coisas parece ser a escolha mais sábia.

REFERÊNCIAS

Buchan, A. G. (1982). Transpersonal management: Application of psychological principles in a business setting. (Doctoral dissertation, Institute of Transpersonal Psychology, 1982). *Dissertation Abstracts International*, 67/02.

Beck, D. E., & Cowan, C. C. (2003). *Spiral dynamics: Mastering values, leadership, and change*. Malden, MA: Blackwell.

Braud, W. (1998). Can research be transpersonal? *Transpersonal Psychology Review*, 2(3), 9-17.

Braud, W. (2006). Educating the "more" in holistic transpersonal higher education: A 30 + year perspective on the approach of the Institute of Transpersonal Psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 38(2), 133–158.

Braud, W., & Anderson, R. (1998). *Transpersonal research methods for the social sciences: Honoring human experience*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Cacioppe, R., & Edwards, M. (2005). Adjusting blurred visions: A typology of integral approaches to organisations. *Journal of Organizational Change Management*, 18(3), 230–246.

Collinson, D. (1992). *Fifty major philosophers: A reference guide*. New York: Routledge.

DeQuincy, C. (2000). Radical nature: Consciousness all the way down: Integrating diferente worldviews on mind and body through a radical revision of ontology and epistemology – recognizing the primacy of process, feeling, and intersubjectivity. *Dissertation Abstracts International*, 61(7), 2751A. (UMI No. 9981171)

Edwards, M. (2005). The integral holon: A holonomic approach to organisational change and transformation. *Journal of Organizational Change Management*, 18(3), 269–288.

Esbjörn-Hagens, S. (2006). Integral education by design: How integral theory informs teaching, learning, and curriculum in a graduate program. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 28(3), 21–29.

Embree, L. (2003). Husserl as trunk of the American continental tree. *International Journal of Philosophical Studies*, 11(2), 177–190.

Ferrell, O. C., Hirt, G., & Ferrell, L. (2006). *Business: A changing world* (5th ed.). New York: McGraw-Hill/Irwin.

Gorner, P. (2000). *Twentieth century German philosophy*. New York: Oxford University Press.

Gozdz, K. (Ed.). (1995). *Community building: Renewing spirit & learning in business*. San Francisco: New Leaders Press.

Gozdz, K. (1999). A transpersonal heuristic inquiry into a learning organization undergoing transformation (Doctoral dissertation, Institute of Transpersonal Psychology, 1999). *Dissertation Abstracts International*, 60/05, 2397.

Goetz, K. (2000). Toward transpersonal learning communities in business. *American Behavioral Scientist*, 43(8), 1262–1285.

Hampson, G. P. (2007). Integral reviews postmodernism: The way out is through. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*, 4, 108–173.

Hartelius, G., Caplan, M., & Rardin, M. (2007). Transpersonal psychology: Defining the past, divining the future. *The Humanistic Psychologist*, 35(2), 1–26.

Holstein, J. A., & Gubrium, J. F. (Eds.). (2008). *Handbook of constructionist research*. New York: Guilford.

Husserl, E. (1972). *Ideas: General introduction to pure phenomenology* (W. R. B. Gibson, Trans.). New York: Collier-Macmillan.

Husserl, E. (1982). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*. Boston: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1999). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (D. Carr, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.

Inglis, J., & Steele, M. (2005). Complexity intelligence and cultural coaching: Navigating the gap between our societal challenges and our capacities. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*, 1, 35–46.

Kegan, R. (2002). *In over our heads: The mental demands of modern life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kegan, R., & Lahey, L. (2001). *How the way we talk can change the way we work: Seven languages for transformation*. San Francisco: Jossey-Bass.

Kockelmans, J. J. (1994). *Edmund Husserl's phenomenology*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.

Küpers, W. (2005, July, 4–6). *Phenomenology and integral pheno-practice of wisdom in leadership and organisation*. Paper presented at the Critical Management Conference, University of Cambridge, UK.

Landrum, N., & Gardner, C. (2005). Using integral theory to effect strategic change. *Journal of Organizational Change Management*, 18(3), 247–258.

Marion, J.-L. (1999). *Reduction and givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology* (T. A. Carlson, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.

Maslow, A. H. (1969). Theory Z. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1(2), 31–47.

Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. New York: Routledge.

Murphy, M. (1992). *The future of the body: Explorations into the further evolution of human nature*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.

Murray, T. (2006). Collaborative knowledge building and integral theory: On perspectives, uncertainty, and mutual regard. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*, 2, 210–268.

Oxford American Dictionary of Current English (2002). New York: Oxford University Press.

Pauchant, T. (2004, December). *Integral leadership: A research proposal* (Working paper). Montreal, Quebec, Canada: Author.

Paulson, D. (1999). Integral healthcare: Integration and evaluation of treatment modalities. (Master's thesis, Institute of Transpersonal Psychology, 1999). *Master's Abstracts International*, 37/03, 1050.

Pyle, L. (1988). A model for the introduction of transpersonal goals into business. (Doctoral dissertation, Institute of Transpersonal Psychology, 1988). *Dissertation Abstracts International*, 67/02.

Reams, J. (2002). The consciousness of transpersonal leadership. (Doctoral dissertation, Gonzaga University, 2002). *Dissertation Abstracts International*, 63/05, 1679.

Reams, J. (2005). What's integral about leadership? A reflection on leadership and integral theory. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*, 1, 118–132.

Reynolds, B. (2006). *Where's Wilber at? Ken Wilber's integral vision in the new millennium*. St. Paul, MN: Paragon House.

Ross, S. (2005). Toward an integral process theory of human dynamics: Dancing the universal tango. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*, 1, 64–84.

Ross, S., Fur, R., Bauwens, M., Jordan, T., Reams, J., & Volckmann, R. (2005). Integral review and its editors. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*, 1, 4–21.

Rothberg, D. (1986). Philosophical foundations of transpersonal psychology: An introduction to some basic issues. *Journal of Transpersonal Psychology*, 18(1), 1–34.

Rothberg, D. (1997). *Contemporary epistemology and the study of religion*. In R. K. C. Forman (Ed.), *The problem of pure consciousness: Mysticism and philosophy* (pp. 163–210). New York: Oxford.

Roy, J.-M. (2003). Phenomenological claims and the myth of the given. *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 1–32.

Saiter, S. (2005). A general introduction to integral theory and comprehensive mapmaking. *Journal of Conscious Evolution*, 1, 1–34. Retrieved July 16, 2007, from <http://www.cejournal.org/gpage.html>

Senge, P. (2006). *The fifth discipline: The art & practice of the learning organization*. New York: Currency-Doubleday.

Senge, P., Kleiner, A., Roberts, C., Ross, R. B., & Smith, B. J. (1994). *The fifth discipline field book: Strategies and tools for building a learning organization*. New York: Currency-Doubleday.

Senge, P., Scharmer, C. O., Jaworski, J., & Flowers, B. S. (2004). *Presence: Human purpose and the field of the future*. Cambridge, MA: Society for Organizational Learning.

Sexton, T. L. (1997). *Constructivist thinking within the history of ideas: The challenge of a new paradigm*. In T. L. Sexton & B. L. Griffin (Eds.), *Constructivist thinking in counseling practice, research, and training* (pp. 3–18). New York: Teachers College Press.

Smith, B., & Smith, D. W. (Eds.). (1999). *The Cambridge companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press.

Sokolowski, R. (2000). *Introduction to phenomenology*. New York: Cambridge University Press.

Stein, Z. (2007). Modeling the demands of interdisciplinarity: Toward a framework for evaluating interdisciplinary endeavors. *Integral Review: A Transdisciplinary and Transcultural Journal for New Thought, Research and Praxis*, 4, 91–107.

Subbiondo, J. L. (2005). An approach to integral education: A case for spirituality in higher education. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 28(2), 18–23.

Torbert, B., Cook-Greuter, S., Fisher, D., Foldy, E., Gauthier, A., Keeley, J., et al. (2004). *Action inquiry: The secret of timely and transformative leadership*. San Francisco: Berrett-Koehler.

Tymieniecka, A.-T. (Ed.). (2002). *Phenomenology world-wide: Foundations, expanding dynamics, life-engagements: A guide for research and study*. Boston: Kluwer Academic.

Veltrop, M. (1999). Business leaders in transition: An organic inquiry into eight transformational journeys. (Doctoral dissertation, Institute of Transpersonal Psychology, 1999). *Dissertation Abstracts International*, 60/05, 2392.

Volckmann, R. (2005). Assessing executive leadership: An integral approach. *Journal of Organizational Change Management*, 18(3), 289–302.

Welton, D. (Ed.). (2003). *The new Husserl: A critical reader*. Bloomington: Indiana University Press.

Wexler, J. (2005). Toward a model of integral education. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 28(2), 29–34.

Wilber, K. (2000a). Introduction to volume eight. In *Collected works of Ken Wilber*, Vol. 8 (pp. 1–79). Boston: Shambhala.

Wilber, K. (2000b). *The marriage of sense and soul*. In *Collected works of Ken Wilber*, Vol. 8 (pp. 81–268). Boston: Shambhala.

Wilber, K. (2000c). *One taste: The journals of Ken Wilber*. In *Collected works of Ken Wilber*, Vol. 8 (pp. 275–578). Boston: Shambhala.

Wilber, K. (2000d). *Sex, ecology, spirituality: The spirit of evolution* (2nd ed.). Boston: Shambhala.

Wilber, K. (2001). *The eye of spirit: An integral vision for a world gone slightly mad* (3rd ed.). Boston: Shambhala.

Wilber, K. (2006). *Integral spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world*. Boston: Integral Books.

Zahavi, D. (2003a). *Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy*. In D. Welton (Ed.), *The new Husserl: A critical reader* (pp. 233–247). Bloomington: Indiana University Press.

Zahavi, D. (2003b). *Husserl's phenomenology* (English ed.). Stanford, CA: Stanford University Press.

NOTA SOBRE O AUTOR

Sean M. Saiter é um candidato a doutorado no *Institute of Transpersonal Psychology* em Palo Alto, CA. Ele tem refletido profundamente sobre o significado da literatura e da vida transpessoal e integral desde os 15 anos. Seus atuais interesses de pesquisa incluem fenomenologia, filosofia social, intersubjetividade, questões de segunda pessoa e espiritualidade.