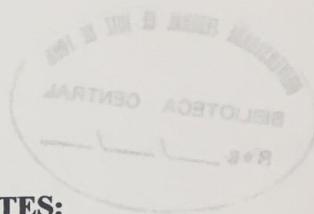


**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

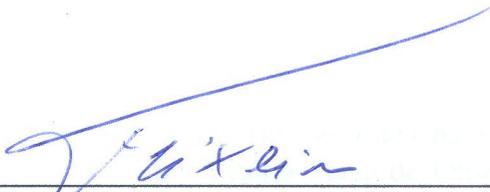


**TRANSPONDO HORIZONTES:**  
**A PROPOSTA DE INTEGRAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO EM**  
**KEN WILBER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por Tiago Pires Tatton Ramos  
Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

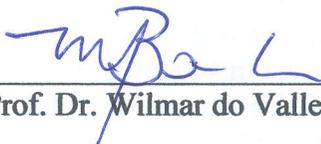
**JUIZ DE FORA**  
**2007**

Dissertação defendida e aprovada, em 31/08/2007, pela banca constituída por:



Presidente: Prof. Dr. Faustino Teixeira

Titular: Prof. Dra. Luciana Fernandes Marques



Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

Agradeço aos meus Professores Orientadores, à saudosa Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vitória Peres de Oliveira que acreditou no meu sonho, na minha proposta e guiou-me com paciência, sabedoria e grande erudição e ao Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa, que me forneceu o apoio necessário quando as forças pareciam não mais vigorar. A ambos, o meu mais sincero sentimento de gratidão. Agradeço também aos Professores Dr. Faustino Teixeira e Dr<sup>a</sup>. Luciana Fernandes Marques por terem aceitado o convite para participar da avaliação deste trabalho.

Agradeço também ao prof. Dr. Ari Raynsford que, apesar da distância, orientou diversas vezes os rumos do meu pensamento e a todos os queridos Professores do Departamento do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF que contribuíram direta ou indiretamente para a construção de nosso conhecimento durante o Curso. Em especial, mais uma vez, gostaria de elevar meu pensamento e agradecer à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vitória Peres, cuja existência foi infelizmente interrompida. Ela, que sempre nos inspirou com sua energia, brilhantismo, rigidez e, ao mesmo tempo muita generosidade, enfim, com seu amor pela profissão e grandeza de espírito, encontra-se imortalizada em minha lembrança. Foi ela quem abraçou, sem preconceitos, o sonho deste jovem psicólogo de realizar um mestrado. Agradeço aos amigos de curso que enriqueceram a minha jornada e o meu trabalho com suas experiências, seus conhecimentos e, principalmente, seus afetos. Agradeço duplamente ao Ken Wilber. Primeiramente, por ter me apresentado, ainda que indiretamente, minha amada esposa e, em segundo lugar, por seu extenso estudo filosófico dedicado à humanidade, e que nos serve hoje como tema inspirador deste trabalho.

Por último, mas não menos importante, agradeço a Deus por, mais uma vez, guiar meus passos.

... e a vida é assim mesmo. Mas se quiser  
... e a vida é assim mesmo.

Narda de Sá

... e a vida é assim mesmo. Mas se quiser  
... e a vida é assim mesmo.

Michael North Whitehead

... e a vida é assim mesmo. Mas se quiser  
... e a vida é assim mesmo.

Luisa Páez

**À minha família, em especial à minha esposa Leticia.**

**“No fundo do mar há riquezas incomparáveis. Mas se queres  
segurança, busca-a na praia”**

**Saadi de Shiraz**

**“Devemos esperar, mas não esperar passivamente ou em  
desespero. O entrechoque é um sinal de que há mais amplas verdades e  
mais delicadas perspectivas nas quais se achará a reconciliação de uma  
religião mais profunda com uma ciência mais sutil”**

**Alfred North Whitehead**

**“Pouca ciência afasta de Deus. Muita, a ele reconduz”**

**Louis Pasteur**

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	01
CAPÍTULO 1 – Do <i>Kosmos</i> ao <i>Cosmos</i> : um breve histórico das relações entre ciência e religião .....	04
CAPÍTULO 2 – Quem é Ken Wilber? Apontamentos biográficos e influências teóricas.....	34
2.1 – Fases do pensamento wilberiano e alguns conceitos-guias .....	44
CAPÍTULO 3 – Integrando Ciência e Religião.....	66
3.1 – Introduzindo o debate: “Eye to Eye (1983)”, “The Marriage of Sense and Soul (1998)” e “A Theory of Everything (2001)” .....	66
3.2 – O problema histórico-epistemológico das relações entre ciência e religião .....	69
3.3 – “Ciência” X “Cientismo” .....	74
3.4 – Modernidade: a distinção entre arte, moral e ciência enquanto esferas de valor .....	79
3.5 – “Levantes”: romantismo, idealismo e pós-modernismo.....	81
3.6 – O pós-modernismo e o errôneo entendimento de “paradigma” em Thomas Kuhn .....	91
3.7 – Integrando as esferas de valor da arte, da moral e da ciência .....	93
3.8 – O conceito de ciência em Ken Wilber .....	98
3.9 – O conceito de religião em Ken Wilber .....	105
3.10 – A “espantosa exposição do espírito”: por uma ciência mais espiritual.....	108
CONCLUSÃO .....	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	
Obras sobre Ken Wilber em inglês .....	118
Obras sobre Ken Wilber em português .....	120
Referências bibliográficas .....	121
Obras de apoio .....	125

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo abordar a relação entre ciência e religião no pensamento de Ken Wilber. São dois os pontos de partida deste trabalho: o primeiro é um exame daquilo que se poderia chamar um breve histórico das relações entre ciência e religião; o segundo, não menos importante, é uma apresentação resumida de elementos autobiográficos importantes para a compreensão da obra de Wilber. Para nosso autor, não há, no mundo moderno, tópico mais importante e atual do que a relação entre ciência e religião. Para ele, a ciência é reino da “verdade” e a religião é o reino do “significado”. O objetivo da teoria wilberiana de integração entre ciência e religião é demonstrar que a essência da religião é a dimensão espiritual, essencialmente mística, e que a essência do método científico é um empirismo amplo de toda e qualquer experiência, física, mental ou espiritual. Assim posto, a dimensão religiosa, ou espiritual, estaria submetida, tal qual os demais fenômenos investigados pela ciência, aos rigores do método empírico-experimental. É o que ele chama de “a união da alma e dos sentidos”, ou seja, a integração entre ciência e religião, verdade e significado.

## ABSTRACT

This work has for objective to approach the relation between science and religion in the thought of Ken Wilber. They are the two starting points of this work: the first one is an examination that if it could call a historical briefing of the relations between science and religion; as, the not less important one, is a summarized presentation of the life and work of the author to the academic universe. For Wilber, it does not have, in modern world, more important issue that the relation between science and religion. For him, science is domain of the "truth" and the religion is the domain of the "meaning". The objective of the wilberian theory of integration between science and religion is to demonstrate that the essence of the religion is the spiritual realm, essentially mystic, and that the essence of the scientific method is an ample empiricism of all and any experience, physical, mental or spiritual. Thus, the religious or spiritual realm would be submitted, such as the most phenomena investigated for science, to the severities of the empiricist-experimental method. It is what Wilber calls "the marriage of the sense and soul", or either, the integration between science and religion, truth and meaning.

## INTRODUÇÃO

O debate entre ciência e religião é um dos temas recorrentes na vida intelectual e acadêmica contemporânea, mobilizando a imaginação de atores envolvidos com a produção de conhecimento tanto na área das ciências naturais quanto na das ciências sociais e humanas.

Como sugere o reconhecido pesquisador das relações entre ciência e religião, o físico e teólogo Ian Barbour (2004), “no século XX, a interação da ciência com a religião adotou várias formas e, neste início de milênio, há indícios de uma renovação de interesse por esse tema entre os cientistas, os teólogos, a mídia e o público”. A intuição e a previsão de Barbour parecem confirmar-se nos dias de hoje, pois é justamente o atual diretor do projeto Genoma Humano, o geneticista Francis Collins (2007), quem afirma em seu recente livro, *A Linguagem de Deus*: “muitos ficarão intrigados [...] presumindo que um cientista que trabalha com rigor não possa também acreditar seriamente em Deus. Tenho por objetivo eliminar esse conceito, argumentando que a crença em Deus pode ser uma opção completamente racional e que os princípios da fé são, na verdade, complementares aos da ciência”. Em contrapartida, o renomado escritor e biólogo Richard Dawkins (2006), responsável pela disciplina “entendimento público da ciência”, na universidade de Oxford, é do parecer que a fé seria na verdade algo como um “vírus” capaz de impedir o pleno avanço do pensamento científico. Podemos perceber através desses dois representativos posicionamentos que o debate sobre a relação entre ciência e religião não é apenas um tema de plena atualidade, mas também controverso, pois envolve questões que transcendem em muito meras diferenças de concepções defendidas por diferentes pensadores.

Ao lado destas argumentações radicalmente diferentes, que parecem sugerir a impossibilidade de consenso intelectual sobre as implicações das relações entre ciência e religião, temos o pensamento do bioquímico norte-americano Ken Wilber. Elaborado à parte do *mainstream* acadêmico, o trabalho de Wilber procura resgatar uma tradição filosófica pouco considerada, denominada “Filosofia Perene”, que, em comunhão com a tradição mística das grandes religiões, seria, no seu parecer, capaz de cumprir com uma antiga promessa: a integração entre ciência e religião. Tal promessa não seria vã, posto que foi igualmente sugerida por grandes expoentes intelectuais do ocidente, tais como o matemático e filósofo inglês Alfred North Whitehead (1979, 1988) e o biólogo e teólogo jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin (1998).

A sistematização teórica elaborada por Wilber constitui-se como uma obra de porte enciclopédico, abrangendo praticamente todas as áreas do conhecimento, da mística comparada à física quântica, da teoria da evolução à teoria da *autopoiese*, incluindo avaliações críticas da obra dos grandes teóricos da psicologia, da sociologia, da antropologia, dentre outras. Essa verdadeira profusão teórica deve-se, principalmente, aos esforços de Ken Wilber para propor e fundamentar perspectivas teórico-filosóficas capazes de viabilizar a integração entre ciência e religião e, sobretudo, uma grande união entre os saberes, constituindo, assim, o que para ele deveria ser uma verdadeira *teoria integral*. De sua produção, iniciada aos vinte e três anos de idade, constam, atualmente, vinte e cinco livros, além de centenas de páginas não publicadas, fazendo dele um dos poucos autores que, ainda em vida, teve seus livros impressos sob a rubrica “Obras Completas”.

Todavia, apesar da amplitude desta obra que tem como preocupação central a temática fundamental da relação entre ciência e religião, quase não encontramos, no universo acadêmico, estudos sistemáticos sobre as reflexões que ela encerra. Este desconhecimento da obra wilberiana foi a motivação fundamental desta dissertação que tem como objetivo maior apresentar e discutir o pensamento de Ken Wilber. No entanto, é necessário advertir que não pretendemos fazer uma análise compreensiva e exaustiva de suas idéias, já que, como vimos, sua produção bibliográfica é imensa. Assim sendo, o foco dessa dissertação será exatamente a análise da teoria wilberiana sobre a integração entre ciência e religião, a qual apresenta complexos conceitos que acreditamos serem pertinentes para as pesquisas futuras sobre o tema. Esta análise será realizada levando-se em consideração os principais textos de Wilber sobre o tema, os quais serão aqui submetidos a uma hermenêutica que se quer minimamente rigorosa.

Sendo assim, com o objetivo de introduzir o leitor ao debate entre ciência e religião, realizaremos, no primeiro capítulo, um estudo introdutório de cunho histórico-filosófico sobre o assunto. Aqui pretendemos assinalar os momentos historicamente mais decisivos do processo de emergência do pensamento racional em território europeu, da Grécia antiga à modernidade. Assim procedendo, buscaremos compreender como a razão tornou-se, progressivamente, uma categoria soberana, destituindo os mitos e os demais conhecimentos tradicionais do lugar de regentes da realidade e do conhecimento. Neste capítulo introduziremos também a noção wilberiana de *Kosmos*, de modo a que possamos compreender melhor sua avaliação crítica dos processos de mudança que, no parecer de Wilber, nos levaram de uma visão de mundo holística e pluridimensional, característica das

realidades grega, medieval e renascentista, para uma visão de mundo mecânica e unidimensional, iniciada por volta do século XVII e finalmente constituída no século XIX. A realização desta análise visa compreender como esta mudança experiencial de um *Kosmos* plural para um cosmos unidimensional influenciou decisivamente as relações entre ciência e religião. Para tanto, nossas fontes de pesquisa serão obras que versam sobre as relações entre ciência e religião, como *Religion and Science*, de Ian G. Barbour, *Science and Religion*, de Edward Grant, *A Epopéia do Pensamento Ocidental*, de Richard Tarnas, *The Beginnings of Western Science*, de David C. Lindberg, *Ciência e Religião no Renascimento*, de Klass Woortmann, *Eye to Eye*, de Ken Wilber e diversas outras.

Após esta introdução à questão capital de nossa dissertação, ou seja, as relações entre ciência e religião, prosseguiremos, no capítulo dois, apresentando aspectos da vida e da obra de Ken Wilber. Assim procedendo, almejamos não apenas compreender com maior clareza alguns aspectos biográficos da vida de nosso autor. Pretendemos, sobretudo, compreender como tais aspectos, associados às diversas influências teóricas por ele recebidas, foram decisivos na gênese conceitual de sua teoria integral. .

No capítulo três apresentaremos com maior detalhe analítico os conceitos e idéias que dão forma à proposta de integração entre ciência e religião de Ken Wilber. De início, retomaremos a avaliação proposta no primeiro capítulo para assim indicar de que modo a própria crítica histórico-filosófica elaborada por este pensador norte-americano serviu de base para a reconstrução por ele feita dos conceitos de modernidade, ciência e religião. Posteriormente, avaliaremos as aquisições conceituais que permitiram Ken Wilber elaborar sua própria concepção sobre a integração entre ciência e religião.

Por fim, como é de se esperar, apresentaremos na *conclusão* nossas próprias considerações finais sobre as questões apresentadas ao longo de nossa dissertação.

## **CAPÍTULO 1- Do *Kosmos* ao *Cosmos*: um breve histórico das relações entre ciência e religião**

Inicialmente, a fim de traçarmos um panorama objetivo acerca desta complexa relação – ciência e religião – é de vital importância situarmos historicamente as idéias cujo percurso será alvo de nossas atenções

Em relação a este tópico, Lindberg (1992) e Grant (2004) sugerem o estabelecimento de um ponto de partida que nos leve a eventos ocorridos desde seiscentos anos antes de Cristo até o fim do período medieval<sup>1</sup>. Woortmann (1997), partindo de uma abordagem antropológica, avança no tempo, sugerindo o movimento histórico do Renascimento como um período fundamental para a compreensão das relações entre ciência e religião. Por sua vez, Barbour (1997, 2004) e McGrath (2005) pontuam uma série de eventos e situações ocorridas entre os séculos XVI e XVII como o período ideal para uma análise das relações entre ciência e religião, explorando especialmente a chamada “era das revoluções científicas<sup>2</sup>”. Outros autores, como Tarnas (2003), valendo-se de “ousadia enciclopédica” elaboram uma análise abrangente, percorrendo desde o período clássico grego até as transformações do pensamento moderno<sup>3</sup>.

Obviamente, não iremos nos deter profundamente em cada momento histórico desta relação, muito menos ousaremos “peripécias” enciclopédicas. Todavia, pretendemos utilizar uma série de informações históricas que nos permitam uma compreensão mais apurada do que constitui o objetivo central deste capítulo, a saber: uma reflexão acerca de algumas questões histórico-filosóficas entre ciência e religião<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Segundo Lindberg (2003,p.183) é o período histórico que cobre, aproximadamente, do ano 500 d.C. até 1450 d.C. Seu início é marcado pela desestruturação do império romano e seu fim pelo início do movimento renascentista. É comum encontrarmos ainda a divisão da Idade Média ou período medieval em dois momentos: baixa Idade média (aprox. 500 d.C. até 1200 d.C.) e alta Idade média (aprox. de 1200 d.C. até 1450 d.C.), podendo existir ainda outras sub-divisões.

<sup>2</sup> Segundo Gottschall (2004, p.215), revolução científica é o nome dado pelos historiadores da ciência ao período da história europeia em que os fundamentos conceituais, metodológicos e institucionais da ciência moderna foram assentados pela primeira vez.

<sup>3</sup> Para Tarnas (2003, p.244) o pensamento moderno pode ser melhor descrito como “o produto de uma extraordinária convergência de eventos, idéias e personalidades” que geraram uma mudança fundamental no caráter do pensamento ocidental. O pensamento moderno tem sua origem comum em movimentos como o Renascimento, a Reforma protestante e a Revolução científica.

<sup>4</sup> Através de nosso recorte, estes problemas histórico-filosóficos serão mais detalhadamente expostos ao longo deste mesmo capítulo e, também, do capítulo 3.

Além disto, antes de adentrarmos propriamente no assunto, são necessários dois breves esclarecimentos. O primeiro diz respeito à exposição dos eventos históricos que serão aqui tratados. Frente à vasta gama de dados ofertada pelo tema, selecionaremos apenas aqueles que acreditamos ter relação mais direta com a orientação desta pesquisa, ou seja, informações que estejam diretamente articuladas com a avaliação crítica da teoria de Ken Wilber sobre as relações entre ciência e religião. Neste âmbito, vale ressaltarmos que nosso enfoque privilegiará mais os aspectos histórico-filosóficos do que os sócio-políticos<sup>5</sup>. Desta maneira, inúmeras informações não serão aqui expostas, até mesmo porque este breve capítulo não pretende ocupar o lugar de uma obra de amplo espectro sobre as relações históricas entre ciência e religião<sup>6</sup>. O segundo esclarecimento versa sobre a utilização dos conceitos de “ciência” e de “religião” ao longo deste capítulo. Por “religião” entendemos não apenas o sentido expresso pelo seu uso formal no âmbito da religião cristã<sup>7</sup>, mas também expressões que consideramos compartilhar de similitude de sentido, tais como: “pensamento mítico”, “transcendência” e, em última instância, “Teologia<sup>8</sup>”. Por “ciência”, de acordo com a análise de Lindberg (1992, p.3-21), entenderemos todo e qualquer esforço que compete à razão compreender, bem como toda e qualquer modalidade de conhecimento que visa romper com os chamados discursos míticos e/ou religiosos. Assim, expressões como “pensamento

---

<sup>5</sup> Apesar de explorar algumas questões de cunho sócio-políticas, como a Reforma protestante, Ken Wilber enfoca sua avaliação crítica das relações entre ciência e religião nos aspectos mais precisamente filosóficos, ou melhor, epistemológicos.

<sup>6</sup> Caso o leitor tenha interesse por obras de amplo espectro ver Barbour (1997), Grant (2006) e Ferngren (1992).

<sup>7</sup> Segundo Filoramo e Prandi (1999, p. 253-285) a palavra portuguesa religião deriva da palavra latina *religio*, mas desconhece-se ao certo que relações estabelecem *religio* com outros vocábulos. Aparentemente no mundo latino anterior ao nascimento do cristianismo, *religio* referia-se a um estilo de comportamento marcado pela rigidez e pela precisão. A palavra "religião" foi usada durante séculos no contexto cultural da Europa, marcado pela presença do cristianismo que se apropriou do termo latino *religio*. Em outras civilizações não existe uma palavra equivalente. O hinduísmo antigo utilizava a palavra *rita* que apontava para a ordem cósmica do mundo, com a qual todos os seres deveriam estar harmonizados e que também se referia à correta execução dos ritos pelos brâmanes. Mais tarde, o termo foi substituído por *dharma*, termo que atualmente é também usado pelo budismo e que exprime a idéia de uma lei divina e eterna. Historicamente foram propostas várias etimologias para a origem de *religio*. Cícero, na sua obra *De natura deorum*, (45 a.C.) afirma que o termo se refere a *relegere*, reler, sendo característico das pessoas religiosas prestarem muita atenção a tudo o que se relacionava com os deuses, relendo as escrituras. Esta proposta etimológica sublinha o caráter repetitivo do fenômeno religioso, bem como o aspecto intelectual. Mais tarde, Lactâncio (século III e IV d.C.) rejeita a interpretação de Cícero e afirma que o termo vem de *religare*, religar, argumentando que a religião é um laço de piedade que serve para religar os seres humanos a Deus. No livro "A Cidade de Deus" Agostinho de Hipona (século IV d.C.) afirma que *religio* deriva de *religere*, "reeleger". Através da religião a humanidade reelegia de novo a Deus, do qual se tinha separado. Mais tarde, na obra *De vera religione* Agostinho retoma a interpretação de Lactâncio, que via em *religio* uma relação com "religar". Macróbio (século V d.C.) considera que *religio* deriva de *relinquere*, algo que nos foi deixado pelos antepassados. Independente da origem, o termo é adotado para designar qualquer conjunto de crenças e valores que compõem a fé de determinada pessoa ou conjunto de pessoas. Cada religião inspira certas normas e motiva certas práticas.

<sup>8</sup> Ainda que em alguns contextos, especialmente no contexto medieval, o termo “Teologia” caracterize-se como um conceito “híbrido”, ou seja, permita conotações tanto “científicas” (*scientia*) quanto espirituais (Lindberg, 1992, p.3).

racional”, “esforços da razão” e “filosofia natural” serão empregados, ao longo deste capítulo, em similitude de sentido com o termo “ciência”<sup>9</sup>. Esperamos que esses anacronismos não se mostrem demasiadamente confusos. Tendo esclarecido estes pontos fundamentais, podemos retomar o problema central deste capítulo.

Partindo das observações de Giannetti (2002, p.102) de que “o mito é a pré-história da ciência” e de Japiassu (2005, p.38) de que “o mundo moderno nasceu sobre os escombros dos sistemas simbólicos tradicionais”, faz-se mister percorrermos, ainda que brevemente, alguns matizes do pensamento antigo. Lindberg (2003, p.45) sugere que nas antigas civilizações do delta do Nilo, como a Assíria, a Babilônica e a Egípcia, apesar dos rudimentos de “ciência” encontrados tanto em diversos saberes multifacetados – geometria, aritmética, astrologia – quanto em diferentes práticas – médicas, agrícolas, construcionais – foi o conteúdo religioso ou mítico que permaneceu como fundamento primordial, solapando quaisquer escrutínios mais severos da razão. Segundo Gonçalves (1997, p.4), o historiador e antropólogo francês Jean-Pierre Vernant sugere que

[...] os povos orientais, em algumas partes do mundo conhecido, já bem mais antigos que o povo grego, nunca conseguiram libertar-se do mito. Isto se deveria ao fato das monarquias teocráticas absolutas (como eram os sistemas de governo da maioria dessas nações) impedirem o processo de reflexão, mantendo os homens, meros súditos, na pura obediência e, conseqüentemente, na irracionalidade. Quando o Faraó do Egito, por exemplo, arrogava-se o direito supremo sobre a massa, fazia-o em nome da divindade, isto é, em seu próprio nome, uma vez que se considerava Deus. Aos populares cabia apenas a obediência cega, na maioria das vezes por fé, e não por medo do constrangimento de seu senhor. Então, o que resta a pessoas devotadas completamente a seguir fielmente os desígnios ditados por um só, a não ser a passividade e o adormecimento do poder do raciocínio? É claro que nem todos aceitavam essa condição reverente e submissa. Para eles é que havia perseguições e punições (Gonçalves, 1997, p.4).

Para Whitehead (1951, p.17), Grant (2004, p.57-59) e Gottschall (2004, p.26), foi somente num momento posterior, na Grécia Antiga<sup>10</sup>, que efetivamente ocorreram os

---

<sup>9</sup> Segundo Lindberg (1992, p.2-13) a origem do termo moderno “ciência” remonta aos antigos termos latino *scientia* e grego *epistemé*. Segundo o autor, não existe uma definição única para “ciência” já que esta pode assumir tanto conotações antigas quanto modernas, dependendo do contexto em que é utilizada. Apesar das conotações modernas sugerirem que o termo seja usualmente aplicado a qualquer procedimento ou sistema de crenças caracterizado pelo rigor, precisão ou objetividade, para Lindberg o surgimento de uma modalidade de pensamento “científica” está diretamente ligada à uma nova postura intelectual marcada pelo criticismo e que surgiu, aproximadamente, em conjunto com a invenção da escrita alfabética com os Gregos em 800 a.C.

<sup>10</sup> Grécia Antiga é o termo geralmente usado para descrever, em seu período clássico antigo, o mundo grego e áreas próximas (como Chipre, Turquia, Sicília, sul da Itália e costa do Mar Egeu, além de assentamentos gregos no litoral de outros países). Não existe uma data fixa ou sequer acordo quanto ao período em que iniciou-se e terminou a Grécia Antiga. O uso comum situa toda história grega anterior ao Império Romano como pertencente a esse período, mas os historiadores usam a expressão Grécia Antiga de modo mais preciso. Alguns escritores incluem o período minóico e o período micênico (entre 1600 a.C. e 1100 a.C.) dentro da Grécia Antiga, enquanto que outros argumentam que essas civilizações eram tão diferentes das culturas gregas posteriores que, mesmo

primeiros processos mentais nos quais a utilização do potencial racional de investigação conseguiu ofuscar, significativamente, a representatividade do panteão sobrenatural de deuses. Através da propagação de idéias dos primeiros filósofos pré-socráticos<sup>11</sup>, com seus inúmeros questionamentos acerca do conhecimento e da realidade, a visão de mundo mítica começou a sofrer determinadas transformações. Assim sendo, toda uma nova visão de mundo foi progressivamente estabelecendo-se. Segundo Chauí (2003, p.104-120), através da progressiva utilização das categorias lógico-rationais do pensamento como instrumento de investigação e compreensão da realidade, os “esforços da razão” colocaram a segurança do conhecimento mítico-religioso na condição de réu. Mesmo assim, Lindberg (idem, 1998, p.25) nos alerta:

Cedo, no século sexto, a filosofia grega fez sua primeira aparição. Não foi, como muitos desenhavam, a substituição da mitologia pela filosofia; a mitologia grega não desapareceu mas continuou a florescer por séculos. Entretanto, foi o aparecimento de um novo modo de pensar, algumas vezes mesclado, com a mitologia. De modo resumido, Homero e Hesíodo não eram filósofos e não praticavam filosofia; Tales, Pitágoras e Heráclito, no interior de uma cultura ainda repleta de mitologias, inauguraram um novo tipo de questionamento intelectual, que estamos preparados a chamar de “filosofia”.

Na escalada do pensamento grego clássico, entre o discurso mítico e o pensamento racional, assistimos ainda ao aparecimento dos sofistas, da consolidação do legado de Sócrates através de Platão<sup>12</sup> e, por fim, da obra quintessencial de Aristóteles, que representou o ápice de um longo percurso do pensamento onde os “esforços da razão” receberam importantes definições e limites<sup>13</sup>. A analítica aristotélica, em contraposição à dialética platônica, sugeria, em última instância, o esmaecimento de um possível “mundo invisível” (mundo das idéias), pois “considerava desnecessário separar a realidade e a aparência em dois mundos diferentes” (Grant, 2004, p.33-47). Assim, como sugere Penna (1991, p.66), através do pensamento aristotélico observamos uma desqualificação dos aspectos transcendentem em detrimento dos imanentes – “Aristóteles marca, em relação a Platão, a passagem de uma

---

falando grego, devem ser classificadas à parte. Tradicionalmente, o período da Grécia Antiga abrange desde o ano dos primeiros Jogos Olímpicos em 776 a.C. (alguns historiadores estendem o começo para o ano de 1000 a.C.) até a morte de Alexandre Magno em 323 a.C. O período seguinte naquela região da Europa é o do Helenismo.

<sup>11</sup> Como indica Grant (2004, p.57-58), notadamente através das idéias e representações encontradas nos chamados pensadores pré-socráticos, dentre os quais se destacam Tales, Anaximandro, Zenão, Parmênides, Anaxágoras e Demócrito.

<sup>12</sup> Para melhor compreender a posição das idéias de Platão neste debate, ver Lindberg (1992, p.34-44).

<sup>13</sup> Gottschall (2004, p.61) aponta que “Platão colocava o raciocínio lógico acima da experimentação e da observação, sendo um dogmático na imposição de idéias e princípios. Pode-se dizer que Platão pensava e Aristóteles pensava e observava, mas pouco experimentava e não quantificava. Entretanto, reuniu, ordenou e sistematizou todo o conhecimento até o seu tempo. A criar a observação junto com a classificação sistemática, Aristóteles tornou-se o primeiro cientista, passando do mito para a protociência.”

abordagem mítica para uma abordagem naturalista”. Freire (1997, p.37) complementa afirmando que, para Aristóteles, foi através da experiência, caracterizada pelo esforço intelectual realizado com vistas a esclarecer, definir e estabelecer os constituintes da via racional de apreensão do mundo, que o homem pôde adquirir conhecimento; porém, um conhecimento validado pela ordem dos sentidos. Dentro desta perspectiva, a aquisição do conhecimento encontrava-se mediada pelos órgãos dos sentidos e das sensações. Lindberg (1992, p.67) é claro ao afirmar que, com Aristóteles, o *sensível* adquiriu um caráter de realidade, uma vez que para o filósofo grego qualquer processo de aquisição de conhecimento iniciava com a experiência sensível e empírica. Por isto mesmo é que Grant (2004, p.30), por fim, afirma ser Aristóteles o mais influente pensador no debate entre ciência e religião, até o século XVII. No parecer de Tarnas (2003, p.84-86)

[...] no legado aristotélico predominava a lógica, o empirismo e a ciência natural. O Liceu, escola fundada por Aristóteles em Atenas, na qual mantinha suas discussões peripatéticas, refletia esse legado; era mais um centro para pesquisa científica e reunião de informações que uma escola filosófica semi-religiosa, como a Academia de Platão. Embora nos tempos antigos Platão geralmente fosse considerado o maior mestre, esta avaliação seria compensada de modo impressionante na Alta Idade Média; em muitos aspectos, o temperamento filosófico de Aristóteles viria a definir a orientação dominante na cultura ocidental. Seu sistema enciclopédico de pensamento era tão grande, que a maior parte da atividade científica no Ocidente, até o século XVII, baseava-se em seus textos escritos no século IV a.C.; além disso, mesmo quando o ultrapassava, a ciência moderna continuaria usando sua orientação e seus instrumentos conceituais. Todavia, em última análise, foi no espírito de seu mestre Platão, embora em direção incisivamente nova que Aristóteles proclamou o poder do intelecto humano desenvolvido para compreender a ordem do mundo (Tarnas, 2003, p.84-86).

Contudo, como aponta Vernant (1990), ainda que com Aristóteles os mecanismos da razão e da apreensão sensível tenham alcançado estimada importância nos processos de aquisição de conhecimento, os conteúdos mítico/religiosos continuavam preservados, pois estabeleciam grande parte da tradição de conhecimento grego. Assim, boa parte dos pensadores gregos continuava respeitando uma sutil equidistância entre razão e mito. Nas filosofias de Pitágoras, Alcmeon e Filolau, por exemplo, as próprias categorias lógico-rationais do pensamento foram utilizadas em proximidade com os conteúdos mítico-religiosos<sup>14</sup>.

Como veremos, é justamente essa proximidade que permitiu a Ken Wilber (2000, p.10) afirmar que a visão de mundo grega clássica é “uma compreensão do universo em todas

---

<sup>14</sup> Sobre Pitágoras e sua escola, Tarnas (2003, p.38) afirma: “[...] a escola pitagórica [...] mantinha as antigas estruturas do mito e das religiões de mistério, enquanto fazia progressos em descobertas científicas que vieram a gerar imensas conseqüências no pensamento ocidental”.

as suas muitas dimensões – física, emocional, mental e espiritual”. Por isto mesmo é que nosso autor sugerirá que o uso pitagórico do termo *Kosmos* é o mais adequado para nos referirmos ao entendimento grego da Realidade, já que o *Kosmos* grego seria como “um processo padronizado de todos os domínios da existência, da matéria à mente, a Deus, e não simplesmente o universo físico, que é o significado usual das palavras ‘cosmos’ e ‘universo’” (2001d, p.37). E acrescenta: “O *Kosmos* grego contém o *cosmos* (ou fisiosfera), o *bios* (ou biosfera), o *nóos* (ou noosfera) e o *teos* (a teosfera ou domínio divino)”. Tarnas (2003, p.86), parecendo concordar com Wilber, conclui que “[o pensamento grego clássico] foi uma perspectiva metafísica global, concentrada em abranger o conjunto da realidade e os múltiplos aspectos da sensibilidade humana [...] uma notável síntese do racionalismo e da religião”.

No entanto, Grant (2004, p.15-19) sugere que mesmo com esta espécie de compreensão “holística” grega – um entendimento plural e multifacetado da realidade – não podemos simplesmente ignorar o fato de que o progressivo avanço da investigação filosófica sobrepujou, pouco a pouco, a força perene dos discursos míticos. Estes últimos pareciam, cada vez mais, se esquivar de uma suposta harmonia com os crivos e ditames da razão. Assim, por exemplo, esclarece Chauí (2003, p.267): “quando parte da filosofia grega explorou os temas religiosos, o fez do ponto de vista do *logos* e não do *mythos*”. Enfim,

Tem-se afirmado que a primeira atividade grega de teorização científica adveio da insatisfação com mitologias como a de Hesíodo e do desejo de substituí-las por explicações mais racionais da natureza do mundo e da maneira como ele veio a ser como é. Nessas novas teorias protocientíficas, os papéis que os deuses vinham desempenhando foram atribuídos a vários elementos e forças naturais. A ser verdade, houve então uma disputa entre ciência e religião desde os primórdios da ciência e da filosofia (Tilghman, 1996, p.32).

Todavia, de acordo com as sugestões de Ferngren (2002), Barbour (1997) e Whitehead (1951), suplantaremos grande parte do pensamento Greco-romano<sup>15</sup>, pois pretendemos deter nossa atenção nas relações entre ciência e religião durante o período medieval. Contrariando a popular (e errônea) visão do período medieval como a “Idade das trevas”, Grant (2004, p.2-32) afirma ser este período o verdadeiro berço das chamadas “revoluções científicas”. Como veremos adiante, o que define, em essência, este importante momento histórico é o esforço de retomada de parte do pensamento grego clássico, sobretudo das teorias de Aristóteles<sup>16</sup>. Antes

---

<sup>15</sup> Para Lindberg (1992, p. 137) o período romano, apesar de rico em suas contribuições especulativas e filosóficas, figurou com ousadia intelectual inferior às revoluções ocorridas durante o período grego clássico. “A ciência ou filosofia natural conhecida pelos romanos tendia a ser limitada, versões popularizadas das aquisições gregas”. Para saber mais sobre as relações entre ciência e religião durante o império romano ver Grant (2004, p.57-83).

<sup>16</sup> Dentre outras coisas, em Aristóteles encontramos o pensamento fundante das muitas disciplinas acadêmicas que seriam criadas durante o período medieval e da construção das primeiras “universidades”, como a física, a

disso, contudo, é importante compreendermos, ainda que sinteticamente, o papel desempenhado pelo cristianismo e pela Igreja durante este período.

A vasta história de emergência, propagação e consolidação do cristianismo durante o Império Romano, consolidação esta efetivada através da instituição da Igreja como instrumento centralizador e emissor de poder, contribuiu, indiscutivelmente, para que toda uma visão de mundo adquirisse um novo sentido. Em um continente que progressivamente se converteria ao cristianismo e às perspectivas religiosas expostas na Bíblia, novos valores, regras de conduta e modos de pensar se instalaram em um ambiente já muito distante da realidade cultural e intelectual grega; realidade esta, porém, não menos rica de significado (Tarnas, 2003, p.186-196). Portanto,

[De uma complexa] fusão de elementos raciais, políticos, religiosos e filosóficos, emergiu gradualmente uma visão de mundo de amplo alcance intelectual, comum a toda cristandade ocidental. Sucedendo à visão dos gregos clássicos, predominante na cultura, a concepção cristã passaria a informar e inspirar a vida e o pensamento de milhões de pessoas até a Era Moderna [...] (Tarnas, 2003, p.109).

As grandes obras do pensamento grego, após uma série de complexos fatos históricos<sup>17</sup>, acabaram confinadas em sedes episcopais e mosteiros cristãos – instituições de ensino por excelência da Idade Média (Chassot, 2000, p.81-86). Frente a esta realidade, foram os próprios “homens da igreja” que realizaram o trabalho de retomada das teorias e sistemas gregos clássicos, agora, porém, em comunhão com as novas exigências religiosas de uma visão de mundo cristã<sup>18</sup>. De fato, como assinala Lindberg (1992, p.183-200), a história do pensamento filosófico da Idade Média marcou o início de uma complexa relação entre a religião e o conhecimento grego clássico. Inicialmente resgatada e inspirada na filosofia de Platão, com Santo Agostinho e, posterior e massivamente, em Aristóteles, com Santo Tomás de Aquino, a emergente intelectualidade filosófica medieval cristã bradou tanto sob os auspícios das chamadas “artes liberais” (compostas por um conjunto de disciplinas como o *trivium* e o *quadrivium*) quanto dos conhecimentos específicos da fé cristã. O objetivo parecia

---

ótica, a química, a geologia, a cosmologia, a biologia, a meteorologia e a filosofia natural (também chamada de “física” por alguns). Diferente de algumas outras disciplinas mais “matemáticas” ou “exatas”, a chamada filosofia natural teria a plena capacidade de diálogo aberto com a religião e de interlocução com o conhecimento teológico. Uma enormidade de teorias e projetos do medievalismo tiveram suas bases em trabalhos anteriores de Aristóteles, sem os quais não ocorreria a propagação daquilo que chamamos de ciência (Grant, 2004, p.24-25).

<sup>17</sup> Ver Tarnas (2003, p.197-222).

<sup>18</sup> Segundo Gottschall (2004, p.102), não foi somente o cristianismo que procurou adaptar a herança filosófica grega com a fé. Já no século IX, em Bagdá, alguns pensadores islâmicos com Averróis e Avicena, cada qual com seu sistema de idéias, buscaram estabelecer relações entre razão e fé. Maimônides, do lado do judaísmo, percorreu o mesmo caminho. “De qualquer modo, por volta do século XII, começou a emergir, nas três religiões monoteístas principais, uma separação entre crença e entendimento”.

ser, inicialmente, uma espécie de “união da alma e dos sentidos”, ou seja, uma aliança entre fé cristã e filosofia grega.

Como esclarece Ferngren (2002, p.163-165), salvo alguns debates considerados pelo alto clero como “mais problemáticos<sup>19</sup>”, ou seja, como contendas perigosas para a conservação dos dogmas cristãos, esta relação entre cristianismo e filosofia grega foi até mesmo incentivada. Grande parte do clero acreditava ser não uma postura de “duelo”, mas, sim, de complementaridade entre filosofia grega e cristianismo uma atitude positiva e recompensadora, tanto para os interesses da Igreja quanto para a preservação do conhecimento filosófico. Na verdade, o que inúmeros teóricos medievais cristãos objetivaram foi a incorporação progressiva de elementos filosóficos aos pensamentos e revelações expostos na Bíblia – uma utilização da filosofia clássica por parte dos interesses da religião cristã ou, nas palavras de Barbour (1997, p.5): “cosmologia Aristotélica e teologia Cristã foram unificadas para desenharem a ‘pintura medieval do universo’”. Como sugere Tarnas (2003, p.199), ainda que inicialmente as autoridades cristãs tenham rejeitado a recepção dos filósofos pagãos, temendo as conseqüências dos estudos de metafísica e história natural sobre a “verdade cristã”, as

[...] primeiras proibições do ensino de Aristóteles estimularam a curiosidade dos eruditos e provocaram o estudo mais profundo dos textos censurados. De qualquer modo, Aristóteles não seria facilmente dispensado, pois sua obra já bastante conhecida sobre a lógica, transmitida por Boécio, era considerada determinante desde o início da Idade Média, constituindo uma das bases da cultura cristã. Apesar das apreensões dos teólogos conservadores, os interesses intelectuais da cultura tinham um caráter e mesmo um conteúdo cada vez mais aristotélico; com o tempo, as restrições da igreja afrouxaram. Não obstante, as novas atitudes transformariam drasticamente a natureza e o rumo do pensamento europeu.

Através deste *modus operandi* característico da emergente filosofia medieval, ou seja, das interações entre religião e conhecimento grego clássico, surgiu a chamada *philosophia naturalis*. Segundo Lindberg (1992, p.3-4), esta pode ser considerada uma espécie de “disciplina científica prematura” que tinha seu foco nos argumentos lógico-rationais do pensamento, ainda que abarcasse categorias religiosas em seu escopo. Segundo Grant (2004, p.21), “todos os tipos de fenômenos, no céu ou na terra, animados ou inanimados, que eram susceptíveis ao movimento e à mudança, foram definidos como terreno legal da filosofia natural”. Complementando este ponto de vista, Lindberg (idem) afirma que “a filosofia natural [...] pretendia ser uma parte integral da ampla exploração filosófica da realidade

---

<sup>19</sup> P.ex. como a tentativa de “humanização” da teologia através da significação da realidade humana como parte de uma “ordem natural”, fazendo do Homem um ser independente da graça divina (Lindberg, 1992, p.202).

confrontada pelo Homem”. Deste modo, durante a primeira metade do período medieval, grande parte dos intelectuais dividia-se em dois grupos: de um lado, os teólogos/filósofos naturais, compartilhando um vasto espectro de conhecimentos, expostos principalmente através desta espécie de fusão entre filosofia grega clássica e conteúdos cristãos; do outro, os chamados “filósofos da natureza”, que exploravam, essencialmente, as então chamadas “ciências matemáticas” (matemáticos, ópticos, geólogos, metereologistas, etc). Estes últimos, ainda que atrelados a diversas imposições dogmáticas e “verdades teológicas”, tinham preocupações de cunho mais funcionalista, ou seja, vinculadas ao estudo dos aspectos físico-mecânicos dos sistemas naturais. Assim, permitiam-se raciocinar com maior liberdade frente ao poder oficializado das Escrituras (Barbour, 1997, p.4-8).

Assim sendo, tal como Grant (2004, p.13) nos faz saber, foi através do pensamento crítico dos filósofos naturais e das incipientes observações dos filósofos da natureza que “[...] inúmeras questões [...] emergiram e foram resolvidas quase exclusivamente através do uso da razão”. Como exemplo singular de tal fato, temos as idéias do teólogo irlandês Erígena (810-870 d.C.), que teve a ousadia de contrariar a Igreja, sugerindo, já naquele tempo, a subordinação de toda e qualquer autoridade, inclusive a teológica, exclusivamente à razão. Segundo Grant (2004, p.148),

[A atitude de Erígena] foi notável porque marcou o princípio de uma importante guinada no pensamento medieval; uma mudança que afetaria diretamente as relações entre ciência e religião. O desafio à autoridade da Igreja era, em última instância, um desafio a toda forma de autoridade. Os apelos à razão se tornavam cada vez mais freqüentes e, como podemos ver, o próprio currículo das universidades medievais encorajava esta tendência.

Portanto, mesmo com a tentativa da Igreja em manter a subordinação da razão à fé, um apelo cada vez maior em direção ao livre uso da razão fazia-se presente. Era como a rememoração da emergência do *lógos* frente ao *mythos*, ocorrido séculos antes na Grécia através das reflexões de Demócrito, Tales de Mileto e tantos outros pensadores. Assim, ainda que para muitos pensadores medievais razão e religião compartilhassem de um contexto único, a filosofia natural seguia sua natureza inquiridora, herdada do espírito crítico destes mesmos pré-socráticos. Percebendo as amplas possibilidades racionais da filosofia natural, pensadores medievais como Robert Grosseteste (1168-1253), Alberto Magno (1206-1280), Roger Bacon (1214-1294), Siger de Brabante (1240-1284), Duns Scott (1265-1308) e Guilherme de Occam (1285-1347) começaram a desvincular, ainda que parcial e, muitas vezes, não intencionalmente, suas especulações do campo estritamente dogmático-religioso (Lindberg, 1992, p.240-243). Igualmente, o ímpeto crescente de outros eminentes pensadores

como Jean Buridan (1300-1358) e Nicolas de Oresme (1323-1382) continuou a impulsionar a leitura e o emprego de preceitos filosóficos de maneira cada vez mais especializada e autônoma. Gottschall (2004, p.106), então, conclui:

No século XIII, as idéias avançadas de escolásticos como Alberto Magno e Roger Bacon tentaram vencer as barreiras do imobilismo usando a experimentação, porém foram abafadas pelo oficialismo dominante. Alberto Magno esteve entre os poucos escritores medievais que realmente observaram a natureza. Mas que qualquer outro escolástico, representa o espírito científico começando a acordar. [...] Roger Bacon, franciscano enciclopedista, ensinou em Paris e Oxford, sendo feito prisioneiro pela Igreja por quatorze anos. Embora não experimentador nem matemático, sentiu que sem essas posturas a filosofia natural não levaria ao desenvolvimento das ciências, apesar de ainda consideradas por ele fundamentalmente como um suporte a serviço da religião.

Este crescente grupo de pesquisadores, adotando uma atitude crítica em face de algumas incoerências entre a interpretação da Igreja e os ensinamentos aristotélicos, consolidou a nova postura que, a partir de Erígena, vinha se delineando. A partir das diversas indagações suscitadas por estes críticos, as prerrogativas teológicas e os questionamentos filosóficos seguiram caminhos cada vez mais distintos, alforriados de uma implicação mútua obrigatória. Aos poucos, os limites da investigação filosófica se expandiam, desvinculando-se do núcleo estritamente religioso e abrindo espaço para que a filosofia natural florescesse enquanto um saber devidamente autônomo (Fengren, 2002, p.75-76).

De dentro deste cenário de progressiva autonomia entre os campos da filosofia e da teologia, impulsionada “por um novo espírito intelectual, cada vez mais perceptivo, cético e aberto à mudança fundamental”, como em Nicolau de Cusa (1401-1464), uma contínua crítica acerca da inadaptação entre os conceitos aristotélicos e os ensinamentos cristãos, como elaborado por, atingiu incisivamente o poder intelectual da Igreja (Tarnas, 2003, p.224). Isto deflagrou um significativo inquietamento intelectual no âmbito da própria cultura medieval, de modo a fazer com que a almejada harmonia entre razão e fé entrasse em um prolongado período de inegável crise (Woortmann, 1997, p.16-17).

No contexto dessa relação medieval entre ciência e religião, articulada como indicamos, a partir de duas diferentes posturas – razão e fé – é fundamental para os propósitos dessa dissertação explorarmos, ainda que brevemente, uma “terceira posição” pouco considerada nestes estudos. Estamos nos referindo à questão da mística medieval (Wilber, 1982b, p.2-15; Tarnas, 2003, 219-222). A tradição mística, principalmente aquela representada por místicos da Renânia, da Inglaterra e dos Países Baixos, não constituiu um real problema frente ao espírito da época ou, como prefere nomear Lindberg (2002), frente à

“ciência medieval”. Isto porque, como já apontamos, para o arcabouço cultural do período medieval, razão e fé deveriam ter objetivos comuns. Deste modo, valer-se unicamente da fé, ou melhor, de vivências espirituais particulares (como no caso da experiência mística), não poderia constituir ameaça às estruturas dogmáticas da Igreja. Portanto, não eram os conhecimentos advindos da experiência mística, mas sim àqueles advindos dos estudos da filosofia natural, que estabeleciam as bases seguras da compreensão medieval do ser humano e do universo. Em última instância, segundo a leitura da Igreja, para se compreender “os caminhos de Deus” seria necessário compreender, com nítida clareza, os ditames de uma realidade duplamente construída – “razão e fé” – trabalho este exemplarmente realizado pela escolástica.

Deste modo, o discurso e a experiência mística, como aqueles de Hildegarda de Bingen (1098-1179), São Boaventura (1217-1274), Mestre Eckhart (1260-1327) e de tantos outros místicos medievais, constituiu um conhecimento sem grande relevância epistemológica para a intelectualidade medieval, já que, como vimos, desviava visivelmente das preocupações próprias da estrutura intelectual escolástica. Enquanto o discurso místico parecia se restringir à dimensão sentimentalista de alguma parcela do mundo cristão, o exame acurado dos ensinamentos aristotélicos, em confluência com as verdades bíblicas, tinha seu lugar assegurado. Portanto, todo o tipo de discurso advindo da mística encontrou, durante o período medieval, reconhecimento epistemológico marginal, ou mesmo nulo, por parte da Igreja – a verdadeira legisladora do conhecimento. Ainda assim, Tarnas (2003, p.221) sugere que “não obstante, uma semente fora lançada”, ou seja, a experiência destes místicos poderia ter um propósito maior a ser “colhido” e “semeado”, quiçá, por gerações futuras.

Deste modo, ainda que a tradição mística medieval pareça ser sistematicamente desconsiderada na pesquisa e no estudo das relações entre ciência e religião, como podemos observar em Grant (2004), Ferngren (2002) e Barbour (1997), alguns teóricos mais recentes, como Tarnas (2003), James, Jung, Campbell retomam este tópico, exatamente com o intuito de preencher esta lacuna. Como veremos nos capítulos seguintes, Ken Wilber é outro recente estudioso que atribui grande importância à mística medieval, já que a mesma oferece contribuição essencial para a construção de seu modelo de integração entre ciência e religião.

Concluindo nosso raciocínio, podemos então afirmar que durante quase todo o período medieval, todos os “esforços da razão” se encontravam atrelados ao discurso da fé cristã – dela partiam e a ela retornavam. Assim sendo, a filosofia natural pretendeu ser um saber submetido à fé ou, como afirma McGrath (2005, p.67): “[um saber para o qual] toda a verdade

[era] verdade de Deus”. Deste modo, qualquer iniciativa intelectual que se afastasse deste princípio de harmonização entre razão e fé era ignorada frente ao discurso oficial da Igreja.

Portanto, segundo Wilber, o que a escolástica parecia temer era uma possível desestabilização de suas proposições “cósmicas”, holísticas, já que a visão de mundo por ela imposta, pretendia, com a ajuda dos gregos, demonstrar a existência de um universo belo e sabiamente ordenado. Ainda segundo o autor, mesmo que o discurso oficial da Igreja se amparasse em uma evidente imposição da fé cristã sobre a razão, o mundo medieval guardava evidentes semelhanças *experienciais* (e não estruturais) com o *Kosmos* grego, e nenhuma com o vindouro cosmos mecanicista do século XVII.

Enfim, em conseqüência deste cenário medieval de “inquietamento”, ou seja, de rupturas e alianças entre razão e fé – é que progressivamente se delineou o período histórico denominado “Renascimento”. Para Woortmann (1997), o Renascimento pode ser considerado um momento histórico *sui generis* que representou um amplo sincretismo entre novos e antigos saberes, incluindo inúmeros debates entre razão e fé, filosofia e teologia, ciência e religião. Tarnas (2003, p.246) concebe o Renascimento como um símbolo histórico de crítica generalizada no campo das idéias, fruto direto das muitas discussões que, como vimos, emergiram durante o período medieval. Não muito diferente do período medieval propriamente dito, durante os primórdios do Renascimento, os conteúdos da fé cristã, da filosofia natural e do “paganismo”, tornaram-se vias igualmente válidas de acesso ao conhecimento, influenciando diretamente a filosofia natural e as demais “protociências”, ou “filosofias da natureza”. Tal maneira de proceder pode ser bem representada através dos emblemáticos estudos de Paracelso (1493-1451), que aliavam ocultismo, revelação cristã e filosofia natural. Como sugere Woortmann (1997, p.20)

O espírito renascentista parecia ser, portanto, uma combinação de saberes da Antiguidade clássica, do cristianismo medieval, do paganismo popular. Intelectuais partiam do princípio da correspondência universal entre o Cosmo, os fenômenos terrestres e o homem, levando-os a utilizar todas as fontes de saber possíveis, sem se preocuparem com as eventuais contradições relativas aos dogmas cristãos.

No Renascimento, tanto o vigoroso exercício da razão quanto o de práticas consideradas “ocultas” e esotéricas foram reorganizadas e sistematizadas, a fim de possibilitar a construção de novas maneiras de conhecer e apreender o mundo. Dotado de um espírito de curiosidade e de valorização das potencialidades humanas, o pensamento renascentista apresentou, através desta espécie de “pluralismo epistemológico”, um dos seus reflexos mais explícitos e fundamentais. O espírito renascentista, ainda que estruturalmente medieval,

marcou, em definitivo, uma ruptura com a visão de mundo perpetuada pela escolástica aristotélica, já que, através de um vigoroso exercício de crítica, oficializou um novo “ânimo” na intelectualidade européia. O próprio termo, “Renascimento”, estava diretamente relacionado ao resgate (“renascer”) de antigas tradições, filosofias e práticas, bem como ao reaparecimento da figura humana como personagem central do universo. Assim sendo,

A norma no Renascimento era realmente uma especial colaboração entre a ciência e a tradição esotérica, que desempenhou um papel indispensável no nascimento da ciência moderna: além do misticismo matemático neoplatônico e pitagórico e da exaltação do sol que ocorreu em todos os grandes astrônomos copernicanos, encontramos Roger Bacon, o pioneiro da ciência experimental, cuja obra estava saturada de princípios alquímicos e astrológicos; Giordano Bruno, o polímata esotérico que defendia um cosmo copernicano infinito; Paracelso, o alquimista que lançou as primeiras bases da Medicina e da Química modernas; William Gilbert, cuja teoria do magnetismo da Terra baseava-se em sua comprovação de que a alma do mundo estava encarnada nesse imã; William Harvey, que acreditava que sua descoberta da circulação do sangue revelava que o corpo humano fosse um microcósmico reflexo dos sistemas de circulação da Terra e dos movimentos planetários do cosmo; [...]; e, finalmente, a própria lei da gravitação universal, modelada nas afinidades da filosofia hermética [...] (Tarnas, 2003, p.319).

Muito longe de ser fruto do mero acaso, este “novo ânimo” renascentista foi o reflexo da relativa tolerância surgida nos campos intelectual e religioso. Tolerância muitas vezes incentivada, inclusive, pelos próprios papas, imersos num contexto humanista que favorecia uma maior liberdade de expressão por parte da intelectualidade européia. De fato, mesmo sem afrouxar o controle sobre os considerados “excessos<sup>20</sup>” – a aceitação de idéias ou fatos que contrariavam explícita e incisivamente a Bíblia – o Renascimento foi profundamente marcado por uma profusão de novos olhares que contribuíram, ainda que muitas vezes silenciosamente, para a consumação do distanciamento entre a filosofia natural e a teologia. Isto porque, embora o Renascimento promovesse, por exemplo, o resgate de antigas tradições ocultistas, o espírito de tolerância fazia com que fosse possível admitir somente a fé ou somente a razão como fonte primária de conhecimento. Assim, o espírito renascentista, prosseguindo o trabalho iniciado por alguns pensadores medievais, alargava o fosso, cada vez maior, entre razão e fé (Woortmann, 1997, p.20-22). Como indica Cassirer (1963, p.131), sem estes processos de diferenciação, a chamada “revolução científica” dificilmente ocorreria nos séculos posteriores.

Vale ainda citar que o Renascimento representou, em definitivo, a passagem de um universo estático, hierarquizado e centralizado na figura de Deus para uma visão de mundo dinâmica, descentralizada e focada nas capacidades e dignidade do homem, tal como sugere a

---

<sup>20</sup> Como o tão conhecido caso de Giordano Bruno, condenado e executado pela Inquisição.

obra renascentista quintessencial de Pico della Mirandola (1463-1494). A visão medieval de que cada evento hierarquicamente organizado na Natureza fazia parte de um Todo harmonioso cedeu espaço a uma visão de mundo “caótica” e descentralizada. Mais do que a relativa tolerância da Igreja, através desta mudança de perspectiva o homem renascentista conquistou, sim, a completa possibilidade de questionar, duvidar e investigar. Assim sendo, solitário em um imenso palco, porém repleto de novas possibilidades de conhecimento e de compreensão da realidade, o homem renascentista teve como platéia o restante do universo: a natureza, o céu e, até mesmo, Deus. Ao longo dos muitos questionamentos renascentistas, o ser humano, cada vez mais consciente de si e de suas “capacidades”, se distanciava dos dogmas cristãos.

Foi neste universo diferenciado e heterogêneo que a rigidez dogmática do pensamento medieval tornou-se não apenas passível de questionamento, mas também uma visão de mundo enfraquecida e insuficiente para arbitrar, em definitivo, sobre a realidade e o conhecimento humano. Os limites que a Igreja impunha à verificação da realidade começaram a se tornar entraves inconvenientes para muitos pensadores renascentistas, visto que, enfim, o mundo abria-se absolutamente à investigação.

Contudo, mesmo com esta postura de incentivo à dúvida, dois fatores necessários para o advento de uma verdadeira revolução no pensamento ainda não estavam presentes na mentalidade renascentista. O primeiro deles era de ordem metodológica e instrumental, pois a modalidade de pensamento especulativo-dedutiva, característica do período medieval, ainda se sobrepunha frente a outros métodos de investigação, como o indutivismo e o experimentalismo. O segundo fator era de ordem filosófico-ideológica, pois, apesar da profusão de idéias do universo renascentista, o aristotelismo tomista ainda era a visão de mundo dominante. Como sugere Woortmann (1997, p.20), “se o Renascimento realiza (parcialmente) o desmonte do aristotelismo, seu humanismo não é capaz, contudo, de construir um novo sistema de explicação do mundo natural que viesse a ocupar o lugar da escolástica medieval”. Desta forma, apesar do Renascimento ter ampliado os horizontes da compreensão humana, o filósofo renascentista não foi mais do que o projeto parcial do cientista moderno e, o Renascimento, o pai ilegítimo da vindoura cosmologia moderna. Como veremos adiante, esta cosmologia só encontraria seus pais fundadores em séculos posteriores, nas teorias de Copérnico, Galileu, Newton e Descartes.

Assim, pautados no entendimento de Wilber, podemos sugerir, juntamente com Woortmann (1997, p.67-70), que a compreensão “sincrética” do Renascimento, apesar de

configurar-se estruturalmente diferente das realidades grega e medieval, continuava a sustentar à experiência humana um mesmo *Kosmos* multifacetado e holístico. Ainda com Wilber, parece clara a idéia de que existe apenas uma espécie de continuidade *experiencial*, ou seja, vivencial, entre as visões de mundo grega, medieval e renascentista, e não *estrutural*. Portanto, todas ensejavam oferecer ao indivíduo nelas inserido uma experiência pluridimensional da realidade. Compreenderemos mais adiante, com maior clareza, porque Wilber considera estas realidades (grega/medieval/renascentista) como experiências “kósmicas”, e não cósmicas.

Em síntese, as interações entre ciência e religião no Renascimento se fizeram perceber através de uma exposta influência dos conteúdos mágicos e ocultistas – como o hermetismo e a alquimia – sobre os empreendimentos da filosofia natural e da teologia. Antigos e modernos métodos de investigação da realidade se fundiam com práticas e conhecimentos esotéricos antiqüíssimos. De modo aparentemente paradoxal, foram estes mesmos conteúdos que geraram as condições necessárias para a progressiva utilização da investigação indutivo-experimental, sem a qual a moderna noção de método científico não teria sido elaborada. Assim, como sugere Woortmann (1997, p.70), parece que a dívida da ciência moderna com as antigas práticas, como a alquimia e o pitagorismo, são ainda mais significativas do que podemos imaginar.

Avançando em nossa análise, vemos que o estopim da chamada “revolução científica” se acendeu somente através da emergência do pensamento de Nicolau Copérnico (1473-1543). Ainda imerso no elán renascentista dos séculos XV e XVI, Copérnico foi diretamente influenciado pelas indagações de medievais e renascentistas como Nicolau de Cusa, Jean Buridan e Guilherme de Occam. Do mesmo modo, sofreu influência das muitas transformações sócio-políticas<sup>21</sup> que ocorreram em território europeu ao longo destes dois séculos, bem como das mudanças geopolíticas advindas do descobrimento do “novo mundo”. Fundamentais foram suas contribuições para o estabelecimento de uma mentalidade científica, a tal ponto que Woortmann (idem.) entende ter sido Copérnico “aquele que iniciou o processo chamado de “modernização do pensamento”.

Em pleno alinhamento com o espírito de seu tempo, ou seja, estabelecendo bases críticas para a investigação da realidade, Copérnico chegou a uma série de conclusões conflitantes com a visão de mundo defendida pela Igreja – base da mentalidade medieval. Inspirado em antigos tratados gregos redescobertos durante o período do Renascimento,

---

<sup>21</sup> Dentre as quais destacamos as conseqüências da Reforma protestante.

Copérnico retomou, sob a luz de novas hipóteses, a proposta cosmológica heliocêntrica, estabelecendo o sol como o centro do universo e atribuindo movimento ao planeta Terra. Assim procedendo, criou um problema constrangedor para a Igreja, que continuava a adotar um modelo geocêntrico. Portanto, seu sistema representou uma “ameaça fundamental a todo o referencial cristão da Cosmologia, da Teologia e da Moral” (Tarnas, 2003, p.275).

Mesmo assim, aos olhos de muitos teólogos, a teoria heliocêntrica copernicana, essencialmente especulativa, mostrou-se extremamente lúcida e, embora compactuasse com alguns aspectos do antigo modelo ptolomaico-aristotélico (como a circularidade das órbitas), foi aparentemente capaz de explicar inúmeros problemas com maior simplicidade, precisão e coerência. Isto fez com que o “sopro” de suas idéias se alastrasse rapidamente, possibilitando, assim, que sua teoria fosse calorosamente discutida por muitos intelectuais europeus, não obstante a recusa do heliocentrismo pela Igreja. Como sugere Gonçalves (1996, p.124)

Mesmo após a verdade do copernicanismo ter sido “demonstrada”, seu sistema continuou a ser assimilado, até o século XVII, como uma hipótese. Não que a escolástica [...] não tivesse elasticidade suficiente para lidar com os elementos eminentemente modernos contidos no sistema copernicano. O famoso debate entre os jesuítas e Galileu é uma prova de que a possuíam. A tentativa, porém, de demonstrar a hipótese Copernicana, era intragável tanto para católicos quanto para protestantes.

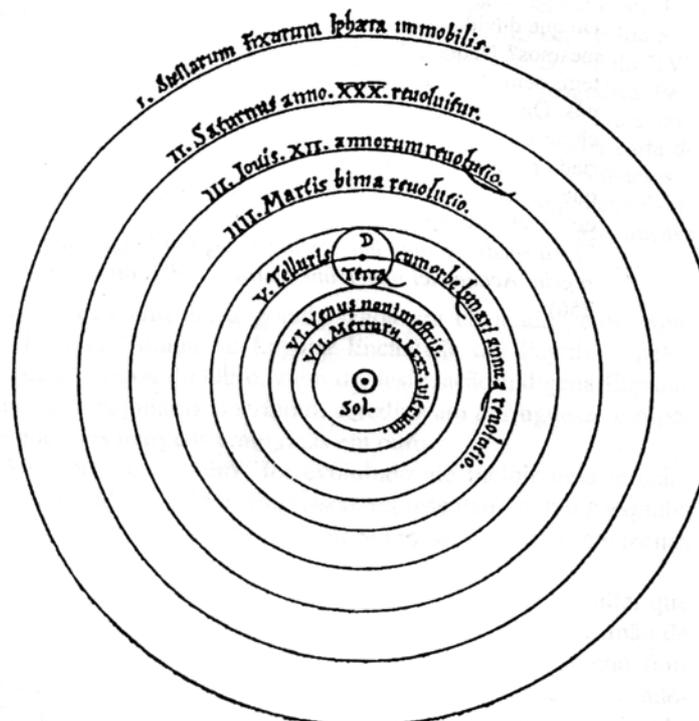


Figura 1 - O mundo de Copérnico (Woortmann, 1997, p. 128).

Novamente, vale lembrarmos que apesar da utilização de inúmeras considerações lógico-rationais, o ambiente cultural de Copérnico não era essencialmente diferente daquele vivido pelos primeiros pensadores do Renascimento. Alguns autores como Woortmann (1997) e Tarnas (2003) sugerem, inclusive, que grande parte de sua inspiração conceitual adveio de fontes de conhecimento consideradas ocultistas, esotéricas ou mágicas, como o pitagorismo e o hermetismo. Estas fontes estariam presentes, inclusive, em suas considerações matemáticas que, ao lado dos aspectos mais gerais de sua filosofia natural, aglomeraram-se na grande senda conceitual copernicana. Mesmo com uma relativa tolerância da Igreja frente às idéias de Copérnico, sua postura “sincretica” entrava em embate com as análises rígidas do tradicional pensamento medieval, tão dependente do arcabouço cosmológico ptolomaico-aristotélico.

Indiferente à indisposição da Igreja em relação à sua teoria heliocêntrica, devemos ressaltar que Copérnico, assim como grande parte dos pensadores de seu tempo era um indivíduo decididamente religioso. Ele e seus contemporâneos não somente conheciam as Escrituras, mas também costumavam ter livre circulação e, até mesmo apoio, entre o alto clero da Igreja. Assim sendo, por mais que estivesse sob os “serviços” do pensamento crítico – da razão – Copérnico não pretendia se indispor com a Igreja, visto que as idéias religiosas eram parte integrante de sua própria teoria (Camenietzki, 2000, p.45-56). Apesar de Copérnico ter sido considerado vítima da intolerância religiosa, Woortmann (1997, p.112-113) nos faz saber que ele, na realidade, foi

[...] em boa medida, protegido pelo alto clero impregnado de humanismo. Por outro lado, seria ele tão moderno assim? Estaria nele a ciência separada da religião e do misticismo, não obstante sua insistência do princípio da “matemática para os matemáticos”?

Na verdade, Copérnico não se contentava com justificações matemáticas; não lhe era suficiente a crítica matemática (geométrica) a Ptolomeu. Buscava também justificações místicas, religiosas e estéticas. A elegância de seu modelo era mais que matemática. A insistência na esfericidade e na circularidade era de motivação teológica. Como já disse, ao reinventar o mundo, estava representando a Criação.

Portanto, pautado nestes aspectos da vida e da obra de Nicolau Copérnico, Tarnas (2003, p.442) é incisivo ao indicar que:

[...] a revolução copernicana também pode ser interpretada num sentido bem mais amplo e significativo. Quando Copérnico reconheceu que a Terra não era o centro fixo absoluto do universo e, tão importante quanto isso, mostrou que o movimento dos céus poderia ser explicado em termos do movimento do observador, emergiu o que talvez tenha sido a mais importante percepção do espírito moderno. A mudança de conceituação copernicana pode ser considerada a metáfora fundamental de toda a moderna visão de mundo: a profunda desconstrução da

compreensão primitiva; o decisivo reconhecimento de que a aparente condição do mundo objetivo estivesse inconscientemente determinada pela condição do sujeito; a conseqüente liberação do antigo e medieval ventre cósmico; o deslocamento radical do ser humano para uma posição relativa e periférica num vasto universo impessoal; o sucessivo desencantamento do mundo natural. Em seu sentido mais amplo – como evento ocorrido não apenas na Astronomia e na Ciência, mas também na Filosofia, na Religião e na psique humana – a revolução copernicana pode ser vista como constituinte da grande mudança de época na Era Moderna. Foi um evento primordial, ao mesmo tempo destruidor e construtor do mundo (Tarnas, 2003, p.442).

Dentro do contexto de nossa pesquisa, outro importante pensador renascentista é o alemão Johannes Kepler (1571-1630) que, em contato com os estudos de Copérnico e de outros contemporâneos como Tycho Brahe (1546-1601), apresentou novos avanços às proposições cosmológicas sobre o universo. Junto às idéias de Copérnico e Brahe, Kepler deu continuidade ao estabelecimento de um novo modelo astronômico, o que conseqüentemente agravou o problema da interferência da Igreja nos diversos campos de conhecimento que se delineavam. Fundamental, como sugere Domingues (1996, p.123), “foi a revolucionária assimilação que renascentistas como Bruno e Kepler tiveram de Copérnico: a compreensão de que se tratava de uma ‘concepção de universo’, e não somente de uma teoria matemática”.

Tal concepção de universo, estabelecida no ainda sincrético ambiente cultural do século XVI, recebeu diversas influências da devotada educação protestante de Kepler. Para Woortmann (1997), o pensamento de Kepler deixou transparecer estas influências, de maneira bastante explícita, em seu livro “Astronomia Nova”, escrito em 1609. Neste, defendeu abertamente os êxitos da teoria heliocêntrica copernicana. Como sugere Gingrech (2002, p.101), ficou óbvia a tentativa de Kepler em salvar sua obra das críticas teológicas, alegando que “as Escrituras foram escritas em uma linguagem comum para o entendimento universal e não devem ser tomadas como um livro da ciência”. O antigo recurso da “dupla-verdade” – razão e fé em harmonia – largamente defendido durante o período da escolástica medieval, encontrava eco no posicionamento ideológico de Kepler. Portanto,

Kepler, que preparou o caminho para Newton e Leibnitz, com seu uso do cálculo infinitesimal, tinha mais que motivos puramente científicos para adotar o sistema copernicano. Do neoplatonismo extraiu a satisfação estética para com o novo modelo, que alimentava seu espírito artístico. Mas a principal fonte de seu entusiasmo era místico-religiosa e concentrava-se na nova dignidade dada ao Sol. Se ele foi o fundador da ciência exata moderna, era também um adorador do Sol. Aceitou e defendeu a teoria copernicana porque atribuía divindade ao Sol. Kepler esposava uma espécie de “teoria astronômica da Trindade”, segundo a qual o Sol é o Deus Pai; a esfera das estrelas fixas é o Deus Filho, e o éter, interveniente através do qual se transmite o poder pelo qual o Sol impulsiona os planetas, é o Espírito Santo. Em Copérnico, Kepler encontrara a prova e a interpretação clara de sua teologia (Woortmann, 1997, p.115).

Ainda que Copérnico, Brahe e Kepler fossem, em grande parte, inspirados por uma dimensão religiosa ou transcendente, suas iniciativas teóricas não pretendiam ser contrárias ao espírito crítico da filosofia natural (Woortmann, 1997, p.141-142). Uma dimensão teleológica e, portanto, medieval, de inspiração finalista e holística, continuava a influenciar sobremaneira suas concepções, de modo que o moderno método científico – não-finalista por excelência – não acumulava as condições necessárias para surgir no cenário renascentista do século XVI.

Sobre Kepler, vale ainda esclarecer: seus vários estudos astronômicos concluíram que a forma das órbitas planetárias deveria ser alguma outra que não o círculo. Partindo de um avançado pensamento matemático, bem como do limitadíssimo instrumental técnico disponível em sua época, Kepler analisou diversas incoerências do modelo ptolomaico-aristotélico. Sugerindo a natureza espiral da história do pensamento, Kepler não fez suas descobertas sem antes retomar as observações matemáticas de Platão, Euclides e Apolônio, sem as quais a tarefa de descobrir que a forma geométrica elíptica parecia corresponder mais perfeitamente aos verdadeiros movimentos planetários seria demasiadamente árdua. Deste modo, através das teorias de Kepler, “pela primeira vez, uma solução matemática para o problema dos planetas levou diretamente a uma descrição física dos céus em termos de movimento fisicamente plausível” (Tarnas, 2003, p.279). Mesmo sob inspiração religiosa, a clareza e concretude de suas observações matemáticas sugeriam um novo entendimento da realidade – entendimento este que parecia, cada vez mais, caminhar em direções inéditas.

Eu [Kepler] pensava que a causa motriz dos planetas fosse a alma. [...] o escopo que me proponho é afirmar que a máquina do universo não é semelhante a um ser divino animado, mas semelhante a um relógio [...] e nela todos os movimentos dependem de uma simples força ativa material, assim como todos os movimentos do relógio são devidos ao simples pêndulo (Rossi *apud* Chassot, 2000, p.100).

Assim, com Kepler, um entendimento puramente “mecânico” do funcionamento do universo, ou seja, uma compreensão unidimensional da realidade, começava a ser considerada como uma hipótese plausível de descrição e explicação da realidade (Chassot, 2000, p.100). Acima de tudo, o pensamento de Kepler apontava, de dentro do cenário renascentista, como um novo horizonte de compreensão; como uma solução aparentemente mais concreta e segura de explorar a realidade e a ordem dos fenômenos. Entretanto, como no século XVI tal proposição não tinha força suficiente para se tornar uma visão de mundo abrangente, o antigo modelo medieval de entendimento continua a vigorar, e, com ele, uma certa relação da ciência com a religião. Além do mais, tanto a visão de mundo religiosa do século XVI quanto do

início do século XVII continuavam a advogar o modelo ptolomaico-aristotélico como a explicação cosmológica definitiva, obscurecendo quaisquer outras explicações; o modelo heliocêntrico, por exemplo, continuava sob julgo mordaz de grande parte do clero.

Quaisquer tentativas de alteração no entendimento *oficial* da Igreja sobre a realidade colocavam em instabilidade o temerário equilíbrio entre razão e fé “arduamente construído” ao longo dos períodos renascentista e, em especial, medieval. Como veremos, seria através de Galileu Galilei (1564-1642) que esta suposta harmonia – razão e fé – sofreria abalos ainda mais contundentes, definitivos, revolucionando sobremaneira as categorias de compreensão da realidade. Com Galileu, os *Kosmos* grego, medieval e renascentista começariam a se transmutar, vagarosamente, no moderno cosmos – unidimensional – ou seja, de exclusiva inspiração matemático-mecânica. Assim sendo, vejamos mais detalhadamente os pormenores do pensamento de Galileu, bem como a influência de suas idéias nas relações entre ciência e religião.

Tendo a ousadia de lançar o olhar para a “morada de Deus”, a fim de sondar os confins de um universo até então considerado como perfeito, estático e imutável, Galileu e sua moderna luneta captaram, com uma nitidez nunca antes vista, uma realidade completamente diferente daquela descrita pela tradicional cosmologia cristã – a saber: um número inacreditavelmente imenso de estrelas, sugerindo a existência de um vastíssimo universo, bem como inúmeros corpos celestes com superfície irregular. Estas visões contrariavam abertamente a interpretação da Igreja acerca dos “objetos celestiais perfeitos”, demonstrando a delicada situação em que se encontravam, de um lado, “a verdade dos homens” e, de outro, a “verdade de Deus”. Para Tarnas (2003, p.281), “com o telescópio de Galileu, a teoria heliocêntrica já não poderia ser considerada um conjunto de cálculos simples. Agora estava provida de materialização física visível”. Além disso, como faz saber Cassirer (*apud* Chassot, 2000, p.102): “Em lugar da revelação através da ‘palavra’ de Deus, entra revelação através da ‘obra’ de Deus, a qual só pode ser corretamente entendida e interpretada se for estudada com os novíssimos métodos objetivos”, criados a partir do experimentalismo galileano.

Deste modo, para chegar às conclusões heliocêntricas sugeridas por Copérnico, Brahe, Kepler e outros, Galileu utilizou mais do que a mera instrumentalidade telescópica. Além disso, foi necessário substituir toda a antiga metodologia dedutiva e finalista, de inspiração medieval, pela abordagem indutiva, causalística e orientada pela experimentação. Assim sendo, Blumberg (*apud* Domingues, 1996, p.123) sugere que, acima de tudo, “não foi pelo uso do telescópio, e sim pelo estudo que fez da física terrestre, que Galileu tornou patente o

problema da verdade do copernicanismo”. A investigação da realidade finalmente tomava novos rumos. Uma nova física, que trazia consigo um grande número de novos conceitos, como o de inércia, é que foi decisiva para a corroboração dos princípios cosmológicos copernicanos. Ao recuperar a teoria atomista dos gregos com o objetivo de confrontar o modelo aristotélico, Galileu transformou o modelo atomístico no “programa geral” desta nova física, submetendo todos os elementos da natureza e dos fenômenos perceptíveis à teoria corpuscular. Talvez a característica mais fundamental trazida à tona pelo pensamento de Galileu tenha sido, mais do que a crescente utilização de novos métodos de investigação, “a substituição da racionalidade ficcionalista e probabilista pela verdade da ciência” (Domingues, 1996, p.127). Em última instância, esta combinação entre novos referenciais teóricos, observação cuidadosa e experimentação, presente em praticamente todos os estudos e experimentos de Galileu, inseriu, no contexto europeu do emergente século XVII, um novo modo de proceder frente à investigação da natureza – um modo aparentemente mais seguro para construir o conhecimento sobre a realidade dos fenômenos.

Frente à progressiva expansão do pensamento de Galileu, bem como dos novos métodos de investigação da realidade por ele inaugurados, a reação de tolerância da Igreja chegou a níveis insustentáveis. Já bastante abalada com os conflitos políticos e ideológicos suscitados pela Reforma, assim como por alguns episódios “fatídicos”, como a condenação e execução de Giordano Bruno, a Igreja se posicionou de maneira categórica contra quaisquer posições consideradas potencialmente “heréticas”, ou seja, capazes de colidir diretamente com as Escrituras. A franca censura ao modelo heliocêntrico, juntamente com as muitas observações de pensadores como Galileu sobre a ordem do universo, fez com que a Igreja esclarecesse, enfim, sua posição frente à emergente “revolução científica” – a saber: tratava-se de heresia. Portanto, ou os potenciais “hereges” negavam publicamente a força de suas teorias, retirando destas qualquer dado objetivo de realidade, ou sofreriam o julgamento de um rigoroso tribunal – o mesmo que levou Bruno à fogueira – como sabemos, Galileu retratou-se. A condenação do heliocentrismo, contudo

[...] causou dano irreparável na integridade intelectual e espiritual da igreja. O comprometimento formal do catolicismo em relação a uma Terra estacionária eliminou drasticamente sua posição e influência nos meios da ‘intelligentsia’ européia. A igreja manteria grande poder e reteria a lealdade nos séculos seguintes, mas já não podia reivindicar ser a representante da aspiração humana voltada para o pleno conhecimento do Universo. Qualquer que fosse a relativa importância de fatores isolados, como a oposição feroz da academia aristotélica ou os motivos pessoais do Papa, em última análise, o conflito galileano significou um embate cultural da igreja contra a ciência e, implicitamente, da Religião contra a Ciência.

A retratação forçada de Galileu significava a derrota da Igreja e a vitória da Ciência (Tarnas, 2003, p.283).

Parece óbvio que as observações feitas por Copérnico, Kepler e Galileu durante os séculos XV e XVI contrariaram, de modo geral, a posição oficial da Igreja. Neste ponto, “ciência” e “religião” pareciam entrar em direto desacordo. Contudo, como devidamente esclarecem Tarnas (2003), Woortmann (1997), suas teorias pareciam não preceder de um entendimento holístico da realidade, uma realidade pluridimensional, ou seja, não somente física ou material, mas também transcendental. Além disso, como podemos observar em diversas passagens, todos eram indivíduos que partilhavam de uma visão de mundo ampla, com espaço, inclusive, para a religião. Portanto, o conflito “Igreja x Galileu”, por exemplo, se deu muito mais por parte de uma ortodoxia própria à estrutura eclesiástica daquele tempo, do que propriamente por vontade de Galileu<sup>22</sup>. Vale ressaltar, inclusive, que a condenação de Galileu não foi bem recebida por grande parte clero, que achou a atitude da Igreja demasiadamente precipitada e, até mesmo, imprópria. Em última análise, no caso em questão, foi um embate entre o “mundo de Galileu” e o “mundo da Igreja”, e não especificamente entre o “mundo da ciência” e o “mundo da religião”. Este “mundo de Galileu” tinha ênfase na harmonia matemática e mecânica do universo, e o “mundo da Igreja” no poder da fé e dos dogmas cristãos; porém, ambos afirmavam, com maior ou menor proeminência, a necessidade de um entendimento holístico da realidade, inclusive, com espaço suficiente para abarcar a presença do Deus cristão<sup>23</sup>.

Enfim, ambas as visões – de Galileu e da Igreja – apesar de conflitantes em diversos pontos, convergiam num entendimento sobre a permanência de um universo pluridimensional e implicitamente ordenado por uma dimensão transcendente. Mais uma vez se estabelece um contínuo grau de semelhança *experencial* entre os *Kosmos* grego, medieval, renascentista e de Galileu. Neste último, ainda que holisticamente projetado, uma ruptura se estabeleceu: a força, a beleza e a clareza da explicação matemática se estabelecia com crescente autonomia e

---

<sup>22</sup> Ainda assim, Henry (1988, p.82-83) e Stannard (1996) sugerem que a postura de Galileu possa ter sido a maior culpada pela reação severa da Igreja, pois sua atitude “bajuladora” tinha por característica “fazer inimigos”. Assim, Galileu teria se indisposto, inclusive, com seu protetor, o papa Urbano VIII, fazendo com que a Igreja, antes acolhedora, se tornasse “inimiga”. Enfim, seria a atitude autoritária e ríspida de Galileu a verdadeira responsável pela corrente visão de “combate” entre ciência e religião. Na verdade, não fosse pela atitude de Galileu, tanto ciência quanto religião teriam condições de dialogar pacificamente sobre as questões cosmológicas conflitantes.

<sup>23</sup> Vale aqui esclarecermos que o “Deus de Galileu” e o “Deus da Igreja” não sejam de uma mesma categoria. O “Deus da Igreja”, obviamente, é o Deus judaico-cristão citado ao longo de toda a Escritura. “O Deus de Galileu” seria possivelmente o mesmo, porém, por questão de prudência, podemos compreendê-lo de maneira mais abstrata. Podemos, por exemplo, compreendê-lo como uma entidade superior e transcendente reguladora da ordem do universo; entidade esta anterior a toda e qualquer realidade ou fenômeno; objetivo ou subjetivo; material ou abstrato.

vigor, de modo que um entendimento mecânico do universo parecia suprir suficientemente as necessidades de compreensão da realidade.

Galileu utilizara o método de análise mecânico e matemático no plano terrestre com rigor sistemático e extraordinário sucesso. Como os cientistas do Renascimento Kepler e Copérnico, Galileu absorvera dos humanistas neoplatônicos a crença de que o mundo físico poderia ser compreendido em termos geométricos e aritméticos. Cheio de convicção pitagórica, ele declarou que o “livro da Natureza foi escrito em caracteres matemáticos”. Não obstante, mais pragmático, Galileu desenvolveu a matemática nem tanto como uma chave mística para os céus, mas como instrumento perfeito para a compreensão da matéria em movimento e para a derrota de seus oponentes aristotélicos (Tarnas, 2003, p. 285).

Em comunhão com o caminhar desta “revolução científica”, levada a cabo, essencialmente, pelo vigor da explicação matemática, uma revolução mais restrita ao campo das idéias, ou seja, de cunho mais filosófico, fazia-se igualmente presente. Como sugere Tarnas (2003, p.295), “[...] com a chegada da modernidade, a filosofia começou a se estabelecer com uma força mais plenamente independente na vida intelectual da cultura – mais precisamente, a filosofia iniciava agora a memorável transferência de sua afinidade e ‘lealdade’ à religião para a causa da ciência”.

Segundo Henry (1998), as inúmeras mudanças ocorridas no pensamento europeu ocidental, desde o Renascimento até a emergência da “revolução científica” sob os auspícios de Galileu, exigiam um novo sistema de filosofia capaz de substituir o cada vez mais inadequado modelo escolástico, do qual somente a Igreja e algumas alas do protestantismo pareciam não abrir mão. Dentre as vertentes filosóficas surgidas durante os séculos XVI e XVII aquela que naturalmente prevaleceu foi a “filosofia mecânica” que, a partir do êxito crescente da aplicabilidade das ciências matemáticas à interpretação da natureza, “via o funcionamento [desta] em analogia ao maquinismo: a mudança era ocasionada (e podia ser explicada) pelos engates entre os corpos, como as rodas dentadas de um relógio, ou por impacto e transferência de movimento de um corpo para outro” (Henry, 1998, p.67). A filosofia mecânica, em contraponto com a filosofia natural, rejeitava explicações finalistas, valorizando o método indutivo de investigação e a teorização atomística ou corpuscular em detrimento do dedutivismo medieval. Com a filosofia mecânica, tanto o homem quanto a natureza passaram a ser explicados em termos puramente mecânicos, inclusive os processos de nascimento e morte, substituindo toda e qualquer explicação baseada, por exemplo, nas

modalidades de funcionamento da “alma”, por outras consideradas mais adequadas<sup>24</sup>. Para esta filosofia, tanto o homem quanto o universo funcionavam como uma máquina harmoniosa regida por uma ordem perfeita e inexorável, aberta, em última análise, exclusivamente à investigação unidimensional dos “esforços matemáticos”, e não mais a um “experimental” pluridimensional e multifacetado da realidade. Como sugere Estrada (2003), no então emergente universo matemático-mecânico parecia não existir mais o “assombro” característico da investigação ampla da realidade; tudo que havia eram fenômenos esperando passivamente por uma decifração matemática.

Vale citar que, mesmo sendo inspirados por um viés unidimensional do universo, ou seja, por uma visão já distanciada da pluralidade experiencial do *Kosmos*, muitos destes novos filósofos mecânicos, em seus empreendimentos particulares, objetivaram compreender o lugar de Deus na criação e na ordem do universo. Como veremos, Isaac Newton se enquadra nesta visão, pois seu entendimento parecia continuar sondando uma suposta “criatividade divina” implícita na harmonia mecânica das leis universais. Enfim, ainda que um certo sincretismo renascentista sondasse as leis matemáticas, a eficácia cada vez mais presente da filosofia mecânica forneceria as bases modernas do novo cosmos.

Um dos filósofos que recebeu grande influência da filosofia mecânica, por exemplo, foi Francis Bacon (1561-1626), um contemporâneo de Galileu. Bacon acreditou que o maior objetivo do homem seria dominar a natureza. Contrário à visão de mundo escolástica, a qual considerava um entrave para o pleno avanço do pensamento científico, defendeu a necessidade de uma reformulação completa dos fundamentos filosóficos que regiam o pensamento de sua época. Deste modo, se no plano da *práxis* científica, da geografia do globo e da religiosidade, aconteciam inúmeras “revoluções”, o pensamento filosófico necessitava de igual adequação, devendo provocar, em si mesmo, as rupturas necessárias para seu maior desenvolvimento. Para Bacon, todo o conhecimento adquirido pelo homem deveria ser atribuído única e exclusivamente a uma observação metódica e rigorosa dos fatos, feita a partir de uma exclusão completa de pressupostos quaisquer existentes na mente. Assim, o verdadeiro conhecimento humano sobreviria do mundo natural e das informações por ele transmitidas aos sentidos humanos. Neste sentido, Bacon é considerado o pai do empirismo clássico.

---

<sup>24</sup> Para Henry (1998), ainda que alguns filósofos mecanicistas tenham buscado explicações sobre a possível existência da alma humana, esta seria uma espécie de “alma racional”, que servia simplesmente para diferenciar o Ser humano das demais criaturas.

Assim posto, em um mundo cada vez menos holístico, ou seja, mais vazio de propósitos teleológicos e essências arquetípicas, deveria o homem da filosofia mecânica se habituar a tecer, em torno de si, uma teia de abstrações sem nenhuma validade objetiva. Indiferente à patente religiosidade de Bacon, explícita em sua aberta filiação ao rosacruzianismo e à alquimia, Henry (1998, p.83) sugere que as possibilidades de conhecimento advindos da experiência religiosa deveriam ser consideradas, desde então, sem valor “científico” algum (Tarnas, 2003, p.296-298). O que era próprio do questionar científico não deveria ir de encontro com as questões transcendentais sobre Deus ou qualquer outra entidade superior, visto que tal atitude não ofereceria nenhum valor prático ao ser humano. Para Bacon, a praticidade do novo método de investigação da natureza (empírico-indutivo) deveria substituir a inoperância silogística da escolástica. Deste modo, Gottschall (2004, p.199-200) conclui que A contribuição de Bacon para as relações entre ciência e religião foi fundamental,

[...] uma vez que [ele] percebeu a grande dificuldade de investigar de maneira isenta os fatos da natureza, antecipando a discussão crítica que caracteriza a ciência moderna. [...]. [Deste modo], [Bacon] conseguiu separar a ciência da metafísica, percebendo claramente que as explicações científicas são meramente causais, não justificativas ou ideologias apontando propósitos ou metas.

Em contraposição à abordagem empiricista de Bacon, René Descartes (1567-1643) admitiu que apenas a racionalidade crítica poderia superar as informações pouco confiáveis do mundo. Para Descartes, a “verdade” captada pelos órgãos dos sentidos não poderia ser tão verdadeira assim. Partindo do pressuposto de que tudo era passível de dúvida, Descartes concluiu que o único elemento que fugia à regra era aquele mesmo que duvidava, ou seja – a própria consciência. Desta forma, somente uma razão apoiada, em definitivo, na segurança instrumental matemática, em conjunto com diferentes métodos de verificação, análise, síntese e enumeração, é que deveria ser a justa soberana do conhecimento – é o chamado “ceticismo metodológico”. A própria existência de Deus poderia ser justificada, a partir de então, pela soberania da razão humana. Assim, até mesmo Deus precisava passar pela prova da dúvida, ou seja, pelos escrutínios lógicos da razão. É o nascimento do deísmo, o Deus revelado pela razão, e não pela revelação. Na verdade,

Descartes iniciou sem querer uma revolução copernicana teológica, pois seu método de raciocínio mostrava que a existência de Deus era estabelecida pela razão humana e não contrário. Embora a evidente certeza da existência de Deus estivesse garantida pela benevolente veracidade do próprio Deus na criação de uma razão humana confiável, esta conclusão só poderia ser afirmada com base no critério da idéia clara e distinta, em que a autoridade estivesse fundamentalmente enraizada numa opinião emanada do intelecto individual humano. Na questão religiosa fundamental, a última palavra vinha da luz da Razão humana, não da Revelação divina (Tarnas, 2003, p.302).

Assim procedendo, duvidando de tudo e tendo a razão como guia infalível do conhecimento, o ser humano deveria perceber a si mesmo como o verdadeiro “soberano” do Cosmos. Através da dicotomia existencial sugerida pelas categorias cartesianas, prontamente ocorreu à mente filosófica a relação “sujeito-objeto”, onde o homem (sujeito) poderia encontrar nos demais fenômenos (objetos) princípios abertos à investigação. Tais fenômenos do mundo empírico passariam a fazer parte de um plano cindido com uma suposta dimensão transcendental. A dúvida permanente, aberta e convidativa à investigação metódica, fazia com que todos os valores, inclusive os valores da tradição religiosa, fossem colocados sob suspeição. Como bem afirma Tarnas (2003, p.303),

Bacon e Descartes - profetas de uma civilização científica [...] - anunciaram as bases epistemológicas gêmeas da cultura moderna. Em seus respectivos manifestos de empirismo e racionalismo, o significado do mundo natural e da Razão humana, que há muito se desenvolvia – iniciado pelos gregos e recuperado pelos escolásticos – chegou à expressão moderna definitiva.

Inspirado por e apoiando-se nos “ombros de gigantes<sup>25</sup>”, ou seja, nas aquisições filosóficas e científicas de Galileu, Kepler, Bacon, Descartes, e tantos outros, tomou forma e emergiu, no contexto do século XVII, o vigoroso pensamento do filósofo Isaac Newton (1643-1727). Nascido no ano da morte de Galileu, Newton foi um exímio filósofo que, através de seus inúmeros estudos e projetos, concluiu o ciclo iniciado com a revolução copernicana. Podemos afirmar que Newton deu a forma definitiva àquilo que chamamos propriamente de “ciência moderna”. Aliando o novíssimo instrumental científico aos recentes avanços da filosofia mecânica, ou seja, harmonizando conhecimentos práticos e teóricos de maneira inédita na história do pensamento humano, Newton revelou um universo repleto de novas, universais e imutáveis verdades reveladas ao homem, acima de tudo, através dos “esforços da razão”, mais especialmente, da elegância matemática e mecânica do universo.

Como afirma McGrath (2005, p30-31), se Copérnico e Kepler resolveram vários problemas astronômicos de ordem geométrica, outras tantas questões de cunho notadamente mecânico não haviam sido bem esclarecidas. Coube então a Newton o papel de grande decifrador da “mecânica celeste”. Com o estabelecimento de idéias cada vez mais precisas sobre a ordem do universo, Newton demonstrou a conexão de diversas observações aparentemente sem relações. À sua maneira, Newton rascunhou uma nova maneira de pensar e agir no emergente cenário científico dos séculos XVII e XVIII.

---

<sup>25</sup> É popularmente atribuída à Isaac Newton a afirmação: “Se pude enxergar mais longe é porque estava sobre o ombro de gigantes”.

Seguindo exemplarmente as recomendações filosóficas de sua época, as quais apregoavam a utilização de uma metodologia indutiva associada a um rigoroso empirismo experimental, Newton investigou as diversas leis que presidiam os movimentos dos corpos. Deste modo, estabeleceu, pela primeira vez na história, os princípios gerais tanto da mecânica terrestre quanto da celeste. Céu e Terra eram regidas pelas mesmas leis universais. Dentre outros problemas suscitados pelos experimentos de Newton, a tradicional divisão sublunar aristotélica, por exemplo, encontrasse sua derradeira crítica. Segundo Barbour (1997), através do modelo newtoniano tanto o mundo terrestre quanto o celeste estavam sujeitos a mudanças e às mesmas leis de funcionamento: Céu e Terra, Deus e Homem, coexistiam agora em uma única dimensão harmoniosamente regulada por complexas e imutáveis leis matemático-mecânicas. Tais descobertas de Newton, logicamente, implicaram em uma nova e severa crítica aos resquícios, ainda vivos, das tradições medievais e renascentistas, impondo uma necessidade urgente de novos parâmetros para conhecer, interpretar e revelar a realidade última das coisas. Nessa perspectiva,

O importante é perceber que Newton foi capaz de demonstrar que uma vasta gama de dados observáveis podia ser explicada a partir de certos princípios universais. O sucesso da explicação newtoniana da mecânica terrestre e celestial favoreceu o surgimento da idéia de que ou universo poderia ser pensado como uma grande máquina que funcionava segundo leis fixas, o que se conhece, às vezes, pelo nome de visão ‘mecanicista’ do mundo (McGrath, 2005, p.32).

Entrementes, sendo profundo estudioso de Teologia (especialmente das profecias bíblicas), perspicaz nas artes alquímicas (possivelmente origem de boa parte do seu método experimental), assim como devotado cristão, Newton não almejava desvencilhar suas idéias dos princípios religiosos. Inclusive, atribuiu a diversos de seus princípios conceituais explicações de cunho teológico e até mesmo esotérico, pois, como veremos, compartilhava de uma visão de mundo holística, onde não somente as explicações mecânicas participavam do entendimento da realidade. Ainda assim, não podemos negar que foi através destas mesmas explicações mecânicas que Newton sondou os “desígnios divinos”. Assim, Castellani (2001, p.1) nos esclarece que

A definição de espaço absoluto, de que ele permanece sempre imutável e imóvel deve-se possivelmente à visão [newtoniana sobre] Deus, como podemos perceber em uma passagem do livro III do *Principia, Do Sistema do Mundo*: [...] "Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo; e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo Senhor Deus *Pantokrátor*, ou Soberano Universal; pois Deus é uma palavra relativa e tem uma referência a servidores. Ele é eterno e infinito, onipotente e onisciente; isto é, sua duração se estende da eternidade à eternidade; sua presença do infinito ao infinito; ele governa

todas as coisas e conhece todas as coisas que são ou podem ser feitas." (Castellani, 2001, p.1)

Nesse sentido, como sugere Henry (1998, p.83), podemos, mais uma vez, repetidamente,

[...] ver a importância que as questões religiosas tinham para os pensadores mais destacados, fornecendo uma motivação geral para suas filosofias naturais e moldando seus detalhes precisos. Kepler, por exemplo, via a si mesmo como um sacerdote [...] que, ao descobrir o padrão que deu os impuseram ao cosmo, estava “pensando os pensamentos de Deus à maneira dele”. Francis Bacon descreveu seus planos para a reforma da filosofia natural como um trabalho de preparação para o Sabá. [...] as filosofias naturais de Pierre Gassendi, René Descartes, Robert Boyle, Isaac Newton, Gottfried Wilhelm Leibniz foram todas cuidadosamente desenvolvidas de modo a fornecer sustentação às concepções teológicas individuais dos respectivos autores. [...] No todo, é difícil pôr em dúvida a importância da devoção religiosa na motivação e na conformação da ciência moderna inicial.

Ainda que tendências holísticas, de cunho religioso, estivessem presentes no pensamento de Newton, as complexas leis matemáticas explicitadas por sua filosofia mecânica continuavam a incentivar a idéia de que o mundo poderia ser melhor compreendido enquanto uma “máquina auto-sustentável”. Portanto, nada além da complexidade matemática poderia ser mais útil ao homem para um legítimo entendimento da realidade, ou seja, nenhuma outra dimensão do conhecimento deveria ser reclamada no esforço de decifrar o universo. Afinal, como vimos, desde a equiparação newtoniana entre a física dos céus e a física da Terra, a realidade deveria, por prudência filosófica, ser compreendida através de uma única dimensão – a do universo físico. Em última análise, todos os fatos eram parte integral de uma grandiosa e impessoal engrenagem, sem dimensão teleológica alguma, e pronta a ser desvendada por instrumentos exclusivos e regras bem definidas. Enfim, parecia não existir mais um *Kosmos* a ser *experimentado*, cada qual a sua maneira por gregos, medievais e renascentistas, visto que, de agora em diante, deveríamos simplesmente repetir procedimentos lógicos a fim de decifrar leis mecânicas universais e imutáveis.

Deste modo, o modelo newtoniano-cartesiano de compreensão da realidade parecia subscrever o fim derradeiro de um horizonte de compreensão amplo da realidade. O papel do transcendente, tão comum em representações holísticas da realidade, passou a ocupar um lugar supostamente secundário no cosmos. Assim, por exemplo, contam os historiadores que quando o Imperador francês Napoleão Bonaparte (1769-1821) cruzou o Mediterrâneo em sua famosa expedição ao Egito (1798-1799), o astrônomo e matemático francês Pierre-Simon, Marquês de Laplace (1749-1827), deu-lhe de presente um exemplar de seu famoso *Traité de Mécanique Céleste*. Dias depois, ainda segundo os historiadores, Napoleão queixou-se a

Laplace por não haver encontrado nenhuma referência a Deus, ao que Laplace teria respondido: “Majestade, não tive necessidade dessa hipótese”. Portanto, cabia ao homem pós-newtoniano, dotado agora de um olhar supostamente definitivo sobre a realidade, o lugar de protagonista do Cosmos – um Cosmos já muito diferente daquele experimentado por Pitágoras, por medievais e renascentistas com Kepler e Galileu (Barbour, 1997, p.28-33).

Por fim, este homem pós-newtoniano encontraria nas futuras ideologias científicas dos séculos XVIII e XIX, a supremacia de uma visão de mundo capaz de prometer-lhe um universo de contornos mais nítidos, transparentes, delineados e ordenados – o novo “Cosmos”. Seria, contudo, uma realidade mais distante de uma compreensão holística, aparentemente mais vaga e inoperante. Finalmente, uma série de fatores delineavam o novo Cosmos: um crescente respeito aos potenciais do pensamento matemático-mecânico, em conjunto com um experimentalismo formidável; uma tecnologia cada vez mais desenvolvida, em contraste com a carência instrumental de medievais e renascentistas; uma “fé” na lógica racional, em oposição a uma “fé” no transcendentalismo medieval. Portanto, não sendo mais necessária uma leitura pluridimensional da realidade, abria-se a possibilidade de entendimento dos fatos onde os escrutínios abstratos da lógica racional e das imutáveis leis mecânicas poderiam, enfim, habitar o novo Cosmos. O universo parecia não mais prescindir de uma ordem holística. Com a saída de cena desta realidade, o *Kosmos* desabou; não sem antes encontrar um substituto: o cosmos newtoniano-cartesiano.

Como veremos nos capítulos seguintes, para Wilber, esta moderna noção de “Cosmos”, responsável por difundir irresponsavelmente uma compreensão unidimensional do universo, se concretizaria através do florescente movimento ideológico dos séculos XVIII e XIX denominado por ele próprio de “cientismo”, “cienticismo” ou “cientificismo”. Retornaremos a estas questões, mais detalhadamente, nos próximos capítulos.

Contudo, antes de darmos continuidade às idéias expostas neste primeiro capítulo, achamos fundamental apresentarmos mais detalhadamente o arcabouço biográfico e teórico de Ken Wilber, lembrando que pretendemos estudar os alcances e limites de sua proposta de integração entre ciência e religião. Assim procedendo, objetivamos que nossa análise seja profícua, pois procuramos oferecer ao leitor a possibilidade de estabelecer vínculos entre as predisposições particulares do autor e o resultado final de sua teoria. Acima de tudo, entendemos que o leitor mais exigente não se dá por satisfeito com análises demasiadamente ligeiras, preferindo sempre o acesso a um estudo pormenorizado e sistemático.

Seguiremos, então, ao próximo capítulo, onde serão apresentados diversos apontamentos da biografia de Ken Wilber e, logo em seguida, um panorama compreensivo de sua produção teórica. Este segundo capítulo, como já salientamos, terá a finalidade de estabelecer uma maior aproximação entre o leitor, o autor e sua teoria, de modo que possamos retomar este primeiro capítulo, de forma linear, num momento futuro.

## CAPÍTULO 2- Quem é Ken Wilber? Apontamentos biográficos e influências teóricas

“Minha peregrinação pelos domínios moral, intelectual e contemplativo continua. Quanto a meus escritos, se irão mostrar-se úteis a outras pessoas ou mera tagarelice subjetiva, pelo menos têm dado à minha vida um significado, um contexto, uma direção, uma sanção” – Ken Wilber.

Kenneth Earl Wilber Jr. nasceu em 31 de janeiro de 1949 em Oklahoma City, nos Estados Unidos da América. Devido ao fato de seu pai ser funcionário da Força Aérea Americana o pequeno Wilber nunca viveu com sua família, em uma mesma cidade, por um longo período de tempo, tendo assim, durante boa parte de sua infância e adolescência, uma vida “nômade<sup>26</sup>”. Como o trabalho de seu pai exigia constantes viagens e longos períodos de ausência do lar, Wilber estabeleceu uma relação de maior proximidade com sua mãe, tios e avós maternos (Reynolds, 2004, p.2). Para Visser (2003, p.18), esta forte ligação materna proporcionou ao jovem Wilber um grande desenvolvimento daquilo que ele mesmo qualifica como “aspectos femininos” de sua personalidade, evocando no jovem, desde muito cedo, um apurado senso de estética e gosto pelo mundo da arte e da abstração em geral. Do lado paterno, é provável que tenha herdado um estilo de vida disciplinado, o que se evidenciaria em seus futuros e intensivos trabalhos de sistematização e escrita.

De acordo com Visser (idem, p. 20), analisando sua tenra vida escolar, podemos observar o desenvolvimento de uma criança com aptidão natural para investir tempo e energia nos estudos. Durante o *middle* e o *high school*, Wilber foi sempre um aluno exemplar, apresentando desempenho acima da média. Rapidamente recebeu dos amigos o apelido de *The brain* (O cérebro), pois ao findar de cada ano letivo sua posição como “o melhor da turma” era usualmente confirmada. Além de ocupar funções de presidente de turma e membro ativo do Corpo de Alunos, Wilber participou de várias atividades “extraclasse”, como em equipes esportivas, contrariando assim a caricatura tipicamente norte-americana do *nerd* – um

---

<sup>26</sup> Esta constante mudança de ambiente dificultou o jovem Wilber no estabelecimento de laços afetivos mais duradouros, visto que o mesmo permanecia pouco tempo nas cidades onde sua família se estabelecia. Desta forma, uma atitude de “aceitação e tolerância a todos” foi a maneira encontrada por Wilber para ser aceito, sem maiores hostilidades, pelas pessoas de cada novo grupo que encontrava. A constante vivência desta “atitude tolerante” teria influenciado na formação de um estado de espírito decididamente democrático e atento às diferenças plurais. (Visser, 2003, p.18-19)

jovem intelectual tímido e recluso. De fato, o jovem Wilber nunca deixou de ter interesse pelo convívio com os amigos e pelas conquistas que a popularidade podia render-lhe. A tarefa futura de se tornar, por um longo período da vida, um recluso pensador, não veio senão através de um preço alto: deixar de lado esta faceta que sempre apreciou - do calor humano e do convívio social. Contestando sua ainda desconhecida voracidade literária, nestes anos primevos de sua vida escolar, tudo indica que Wilber demonstrou pouca dedicação e desenvoltura pela arte da escrita - é o que parecem confirmar os escassos discursos e artigos escolares que escreveu. Ainda hoje, mesmo após a publicação de mais de vinte livros, Wilber (*apud* Visser, 2003, p.20) insiste em se afirmar, simplesmente, como um “pensador”, rejeitando títulos quaisquer de “grande escritor” ou “Einstein da consciência”, como fora especulado. Desta maneira, parece coerente compreendermos que uma futura verve literária se impôs unicamente através da simples necessidade de transmitir suas idéias.

Das fases iniciais da vida de Wilber quase nada podemos apreender acerca das questões religiosas e/ou espirituais, as quais se tornariam a grande amálgama de seus futuros estudos. Os dados de sua juventude nos apresentam, tão somente, o retrato de um jovem estudante que aprendeu a admirar e cultivar um enorme interesse pelas ditas ciências:

[...] minha verdadeira paixão, meu *daemon* interior, era a ciência. Formei um *self* construído na lógica, estruturado pela física e movido pela química. Fui precocemente bem sucedido nesse mundo, ganhando numerosos prêmios e menções honrosas; entrei para a faculdade com a idéia de manter esse sucesso e extrapolá-lo para o destino de uma vida. Minha juventude mental era um idílio com a precisão e a exatidão, uma fortaleza do claro e do evidente. (Wilber, 1982d, p.1).

Por volta dos 18 anos de idade, tendo alcançado a qualificação necessária para entrar na universidade, Wilber recebeu dos pais (que reconheciam suas excelentes aptidões para o estudo) incentivos para cursar a faculdade de medicina. Inscreveu-se, então, no curso de medicina da Universidade de Duke, no estado da Carolina do Norte. Entretanto, logo no primeiro ano de estudos Wilber foi progressivamente perdendo o interesse pelas ciências, o que o levou a pedir transferência para a Universidade de Nebraska onde esperava obter, através da faculdade de bioquímica, novos e mais expansivos conhecimentos. Mesmo tendo concluído seus estudos de graduação, de mestrado e iniciado, até mesmo, um doutorado na área, Wilber compreendeu, intimamente, que não seria de “dentro da” e “para a” ciência que deveria devotar o sentido de sua existência. O conhecimento tradicional oferecido pela ciência acadêmica ao jovem Wilber parecia não corresponder àquilo que ele realmente buscava e queria saber. Ainda que fundamental para a gestação de suas primeiras idéias, este momento

marcado pelas desilusões e angústias de um jovem acadêmico é explicitado claramente através de profunda amargura:

Eu fui para a Universidade de Duke e no dia em que entrei no campus deitei no meu dormitório e percebi que não queria ter mais nada com aquilo. Eu não queria mais estudar aqueles conhecimentos convencionais. Eu já tinha feito muito daquilo e não estava encontrando respostas às minhas questões. Então, basicamente, eu abandonei tudo (Wilber *apud* Visser, 2003, p.20).

Ao mesmo tempo em que vivenciava seus primeiros anos de faculdade em Duke e, posteriormente, em Nebraska, o jovem Wilber encontrava-se plenamente imerso no movimento de contestação cultural norte-americano dos anos sessenta. Assim como grande parte dos jovens de seu tempo, Wilber pôde viver durante este período uma busca interior plena de respostas aos seus questionamentos mais amplos. Cada vez mais desesperançoso com o que o meio acadêmico e a ciência tradicional lhe proporcionavam, Wilber flertou, por um breve período de tempo, com as armadilhas de sua época - o mundo das drogas psicodélicas - porém, cautelosamente, evitou a cena que se alastrava rapidamente por todo o seu país. Neste período, preferiu buscar nos textos filosóficos e religiosos orientais um sentido maior para sua vida; sentido este que nem a ciência e, muito menos as drogas, conseguiam oferecer. A recente e massiva invasão da literatura oriental no mercado editorial norte-americano, incentivada e promovida principalmente por uma juventude crítica e desafiadora, suscitou amplos questionamentos de ordem ideológica e moral sobre a felicidade e os caminhos de uma vida plena e bem-sucedida. O contato de Wilber com a literatura oriental, repleta de novas e sugestivas informações sobre a vida e o universo, serviu como um grato acalento para sua inquieta mentalidade juvenil (Visser, 2003, p.20).

Destarte, foi durante esse apaziguador contato com a literatura oriental, mais especificamente com um pequeno texto do milenar e recém-traduzido Tao-Te-Ching, atribuído ao sábio chinês Lao-Tsé, que aconteceu o grande momento de transformação na vida do jovem Wilber (Wilber, 1982d, p.1). Assim diziam as breves linhas do texto de Lao-Tsé:

“O Caminho que pode ser verbalizado não é o Caminho eterno/ O nome que pode ser falado não é o nome eterno/ O Indizível é a origem do Céu e da Terra/ O Nomeado não é senão a mãe de dez mil coisas/ Em verdade, somente aquele que livra-se para sempre do desejo pode ver as Essências Secretas/ Aquele que nunca livrou-se do desejo somente pode ver as Conseqüências/ Essas duas coisas provêm da mesma Fonte/ todavia são diferentes na forma/ Essa Fonte só pode ser chamada de Mistério/ A Porta entreaberta de onde emergem todas as essências secretas” (Wilber, 1982d, p.1).

Como sugere Visser (2003, p.21), estes versos poéticos atribuídos ao sábio chinês tocaram de modo intenso e profundo o inquieto espírito do jovem Wilber, oferecendo, de algum modo, as respostas que outrora acreditava encontrar nas ciências:

“E assim, à medida que fui lendo o primeiro capítulo do Tao-Te-Ching era como se, pela primeira vez, estivesse sendo apresentado a um mundo totalmente novo e drasticamente diferente – um mundo além dos sentidos, um mundo fora da ciência e, portanto, um mundo muito além de mim mesmo. O resultado é que essas antigas palavras de Lao-Tsé me tomaram de surpresa; pior, a surpresa recusava-se a dissipar-se e minha completa visão de mundo começou a sofrer uma mudança sutil, mas drástica. Em um período de poucos meses – meses que passei em leituras introdutórias do Taoísmo e do Budismo – o sentido da minha vida, como eu o pensara, simplesmente começou a desaparecer. Oh! Não foi nada dramático; foi mais como se, ao acordar uma manhã, após vinte anos de casamento, descobrisse "de repente" que não amava mais minha esposa (nem ao menos a reconhecia). Realmente, não houve nenhum aborrecimento, nenhuma amargura, nenhuma lágrima – apenas a percepção tácita de que era hora de separar-me. Apenas isso: o velho sábio havia tocado uma corda tão profunda em mim (e muito mais forte devido a uma repressão de vinte anos) que acordei, repentinamente, para o entendimento silencioso, mas seguro, de que meu antigo *self*, minha vida interior e minhas velhas crenças não poderiam mais ser energizadas. Era hora da separação” (Wilber, 1982d, p.1).

Reynolds (2004, p.3-4) está de acordo que o contato de Wilber com a mensagem de Lao-tsé causou no jovem acadêmico de bioquímica um profundo e transformador impacto emocional. Mais preciso, Visser (idem) sugere que, na verdade “aquelas palavras escritas séculos atrás provocaram [...], virtualmente, uma conversão religiosa”. De fato, podemos considerar este momento da vida de Wilber como um marco biográfico fundamental, pois foi somente após esta “conversão” que o jovem intelectual começou a se dedicar, de maneira ainda mais voraz e disciplinada, à leitura dos mais diversos textos orientais, tornando-se, inclusive, um sério admirador e praticante do *Zen* budismo. Segundo Reynolds (idem, p.4-7), é certo que, sem passar por estas transformações de caráter íntimo, seria impossível para o jovem Wilber encontrar a inspiração necessária para dar início aos seus estudos sobre a consciência humana. Enfim, a vida do jovem Wilber é a história de um típico universitário ocidental que, outrora imerso em uma visão de mundo tradicionalmente acadêmica, descobriu encantado e absorto a existência de conceitos capazes de dizer claramente sobre algo que parecia ir “além do racional”, “além do mental”, enfim, além dos propósitos primeiros e últimos da ciência tradicional; descobriu o “Indizível”, o “Espírito”, a “Essência Secreta” e o “Mistério”. Parece que, finalmente, alguém dissera a Wilber o que ele gostaria de escutar.

Segundo Visser (idem), é deste ponto em diante que emerge o pensador e filósofo da consciência Ken Wilber, o que é confirmado por Reynolds (2004, p.3): “quando Wilber acordou para o ‘caminho’ misterioso do Tao, seu ‘olho do espírito’ recebeu luz suficiente [...]

para catapultá-lo na direção de sua jornada pessoal”. Após as inúmeras leituras introdutórias sobre Taoísmo, Budismo, Hinduísmo e outras sabedorias orientais, Wilber interessou-se em aprofundar-se na prática da meditação *Zen*. Porém, como ainda não haviam centros de treinamento no país, resolveu continuar apenas com a ampliação de sua jornada de leituras. Neste período, seus autores preferidos eram orientais e ocidentais como Krishnamurti, Alan Watts e D.T. Suzuki, que escreviam particularmente sobre as diferenças e similitudes entre os modos de conhecimento, discursos e religiosidade do oriente e do ocidente. De fato, era uma leitura pouco convencional para um jovem acadêmico de bioquímica que, depois de desistir de um provável doutorado, dedicava-se integralmente, e de maneira informal, a uma nada modesta carga de leitura.

Ainda em Nebraska, porém cada vez mais afastado de seus estudos acadêmicos tradicionais, Wilber cursou diversas disciplinas de outras faculdades, permitindo-se estudar com afinco aquilo que realmente o interessava, ou seja, filosofia, religião, psicologia e metafísica. Segundo o próprio Wilber (1982d, p.2) “[...] os nomes em meus cadernos não eram Krebs, Miller, Watson ou Crick, mas Gaudapada, Hui Neng, Padmasambhava e Eckhart”. Na medida em que o tempo e a dedicação à leitura progrediam, o afastamento dos amigos e familiares se tornava cada vez mais inevitável. Quase todo o período produtivo de seu dia, de oito a dez horas, era dedicado exclusivamente a leituras que quase nenhuma relação possuía com o seu currículo acadêmico (Visser, 2003, p.24-25).

A separação em si, embora não enlouquecedora ou frenética foi certamente estressante em alguns momentos, especialmente com relação a amigos, família e colegas, muitos dos quais pensavam que Krishnamurti era um comunista e Bodhidharma um pagão, ou pior, um “ateu agnóstico”, e, de algum modo, imaginavam que tudo isso levaria meus filhos a crescer cantando “Buda me ama, isto eu sei...”. Mas minha separação era séria. Intelectualmente, iniciei uma empreitada obsessiva de leitura, devorando livros de filosofia oriental num ritmo alucinante. Cortei aulas de química para ler o *Bhagavad Gita*; matei aulas de cálculo para estudar a Cabala. Fui apresentado a Huxley e aos psicodélicos, Watts e Beat Zen. Era como se minha prévia vida de “repressão do sublime” tivesse criado, como diria Hegel, uma causalidade do destino que agora me compelia a restabelecer o equilíbrio com uma seriedade quase patológica (Wilber, 1982d, p.2).

De acordo com Visser (idem, p.22-25), uma característica interessante desta nova etapa na vida de Ken Wilber é que esta busca pessoal por uma espécie de “Conhecimento Maior” não estava confinada meramente ao plano teórico, visto que a experiência da meditação *Zen*, da qual se tornara praticante, fazia parte de suas percepções e descobertas mais amplas. Cedo, Wilber percebeu a ineficiência da teoria sem a prática. Metaforicamente, este caminho de descoberta íntima era como uma busca pelo “Santo Graal”, ou seja, era tácito

e precisava ser sentido e até tocado. Assim, Wilber intensificava cada vez mais suas práticas meditativas, viajando ao encontro de alguns “mestres” e se submetendo à supervisão de outros. Além disso, engajou-se em diferentes modalidades de psicoterapia, incluindo a Gestalt-terapia e a Psicanálise. Desta maneira, procedendo quase como um antropólogo que vai a campo investigar seu objeto de estudo, ou seja, *vivenciando* ativamente suas angústias e questionamentos, Wilber começou a perceber certas incongruências entre aquilo que experimentava em suas experiências meditativo-psicoterápicas e os ensinamentos advindos das leituras que realizava (tanto ocidentais quanto de orientais). Era como se ele mesmo permitisse ousar:

[...] se os freudianos estão certos e a força do ego é o paradigma da saúde mental, como é que os budistas podem afirmar que a ausência do ego é o estado mais elevado? Se os comportamentalistas estão corretos e o condicionamento histórico do passado é a chave para todos os problemas, como pode Perls afirmar que somente o aqui-e-agora é significativo? O Vedanta diz que a Testemunha transcendente é o mais elevado de todos os estados, mas o Zen afirma que ela é a mais sutil de todas as ilusões; quem está certo? Não é de admirar que o conceito de dissonância cognitiva de Festinger fizesse tanto sentido para mim (Wilber, 1982d, p.3).

Esboçava-se então, neste misto de jornada experiencial e estudos teóricos, grande parte daquilo que seria exponencialmente um de seus principais questionamentos – é possível integrarmos harmonicamente os diferentes conhecimentos do oriente e do ocidente em uma grande teoria? Tal proposta, diretamente motivada por sua prática particular, contribuiu para a emergência de um estado psicológico de confusão e declarada crise existencial.

A vida para mim estava amarga; era infeliz. E, em parte, eu estava obcecado pela leitura de todos os grandes psicólogos e sábios porque procurava uma saída para essa vida amarga; a leitura era motivada, em resumo, pela necessidade de uma terapia existencial pessoal. O ponto era que eu estava “lendo tudo” porque estava tentando, mental e emocionalmente, juntar numa estrutura completa tudo que sentia ser necessário para minha própria salvação. Estava particularmente atraído por Perls, Jung, Boss e os existencialistas; Norman O. Brown, Krishnamurti, Zen, Vedanta e Eckhart; os tradicionalistas Coomaraswami, Guénon e Schuon, mas também por Freud, Ferenczi, Rank e Klein – não se poderia imaginar um grupo mais heterogêneo. E já se pode antever o problema: à medida que estudava todas as diferentes autoridades que se propunham a dizer-me como tornar-me feliz na vida, eu ficava confuso porque todas discordavam entre si. Assim, ao invés de tornar-me meramente feliz, eu fiquei infeliz e confuso. E para passar do estado infeliz para o feliz, pareceu-me que, primeiro, eu teria de passar do estado confuso para o ordenado (Wilber, 1982d, p.6).

Tendo concluído parcialmente seus estudos acadêmicos tradicionais, Wilber dedicou-se exclusivamente a uma exaustiva jornada intelectual e espiritual já bastante cindida com a realidade de Duke e Nebraska. Ao mesmo tempo em que lia compulsivamente os grandes

clássicos da psicologia, da sociologia e da antropologia ocidental, aprofundou-se na meditação *Zen*, praticando várias sessões diárias, inclusive durante os finais de semana. Foi também durante este período “pós-acadêmico” que Wilber conheceu e se casou com a estudante Amy Wagner, com a qual viveu junto durante dez anos. Cada vez mais imerso na filosofia de vida do *Zen* Budismo (a qual atribui elevado valor espiritual às tarefas mais corriqueiras do dia-a-dia) Wilber passaria os próximos nove anos de sua vida divididos entre os contínuos e sistemáticos estudos filosófico-espirituais do ocidente e do oriente e as tarefas corriqueiras de abastecer carros, lavar pratos e arrumar mesas em restaurantes (Visser; Reynolds). Além disso, para complementar a renda familiar, Wilber dava aulas particulares de ciência, direito e literatura. Fazendo piada consigo mesmo, Wilber relata: “O único trabalho verdadeiro que eu tive foi o de lavador de pratos. A única coisa que estou qualificado a fazer é lavar pratos!” (Wilber *apud* Visser, 2003, p.23).

Após mais alguns anos divididos entre tarefas corriqueiras do dia-a-dia, estudos filosóficos e práticas religiosas meditativas, Wilber acreditou ter acumulado material suficiente para a publicação de um livro. Tendo sido recusado por mais de vinte editoras, a *Theosophical Publishing House* aceitou publicar um volumoso manuscrito intitulado de *The Spectrum of Consciousness*<sup>27</sup>(1997). Visser (2003) sugere que a idéia central do livro era demonstrar que nenhuma das numerosas escolas de psicoterapia ou espiritualidade poderia abarcar todos os aspectos da individualidade humana, sendo necessária, então, a criação de uma “Psicologia do Espectro”, capaz de realizar tal tarefa. Para Wilber, a consciência humana poderia ser simbolicamente representada como um espectro de diferentes faixas ou sintonias, onde poderíamos identificar termos e conceitos utilizados por diferentes escolas de psicoterapia e espiritualidade, relacionando-as a uma ou mais dessas sintonias (ver figura 2).

Profundamente sintético, [O espectro da consciência] sugere que a psicologia, psicoterapia e filosofia não precisariam ser vistas como mutuamente concorrentes e exclusivas, pois todas cumpriam a mesma tarefa. Em vez disso, [Ken Wilber] delineia uma abordagem integrativa ao “espectro total” da consciência e da experiência, na qual as diferentes escolas e teorias - das linhas acadêmicas aceitas, mas também espirituais ou transpessoais - possam ser compreendidas como focalizando primariamente uma parte diferente do mesmo espectro (Rothberg, 2005, p.22).

Reynolds (2004. P.16) declara que “*The Spectrum*” foi um estudo sem precedentes na história dos estudos sobre consciência, e que o mesmo representou uma síntese coerente entre os “sistemas psicológicos” ocidentais e orientais. Em suas palavras,

---

<sup>27</sup> Publicado em português com o título: *O Espectro da Consciência* (1977)

A maior inovação de Wilber foi o uso criativo do espectro como uma metáfora, a consciência estando ligada ao espectro eletromagnético na intenção de mapear os vários níveis, estágios e possibilidades da consciência humana, do nascimento à iluminação, incluindo a morte física e além. Desta maneira, Wilber uniu as contribuições tanto da psicologia científica ocidental quanto do misticismo metafísico oriental. Este começo impressionante o levou à elaboração de um modelo integral capaz de unir as orientações gerais de todas as ciências ocidentais com os caminhos e práticas místicas autênticas existentes no pensamento universal.

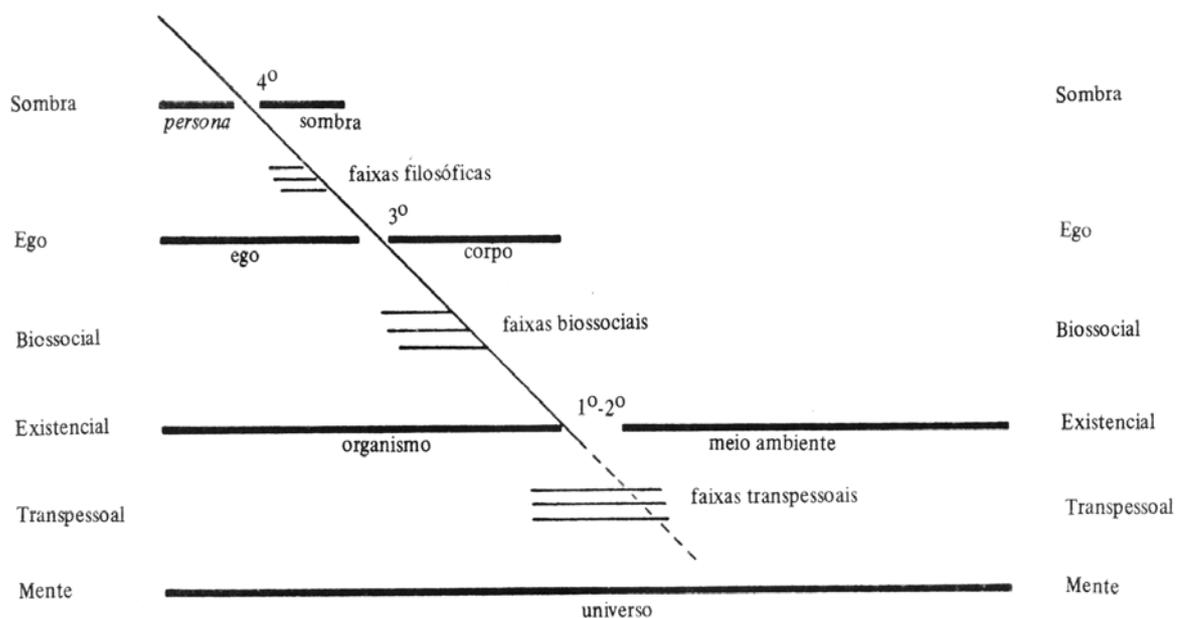


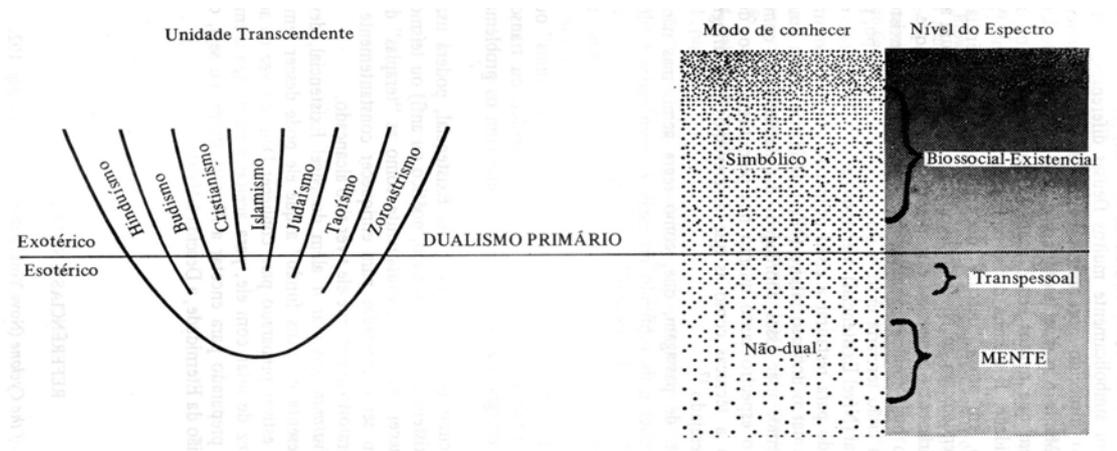
Figura 2 - o modelo do espectro da consciência. \*Mente = Consciência Divina

A recepção de *The Spectrum of Consciousness* por alguma parcela do universo acadêmico, especialmente pelos autores da chamada Escola Transpessoal de psicologia, foi bastante positiva. James Fadiman, então presidente da Associação de Psicologia Transpessoal comparou o trabalho realizado por Wilber às contribuições do grande filósofo inglês William James; Jean Houston, que ocupou durante um longo período a presidência da Associação de Psicologia Humanística, declarou que Wilber fez pelos estudos da consciência o que Freud fez pela Psicologia; por sua vez, John White, autor e editor de vários livros sobre psicologia e espiritualidade, e um *outsider* com relação ao meio estritamente acadêmico, declarou ser Wilber o “Einstein da pesquisa sobre a consciência”. Segundo Visser (2003), após as inúmeras avaliações positivas sobre o livro, Ken Wilber, então com apenas vinte e sete anos de idade, passou a ser reconhecido como um importante representante nos campos da psicologia e dos estudos sobre a consciência, sendo comparado, inclusive, a pensadores ilustres como Hegel e Platão. Indiferente aos os honrosos elogios públicos direcionados ao

seu primeiro trabalho, Wilber preferiu evitar maior exposição, tanto à mídia em geral quanto ao meio acadêmico, continuando com sua postura de vida discreta orientada pela filosofia *Zen*.

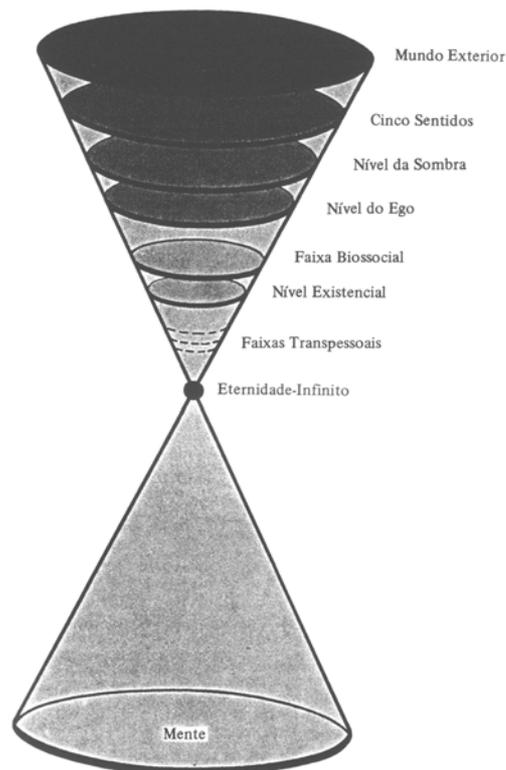
Acima de tudo, o grande impulso proporcionado por *The Spectrum of Consciousness* e, posteriormente, por *No Boundary*<sup>28</sup> (1979), foi na direção de uma tentativa real de integração entre as diversas correntes de tradição religiosa e os conhecimentos filosóficos e científicos do ocidente. A idéia essencial era trazer à tona o fato de que na base de todas as tradições religiosas e dos modos de conhecer a realidade, sejam estes orientais ou ocidentais, estariam presentes categorias fundamentais (ver figuras 3 e 4). Estas categorias seriam como elementos “perenes” que poderiam atuar como instrumento de harmonização entre os diversos conhecimentos e sabedorias existentes.

A idéia âmago (ou intuição) de Wilber é a seguinte: há um profundo impulso nos seres humanos, bem como em toda a vida e até mesmo na matéria, que evolui rumo ao que ele normalmente chama de ‘Espírito’ [Mente]. Toda a evolução em qualquer tempo, seja física, biológica ou cultural, seja individual ou coletiva, segue esse movimento. O termo final de toda a evolução é a auto-percepção do espírito em uma ‘experiência mística não-dual (Rothberg, 2005, p.24).



**Figura 3 - A diferença entre as unidades exotérica e esotérica da realidade. O núcleo comum (Esotérico e “Não-dual”) seria “perene” tanto às grandes tradições religiosas quanto à consciência humana (níveis transpessoais e da Mente ou *Self* ou Espírito ou Deus).**

<sup>28</sup> Antes mesmo da impressão final de *The Spectrum of Consciousness*, Wilber já tinha elaborado uma versão considerada mais popular e acessível de seu trabalho: *No Boundary* (Publicado em português sob o título de *A consciência sem fronteiras* (1988). Nesta espécie de “livro-resumo” de *The Spectrum of Consciousness*, além de expor a teoria de integração entre ocidente e oriente, Wilber pretendia transmitir a idéia de que, mais do que simplesmente pensar sobre *yoga* ou psicanálise, o fundamental era se engajar com a prática ou o método escolhido (Visser, 2003, p.27).



**Figura 4 - A representação das diferentes faixas da consciência humana, comuns a todos: do “Mundo Exterior” a “Eternidade-Infinito”, cerne da experiência mística não-dual. \*Mente = Espírito ou Deus.**

Ainda que as idéias e propostas contidas em *The Spectrum of Consciousness* pudessem ser consideradas bastante ousadas e sofisticadas, Visser (2003, p.26) lança a crítica de que o conteúdo do livro em questão – como vimos, um misto de jornada intelectual e vivência espiritual – pode ser mais bem descrito como o reflexo das experiências particulares um “pensador passional – um homem profundamente movido por aquilo que ele mesmo considera a Verdade”.

Com as publicações de *The Spectrum of Consciousness* e *No Boundary* as fontes de pesquisa utilizadas por Wilber foram expostas tanto aos acadêmicos quanto ao grande público em geral. De fato, da longa e eclética bibliografia encontrada em sua primeira publicação, alguns nomes se destacam: Ananda Coomaraswamy, René Guénon e Fritjof Schuon, representantes da chamada Escola de Tradição ou Filosofia Perene; da vertente médico/psicológica temos Sigmund Freud, Carl G. Jung e Stanislav Grof; dos orientalistas temos Krishnamurti, D. T. Suzuki e Alan Watts; dos filósofos mais tradicionais temos Aldous Huxley, Alfred North Whitehead e Teilhard de Chardin; dentre outros. Mais do que eclética esta lista parecia ser a representação, tão somente, do grandioso impulso intelectual e

experencial de Wilber florescido durante os poucos, porém vorazes, anos de sua vida dedicados à ampla compreensão e estudo das categorias abrangentes da consciência humana.

## 2.1 – Fases do pensamento wilberiano e alguns conceitos-guias

Após a publicação de seus dois livros iniciais, direcionados às possibilidades criativas de uma nova e mais abrangente epistemologia dos estudos da consciência, Wilber assumiu o desafio pessoal de incluir em sua obra outros campos e áreas do conhecimento, como: desenvolvimento individual; evolução cultural e social; Epistemologia e Filosofia da Ciência; Sociologia; variedades de Psicopatologia e Psicoterapias; dentre outros (Rothberg, 2005, p.22). Ao longo de sua carreira como teórico da consciência, seguindo as trilhas abertas por sua “ideologia integracional”, diversos conceitos surgiram, se modificaram e, até mesmo, foram abandonados. De fato, não foram poucas as vezes em que Wilber criticou e alterou o rumo de suas próprias idéias. Estas constantes renovações conceituais marcaram, segundo Visser (2003), um aspecto fundamental daquilo que ele considera como um constante amadurecimento do pensamento e da obra de Wilber, sempre inacabada. A fim de sistematizar tal amplitude teórica, naturalmente tomada pelo rumo de seus próprios estudos, o próprio Wilber (1982b, prefácio) sugeriu a organização de seu pensamento em diferentes fases. De acordo com Reynolds (2004), seriam elas:

**A – WILBER/ FASE I ou “O espectro da consciência” (1973-1977)** – chamada de fase “Romântica”, na qual reivindicava um espectro da consciência capaz de abarcar do subconsciente ao self-consciente ao superconsciente (ou id ao ego a Deus), com os estágios mais elevados sendo vistos como um retorno e recaptura dos potenciais originais humanos perdidos. Desta fase constam seu primeiro livro *The Spectrum of Consciousness* (1977) e sua versão considerada mais “acessível” *No Boundary: Eastern and Western approaches to Personal Growth* (1979).

Esta primeira fase do pensamento wilberiano, denominada por ele mesmo de “Romântica”, compartilhava uma visão de mundo que pretendia elevar o passado ou os conhecimentos ancestrais a uma espécie de *status* superior na escala da consciência humana. Para tanto, como já apontado anteriormente, recorria ao diálogo e intersecção de dois instrumentais ou modalidades de conhecimento: de um lado, a psicologia de William James, a psicanálise tradicional e, mais fundamentalmente, a psicologia analítica de Jung e das escolas

transpessoais; de outro, o núcleo perene da sabedoria mística encontrada nas grandes tradições religiosas. Segundo Wilber, através de uma busca nostálgica por estado edênico outrora vivo na consciência humana, o modelo metodológico do espectro da consciência seria capaz de “re-introduzir”, ou melhor, demonstrar a permanência da Mente (em maiúsculo) ou realidade espiritual na consciência humana, contribuindo sobretudo na reaproximação das abordagens psicológicas tradicionais com o fenômeno religioso. Para que tal feito atingisse satisfatoriamente os objetivos propostos, algumas importantes conceituações utilizadas e desenvolvidas por Wilber durante esta primeira fase de seu pensamento marcaram, em definitivo, o caminho geral de suas idéias. Na primeira parte deste capítulo já apresentamos algumas destas idéias e conceitos, contudo, vale ressaltarmos alguns outros pontos fundamentais. É o caso, por exemplo, da utilização (ainda que de modo indireto nesta primeira fase do seu pensamento) de todo o ideário conceitual da “Filosofia Perene<sup>29</sup>”, assim como da noção estrutural hierárquica da “Grande Cadeia do Ser<sup>30</sup>” como metáfora explicativa para as realidades intra e extra psíquicas. Largamente utilizados por Wilber, estes conceitos paradigmáticos auxiliaram na construção e demonstração da plausibilidade teórica e prática de sua cartografia da consciência supostamente capaz de “re-aproximar”, de maneira original, a espiritualidade das grandes tradições religiosas com o conhecimento científico/filosófico do ocidente e do oriente.

---

<sup>29</sup> “The perennial philosophy is the worldview that has been embraced by the vast majority of the world's greatest spiritual teachers, philosophers, thinkers, and even scientists. It's called "perennial" or "universal" because it shows up in virtually all cultures across the globe and across the ages. We find it in India, Mexico, China, Japan, Mesopotamia, Egypt, Tibet, Germany, Greece [...] and wherever we find it, it has essentially similar features, it is in essential agreement the world over. We moderns, who can hardly agree on anything, find this rather hard to believe. But as Alan Watts summarized the available evidence: ‘Thus we are hardly aware of the extreme peculiarity of our own position, and find it difficult to recognize the plain fact that there has otherwise been a single philosophical consensus of universal extent. It has been held by [men and women] who report the same insights and teach the same essential doctrine whether living today or six thousand years ago, whether from New Mexico in the Far West or from Japan in the Far East’. This is really quite remarkable. I think, fundamentally, it's a testament to the universal nature of these truths, to the universal experience of a collective humanity that has everywhere agreed to certain profound truths about the human condition and about its access to the Divine” (Wilber, 1998b, p.7).

<sup>30</sup> “Central to the perennial philosophy is the notion of the Great Chain of Being. The idea itself is fairly simple. Reality, according to the perennial philosophy, is not one-dimensional; it is not a flatland of uniform substance stretching monotonously before the eye. Rather, reality is composed of several different but continuous dimensions. Manifest reality, that is, consists of different grades or levels, reaching from the lowest and most dense and least conscious to the highest and most subtle and most conscious. At one end of this continuum of being or spectrum of consciousness is what we in the West would call "matter" or the insentient and the nonconscious, and at the other end is "spirit" or "Godhead" or the "superconscious" (which is also said to be the all-pervading ground of the entire sequence). Arrayed in between are the other dimensions of being, arranged according to their individual degrees of reality (Plato), actuality (Aristotle), inclusiveness (Hegel), consciousness (Aurobindo), clarity (Leibniz), embrace (Plotinus), or knowingness (Garab Dorje)”. (Wilber, Essential Wilber, 1998b, p. 49).

Apesar de não expor, de maneira direta e concisa, a utilização destes conceitos em *The Spectrum of Consciousness* e *No Boundary*, a idéia geral por eles representada já se faz claramente presente, constituindo, assim, o que Visser (2003, p.276-277) denomina de “conceitos-guia” de sua obra. Vale ressaltar que antes mesmo da publicação de *The Spectrum of Consciousness*, Wilber já tinha abordado o tema em um artigo intitulado “*Psychologia Perennis: O espectro da consciência*”, onde propunha uma atualização epistemológica da Psicologia tradicional (Walsh & Vaughan, 1999).

Segundo Visser (2003, p.55), após um extenuante processo de compilação dos ensinamentos e teorias ocidentais e orientais, Wilber definiu o caminhar evolucionário da consciência humana da seguinte maneira: Persona<sup>31</sup> > Ego<sup>32</sup> > Centauro<sup>33</sup> > Níveis Transpessoais<sup>34</sup> > Espírito<sup>35</sup>. Caminhando da esquerda para a direita no esquema, ou seja, da Persona ao Espírito, temos uma expansão da consciência, e vice-versa. Assim, a Persona é a forma mais restrita ou limitada de consciência pessoal e o Espírito a forma mais expandida ou a “não-forma”. Além disso, Wilber acreditava que entre os níveis de consciência pessoais e transpessoais do espectro, existia algum grau de continuidade – um desenvolvimento – como abaixo exemplificado:

1. Persona = Persona
2. Ego = Persona + sombra
3. Centauro = Persona + sombra + corpo
4. Espírito = Persona + sombra + corpo + cosmos

Portanto, temos um modelo hierárquico da consciência onde cada nível não só transcende o anterior como o inclui (ver figura 5). Para Wilber, quando mais inclusiva a perspectiva adotada, mais plausível o modelo se torna, já que a fragmentação e especialização do conhecimento ocorrida principalmente no ocidente foi um dos grandes problemas epistemológicos da história da ciência, afetando especialmente as chamadas “ciências humanas”. Devido a este e tantos outros fatos históricos que iremos abordar no capítulo

---

<sup>31</sup>

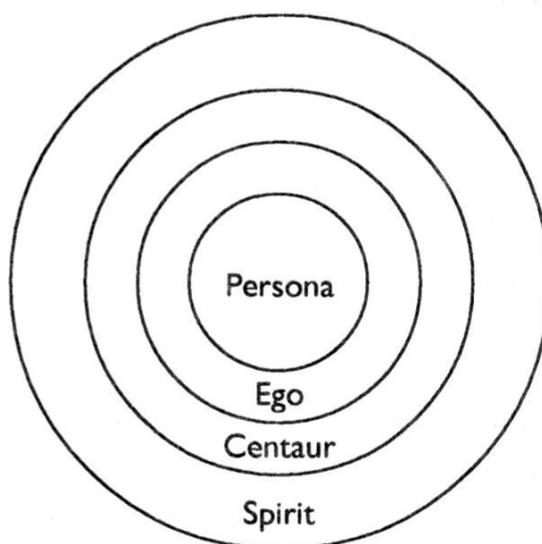
<sup>32</sup>

<sup>33</sup> “*The Centaur is the great mythological being, half human and half animal body, that Wilber (among others, such as Hubert Benoit and Erik Erikson) has taken as a symbol of the harmonious integration of body and mind ('bodymind'), or biosphere and noosphere*” (Wilber, 1998b, p.73).

<sup>34</sup>

<sup>35</sup>

seguinte, a ciência, como um todo, se tornou incapaz de lidar harmonicamente com os aspectos mais profundos da religiosidade humana.

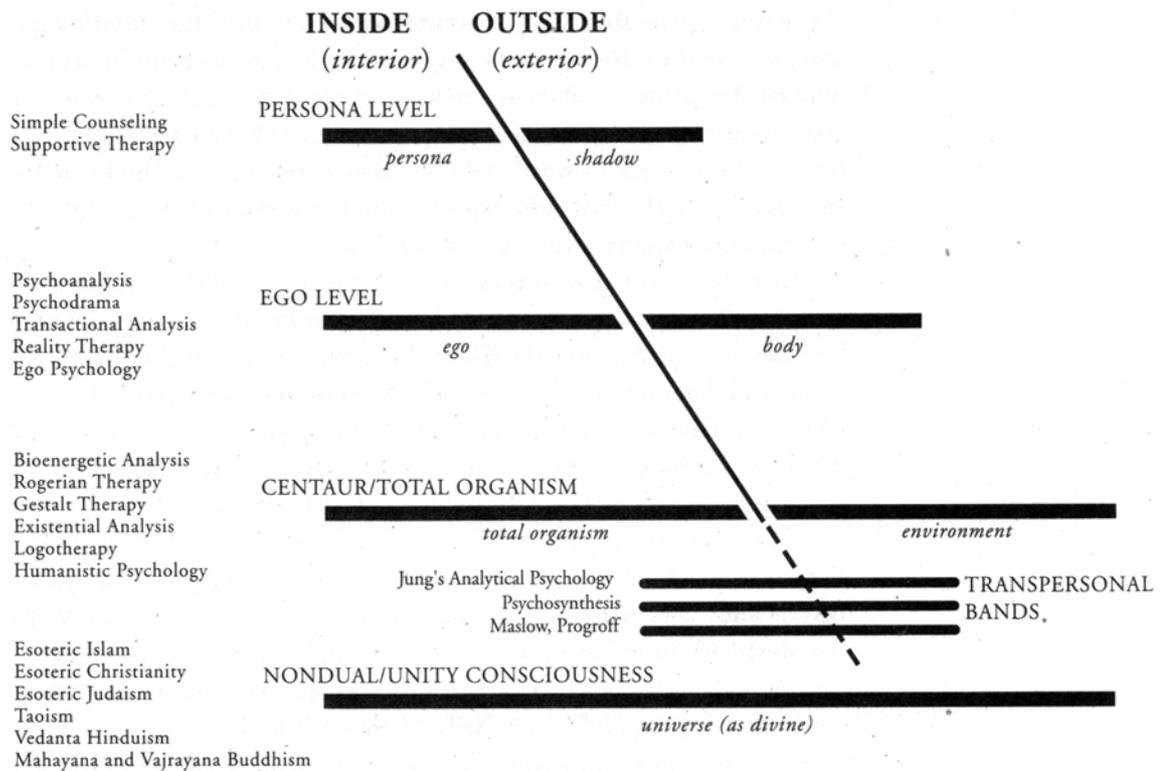


**Figura 5 - um modelo de representação do Espectro da Consciência.**

Visser (2003, p.64) relata que em *No Boundary* Wilber obteve grande êxito em traçar a relação entre as diferentes escolas de psicoterapia/espiritualidade e os diferentes níveis da consciência. Desta vez, acrescido à representação do espectro da consciência, temos a representação e correlação de cada nível da consciência a uma escola teórica ou espiritual do ocidente/oriente. É o retrato mais fidedigno (e, talvez, mais pragmático) da proposta de harmonização entre espiritualidade e filosofia descrita por Wilber durante a primeira fase de seu pensamento (ver tabela 1 e figura 6).

<b>PERSONA</b>	<b>EGO</b>	<b>CENTAURO</b>	<b>NÍVEIS TRANSPessoAIS</b>	<b>MENTE/ ESPÍRITO</b>
- <i>Counseling</i> - Terapia de suporte	- Psicanálise - Psicodrama - Análise Transacional - Terapia de Realidade - Psicologia do Ego	- Análise Bioenergética - Terapia Rogeriana - Gestalt terapia - Análise existencial - Logoterapia - Psicologia Humanística	- Psicologia Junguiana - Psicossíntese	- Vedanta/ Hinduísmo - Mahayna/ Budismo Vajrayama - Taoísmo - Esoterismo islâmico - Esoterismo cristão - Esoterismo Judaico

**Tabela 1 - o modelo do espectro da consciência refinado segundo as diversas escolas de psicoterapia e espiritualidade (sabedoria).**



**Figura 6 - o modelo do espectro da consciência refinado segundo as diversas escolas de psicoterapia e espiritualidade (sabedoria).**

De maneira significativa, Visser (2003, p.62-63) ressalta que este *flying start* de Wilber, caracterizado pelas idéias expostas em seus dois livros iniciais, foi marcado, acima de tudo, por uma experiência particular intensa, já que seu modelo da consciência somente pôde ser elaborado a partir das descobertas de suas próprias capacidades espirituais desveladas pela intensa carga de leituras, vivências psicoterápicas e, acima de tudo, práticas meditativas. De modo notadamente fenomenológico, tomando e assumindo a si mesmo como sujeito e objeto de investigação, este “Wilber/fase I” pretendeu expor, não somente através das evidências literárias do misticismo, mas também através de práticas objetivas, a complexa inefabilidade das categorias do Espírito. Entrementes, ainda que inefáveis, tais categorias não seriam impossíveis para o proceder científico, desde que abordadas sob um prisma capaz de adequar suas linguagens à do proceder científico, propriamente dito. Enfim, ao demonstrar não somente como as transformações proporcionadas pelas experiências práticas de autoconhecimento são uma realidade coerente e constante na história da humanidade, mas também como as relações entre os estudos da consciência e o misticismo teriam mais afinidades e inter-relações do que a ciência tradicional até então supusera, Wilber deu um

grande passo entre as bordas do abismo que supostamente existiria dentro do universo intelectual e espiritual do ocidente.

A vida de Wilber apresenta duas linhas paralelas de desenvolvimento – uma dentro do reino intelectual e outra dentro do reino espiritual. Por trás do Wilber pensador existe sempre o Wilber místico, aquele que experienciou, no seu próprio despertar, tudo aquilo que pretende desenvolver em seus escritos. A intenção espiritual existente por trás de seu trabalho é claramente discernível em cada página de sua obra já que o que ele busca é reabilitar a dimensão espiritual da realidade e o interior individual da cultura ocidental com um discurso mais propriamente acadêmico (Visser, 2003).

**B – WILBER/ FASE II ou “A Revolução da Evolução” (1978-1983)** – foi uma fase mais especificamente evolucionária ou desenvolvimentista, com o espectro da consciência se desdobrando em níveis e estágios de desenvolvimento. Desta fase constam os livros: *The Atman project: A Transpersonal View of Human Development* (1980), *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution* (1981), *A Sociable God: Toward a New Understanding of Religion* (1982a) e *Holographic Paradigm and Other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science* (1982c).

Segundo Visser (2003, p.69), apesar da valorosa contribuição de Wilber para os estudos da consciência e da integração entre as visões de mundo ocidental e oriental, o próprio Wilber sentia-se incomodado com algumas implicações conceituais expostas em seus dois primeiros livros. Foi somente após um maior contato com a obra do desenvolvimentista Jean Piaget que Wilber percebeu ser o estado infantil não mais espiritual do que o estágio adulto – ao contrário – o estágio infantil seria “mais” arraigado ao reino físico e biológico, sendo assim “menos” espiritual do que os estágios posteriores. Portanto, o desenvolvimento humano não poderia ser visto como uma espécie de retorno romântico a um estado espiritual uma vez perdido (Wilber/fase I), e sim uma jornada progressiva e contínua em direção ao Espírito, partindo de níveis “menos” para níveis “mais” espiritualizados. A espiritualidade seria, essencialmente, um processo de desenvolvimento contínuo (idem, p, 74).

Ainda com Piaget, a fim de cobrir uma lacuna importante dos aspectos do desenvolvimento humano desconsiderados na primeira fase de seu pensamento, Wilber adicionou a noção de um estágio de desenvolvimento “pré-pessoal” ao seu modelo teórico. Deste modo, de uma noção que em “Wilber/fase I” transcorria no sentido “transpessoal (involução) > pessoal (evolução) > transpessoal”, diferentemente, em “Wilber/fase II”, temos: “pré-pessoal (evolução) > pessoal (evolução) > transpessoal”. Portanto, se no “romântico”

“Wilber/fase I” o ponto de partida era uma hipotética espiritualidade infantil que se perdia ao longo do desenvolvimento, em “Wilber/fase II” o ponto de partida é o corpo, ou melhor, a realidade corpo/ego, que quase nada sugeria de um suposto caráter espiritual “perdido”. Nesta segunda fase de seu pensamento uma aproximação diferente do desenvolvimento humano é claramente pautada na preocupação fundamental de demonstrar como o indivíduo se desenvolve da infância à vida adulta e, aí então, da vida adulta a um possível nível transpessoal ou de “iluminação espiritual” (*Enlightment*). Desta diferenciação básica entre a primeira e a segunda fase do pensamento wilberiano emerge o conceito fundamental da “Falácia pré/trans” que, como apontado, foi formulado de duas maneiras: uma “elevacionista” (do pré ao trans) e outra “reducionista” (do trans ao pré). Segundo Wilber, a primeira tende a elevar os estados pré-natais e infantis a uma união com a Fonte divina (p.ex. Jung) e a segunda reduz os níveis transpessoais a estados infantis ou regressivos (p.ex. Freud). A idéia de Wilber era construir uma teoria do desenvolvimento humano capaz de escapar dos erros característicos da “Falácia pré/trans” que, em seu ponto de vista, eram abundantes dentro das diversas vertentes teóricas da Psicologia. Apesar de já presente na segunda fase de seu pensamento, a exposição mais minuciosa da “Falácia pré/trans” surgiria somente em *Eye to Eye* (1982b), um trabalho posterior pertencente à “Wilber/fase III”.

Nada obstante, é importante esclarecermos que Wilber não abandonou completamente a idéia de que o desenvolvimento humano estaria voltado para uma espécie de urgência em alcançar um estado de união mística “não-dual” com o Espírito ou Mente ou Deus (estes termos, em Wilber, são sempre similares). Portanto, o fato de nossa existência “sensorial” iniciar no plano meramente físico não significa, em última instância, que é deste plano que derivamos. Pautado em uma atualização (ou releitura) da Filosofia Perene, Wilber sugere então que devemos buscar sempre as origens de nossa existência no Espírito, pois é Dele que partimos e evoluímos, a fim de completarmos o ciclo da existência – uma jornada de partida, vivência e retorno do Espírito ao Espírito. Portanto, apesar de todos os aspectos ditos “involutivos” e “evolutivos”, desde o começo nosso desenvolvimento é visto como um processo orientado pelo e ao Espírito. Em um desenho final teríamos então: Espírito (estado não-dual de existência) > pré-pessoal (Espírito em evolução) > pessoal (Espírito em evolução) > transpessoal (Espírito em evolução) > Espírito (estado não-dual de existência).

Fase I é uma [...] tentativa de fazer uma regressão para dentro de uma Fonte de Salvação [...] o desenvolvimento humano procederia, assim dizendo, do Paraíso inconsciente (pré-egóico) para o Inferno consciente (egóico) para o Paraíso (transegóico) [...] O único problema dessa visão é que o primeiro passo – a perda

de uma união inconsciente com o Divino – é uma impossibilidade absoluta. Todas as coisas são uma só com a Fonte Divina – isto é, acima de tudo, a Fonte de todas as coisas! Perder o contato com esta Fonte é cessar de existir (Wilber, 1997, p. 52-53).

Especialmente em *Atman Project* (1980), mas também em *Up from Eden* (1981), Wilber discute e desenvolve uma série de conceitos e teorias diretamente ligados a uma tentativa definitiva de incluir a realidade transpessoal ao desenho final do desenvolvimento e da evolução humana, seja em níveis pessoais, sociais e/ou culturais. Em *Atman Project* (1980), portanto, o espectro da consciência é refinado para cobrir dezesseis estágios (ver figura 7). Do primeiro ao sexto são estágios pré-pessoais (*Pleromatic; Uroboric; Axial-Body; Pranic-Body; Image-Body; Membership cognition*); do sétimo ao décimo segundo são estágios pessoais (*Early egoic/personic; Middle egoic/personic; Late egoic/personic; Mature Ego; Biosocial; Centaur*) e do décimo terceiro ao décimo sétimo são estágios transpessoais (*Low Subtle; High Subtle; Low Causal; High Causal; Ultimate [Atman]*).

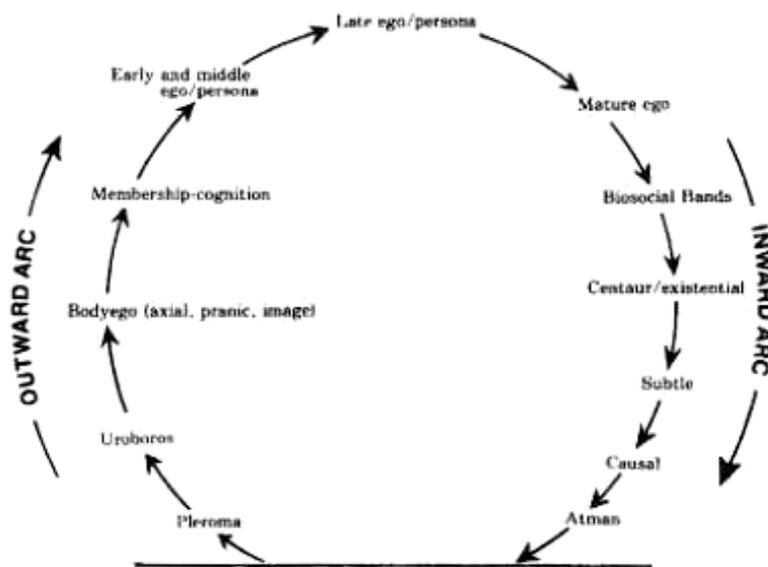


Fig 2. The Complete Life Cycle

**Figura 7 - O desenvolvimento do espectro da consciência em *Atman Project* (1980), refinando aquilo denominado como “O Ciclo Completo da Vida”, com os arcos complementares da “evolução” orientando as diferentes fases de desenvolvimento (*Outward Arc* ‘exterior’ e *Inward Arc* ‘interior’).**

Através destas inclusões e ampliações de novos conceitos sobre do desenvolvimento individual e coletivo, em *A Sociable God* (1982a), Wilber continua sua jornada de inserção das dimensões transpessoais aos diversos ramos da ciência contemporânea. Para tanto, partindo da tentativa de incluir a sociologia dentro das noções de uma suposta “Filosofia Neo-Perene” e, conseqüentemente, da visão de mundo sugerida pelo viés da “Grande Cadeia do

Ser”, Wilber procura compreender, dentro de sua perspectiva integral, como ocorrem as interações entre a consciência interior individual, as visões de mundo culturais interiorizadas e os sistemas técnico-econômico-sociais exteriores. Dentre outras, algumas importantes contribuições conceituais de *A Sociable God* são: a delimitação dos três domínios do desenvolvimento humano – pré-pessoal, pessoal e transpessoal (ver figura 8); os cinco modelos de cognição humana (ver figura 9) e uma rica discussão acerca do conceito de “religião”. Como veremos, o correto entendimento destas conceituações serão fundamentais para a compreensão da teoria de Wilber sobre a integração entre ciência e religião. Deste modo, retomaremos estas idéias num momento posterior dessa dissertação.

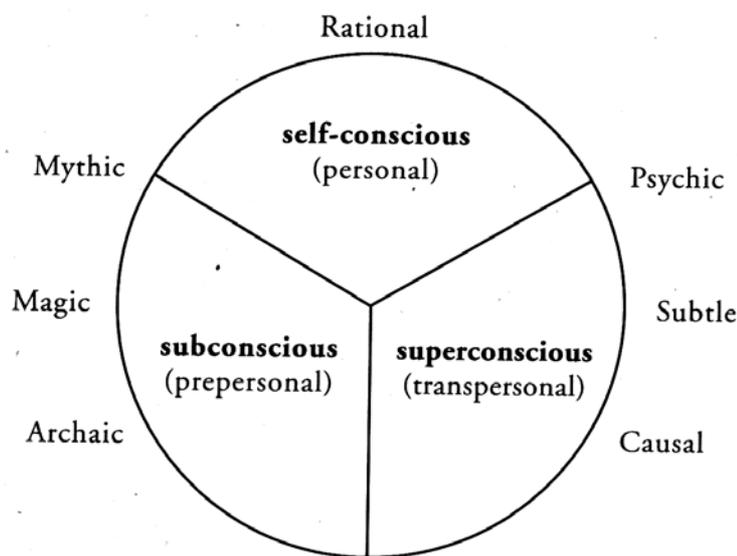


Figura 8 - Os três domínios do desenvolvimento humano (pré-pessoal, pessoal e transpessoal)

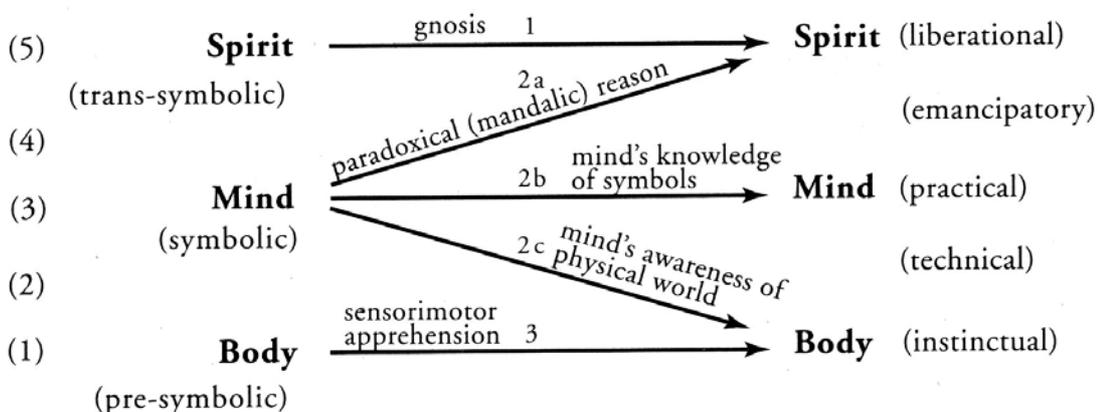


Figura 9 - os cinco modos gerais de cognição e conhecimento (1, 2a, 2b, 2c, 3)

Foi durante esta segunda fase de seu pensamento que Wilber fez suas primeiras incursões, ainda que de maneira indireta, no debate mais específico entre ciência e religião, especialmente através de *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes* (1982c) - um livro que pode ser compreendido limítrofe entre as preocupações centrais de “Wilber/fase II” e “Wilber/fase III. No livro em questão, partindo das pesquisas e especulações teóricas do neurocientista Karl Pribram (1990), do físico David Bohm (1989), e de outros eminentes cientistas, Wilber procurou avaliar a possibilidade de correlação entre religiosidade/misticismo e algumas recentes descobertas da ciência, especialmente da chamada “ciência do cérebro” e dos desdobramentos mais “entusiásticos” da física quântica. Segundo Reynolds (2004), ainda que a proposta wilberiana contida em *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes* divergisse, de maneira geral, do pensamento holístico que dominava o período da publicação, o livro se tornou um grande *best-seller*. De maneira abreviada, Wilber chegou à conclusão de que as muitas observações e assertivas atribuídas tanto ao paradigma holográfico quanto à fusão “física quântica/misticismo” não eram devidamente adequadas às interpretações pluridimensionais dos grandes místicos, ou seja, que tentativas como as de Fritjof Capra, em seu “Tao da Física”, por mais dignas que fossem, não possuíam fundamento real quando confrontadas com as verdades mais profundas do misticismo ou da experiência religiosa. Portanto, para Wilber, em um primeiro momento, a mescla entre ciência e religião feita por estes teóricos resumia-se a um erro de categoria, digno mas equivocado.

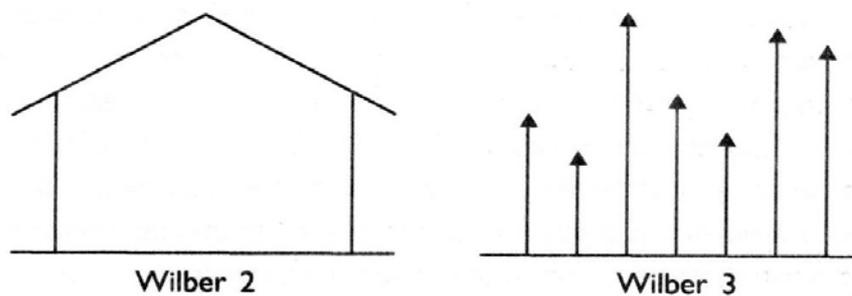
[...] Wilber resumiu sua objeção ao holismo e ao paradigma holográfico da seguinte maneira: ‘O problema com essas teorias populares, assim como a nova física em geral e todas as coisas sobre o misticismo oriental é que elas colapsam a hierarquia. Nestes círculos, a rica e multidimensional visão de mundo das tradições espirituais, as quais enxergam uma hierarquia de reinos, é reduzida a uma visão unidimensional da física, na qual, essencialmente, não existe hierarquia (Visser, 2003, p.130-131).

**C – WILBER/ FASE III** ou “A visão integral: Self, Níveis e Linhas<sup>36</sup>” (1983-1994) – na qual foram adicionadas linhas para os diferentes níveis de desenvolvimento, isto é, numerosas e diferentes linhas de desenvolvimento (cognitiva, conativa, afetiva, moral, psicológica, espiritual, etc.) procedendo de uma maneira relativamente independente através dos níveis básicos de todo o espectro da consciência. Esta fase terceira de seu pensamento é

---

<sup>36</sup> Helfrich (2007), que elaborou um grande trabalho de síntese da obra Ken Wilber, denomina esta terceira fase de “Filosofia Neo-Perene”.

considerada uma fase transitória entre os debates e conceitos-chave envolvendo a “Falácia pré/trans” e a emergência do modelo “dos quatro quadrantes”, próprio da fase quarta de seu pensamento. Desta terceira fase constam os livros: *Eye to eye: The Quest for the New Paradigm* (1982b), *Quantum Questions: Mystical Writings of World’s Great Physicists* (1987b), *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development* (1986), *Spiritual Choices: The Problems of Recognizing Authentic Paths to Inner Transformation* (1987) e *Grace and Grit: Spirituality and Healing in the Life and Death of Treya Killam Wilber* (1991).



**Figura 10 - diferença básica entre o modelo de desenvolvimento homogêneo (wilber/fase II) e heterogêneo (Wilber/fase III – “diferentes linhas de desenvolvimento”).**

Inicialmente, vale citarmos que apesar de Reynolds (2004) enumerar *Grace and Grit* (1991) e *Spiritual Choices* (1987) dentro da terceira fase do pensamento wilberiano, o mesmo reconhece que as preocupações centrais destes livros estão mais diretamente ligadas ao “Wilber/fase II”. *Grace and Grit* (1991), mais do que qualquer outro livro escrito por Wilber, é um trabalho de cunho bastante pessoal e intimista, já que trata de uma descrição da história de amor e dos anos de luta travados por Wilber contra o câncer de mama de Terry (Treya), sua esposa à época. Além de inúmeras reflexões filosóficas e espirituais sobre a causa das doenças e sobre os processos de “morte e morrer”, o livro intercala momentos de reflexões pessoais com elucubrações teóricas acerca das implicações do modelo do “espectro da consciência”, revisando, inclusive, inúmeros outros tópicos já explorados em trabalhos anteriores. Já em *Spiritual Choices* (1987) Wilber discute o curioso surgimento de novos movimentos religiosos de massa durante a década de oitenta - de grupos considerados mais restritos como a “Cientologia” e o “Synanon” - a grupos que emergiram ao redor dos chamados “gurus”, como Rajneesh, Muktananda e Da Free John. O livro pretende demonstrar como estes grupos, de um modo geral, possuem determinadas características (processos psicológicos individuais e coletivos) que podem levar uma coletividade e seus membros a um processo de deterioração capaz de culminar, inclusive, em uma atitude negativa e paranóica

em relação ao mundo exterior. Neste contexto, buscando apoio em diversas teorias espirituais, psicológicas e sociológicas, Wilber conceitua as muitas formas de manifestação religiosa, sejam individuais ou coletivas, não somente entre “legítimas” e “não-legítimas”, mas também quanto ao caráter de autenticidade religiosa das mesmas. Assim procedendo, o objetivo final e maior de Wilber em *Spiritual Choices* (como em trabalhos anteriores) é adicionar uma noção “verticalizada” ao conhecimento tradicional, discutindo as implicações transpessoais dentro de uma visão de mundo que, *a priori*, desqualifica a Grande Cadeia do Ser como possibilidade epistemológica autêntica.

Cronologicamente, a primeira publicação desta terceira fase é o livro *Eye to Eye* (1982b), composto por uma coletânea de artigos publicados em jornais científicos que tratam sobre variadas questões; de problemas relacionados à história, filosofia e epistemologia da ciência a uma descrição mais apurada da “Falácia pré/trans”. Neste livro, Wilber sugere uma nova reavaliação de seu modelo do desenvolvimento humano, incluindo a noção das linhas de desenvolvimento transpassando os diferentes estágios. As idéias do livro mais diretamente relacionadas ao tema central de nosso trabalho (debate entre ciência e religião) serão discutidas no capítulo seguinte, já que muitos conceitos expostos de modo mais acurado em *Eye to Eye* (1982b) relacionam-se ao debate envolvendo a emergência de um novo paradigma capaz de re-orientar a ciência tradicional na direção de uma visão mais integral e, portanto, menos reducionista da realidade.

Seguindo a linha previamente esboçada em *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*, onde Wilber discutiu a relação entre os avanços da neurociência/física quântica e o tema da religiosidade/misticismo, surge *Quantum Questions* (1987b). O livro é composto por uma coletânea de escritos de proeminentes físicos como Einstein, Planck, Heisenberg e outros, onde são debatidas em profundidade as possibilidades de relação entre as preocupações epistemológicas da Física e o tema da espiritualidade e do misticismo em geral. Ao se debruçar sobre os escritos destes grandes teóricos, uma das conclusões de Wilber é que a Física não prova, nem desaprova, não aceita e nem refuta, uma visão de mundo místico-espiritual. Para Wilber, tentar legitimar uma visão de mundo espiritual através dos dados da física – seja a “velha” ou a “nova” física – é simplesmente confundir a natureza e a função tanto das ciências materiais quanto do domínio espiritual. Wilber reforça a idéia de que a eminente preocupação de alguns teóricos mais contemporâneos em sugerir que “toda a realidade” pode ser reduzida e redefinida a partir dos dados de uma “nova física”, subatômica, quântica e indeterminada, seria tanto uma visão reducionista quanto um erro grosseiro de

categoria - algo como tentar a medir a força de um grande furacão através de um pequeno cata-vento de papel, ou também, medir a força do vento com um pluviômetro (algo claramente sem sentido). Por fim, neste livro, Wilber sugere que, ainda que a física quântica e o estudo compreensivo do cérebro humano possam ter apontando alguns sugestivos paralelos com a experiência mística, em última instância, na Grande Cadeia do Ser, a Física, como qualquer outra ciência material, seria capaz de “enxergar” tão somente a profundidade vertical do domínio sensório-material da realidade, não podendo, assim, estabelecer assertivas plausíveis sobre os outros domínios da realidade (mental e espiritual, por exemplo). O máximo que a ciência tradicional conseguiria seria estabelecer hipóteses e paralelos triviais acerca da experiência mística, visto que o Espírito ou Mente é parte de todo e qualquer domínio da realidade e do conhecimento. Ele mesmo nos faz saber que:

Em *Quantum Questions* pretendi mostrar como e porque estes grandes físicos eram todos místicos, deixando que eles mesmos falassem eloquentemente sobre porque ‘a mais bonita emoção que podemos experimentar é a mística’ (Einstein), sobre como ‘o mecanismo demanda um misticismo’ (De Broglie), sobre existirmos ‘na mente de algum Espírito eterno’ (Jeans), sobre porque ‘uma síntese englobando tanto o entendimento racional e a experiência mística da unidade é o *mythos*, dito ou não-dito, de nossa era’ (Wolfgang Pauli) e sobre a mais importante relação de todas: ‘aquela da alma humana com o espírito divino’ (Eddington). [...] Perceba que eu não estava dizendo que a física moderna defende ou aprova uma visão de mundo mística. Eu estava dizendo que os físicos, por eles mesmos, eram místicos e não que sua disciplina fosse mística ou um tipo de empreendimento espiritual que resultasse numa visão de mundo religiosa. Em outras palavras, eu discordo inteiramente com livros como o ‘Tao da Física’ e a ‘Dança dos Mestres Wu Li’, os quais sugerem que a física moderna defende ou até mesmo corrobora com o misticismo oriental. Este é um erro colossal. A Física é um empreendimento limitado, finito, relativo e parcial que lida com aspectos bastante limitados da realidade. Ela não lida, por exemplo, com as verdades biológicas, psicológicas, econômicas, literárias ou históricas; mas o misticismo lida com tudo isso, com o ‘Todo’. Dizer que a física corrobora com o misticismo é dizer algo como ‘o rabo justifica o cachorro’. [...] Usando a analogia de Platão sobre a caverna: a física nos apresenta uma visão detalhada das sombras na caverna (verdade parcial), porém o misticismo nos fornece uma visão direta da Luz além da caverna (verdade absoluta). Estude as sombras o quanto quiser, você ainda não alcançará a Luz (Wilber, 1998b, p.18-19).

Aquela que é considerada por Reynolds (2004) como a obra mais madura da terceira fase do pensamento de Wilber é *Transformations of Consciousness* (1986). O livro foi escrito em parceria com alguns prestigiados acadêmicos de Harvard e tinha como objetivo preencher, mais uma vez, a lacuna existente entre os estudos transpessoais e o universo científico mais restrito, no caso específico deste livro, os estudos em psiquiatria. No livro em questão Wilber procura refinar, ainda mais, o modelo do “espectro da consciência” baseando os diversos níveis e linhas a cada estágio do desenvolvimento humano (pré-pessoal, pessoal e

transpessoal) com suas conseqüentes subdivisões<sup>37</sup>. Assim procedendo, Wilber busca estabelecer um panorama cada vez mais fidedigno do desenvolvimento humano, escapando em larga escala dos perigos da “Falácia pré/trans” através da construção de um modelo capaz de abranger da infância material à espiritualidade plena (*Enlightment*). Para Visser o grande trunfo de *Transformations of Consciousness* foi a capacidade de correlacionar cada fase do “desenvolvimento humano integral” com suas formas específicas de patologias e modalidades de tratamento. A idéia final do livro pode ser apontada como a tentativa definitiva de inserir o domínio da espiritualidade dentro do discurso acadêmico mais restrito, não somente da psiquiatria, mas também da psicanálise e das escolas psicológicas como um todo. Na visão de Wilber, as tradicionais escolas psicológicas do ocidente tendem a enxergar somente os domínios pré-pessoais e pessoais (ou domínios do ego), excluindo as dimensões transpessoais; sua contribuição foi tentar esclarecer que, dentro de um amplo espectro da consciência e da realidade humana, o domínio transpessoal não seria tão somente uma fase tácita devido, sobretudo, ao seu caráter experiencial, mas também responsável por amadurecimentos e adoecimentos específicos de um determinado nível do desenvolvimento humano (transpessoal).

Wilber vai além do domínio convencional da psiquiatria discutindo tanto as patologias que estão associadas com os domínios pessoais quanto com os domínios transpessoais. Ele gradualmente apresenta um convincente argumento de que, em conjunto com os distúrbios patológicos normalmente reconhecidos, um grande número de outros tipos de patologias estão igualmente relacionadas a estágios mais elevados do desenvolvimento: ‘Os três primeiros [estágios] e suas patologias correspondentes (psicótica, *borderline* e neurótica) correspondem com as três estruturas básicas ou degraus na escada do desenvolvimento completo [...] As demais estruturas ou degraus (níveis 4 até 9) envolvem outro e crucial [estágio] do auto-desenvolvimento, assim como ‘lesões’ desses [estágios] também geram patologias específicas e delimitadas [as quais, por sua vez, respondem a diferentes modalidades de tratamento e intervenções terapêuticas] (Visser, 2003, p.149).

---

<sup>37</sup> Três estágios pré-pessoais, três estágios pessoais e três estágios transpessoais. Além deste existiria um outro estágio, mais avançado, que, de fato, não pode ser considerado como um estágio (Ver figura 10).

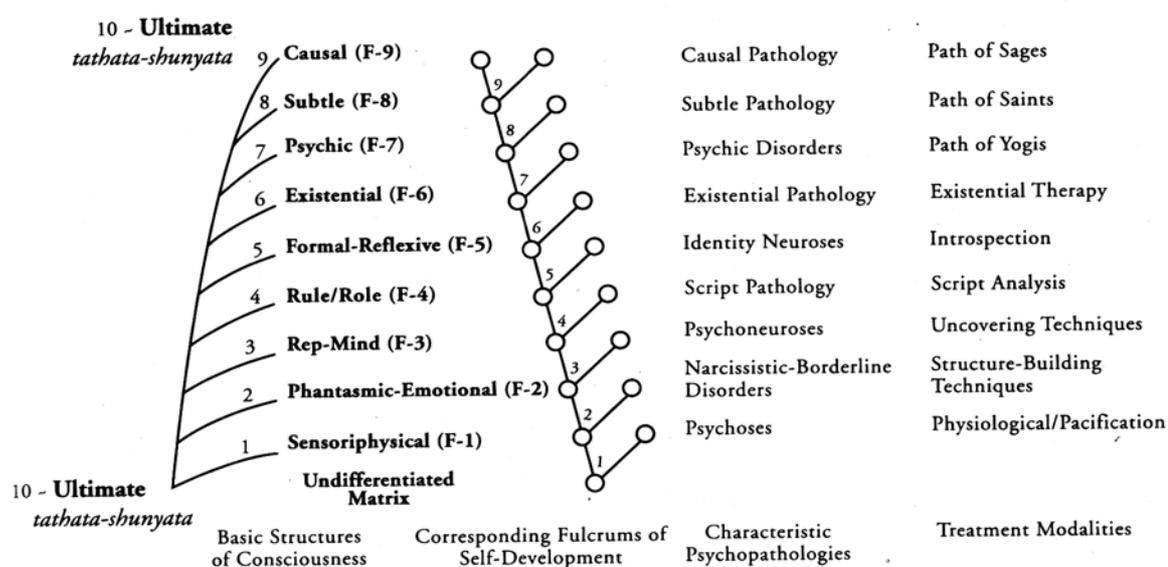


Figura 11 - Correlação entre as Estruturas, Fulcros, Psicopatologias e Tratamentos segundo o livro *Transformations of Consciousness* (1986).

**D – WILBER/ FASE IV** ou “Quatro Quadrantes & Crítica Pós-moderna” (1995-2000), na qual, fundamentalmente, foi inserida a idéia dos quatro quadrantes da realidade – as dimensões subjetiva (intencional), objetiva (comportamental), intersubjetiva (cultural), e interobjetiva (social). Desta fase constam os livros: *Sex, Ecology and Spirituality: The Spirit of Evolution* (1995); *A Brief History of Everything* (1996); *The Eye of the Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad* (1997); *The marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (1998a); e *One Taste: Daily Reflections on Integral Spirituality* (1999); *The Collected Works of Ken Wilber, Volumes I-VIII* (2000b), *Integral Psychology* (2000c), *A Theory of Everything* (2000a), *Boomeritis* (2002) e *The Simple Feeling of Being* (2004).

Cronologicamente, é possível observarmos um intervalo nítido entre as fases terceira e quarta do pensamento wilberiano, já que após a publicação de *Transformations of Consciousness* (1986) Wilber dedicou grande parte de seu vigor físico, intelectual e emocional à luta de sua esposa contra um devastador câncer de mama. Assim, seu estilo literário “intenso”, marcado por uma publicação seqüencial e constante de livros, foi adormecido por praticamente dez anos<sup>38</sup> quando, enfim, tendo acumulado suficiente material, foi escrita aquela que é considerada sua *magnum opus*: *Sex, Ecology and Spirituality* (1995) - um tomo de mais de oitocentas páginas composto por duas partes distintas onde Wilber, de maneira minuciosa e extenuante, realiza um estudo abrangente do lugar ocupado pelo

<sup>38</sup> Com exceção, obviamente, do próprio *Grace and Grit* (1991).

“Espírito” em nossa cultura ocidental secularizada. O livro, primeiro de uma idealizada trilogia (*Kosmos Trilogy*), foi convenientemente abreviado por “SES” e a identificação intencional do termo aristotélico *Kosmos* (diferentemente de “Cosmos”) em *Kosmos Trilogy*, guarda uma noção profunda. O termo pretende afirmar não somente a realidade do domínio físico/material (como em “Cosmos”), mas sim de todos os domínios da natureza, como exemplificado pela noção da Grande Cadeia do Ser (ver figura 12), adotada por Wilber como um conceito-guia ao longo de toda a sua obra.

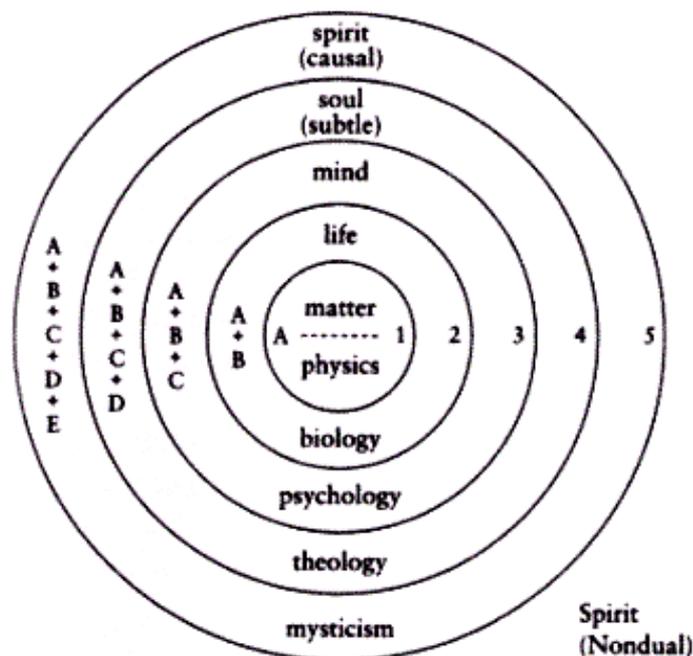
Partindo de caminhos já previamente trilhados, ou seja, das muitas discussões envolvendo não somente uma reavaliação dos estudos sobre a consciência, mas as reais possibilidades de integração entre os domínios transpessoais e a ciência tradicional, Wilber propõe em “SES” a criação de padrões conceituais capazes de organizar e sistematizar todos os ensinamentos teórico/espirituais conhecidos em um princípio integral<sup>39</sup>. Assim procedendo, Wilber lograria êxito na criação de um modelo capaz de abranger todas as diferentes versões e descrições da realidade humana, indo além do reconhecimento da “ciência oficial” através da inauguração de um novo paradigma mais adequado, capaz de responder mais assertivamente às diversas questões do mundo moderno inaptas para o tradicional empreendimento científico. Ainda que contrariando o pensamento de Wilber, Reynolds (2004) reconhece “SES” como uma obra de metafísica.

Para ser bem sucedido no esforço hercúleo proposto em “SES”, Wilber elabora, ao longo das duas extensas partes (*Spirit-in-action* e *Flatland*), uma série de importantes conceituações, dentre as quais destacamos: uma releitura da noção de *Hólon*, criada por Arthur Koestler (1969); a noção de Holarquia; o modelo dos quatro quadrantes do conhecimento; e as vinte “doutrinas” (princípios) da evolução humana. O correto entendimento destes conceitos é fundamental para uma avaliação crítica de todos os trabalhos posteriores de Wilber, essencialmente para o entendimento do modelo AQAL (*All-Quadrants-All-Levels*) e de suas implicações práticas. Resumidamente, Wilber assume a noção de *Hólon*, criada por Koestler, a fim de alargar o entendimento que possuímos, por exemplo, de “átomo” ou “quark” (ou qualquer outra unidade que possa significar a menor representação possível da realidade), já que até mesmo “quark”, referir-se-ia unicamente ao plano material/físico,

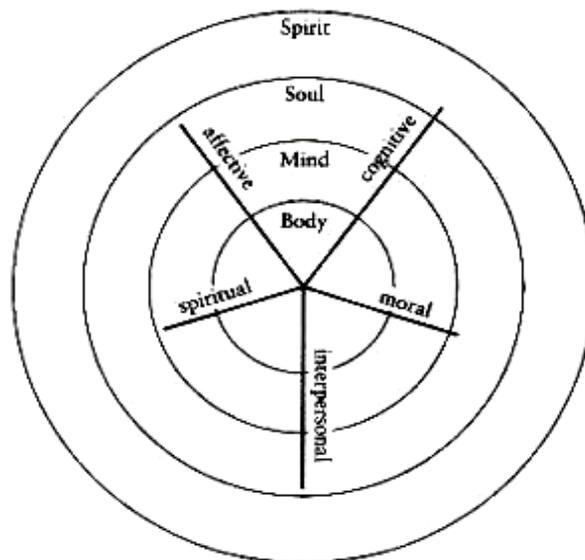
---

<sup>39</sup> Existem muitas maneiras de explicar o termo “integral” ou “holístico”. A mais comum refere-se a um entendimento que procura incluir e integrar matéria, corpo, mente, alma e espírito, ou seja, uma tentativa de incluir toda a Grande Cadeia do Ser. Assim, a física lida com a matéria, a biologia com os corpos vivos, a psicologia com a mente, a teologia com a alma e o misticismo com a experiência direta do Espírito. Portanto, uma teoria integral da realidade pretende incluir a física, a biologia, a psicologia, a teologia e o misticismo (para fornecer apenas alguns exemplos) (Wilber, 1998b, p.102).

reduzindo toda a realidade a apenas um domínio da Grande Cadeia do Ser – o domínio da matéria. O Hólón, um padrão conceitual, seria por si só “Todo” e, ao mesmo tempo, parte deste “Todo”. Desta maneira, o *Kosmos* integral proposto por Wilber seria então um universo de Hólons hierarquicamente organizados, ou seja, uma “Holarquia”. A Grande Cadeia do Ser seria holarquicamente organizada, tendo em todas as suas dimensões hólons que incluem e, ao mesmo tempo, transcendem cada estágio, pois são unidades “Todo/parte”. Assim, para Wilber, a “Grande Cadeia do Ser” pode ser mais adequadamente descrita como O “Grande Ninho do Ser” (ver figuras 12 e 13). Ainda dentro desta conceituação, os hólons seriam unidades “Todo/parte” presentes em toda e qualquer manifestação da realidade, desde as partículas subatômicas, passando pela consciência humana, até o divino (“*all the way up, all the way down*”); daí muitas vezes a confusão dos teóricos do paradigma quântico. A introdução dos conceitos de Hólón e Holarquia sugere e confere plausibilidade a uma visão não-reducionista da realidade, de um universo capaz de incluir e transcender todos os domínios multidimensionais da realidade (como no Grande Ninho do Ser) e não somente o domínio da matéria e da mente, como usualmente retratado pela ciência tradicional. Uma noção “integral” seria a única capaz de oferecer dignidade a todo corpo conceitual de conhecimentos advindos do oriente; conhecimentos estes, em grande parte, simples e estranhamente desconsiderados pelo ocidente.



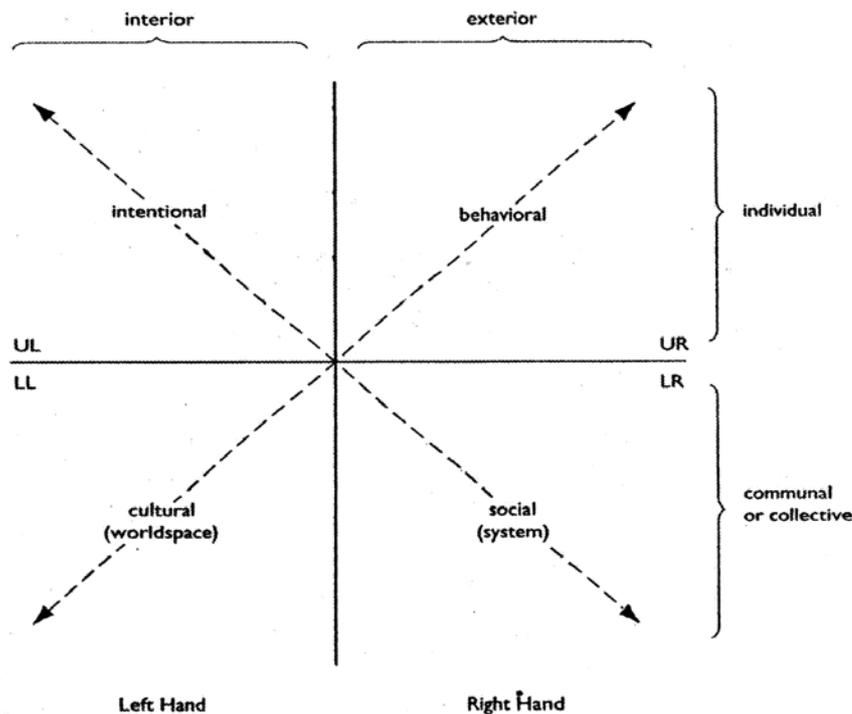
**Figura 12 - A Grande cadeia do Ser holarquicamente organizada (cada domínio da realidade inclui e transcende o anterior / A / A+B / A+B+C/ etc.).**



**Figura 13 – Uma versão modificada da Grande Cadeia do Ser com as diferentes linhas de desenvolvimento humano características de "Wilber/fase III"**

Em conjunto com a na noção de Holarquia, Wilber percebeu, através de suas inúmeras sistematizações sobre o conhecimento, que toda grande descrição teórica ou espiritual envolvendo a realidade do universo ou da consciência humana era pautada em diferentes níveis de organização, ou seja, em diferentes modelos hierárquicos (ou holárquicos). A fim de sistematizar e organizar todas estas diferentes modalidades holárquicas do conhecimento, Wilber desenvolveu o seu próprio modelo: o modelo dos quatro quadrantes (AQAL). Resumidamente, este é um modelo que procura descrever as realidades interiores, exteriores, individuais e coletivas, a fim de sistematizar, conceitual e integralmente, todos os diferentes conhecimentos em um único quadro, intercorrelacional e interdependente<sup>40</sup>. Para Wilber a realidade somente poderia ser descrita, de modo correto e digno, a partir da integração dos quatro quadrantes, sendo considerada parcial qualquer perspectiva que represente o olhar de apenas um deles. Como cada quadrante representa uma maneira diferente de compreensão dos domínios da realidade e do conhecimento, de maneira independente nenhum deles pode tecer afirmações definitivas sobre a natureza última da realidade, já que tal realidade só existe holarquicamente representada – como um todo. Acima de tudo, o modelo dos quatro quadrantes apela para o pluralismo epistemológico, ou seja, “em alguma instância, todos estão corretos”, cita Wilber ilustrando sua mentalidade inclusivista.

<sup>40</sup> No capítulo seguinte iremos discutir os pormenores da teoria AQAL, ou Teoria dos Quatro Quadrantes. Por hora, basta citar sua existência.



**Figura 14 - Os quatro quadrantes organizando as esferas do conhecimento. (Superior esquerdo – intencional; Superior direito – comportamental; Inferior esquerdo – cultural; Inferior direito – social).**

De maneira bastante simplificada, toda a criativa raiz epistemológica da quarta fase do pensamento wilberiano pode ser encontrada nos conceitos-guia de *Kosmos*, da realidade integral dos Quatro Quadrantes e da Holarquia, conceitos estes profundamente explicitados e desenvolvidos em SES. Contudo, dado o aspecto introdutório de nosso trabalho, o mais importante a se destacar, mais uma vez, é a percepção transmitida pelas idéias centrais existentes na obra, pois desde *The Spectrum of Consciousness* (1977) até *Sex, Ecology and Spirituality* (1995) é possível observarmos alguns padrões conceituais constantes. Ainda que atento e disponível para revisar invariavelmente seus próprios conceitos e sistemas, a intenção última de Wilber sempre foi a de recolocar a realidade do “Espírito” dentro do cotidiano ocidental, tanto leigo quanto científico. Sua grande erudição, criatividade cartográfica e extrema capacidade de síntese, especialmente aquela demonstrada em SES, agitaram boa parte do universo acadêmico, colocando as idéias de Ken Wilber na “pauta do dia”. Uma versão considerada mais acessível, *A Brief History of Everything* (1996), foi lançada um ano após a publicação de SES. Escrita didaticamente sob a forma de uma hipotética entrevista, o livro foi orientado ao público em geral e, em passos mais curtos, refez os caminhos percorridos por Wilber nos dois livros que compunham o volumoso SES.

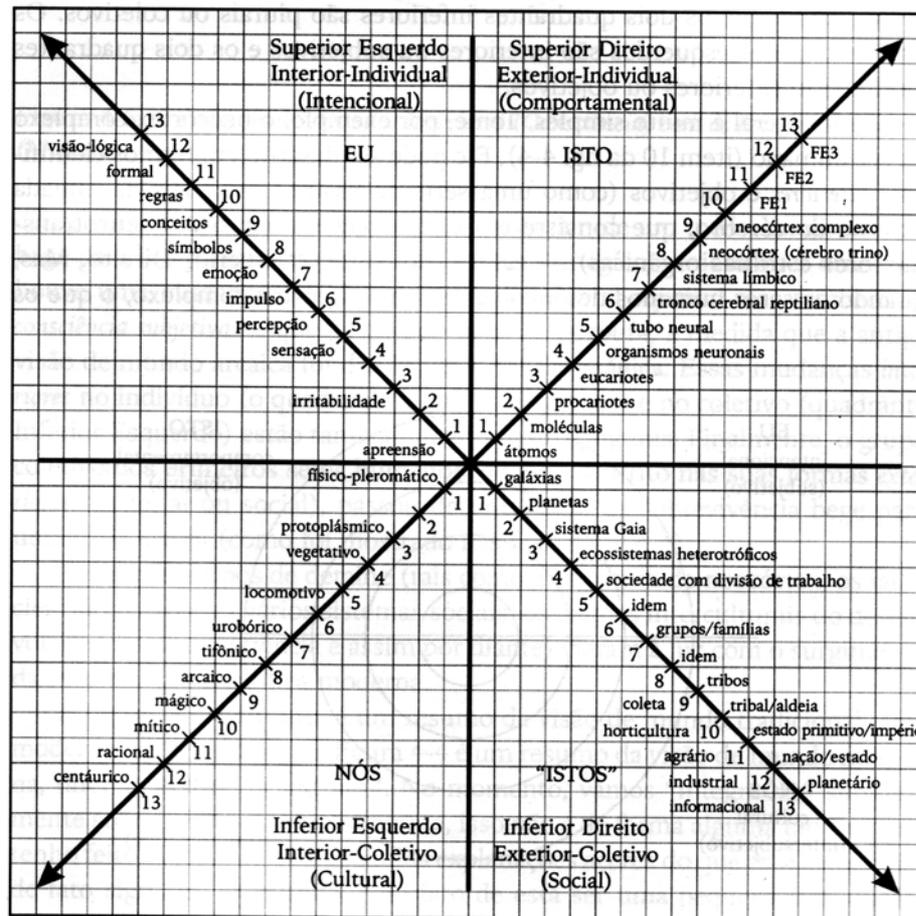
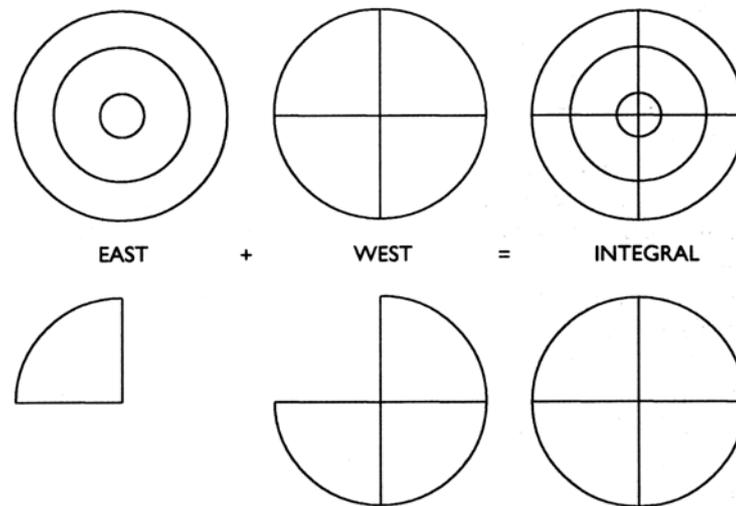


Figura 15 - O modelo final dos quatro quadrantes do conhecimento (AQAL)

A esta altura, as idéias de Ken Wilber tinham gerado uma série de críticas (positivas e negativas) especialmente entre os estudiosos da Psicologia Transpessoal (Rothberg, 2005). Em resposta às diversas críticas Wilber escreveu *The Eye of Spirit* (1997). Neste livro, seu objetivo principal foi o de reavaliar sua própria jornada teórica e intelectual, reexaminando criteriosamente seus trabalhos anteriores sob a luz das novas reflexões incitadas pelos insights e novas preocupações do modelo integral ou AQAL. Dentre estas muitas reflexões, Wilber ressalta a importância de observarmos com maior atenção os aportes conjuntos dos pensamentos oriental e ocidental na criação de um modelo integral do conhecimento (ver figura 16). Para Wilber os conhecimentos advindos das grandes tradições orientais nos ensinam, fundamentalmente, que a realidade última da natureza e do conhecimento não pode ser encontrada apenas no domínio físico/material/biológico (ou apenas na metade direita do AQAL), já que a realidade, em última instância, é plural e multifacetada (AQAL) (ver figuras 14 e 15). Para Wilber, do ocidente recebemos, fundamentalmente, duas valiosas lições: a primeira de que devemos prestar atenção aos aspectos pré-pessoais envolvidos no desenvolvimento humano e a segunda, ainda mais importante, de que não podemos ignorar as

influências do contexto sócio-cultural no desenvolvimento humano, seja biológico ou espiritual, já que o indivíduo não se desenvolve em cisão com o Espírito.



**Figura 16 - A união do oriente com o ocidente gerando o conhecimento integral (dois modelos). Ou melhor, da Grande Cadeia do Ser com os quatro quadrantes do conhecimento.**

[Segundo Wilber], a realidade última não é algo observável, mas, sobretudo, o sempre-presente Observador. As coisas observáveis vêm e vão, são alegres ou tristes, agradáveis ou dolorosas - mas o Observador não é nada dessas coisas e não surge e desaparece. O Observador não participa como nós da dimensão temporal. O Observador não é um objeto, não é uma coisa que se “vê”, mas o sempre presente Observador de todas as coisas, a simples testemunha que é o EU do Espírito, o centro do ciclone, a abertura que é Deus, a clareza que é puro Vazio. Nunca haverá um momento em que você não terá acesso a esta consciência Testemunhal. A cada pequeno instante, há uma consciência imediata de tudo que acontece, pois tudo é o sempre presente Espírito. Mesmo que você pense que não pode vê-lo, Ele está lá. Além disso, o estado último de consciência, que é o próprio Espírito, não é difícil de alcançar, mas é impossível de evitar. E este é grande segredo das escolas Não-duais (Wilber *apud* Visser, 2003, p.209-210).

Os objetivos de integração das categorias de conhecimento orientais e ocidentais levaram Wilber a escrever um livro sobre o problema que considera um dos mais polêmicos do mundo moderno: a relação entre ciência e religião. *The marriage of Sense and Soul* (1998a) nasceu com este propósito e será exaustivamente abordado no capítulo seguinte de nosso trabalho. Por hora, basta indicarmos que este é o único livro de Wilber dedicado exclusivamente ao debate entre ciência e religião.

Outro tópico recorrente na obra de Wilber é o incentivo constante para que os indivíduos, especialmente os seus leitores, procurem se engajar nas diversas práticas espirituais ou meditativas (na experiência particular de Wilber, as práticas budistas de meditação). Sob este propósito temos *One Taste* (1999) que, assim como *Grace and Grit*

(1991), é um livro de cunho bastante pessoal e intimista. O livro foi escrito a partir de um “diário” elaborado por Wilber durante aproximadamente um ano, e estabelecia correlações entre os seus modelos teóricos e diversas observações de sua vida cotidiana. Em *One Taste*, Wilber relata desde suas práticas meditativas e profundas experiências espirituais até coisas triviais, como telefonemas aos amigos e sessões de cinema com pipoca. Partindo de sua jornada pessoal, o objetivo do livro parecia ser demonstrar que uma postura de vida “integral”, ou seja, baseada nos quatro quadrantes (interior individual, exterior individual, interior coletivo, exterior coletivo) seria uma realidade plausível e benéfica ao indivíduo que dela se utilizasse. Mais do que corroborar com seus apontamentos teóricos, a mensagem essencial de Wilber em *One Taste* é basicamente uma: insira em sua vida cotidiana alguma prática espiritual autêntica, especialmente alguma prática meditativa profunda e verá, através da exposição do Espírito (Deus), sua se transformar.

*One Taste is interspersed with a few short essays reviewing Wilber's AQAL approach to consciousness studies, including an "integral psychograph" of the individual self that incorporates the developmental lines of consciousness. Throughout the book the reader gets a real taste of what an integral practice is about in personal terms, one that anybody can aspire to, one that attempts "to simultaneously exercise all the major levels and dimensions of the human bodymind-physical, emotional, mental, social, cultural, spiritual." Ultimately, however, we discover that this type of integral practice is mostly about the "One Taste" of nondual consciousness, the enlightened presence where "transcendence restores humor" and where empathy and compassion embrace all (Reynolds, 2004, p. 298).*

**E – WILBER/ FASE V** ou “Abordagem Integral AQAL” - uma maturação e continuação da abordagem fase-IV. Criação do modelo AQAL (“Todos-Quadrantes, Todos-Níveis”) mas com maior ênfase na aplicação pragmática da metodologia integral em vários campos, dos negócios à política, da educação à medicina, da ciência à espiritualidade. Desta fase constam os livros: *The Collected Works of Ken Wilber, Volumes I-VIII* (2000b), *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy* (2000), *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality* (2000a) e *Boomeritis: A Novel that Will Set You Free* (2002).

De modo bastante resumido, esta quinta fase do pensamento wilberiano diz respeito, segundo Reynolds (2004), às diversas implicações do modelo integral nas muitas vertentes contemporâneas do conhecimento, ou seja, como cada ramo da cultura, com suas particularidades e códigos hermenêuticos, pode contribuir com a ampliação e aplicação prática do modelo integral tanto no meio científico quanto na vida cotidiana – enfim, na

criação de uma “práxis integral”. O surgimento do *Integral Institute* e da *Integral University* são, talvez, as conseqüências mais evidentes deste objetivo. Igualmente, esta quinta fase do pensamento wilberiano inaugura um posicionamento chamado por alguns autores de “pós-metafísico” ou “pós-kantiano”, pois pretende adicionar inúmeros novos conceitos e releituras (como uma crítica mais concisa sobre a Filosofia Perene e a adição de novos elementos no modelo de desenvolvimento humano) a fim de adequar, ainda mais, o modelo integral ao atual cenário teórico/intelectual dos debates sobre espiritualidade e ciência. Não obstante, Reynolds (2004, p.301) conclui que,

por fim, toda essa discussão a respeito das diferentes fases é meramente acadêmica e, ainda que instrutiva, tem como objetivo tão somente estabelecer um mapa, ou guia, da sempre crescente obra de Ken Wilber. [...] as quatro ou cinco fases do pensamento wilberiano permanecem unidas em sua proposta e teoria fundamental, essencialmente no que tange o desenvolvimento evolucionário reconhecido tanto no âmbito individual quanto no coletivo como um processo de transcendência e inclusão dinâmico, interativo e desvelador [...]. Para alguns leitores, entretanto, este vasto modelo integral, que utiliza [...] um pluralismo metodológico integral para examinar e mapear o grande espectro do *Kosmos*, se tornou um artifício incrivelmente complexo. Ainda assim, o modelo integral de Wilber detém a capacidade de ser a mais simples apresentação deste tipo, incorporando e integrando um vasto leque de disciplinas e estudos, do misticismo pré-moderno e do brilhantismo racional da ciência moderna à preocupação crítica da mente pós-moderna. Wilber acredita na importância monumental do enfoque integral, visto que, enquanto a humanidade deseja utilizar a profunda sabedoria da metafísica pré-moderna sem sucumbir às devastadoras responsabilidades do pensamento moderno/pós-moderno, precisa se alinhar com o ‘moderno pensamento Kantiano e com o pós-moderno pensamento Heideggeriano’. Se a humanidade falhar nesta missão, a espiritualidade não poderá sobreviver com credibilidade intelectual alguma. Ao mesmo tempo, o enfoque AQAL pretende reavivar o debate acerca das realidades interiores ou profundas, bem como do papel da filosofia reducionista do materialismo científico na modernidade [...]. Um dos objetivos fundamentais de Wilber no século XXI é auxiliar “a espiritualidade a ser pós-metafísica em algum sentido”. Isto poderia auxiliar no estabelecimento de um fundamento intelectual onde uma religiosidade autêntica, espiritual ou transpessoal poderia melhor “sobreviver em um mundo moderno e pós-moderno”. Trazendo a metafísica ao bojo do conhecimento científico moderno, Wilber está novamente preenchendo os vazios existentes entre os mundos pré-moderno e moderno/pós-moderno, entre Oriente antigo e Ocidente científico.

Uma vez exposta este resumo da biografia de Ken Wilber, assim como suas principais influências e referenciais teóricos, podemos caminhar na direção do capítulo seguinte, onde explicitaremos em detalhes sua proposta teórica de integração entre ciência e religião. Esperamos que os objetivos deste segundo capítulo tenham sido alcançados, ou seja, que possamos ter oferecido ao leitor o enriquecimento crítico necessário para a efetiva compreensão das idéias que seguem.

## CAPÍTULO 3- Integrando Ciência e Religião

### 3.1 – Introduzindo o debate: “*Eye to Eye (1982b)*”, “*The Marriage of Sense and Soul (1998a)*” e “*A Theory of Everything (2000a)*”

Em meados de mil novecentos e oitenta e três, quando houve a publicação de *Eye to Eye (1982b)*, Ken Wilber adicionou a seus estudos sobre a consciência novos refinamentos conceituais e suportes teórico-metodológicos capazes de oferecer maior plausibilidade à sua “causa integral”. Tais refinamentos já eram perceptíveis, ainda que de maneira sutil, desde seu primeiro livro – *The Spectrum of Consciousness* – publicado seis anos antes e que, como vimos, tinha como tema central o estudo abrangente (filosófico/ científico/ espiritual) da consciência humana. Mais do que uma preocupação em refinar e atualizar sua teoria do espectro da consciência, em *Eye to Eye* Wilber parece se dedicar, de modo mais central, às muitas discussões envolvendo o que ele próprio denominou “busca pelo novo paradigma”. Um livro contemporâneo, *A Sociable God (1982a)*, pode ser considerado como uma apresentação mais pragmática das propostas epistemológicas contidas em *Eye to Eye* (Reynolds, 2004, p.176).

Em *Eye to Eye*, Wilber (1982b, p.1-2) busca esclarecer que o apelo feito, ao longo de toda a sua obra, a favor das práticas espirituais enquanto vias de acesso a um conhecimento genuíno, encontrava, na realidade contemporânea, um problema inadequadamente resolvido: sua relação com a chamada “ciência empírica”. Qualquer proposta teórica que pretendesse conciliar em um “grande abraço integral” as chamadas ciências (físicas, biológicas e humanas) com os aspectos místico-espirituais das grandes tradições religiosas, deveria buscar algo mais do que um diálogo aberto com a ciência empírica, ou seja, deveria buscar uma espécie de “validação” por parte desta. Sem tal “validação”, qualquer proposta de integração entre os campos da “ciência” e da “religião” correria o risco de ser considerada ilegítima, e ficar, inclusive, subjugada a correntes de pensamento pseudocientíficas ou “marginais”.

Posto o desafio, podemos afirmar, juntamente com Visser (2003, p.56), que a idéia central de *Eye to Eye* funda-se em possibilidades históricas e epistemológicas de construção de um paradigma mais compreensivo, capaz de oferecer, através de um estudo histórico-

crítico, uma compreensão mais madura e abrangente daquilo que usualmente denominamos “ciência”. Tal compreensão, uma vez acolhida pela comunidade científica, seria capaz de postular uma nova e mais ampla ciência, capaz de conter tanto a religiosidade profunda (ou aspectos místico-espirituais das grandes tradições religiosas) quanto a física, a astronomia, a biologia e a psicologia. Nos seu parecer, esta “boa ciência”, mais inclusiva, mais integral e, acima de tudo, mais adequada aos domínios objetivos e subjetivos da realidade humana. Portanto, podemos afirmar que *Eye to Eye* representa, dentro do pensamento wilberiano, o mais sistemático esforço epistemológico de discussão relacionando os campos da ciência e da religião. Isto nos impõe debruçar mais demoradamente sobre este livro.

Todavia, antes de iniciarmos esta tarefa, é importante sublinhar que foi somente quinze anos após a publicação de *Eye to Eye* que Wilber publicou um novo livro inteiramente dedicado ao debate entre ciência e religião: *The Marriage of Sense and Soul* (1998a). Aqui, Wilber (2001, p.11) aponta o debate entre ciência e religião como sendo o tópico mais atual e importante do Mundo Moderno. Seguindo o esteio das indagações iniciadas em *Eye to Eye*, em *The Marriage of Sense and Soul* Wilber procura avaliar criticamente as conseqüências da emergência e do caminhar do pensamento científico ao longo da história, realizando uma análise daquilo que ele próprio classificou como “Dignidade” e “Desastre” da Modernidade<sup>41</sup>. Além disso, através da aplicação do modelo teórico dos “Quatro quadrantes” (AQAL)<sup>42</sup>, mais do que mostrar a coerência e o pragmatismo de sua proposta, Wilber pretende esclarecer, de maneira precisa, o seu entendimento acerca dos conceitos de ciência, religião e Modernidade. Desta maneira, o objetivo final de “*The Marriage*” parece estar ligado, tal qual *Eye to Eye*, à demonstração da plausibilidade de uma visão de mundo capaz de abarcar, em um único e compreensivo paradigma, a profundidade da experiência religiosa com os objetivos fundamentais da ciência empírica, ou seja, demonstrar, compreender e explicar, através do que ele chama de uma “nova e mais ampla ciência”, tanto os diferentes domínios da realidade (físico, mental e espiritual) como os instrumentos (científicos) que podemos utilizar para conhecê-los. Para Wilber, a progressiva experiência subjetiva do Espírito (Deus, Absoluto) por parte do indivíduo engajado em alguma prática transpessoal autêntica não deve ser considerada apenas uma realidade filosófica ou “emocional”, mas notadamente um fato científico, empírico e portador/criador de sentido. Em última instância, através dos padrões que emergem de sua própria categoria do conhecer (um conhecer “contemplativo”, e não

---

<sup>41</sup> As expressões “dignidade” e “desastre” da Modernidade serão explicadas ainda neste capítulo, mais especificamente no tópico 3.2 – MODERNIDADE: ENTRE A “DIGNIDADE” E A “DESGRAÇA”.

<sup>42</sup> Ver ilustração 16.

“sensório-motor” ou “mental”), as experiências transpessoais autênticas seriam capazes de alargar e complementar a noção exata do verdadeiro empreendimento científico.

Mais recentemente, através de *A Theory of Everything* (2000a), Wilber retomou, ainda que brevemente, o tema do debate entre ciência e religião. Baseado em trabalhos anteriores sobre o assunto, Wilber sistematiza, de modo bastante didático, suas conclusões gerais sobre a problemática, bem como explicita ao leitor sua curiosidade acerca da desconsideração de seus trabalhos nos debates típicos acerca do assunto. É também em *A Theory of Everything* que Wilber avalia a posição de eminentes estudiosos das relações entre ciência e religião, como Ian Barbour, Richard Dawkins, Steven Pinker, Stephen Jay Gould e Eugene Scott, todos implicados, de alguma maneira, na produção de teorias sobre os temas do debate em questão (Wilber, 2001, p.67-74; Reynolds, 2004, p.363-364).

### **3.2 – O problema histórico-epistemológico das relações entre ciência e religião**

Retomaremos aqui algumas discussões iniciadas no primeiro capítulo desta dissertação, de modo que pretendemos rememorar e concluir, agora, uma série de idéias já discutidas.

Como vimos, para Wilber (1982b, p.11), aquilo que usualmente denominamos “ciência” constituiu-se, modernamente, por volta de mil e seiscentos depois de Cristo, impulsionada pelas idéias e teorias de pensadores do século XVII, como Galileu, Kepler, Newton e tantos outros.

Partindo das observações de Whitehead (1951) e Whyte (1950), Wilber (idem, p.7-10) acredita que a ciência nasceu como um sistema de oposição ao racionalismo escolástico que dominava o pensamento do século XVI. Portanto, a ciência surgiu a partir de uma postura antiintelectualista, como uma crítica de toda orientação dedutivista vigente desde Aristóteles até os escolásticos. De fato, como explicita Lindberg (1992, p.1-4), durante o período da escolástica, ou seja, antes do nascimento do método científico propriamente dito, era trivial uma abordagem dedutiva e racionalista da natureza; abordagem essa onde “ciência”, “filosofia” e “religião” não eram entendidas como saberes inteiramente independentes, visto

que faziam parte de um mesmo *continuum* teórico e metodológico que caracterizava os modos de observação da realidade até então. Para Ferngren (2002, p.47-71), tal abordagem pode ser devidamente representada através da então chamada “filosofia natural<sup>43</sup>”. Nascida nos mosteiros cristãos da idade média, a filosofia natural tornou-se, no ocidente, durante um longo período de tempo, o *modus operandi* de investigação e explicação de todo e qualquer fenômeno da natureza. Deste modo, já que grande parte dos fenômenos poderia ser reduzida às postulações últimas desta “ciência” medieval – a filosofia natural – podemos compreender o pouco compromisso dos escolásticos em investigar e conhecer a realidade a partir de um saber especializado e fragmentado. As investigações escolásticas, em geral, eram dedutivas e generalizantes.

Para Wilber (1982b, p.14-15), foi somente através de uma progressiva ruptura metodológica, ou seja, da emergência e da hegemonia da investigação empírica e indutiva frente ao racionalismo dedutivista escolástico, que a abordagem medieval progressivamente se enfraqueceu. Wilber acredita que tal mudança ou movimento (do dedutivismo ao indutivismo e do racionalismo ao empirismo) foi fundamental tanto para a ciência quanto para a religião, já que auxiliou a delimitar, de maneira mais precisa, que tipo de observação deveria pertencer a cada domínio da realidade. Acima de tudo, o método científico inaugurou uma nova maneira, bastante peculiar, de perceber e entender a realidade (Lindberg, 1992, p.355-360). As práticas indutivo-experimentais progressivamente colapsaram a utilização de uma abordagem puramente dedutiva da realidade, estabelecendo, assim, assertivas mais seguras acerca da verdade de determinados fenômenos. Assim sendo, através da inegável prova sensorial fornecida pela experimentação empírica (e não pelo simples esforço lógico da razão) qualquer indivíduo, e não apenas um grupo seleto de eruditos, poderia julgar determinado fenômeno como “real” ou “duvidoso”. Portanto, discursos puramente especulativos, filosóficos e/ou “espirituais” não mais poderiam fundir-se nas preocupações desta emergente maneira de conhecer a realidade – a ciência moderna – visto que esta se ocupava, cada vez mais, daquilo que poderia ser observado e mensurado através da mediação dos órgãos dos sentidos por todo e qualquer indivíduo “treinado” nos escrutínios do proceder científico. Cada

---

<sup>43</sup> Partindo das possibilidades de interação entre cristianismo e conhecimento clássico, tomou forma a chamada “filosofia natural”, uma espécie de “disciplina científica pré-matura” que, apesar de admitir a utilização de afirmações puramente teológicas em seu escopo, tinha seu foco nos argumentos lógico-rationais do pensamento. Sobre a Filosofia natural, afirma Grant (2004, p.21): “todo o tipo de fenômeno no céu ou na terra, animados ou inanimados, que eram suscetíveis ao movimento e à mudança foram definidos como terreno legal da filosofia natural”

vez mais o empreendimento científico se distinguia da filosofia natural e, conseqüentemente, da própria religião.

Frente às promessas e conquistas do novo método científico, o poder *intelectual* da Igreja Católica – especialmente representado através da filosofia natural escolástica – declinava continuamente, criando constrangimentos e impasses para si e para os novos cientistas. Frente a tal quadro, a Igreja, até então juiz soberano da “Verdade”, perdia-se em conflitos. São notórios os casos que ilustram esse percurso, tal como a execução de Giordano Bruno e o processo de Galileu (Wilber, 1982b, p; 7-15; Grant, 2004, p.93-115).

Desta maneira, para Wilber (*idem*, p.14-15), os propósitos da ciência moderna, expostos através dos novos métodos de investigação, resumiam-se à demonstração de que, até onde concernia ao domínio sensório-motor, ou material da realidade, os conteúdos da razão deveriam estar em permanente harmonia com as observações mensuráveis captadas pelo aparato cognitivo humano. Ainda segundo o autor, através destes novos e peculiares procedimentos do conhecer inaugurados pelo moderno método científico, a humanidade foi capaz de iniciar uma diferenciação daquilo que era próprio e irreduzível aos reinos dos sentidos, da razão e da espiritualidade<sup>44</sup>. Tal abordagem evitava os erros de categoria tão comuns à escolástica e sua filosofia natural, sempre capaz de explicar, de modo marcadamente dedutivo (e não-experimental), todo e qualquer fenômeno, seja este um fenômeno sensório-motor, mental ou espiritual. Portanto, desde a hegemonia do moderno método científico, ciência e religião deveriam ocupar, não mais imbricadamente (como na filosofia natural), um lugar nas categorias da realidade e do conhecimento humano. Wilber compreende que esta delimitação dos campos da ciência e da religião conferiu, tanto ao homem moderno quanto à humanidade uma espécie de “dignidade”, já que, além de impedir uma confusão filosófica e conceitual, permitiu que cada domínio se desenvolvesse autonomamente.

Todavia, Wilber (*idem*, p.21-22) reconhece que a realização e as conseqüências de tal delimitação não eram simples, de modo que pudessem solucionar, em definitivo, todos os problemas epistemológicos. Um deles era justamente a questão da mensuração vista como “juiz implacável da realidade”, uma vez que, segundo o moderno método científico, aquilo

---

<sup>44</sup> Como veremos adiante de modo mais clarificado, baseado nas noções da realidade expostas pela assim chamada filosofia perene e pela idéia da “Grande Cadeia do Ser”, Wilber fragmenta a realidade em três domínios fundamentais: “domínio sensório-motor”, “domínio mental” e “domínio espiritual ou contemplativo”. Cada qual destes domínios pode ser representado através de círculos concêntricos, que se incluem e transcendem, por exemplo, o “domínio contemplativo” inclui, porém transcende os domínios “sensório-motor” e “mental”. Sobre filosofia perene, ver nota 29. Sobre a “Grande Cadeia do Ser”, ver nota 30.

que não era passível de mensuração e quantificação, não podia ser considerado uma verdade objetiva. Como manter, então, a certeza na existência dos anjos, dos santos, da salvação e de Deus? Segundo Wilber (1982b, p.14)

[...] Galileu e Kepler compreenderam o segredo essencial e real da prova empírico-indutiva: em um experimento científico alguém observa se um evento particular ocorre; caso ocorra, algo mudou. No mundo físico, mudança necessariamente envolve algum tipo de deslocamento no espaço-tempo; e qualquer deslocamento pode ser mensurado. Reciprocamente, se um evento não pode ser mensurado, não pode ser objeto de um experimento empírico-científico e, até onde concerne a tal ciência, este evento não existe.

No esteio de um universo de contornos já nitidamente newtonianos, onde as questões sobre Deus e a salvação se encontravam em crise, outra figura fundamental para o entendimento tanto da ciência moderna quanto das relações entre ciência e religião, segundo Wilber (1982b, p.16-18), é a do filósofo prussiano Immanuel Kant (1724-1804)<sup>45</sup>. Se Galileu, Newton e seus contemporâneos, através da elaboração e aperfeiçoamento do método científico empírico-indutivo prestaram um grande serviço tanto à ciência quanto à religião, apontando a incompatibilidade de seus domínios, discursos e projetos, Kant e sua filosofia simplesmente exaltaram tal postura a um nível ótimo de demonstração teórica. Assim, se no domínio sensório-motor ou material da realidade, o moderno método científico demonstrou empiricamente a inconsistência de algumas postulações religiosas, no domínio mental (ou racional) Kant fez o mesmo. Apesar de Kant ter professado a crença pessoal em Deus, ele demonstrou também que quando a razão tenta alcançar e compreender “realidades absolutas” (tal como Deus) ou a “coisa-em-si” (tal como o ser-em-si) somente gera aporias, já que tal realidade é simplesmente uma possibilidade transempírica e transensorial, ou seja, a Razão Pura, por mais que se esforce, é incapaz de conhecer as realidades transcendentais. Portanto, alcançar o conhecimento tácito de “realidades absolutas” seria tão somente um esforço tolo da razão que, por fim, acabaria gerando sempre incompatibilidades dualísticas (idem, p.19). Para Wilber (1982b, p.17)

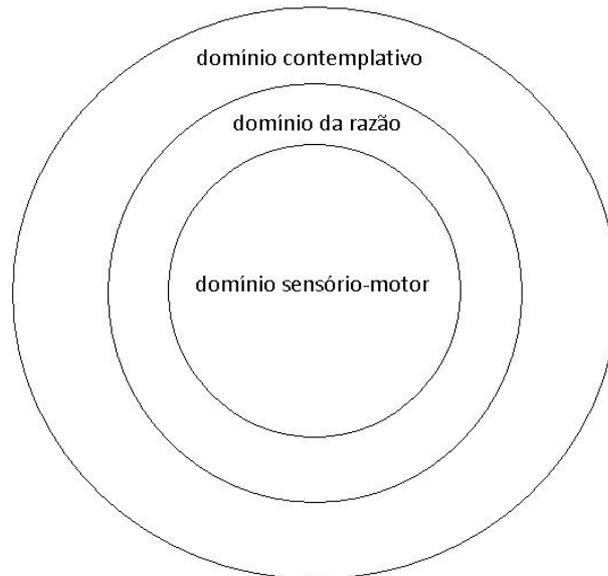
Uma das razões para isso [...] é que, como revelado através da contemplação, o Absoluto é uma ‘coincidência de opostos’ (Nicolau de Cusa) ou como o Hinduísmo e o Budismo afirmam, *advaita* ou *advaya*, que significa “não-dual” ou “não-dois”, um fato impossível de ser entendido através da lógica. Não se pode, por exemplo vislumbrar algo que, ao mesmo tempo, “seja” e “não seja”. Não se pode observar, ao mesmo tempo, e em um mesmo lugar, que está “chovendo” e “não chovendo”. Não se pode conceber razão alguma, de maneira precisa, sobre a não-dualidade, sobre a realidade absoluta. Se você tentar traduzir a Realidade não-dual através da

<sup>45</sup> “A ‘Crítica da Razão Pura’ é uma descrição majestosa de como a estrutura da mente humana deveria ser, de modo a levar em conta a existência de uma concepção de Natureza newtoniana” (Gilson, 1938 *apud* Wilber, 2001, p.20).

razão dualística, então criar-se-ão dois opostos quando, de fato, não existe nenhum e, portanto, cada um desses opostos pode questionar racionalmente e com plausibilidades absolutamente iguais. E assim, retornando a Kant, percebemos porque a razão somente gera paradoxos quando tenta compreender Deus ou o Absoluto. Recorrer a especulações metafísicas [apenas com o olho da razão pura] é recorrer a algo sem sentido. Dizer que “a Realidade é o sujeito absoluto” não é falso; é sem sentido, sem significado, nem verdadeiro, nem falso, mas vazio, porque seu oposto pode ser afirmado com igual força: “a Realidade é o objeto absoluto”. No oriente ocorreu a mesma carência de sentido (‘A Realidade é *Atman*’ versus ‘A Realidade é *Anatman*’) até ser totalmente desmantelada por Nagarjuna, precisamente da mesma maneira que Kant o fez.

Pensando assim, Wilber (1982b, p.18-19) não pretendia, obviamente, afirmar que Kant, por atingir tal compreensão acerca dos limites do conhecimento, fosse um “Iluminado”, à maneira dos místicos. Pretendia simplesmente demonstrar, através do trabalho do filósofo prussiano, o quão incoerente seria toda e qualquer tentativa de compreender Deus ou outras “realidades absolutas” através dos sentidos e da Razão Pura. Portanto, para Kant Deus estaria eternamente oculto da compreensão direta do homem. Destarte, Wilber entende que a marca deixada pela filosofia de Kant na construção do saber científico, principalmente em relação à questão religiosa, é de tal maneira significativa que legou ao entendimento humano esta valorosa compreensão: através dos sentidos e da razão não podemos alcançar e compreender Deus; no máximo, como o filósofo viria a sugerir, podemos posicioná-lo moralmente.

Seguindo as pegadas deixadas por Galileu, Newton e Kant, Wilber (idem) conclui que, no que concerne à investigação e compreensão da realidade, o conhecimento envolve dois domínios bastante particulares e finitos, porém capazes de complementaridade: o primeiro, “sensório-motor” (científico), capaz de desvelar e captar a realidade imediata da natureza; e o segundo “racional” (filosófico), capaz de investigar *especulativamente* a realidade das coisas. Em ambos os domínios (sensório-motor e racional), a religiosidade ou espiritualidade teria um espaço severamente limitado, ou até inexistente. Portanto, a religiosidade, enquanto uma dimensão possível da existência humana, porém inexperienciável somente através das realidades sensório-motora ou mental, deveria existir dentro de algum outro domínio particular, finito e complementar. Para Wilber (1982b, p. 4-7), este último seria o domínio próprio da religiosidade ou da espiritualidade humana, ou melhor, seria o *domínio contemplativo*, exhaustivamente descrito e vivenciado pela corrente mística existente nas grandes tradições religiosas. Tal domínio não transcenderia simplesmente os demais, mas também os incluiria. Esta é a tradicional visão da Grande Cadeia do Ser, que, segundo Wilber, além de respeitar a existência do domínio contemplativo, compreende a autonomia e pertinência dos outros domínios do conhecimento e da realidade humana (ver figura 17).



**Figura 17 - Os diferentes domínios da realidade segundo Ken Wilber e de acordo com a noção hierárquica da Grande Cadeia do Ser (incluir e transcender). O domínio sensório-motor foi delimitado por pensadores como Copérnico, Galileu, Newton e outros. O domínio racional por Kant; e o contemplativo por grandes místicos como Eckhart, Rumi, Baal Shem Tov e outros.**

### 3.3 – “Ciência” X “Cientismo”

Apesar dos esforços de Kant em delimitar os alcances do conhecimento racional, limitando assim o escopo de atuação da ciência, Wilber (1982b, p.19) compreende que os êxitos retumbantes da teoria newtoniana, seguidos das interpretações positivistas da teoria comteana, acabaram por transmutar o verdadeiro empreendimento da ciência moderna em uma “forma vulgar” de conhecimento conhecida como “cientismo” (ou “cientificismo”). O movimento de transmutação da ciência em “cientismo” implicou em um grave problema tanto para a própria ciência quanto para a filosofia e para a religião, já que viria a sugerir, como veremos, um retrocesso ao erro de categoria tão comum ao pensamento dogmático da escolástica tradicional<sup>46</sup>. Com o surgimento da noção cientificista usurpando o verdadeiro sentido do empreendimento científico moderno, todo o trabalho de delimitação dos domínios da realidade sugeridos pelos esforços não somente de Kant, mas também de Galileu, Kepler, Newton e tantos outros, parecia fadado à uma sorradeira confusão. Pois bem, o que seria então este “cientismo” que tanto usurpou a verdadeira ciência?

<sup>46</sup> Como vimos, os pensadores escolásticos tinham como objetivo desvendar a realidade através de uma espécie de fusão conceitual “Deus-mente-natureza” (Filosofia Natural), capaz de compreender o sentido último de todo e qualquer fenômeno.

Segundo Wilber (1982b, p.20) uma primeira explicação para a emergência avassaladora dessa “ideologia cienticista” estaria nos ganhos tangíveis proporcionados pelos avanços da ciência empírico-sensorial, tais como a física e a química, por exemplo, na medicina e no bem-estar em geral. Tais ganhos teriam sido tão significativos, que uma espécie de “conhecimento confiável e acessível a todos” finalmente poderia oferecer informações mais seguras e confiáveis sobre a realidade dos mais diversos fenômenos. Para Wilber, (idem), uma espécie de confiança desmedida, e até ingênua, nas capacidades do método científico extrapolava, progressivamente, os limites intrínsecos da verdadeira ciência, viabilizando a emergência de uma concepção do conhecimento patologicamente “narcísica” – uma versão reducionista e ilegítima do verdadeiro espírito crítico da ciência. No seu parecer,

Existem muitas maneiras de explicar a falácia do cientismo. Vai da afirmação de que “aquilo que não pode ser visto do [domínio sensorio-motor] não pode ser empiricamente verificado”, até “aquilo que não pode ser visto do [domínio sensorio-motor] não existe”. Vai também da afirmação de que “existe um excelente método de aquisição de conhecimento no domínio dos cinco sentidos” até “assim, o conhecimento adquirido pela mente e pela contemplação é inválido”. Como Smith colocou: “Com a ciência não pode haver discussão. O cientismo, contudo, já é outra questão. Onde a ciência é positiva, se contentando em reportar suas próprias descobertas, o cientismo é negativo. Este último vai além das descobertas vulgares da ciência para negar que outras aproximações do conhecimento são válidas e que outras verdades são ‘verdadeiras’”. Ou, indo mais direto ao ponto: “Os triunfos da ciência moderna subiram à cabeça do Homem de modo similar a um ‘copo de rum’, fazendo com que sua lógica se perdesse em confusão. O Homem passou a pensar que aquilo que a ciência descobre de algum modo suscita dúvida naquilo que ela não descobre; que o sucesso que ela atinge em seu próprio domínio lança dúvida sobre a realidade dos domínios que seus instrumentos não podem tocar” (Wilber, 1982b, p.19).

Com o avançar do cientismo, o terreno de teólogos, filósofos, poetas, artistas e místicos, tornava-se cada vez mais pantanoso e submisso às regras de um *quiz* cientificista. Para Wilber (1982b, p.20), muitos destes livres pensadores, progressivamente acuados pela avalanche ideológica do cientismo, buscaram uma alternativa equivocada de sobrevivência. Procurando adequar a realidade própria de seus respectivos “domínios” (artístico, mental e contemplativo) aos moldes e regras do domínio empírico-sensorial, tais indivíduos enfileiravam-se em uma espécie de “beco sem saída”, compactuando com a própria noção cienticista que pretendia reduzir todo e qualquer domínio ao seu próprio. Ao aceitarem transgredir a essência própria de seus domínios da realidade e do conhecimento em prol da ideologia massificante do cientismo, filósofos, religiosos e tantos outros se tornavam, na verdade, verdadeiros “cienticistas”. Portanto, seguindo a lógica cientificista, uma questão como a existência de Deus não era simplesmente imprópria do questionar científico, como

exemplarmente sugerido pela visão de Galileu e pelo raciocínio de Kant, mas, sim, uma questão que deveria ser pautada no mesmo molde de investigação científica acerca das propriedades de uma rocha, de um animal ou de uma proposição matemática. Em síntese: no parecer de Wilber, o domínio sensório-motor simplesmente não admitia a realidade dos outros domínios ou tentava se apoderar, de modo ilegítimo, da realidade patente destes. É como se através de um microscópio de alta potência os cientistas buscassem enxergar, de modo concreto, a mente humana ou, até mesmo, Deus. Se nada enxergassem, nada existiria. Em outras palavras, a possibilidade de existência dos domínios do conhecimento contemplativo (religioso/espiritual) e mental (filosófico) reduzia-se, progressivamente, ao julgamento único e exclusivo do olhar empírico-sensorial da realidade, transmutando, enfim, a ciência em falácia cienticista. Por isto mesmo, Wilber (idem, p.21) conclui: “O cientismo não estava somente aliviando a humanidade de Deus, estava aliviando a humanidade da responsabilidade de pensar”.

Como vimos, o conhecimento legado à humanidade através do surgimento do moderno método científico tinha como propósito fundamental transmitir a mensagem de que, no que concernia à investigação da realidade, todo conhecimento genuíno deveria estar submetido a uma verificação da experiência sensorial.. Tal proposta, inadequadamente exaltada pela extrapolação cienticista, reduziu todas as possibilidades de apreensão do conhecimento ao domínio sensório-motor da matéria, e toda e qualquer experiência à experiência dos cinco sentidos (visão, audição, olfato, tato e paladar). Deste modo, não somente qualquer experiência espiritual, como a mística, mas também toda e qualquer experiência mental, como uma apreensão racional ou especulativa, não poderia ser considerada uma experiência genuína ou válida. Deveria, simplesmente, ser desconsiderada. Com o cientismo, podemos afirmar que a experiência do místico se aproximava, cada vez mais, à experiência desmedida do “incompreensível” ou do “insano”. As nuances se tornavam opacas, já que, segundo as postulações cienticistas, todo e qualquer fenômeno não pertencente à realidade sensório-motora deveria receber a alcunha não somente de “duvidoso”, mas, sobretudo, de “irreal”, “irracional” ou “ilusório”. Para Wilber (1982b, 26-28), não bastando a ilegítima invalidação dos demais domínios da realidade e do conhecimento, que não o sensório-motor, através do cientismo a ciência também se fechava, de modo até mesmo incompreensível e paradoxal, à investigação crítica, tão fundamental ao verdadeiro espírito científico. O “erro de categoria”, tão caro à dogmática escolástica, parecia encontrar seu

retorno retumbante nos braços da ideologia cienticista. Isto é justamente o que deveria ser evitado, pois o espírito crítico nos deve manter sempre alertas de modo a

[...] não perguntarmos a um domínio uma questão pertencente ao outro [erro de categoria]. Uma resposta científica a uma questão filosófica será necessariamente insatisfatória, assim como uma solução filosófica para uma questão científica será vazia de sentido e sem valor científico. Nós honramos, da melhor maneira, a ambos os domínios compreendendo suas respectivas esferas de conhecimento e as coordenando na direção de seus maiores benefícios, e nunca confundido suas tarefas específicas (Van der Leew, 1968, *apud* Wilber, 1982b, p. 22).

Portanto, segundo Wilber (*idem*), a cultura cienticista, negando de maneira simplista a mera possibilidade de apreensão de conhecimento através de outros domínios da realidade, cometia o tão abominado “erro de categoria” do qual o legítimo pensamento científico tentou, desde Galileu até Kant, se esquivar. Como vimos, ao invés de excluírem este tipo de erro investigativo, coordenando e direcionando os fenômenos aos seus domínios originais, uma grande quantidade de livres pensadores propagava o erro de categoria cienticista; alguns, tentado observar as diferentes dimensões da realidade através de uma única e exclusiva lente; outros simplesmente acatando uma tradução “míope” e redutiva da realidade. O “conhecer relativo e parcial”, característica fundamental do legítimo empreendimento científico, transmutava-se, erroneamente, e acima de tudo, em o “único conhecer possível”. Por fim, Wilber (*idem*, p. 24-26) insiste que a realidade multifacetada da natureza e do conhecimento humano, própria de uma visão caleidoscópica, nunca poderia ser reduzida à observação monológica de uma luneta, senão de modo impreciso e profundamente errôneo<sup>47</sup>. O caráter pluridimensional que permeia a autêntica investigação da realidade, segundo Wilber tão sublinhado por Kant, parecia se esvanecer de maneira irreversível e catastrófica através das mãos do cientismo, “como Wittgenstein diria: ‘Onde um não pode falar o outro se cala’; o que os cienticistas transformaram em: ‘Aquilo que não podemos falar, não existe’” (Wilber, 1982b, p.22). Segundo nosso autor,

Kant [por exemplo] acreditava piamente no Transcendente, embora soubesse que o mesmo não podia ser captado pelos sentidos ou pela razão científica. Contudo, seus quase-seguidores – Comte, Mach, e mais atualmente, Ayer, Flew, Quine e outros – não tiveram o mesmo bom senso. Exaustos do papel propriamente especulativo da filosofia e totalmente cegos da via contemplativa, os cienticistas atribuíram todo o conhecimento à reducionista via material. Doravante, nenhuma outra possibilidade de conhecimento merecia respeito [...] Já que o cientismo não podia mais governar a Deus, ele proclamou o Espírito como algo sem sentido e sem significado.

<sup>47</sup> É preciso deixar claro que Wilber utiliza os termos “monológico”, “dialógico” e “translógico” em correlação com os tipos de comunicação características das formas de apreensão sensorio-motora, racional e contemplativa, respectivamente. O domínio contemplativo, por exemplo, não podendo ser captado por formas de apreensão monológicas (p. ex. através de um microscópio), nem dialógicas (p. ex. cálculos matemáticos) exige uma aproximação “translógica” da realidade (p.ex. experiência mística).

Portanto, Cristo foi um iludido, Buda um esquizofrênico, Krishna estava alucinando e Lao Tsé era um psicótico (Wilber, 1982b, p. 23).

“As avaliações equivocadas do cientismo vão além”, declara Wilber (idem, p.26). Vimos anteriormente que desde Copérnico até Kant a questão da mensuração dominou o cerne da investigação empírico-indutiva da realidade, ou seja, sem mensuração não poderia existir método científico propriamente dito. Mensuração científica implicava, diretamente, em uma coleta (quantitativa) de dados captados pelos órgãos dos sentidos, mediados ou não por instrumentos. Assim, na visão de mundo proposta pela ciência sempre existiu uma irrestrita preocupação pelo quantitativo, uma vez que as postulações qualitativas não são passíveis de uma universalização. Em última instância, a preocupação do método científico sempre foi com “números”, de modo que, onde uma qualidade poderia ser melhor do que outra, um número não. Como exemplifica Wilber: “o amor é intrinsecamente melhor que o ódio, mas o ‘três’ não é intrinsecamente melhor que o ‘cinco’”. Portanto, a realidade da ciência é exemplarmente desprovida de qualidade – é um “universo desqualificado”. Parafraseando Russel, Wilber (idem) conclui que “a esfera de valores existe fora da ciência”. Ao mesmo tempo, insiste em ressaltar que não está

condenando a ciência empírico-analítica por tudo isso; estou simplesmente tentando delinear seu papel, de modo que, quando nos tornamos cientes de sua verdadeira tentativa em pisar fora de sua esfera particular, objetivando se tornar uma visão de mundo totalizante, estamos em melhor posição para criticar tal excesso, erro de categoria, conhecido como positivismo empírico ou exclusiva verificação empírica, mas também como materialismo científico. [...] Mas o que podemos esperar de um animal [como o Homem] que renunciou às vias mental e contemplativa? O único caminho restante era a via física e material que, olhando pelo derredor, localizava tão somente diferenças de magnitude [e não de significado] (Wilber, 1982b, p.25-26).

O apelo exasperado ao caráter mensurável da ciência, levado ao extremo pelos bordões cientistas, mais do que estabelecer uma “loucura quantificante”, escondia uma contradição inerente em sua própria ideologia. Como Wilber nos faz saber:

De modo similar os cientistas não diziam meramente, ‘A prova empírica é o melhor método de compreender fatos no domínio dos sentidos’, mas diziam, ‘Somente as proposições que podem ser empiricamente verificadas são verdadeiras’. Infelizmente, esta mesma proposição não pode ser verificada empiricamente (!). Não existe prova empírica que afirme que somente a prova empírica é verdadeira. Assim, como diz Smith, ‘A aposta de que não existem outras verdades senão as da ciência não é, por si só, uma verdade científica; através de tal afirmativa o cientismo se contradiz’ (Wilber, 1982b, p.27).

No seu parecer (1982b, p.27), existem ainda outros exemplos de contradição da ideologia do cientismo, como por exemplo a explicação definitiva da realidade através da

teoria da evolução por seleção natural. Pra Wilber, como sugerido por Monod, todos os fenômenos, não importando a que domínio da realidade pertencessem, são igualmente produtos da evolução probabilística. Se o agente motor da seleção natural é a possibilidade (*chance*), então, definitivamente, todos os fenômenos são igualmente produtos de uma “possibilidade cega” (*blind chance*), peremptoriamente vazia de significado (p.ex., verdadeiro ou falso). Assim, não importa se os fenômenos em questão são “idéias”, “sapos” ou “macacos”, visto que são todos produtos desta “possibilidade cega”. Em última instância, não existem nem macacos, nem sapos e tampouco “idéias” mais verdadeiras ou mais falsas que outras, pois todas são meros produtos da possibilidade estatística. Por consequência, a própria idéia evolucionista não pode carregar maior autoridade que proposição alguma. Como se tudo isso não bastasse, Wilber (idem) identifica também no campo da Psicologia esta espécie de “ortodoxia do pensamento ao indicar que alguns teóricos afirmam que toda atividade humana pode ser reduzida à atividade bioquímica. Assim sendo, como no exemplo anterior, não podem existir idéias mais verdadeiras ou mais falsas do que outras, já que todas as idéias são equivalentes bioquimicamente; o que existe, simplesmente, são “idéias”. Neste contexto, se uma idéia pode definitivamente ser reduzida a disparos elétricos no sistema nervoso, não podem existir idéias mais verdadeiras ou mais falsas pela simples razão de não existirem “elétrons mais verdadeiros” *versus* “elétrons mais falsos”. Não é difícil notar que todas essas constatações levam Wilber a uma única conclusão, a saber: “[...] como Schuon, Smith, e muitos outros apontaram, a simples existência da idéia cienticista prova que o cientismo é fundamentalmente incorreto” (Wilber, 1982b, p.28).

### **3.4 – Modernidade: a distinção entre arte, moral e ciência enquanto esferas de valor**

A hegemonia desta ideologia cienticista que ecoa até os dias de hoje sob diferentes aspectos, marcou aquilo que Wilber (2001a, p.39) denominou, de modo caricatural, como o “lado negro” ou a “desgraça da Modernidade”.

Pautado na observação de alguns estudos sociológicos e filosóficos, como os de Gebser, Lenski, Max Weber e Habermas, Wilber (idem, p.41-42) concluiu que antes do evento da

Modernidade<sup>48</sup> e, conseqüentemente, do nascimento do método científico, não era possível observarmos uma clara delimitação entre aquilo que podemos denominar como diferentes esferas culturais de valor: arte, moral e ciência. No bojo das sociedades ditas “pré-modernas” tais esferas coexistiam apenas de maneira fundida ou indiferenciada, o que impedia a plena autonomia de cada uma. Deste modo, por exemplo, “Galileu não podia olhar livremente através de seu telescópio e relatar os resultados porque a arte, a moral e a ciência se fundiam na Igreja” (idem, p.17).

Segundo nosso autor, foi somente com o advento da Modernidade, propriamente dita, que uma espécie de “ampla dignidade” cultural, social e epistemológica se consolidou; tais como a igualdade entre os homens e seu correlato, o fim da escravidão, a consolidação dos direitos políticos e civis e seu correlato, a igualdade entre os sexos, além da consolidação das ciências modernas. Para Wilber, este processo chamado de Modernidade fundou, pela primeira vez na história, a autonomia e o respectivo valor das diferentes dimensões do saber humano – arte, moral e ciência. Ainda que consideremos as críticas negativas sobre a Modernidade, como as muitas teorias que versam sobre o “desencanto do mundo”, a “morte de Deus”, as “brutalidades” de um materialismo vulgar e desenfreado, não podemos simplesmente ignorar a emergência da ciência e destes inúmeros valores universais. Assim sendo, para Wilber (idem.), existe uma “dignidade” intrínseca na Modernidade, e não somente “desgraças” ou “lados negros”. Na verdade, assim como os dois lados de uma moeda, a Modernidade se constituiu saturada de valores colidentes e paradoxais; em última instância, devemos considerá-la uma dimensão histórico-cultural multifacetada. Por fim, em sintonia com Max Weber, Wilber (2001a, p.43) afirma que, acima de quaisquer aspectos positivos ou negativos que possamos considerar, “[o] que define especificamente a modernidade é algo chamado ‘distinção das esferas de valores culturais’”. Assim sendo,

Com a diferenciação das esferas de valor, alguém como Galileu poderia olhar pelo seu telescópio sem medo de ser acusado de heresia ou traição. A ciência tinha liberdade de procurar a própria verdade, livre da dominação brutal de outras esferas. O mesmo se daria com a arte e com a moral: os artistas poderiam, sem medo de punição, pintar temas que não fossem religiosos ou até mesmo sacrílegos, caso desejassem. E a teoria moral estaria livre para buscar uma vida boa, de acordo com a Bíblia ou não (Wilber, 2001a, p.17-18).

Contudo, como vimos em linhas anteriores, uma esperança ingênua, que assumia progressivamente formas quase “fideístas”, dominou todas as demais esferas de conhecimento

---

<sup>48</sup> Baseado nas conclusões dos historiadores Will e Ariel Durant, Wilber (2001a, p.40) acredita que o termo “Idade da Razão e da Revolução” seja o mais adequado para descrever, de modo bastante sucinto, o chamado período Moderno.

e, análogo a um processo canceroso, transformou o majestoso empreendimento de diferenciação das esferas de valor em dissociação e alienação – “a nobreza se tornou um desastre” (idem, p.18). Este “desastre”, como bem vimos, teve como principal representante o movimento chamado de “cientismo” ou “cientificismo” que, em pouco tempo, se tornou a *Weltanschauung* (“visão-de-mundo”) oficial do período Moderno. A caminhada triunfante da ideologia cienticista, particularmente trilhada sob a bandeira de uma “metafísica sorrateira” chamada materialismo científico, “proclamou a desvalorização e submissão das outras esferas de valor, tornando-as ‘não-científicas’, ilusórias ou coisa pior” (idem. p.19). Portanto, se a diferenciação das esferas de valor, ofertada pelo legítimo empreendimento científico significou a “dignidade” da Modernidade, sua dissociação (sob a égide do cientismo) significou a “desgraça”.

Wilber (idem, p.47-50) considera que essa dissociação ou alienação das esferas de valor assumiu contornos nitidamente patológicos, pois além de colapsar inteiramente as visões de mundo tradicionais, tornou-se, desde então, a grande barreira para a emergência de um diálogo construtivo entre as grandes tradições de sabedoria<sup>49</sup> e a visão-de-mundo científica. Assim, se nas sociedades “pré-modernas” as esferas de valor encontravam-se fundidas (“pré-diferenciadas”), impedindo o caminhar autônomo da arte, da moral e da ciência, o mesmo problema, estruturado em termos essencialmente similares, ocorreu na dissociação da Modernidade levada a cabo pelo cientificismo. O mundo moderno ajustava-se, mais uma vez, sob um erro de categoria. Desta vez, de cabeça para baixo (da pré-diferenciação para a dissociação).

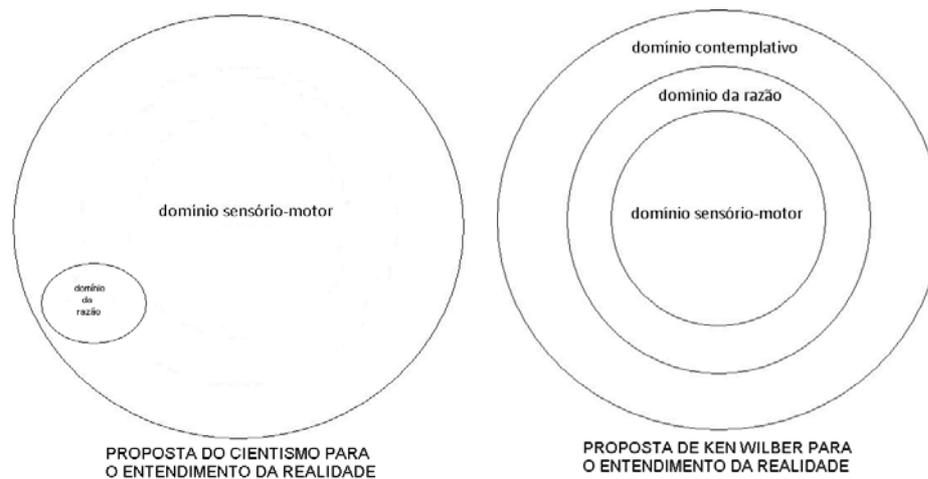
### 3.5 – “Levantes”: romantismo, idealismo e pós-modernismo

A fim de ilustrar as conseqüências negativas do cientismo, o que, no parecer de Wilber (2001a, p.64), contrariava o verdadeiro caráter sempre “inacabado” do empreendimento científico autêntico, o autor elaborou o termo *Flatland*. Por *Flatland* podemos entender, grosso modo, “planície”, “planura” ou “superfície”. A metáfora, neste caso, pretende

---

<sup>49</sup> Apoiado nos pensamentos de Huston Smith, Ananda Coomaraswamy, René Guénon, Fritjof Schuon, Nicholas Berdyaev, Michael Murphy, Roger Walsh, Seyd Nasr, Lex Hixon e outros, Ken Wilber acredita que a essência das grandes tradições de sabedoria é melhor representada através da chamada Grande Cadeia do Ser - “espinha dorsal de todas as culturas anteriores à modernidade” (Wilber, 2001, p.51).

identificar a ideologia cienticista enquanto uma visão-de-mundo “rasa”, superficial, insuficiente, ou seja, uma visão capaz de privilegiar e autenticar um, e somente um, aspecto da realidade, a saber: o aspecto físico/material captado pelo conhecimento sensório-motor. Portanto, tal entendimento superficial da realidade – o cientismo – pode ser compreendido como a glorificação singular e suprema, porém redutiva, das realidades “exteriores” (objetivas) em detrimento das possíveis realidades “interiores” (subjettivas/ hermenêuticas) (idem, p.109-118)<sup>50</sup>.



**Figura 18 – Contraposição entre as propostas de visão de mundo cientista e integral.**

Segundo Wilber (2001a, p.53-54), para o cientismo, tudo aquilo que é da esfera do particular, do subjetivo, da interpretação e da investigação fenomenológica tende a assumir um caráter de instabilidade, incomensurabilidade e, por fim, de modo bastante precário, um caráter de insignificância ou irrealidade. No seu parecer, a “desgraça” ou colapso da

<sup>50</sup> De um lado temos os caminhos que começam com observáveis objetivos, empíricos e, quase sempre, quantificáveis. Essas abordagens gerais – vamos chamá-las de “exteriores” ou “naturalistas”, ou “empírico-analíticas” – vêem o mundo físico ou empírico como o mais fundamental, e toda a teorização deve, portanto, ser cuidadosamente vinculada a, ou ancorada em, observáveis empíricos. Na psicologia, isso é behaviorismo clássico e, mais recentemente, behaviorismo cognitivo (estruturas cognitivas recebem realidade na medida em que se manifestam em comportamento observável). Em sociologia, isso é positivismo clássico (como o próprio fundador da sociologia Auguste Comte); mas também a extremamente influente teoria do funcionalismo-estrutural e de sistemas (de Talcott Parsons a Niklas Luhmann e Jeffrey Alexander), na qual consideram-se as produções culturais como significativas na medida em que são aspectos de um sistema de ação social objetivo. E até mesmo em teologia e metafísica, essa abordagem naturalista começa com certos dados empíricos e materiais, e daí tenta deduzir a existência do espírito com base em realidades empíricas (o argumento a partir do [design], por exemplo). Contra essas abordagens naturalistas e empíricas, estão de prontidão aquelas que começam com o caráter imediato da própria consciência – vamos chamá-las de abordagens “interiores”, ou de “introspecção e interpretação”. Essas abordagens não negam a importância do dado empírico ou objetivista, mas, como fez William James, elas acentuam que a definição da palavra “dado” é “experiência direta”, e a única experiência genuinamente direta que qualquer um de nós já teve é a sua própria experiência imediata e interior. O dado primordial, em outras palavras, é o da consciência, da intencionalidade, da percepção imediata vivida, e tudo mais, da existência de elétrons à existência de ramificações neuronais, são deduções distantes da percepção imediata vivida. Essas deduções secundárias podem ser bem verdadeiras, e muito importantes, mas são, e sempre o serão, secundárias e derivadas do fato primário da experiência imediata (Wilber, 2001b, p.20-21).

modernidade significou objetivamente um profundo e verdadeiro colapso das realidades “interiores” ou “subjetivas”. A “planura moderna” (*Flatland*), sob a égide de uma ideologia cientificista que considerava apenas a existência de realidades objetivas (físicas/materiais), erigiu regras bem claras e precisas. De acordo com estas, não somente a subjetividade se afastava da dimensão do conhecer humano, mas, sobretudo, o “Espírito”, “Deus”, o “Absoluto”, os quais já não mais poderiam sequer ser reduzidos a uma possibilidade metafísica – mas, sim, ao “nada”, ao “insignificante”. Falar em Deus, por exemplo, implicaria em assumir uma dimensão subjetiva (imaterial/etérea) da realidade, a qual, segundo o cientismo, seria uma atitude não-empírica e, portanto, epistemologicamente desprovida de significado.

Vigilantes quanto à inadequação da proposta cientificista, alguns movimentos ideológicos de contestação emergiram de dentro do próprio contexto da Modernidade. Para Wilber, Kant pode ser genuinamente considerado um dos primeiros representantes deste “levante”, mesmo que “o resultado final de sua obra – por certo nas mãos de teóricos menos brilhantes – [tenha consolidado] a hegemonia positivista, o que, segundo a maioria dos estudiosos, era a última coisa que ele queria” (idem, p.71). Para Wilber (idem, p.64), as três críticas de Kant (“Crítica da razão pura”, de 1781; “Crítica da razão prática”, de 1788 e “Crítica da faculdade de julgar”, de 1790) podem ser consideradas os “divisores de água” do ocidente, já que, através de suas postulações sobre os alcances e limites da ciência (primeira crítica), da moral (segunda crítica), e do domínio expressivo-estético (terceira crítica), movimentos filosóficos como o Romantismo e o Idealismo puderam levar a cabo uma série de importantes críticas em relação às promessas moribundas da “planura cientificista”. Fato é que, enquanto tais movimentos, por meio de continuidades e contestações, davam prosseguimento à empresa kantiana, o desgovernado “rolo compressor” da ideologia cientificista, valendo-se tão somente da primeira crítica de Kant, postulava os avanços da ciência monológica (e não dialógica e translógica) como a única iniciativa realmente significativa para o conhecimento humano e para a compreensão da realidade.

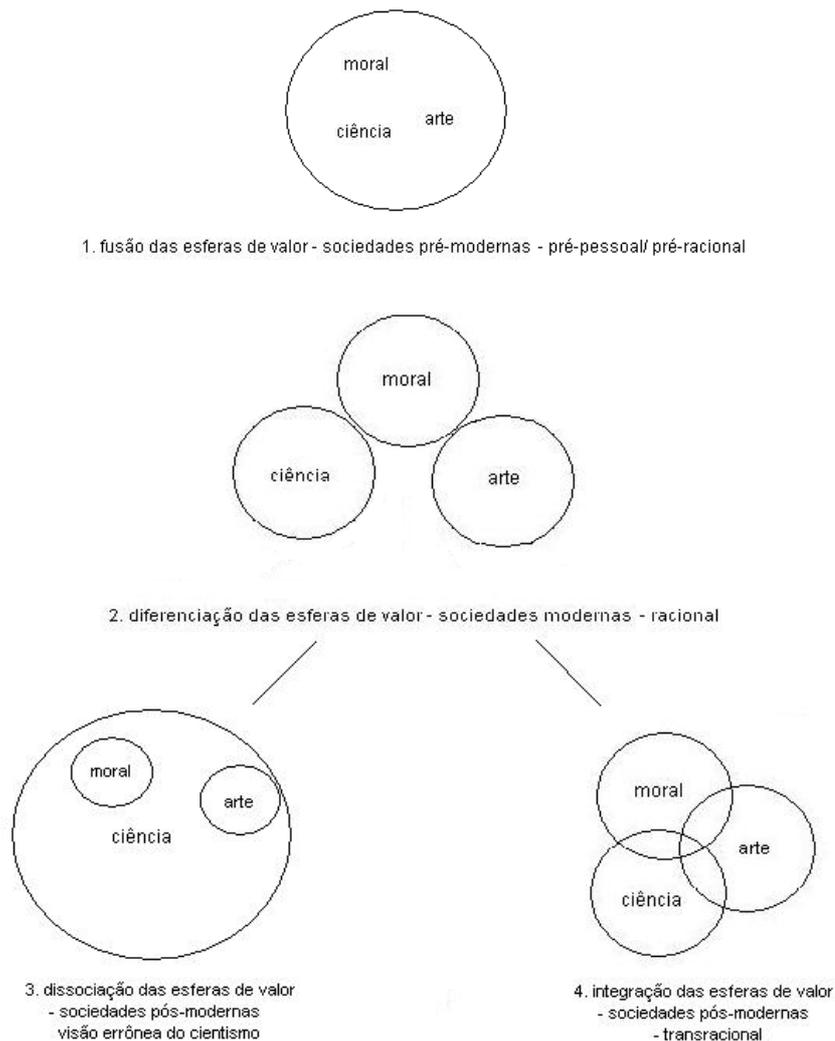
Genuinamente alerta ao verdadeiro sentido da empresa filosófica de Kant, o primeiro destes movimentos de contestação – o Romantismo – que remontava a Rousseau e pode ser representado por diversos pensadores como os Schlegel, Schiller, Herder, Novalis, Keats, Coleridge, Wordsworth, tentou evitar e se esquivar do caminho trilhado pela planura cientificista. Para Wilber (2001a, p.75), a idéia central do movimento filosófico Romântico funda-se na elaboração de uma crítica impetuosa à soberania dos sentidos e da razão enquanto

juízes exclusivos do conhecimento humano. Pautados nas afirmações de Kant sobre a importância da contribuição do “eu” para o conhecimento, os românticos levaram essa ideia ao extremo. Para estes, a razão não poderia ser mais soberana do que a dimensão do sentimento, da fantasia e da vivência, de tal modo que o indivíduo tinha, por assim dizer, livre curso para a interpretação pessoal de sua existência. Deste modo, a riqueza ideológica do pensamento romântico encontrou expressão não somente na filosofia, mas especialmente na literatura e nas artes em geral. Como nosso autor mesmo nota (idem)

Ainda hoje, um respeitável livro de referência como a *The New Columbia Encyclopedia* resume o movimento romântico desta forma: “Eram vários os objetivos básicos do Romantismo: o retorno à natureza e a crença na bondade do homem, notavelmente expressa por Jean-Jacques Rousseau, com o subsequente culto ao ‘nobre selvagem’, atenção para com o ‘camponês simples’, e a admiração do ‘herói’ violentamente egocêntrico; a redescoberta do artista (e do eu estético-expressivo) como criador individual supremo; a exaltação dos sentimentos e emoções sobre a razão e o intelecto. Ademais, o Romantismo era uma revolta filosófica contra o racionalismo.

Todavia, Wilber (idem, p.80-83) acredita que o movimento romântico, partindo de uma abordagem realmente inédita, não conseguiu efetivamente encontrar a solução para a dissociação das esferas da arte, da moral e da ciência, pois junto com a “desgraça” da Modernidade, o Romantismo desconsiderou, em grande parcela, a “dignidade”. Através da proposta de um retorno radical às bases da pré-racionalidade, ou seja, de um retorno implacável à realidade pré-moderna do “bom selvagem”, alegando existir nesta “descida” a possibilidade de apreensão de uma espécie de conhecimento primordial, do qual a humanidade não poderia se furtar, o Romantismo acabou glorificando, segundo Wilber, as modalidades de conhecimento pré-pessoais – arcaicas, mágicas, míticas – em detrimento às transpessoais (ver, novamente, figura 8). Na verdade, os românticos queriam resgatar um conhecimento transracional, conquanto o que atingiam era, unicamente, modalidades de entendimento pré-pessoais ou pré-rationais. Os Românticos acreditavam que nas sociedades pré-modernas as esferas da arte, da moral e da ciência não estavam alienadas ou dissociadas – o que, em parte, estava correto. Contudo não compreenderam que uma possível alienação era inviável, uma vez que não existia a diferenciação dessas mesmas esferas; assim sendo, algo que ainda não se diferenciou não pode, obviamente, se alienar. Segundo Wilber (2001a, p. 79), o que de fato existia nas ditas sociedades pré-modernas era uma (con)fusão das esferas culturais de valor. Assim, o grande erro categorial dos românticos foi assumir a indiferenciação daquilo que Wilber chama de realidades pré-pessoais e transpessoais. Os românticos caíram no erro da chamada “falácia pré/trans”. Mesmo assim, nosso autor

reconhece que os esforços românticos não foram em vão, e que pensadores mais sofisticados do romantismo preocuparam-se em esclarecer que deveríamos reaver uma espécie de “integridade perdida”, porém num “nível mais elevado” – o que credita a filosofia romântica como uma valiosa parceira na compreensão do colapso moderno das esferas de valor. Se houve, contudo, por parte do Romantismo, alguma tentativa real de integrar os campos da “ciência” e da “religião”, para Wilber, esta foi inadequada<sup>51</sup>.



**Figura 19 - As esferas culturais de valor ao longo dos períodos históricos/modalidades de conhecimento (pré-moderno, moderno e integral)**

<sup>51</sup> Apesar de não encontrarmos, explicitamente, o termo “esfera da religião”, para Wilber (2001a, p44), esta parece ser constituinte da esfera moral, como podemos perceber através da seguinte citação: “A Idade Média é um exemplo clássico [de não-diferenciação entre as esferas de valor]. Pelo fato de arte-estética, empirismo-ciência e religião-moral não estarem claramente diferenciados, o que acontecia em uma esfera poderia dominar e controlar o que acontecia nas outras. Dessa forma, um cientista como Galileu poderia deixar de perseguir a esfera da ciência, porque ela se chocava com a esfera da religião-moral. Um artista como Michelangelo estava em conflito constante com o Papa Júlio II por causa do tipo de figuras que ele poderia representar em sua arte, pois a expressão artística e a moral religiosa não estavam bem diferenciadas e assim a opressão em uma esfera significava opressão em outra”.

O mesmo problema que animou os românticos animou também, segundo Wilber (2001a, p.86), o movimento Idealista, saber: “agora que conseguimos diferenciar as esferas da arte, da moral e da ciência, o que fazer para integrá-las?”. O fato de românticos e idealistas terem elaborado diferentes resposta para este problema indica que ambos não se esquivaram dos esforços para solucioná-lo de modo responsável. Para Wilber, a verdadeira esquiua, ilegítima e sorrateira, adveio tão somente através da ideologia cienticista.

Para nosso autor (idem, p.84) o movimento Idealista encontrou as bases de sua reflexão e sua filosofia em uma compreensão, ou entendimento geral, de caráter “evolutivo”, o qual, cada vez mais, se sobrepunha a uma noção involutiva da história e do homem. No seu parecer, isso pode ser percebido tanto através das filosofias de Schelling e Hegel, quanto das teorias científicas de Spencer e Darwin. Assim, se os românticos assinalavam para um retorno radical ao “Absoluto”, os idealistas, opostamente, apontavam na direção do “Deus que virá”. Wilber entende que os idealistas perceberam o lapso dos românticos – a falácia pré/trans (idem.). Para os idealistas, a proposta romântica de um retorno “quase orgânico” aos primórdios do Espírito, também era espúria. Pensadores como Fichte, Hegel e Schelling, por exemplo, perceberam que neste “retorno radical” poderia tão somente existir um Espírito “adormecido”, o qual não seria capaz de proporcionar um modelo substancialmente válido para solucionar os problemas filosóficos e espirituais da Modernidade. Assim sendo, sugere Wilber, para os idealistas

Não é por meio de uma volta à Natureza que os seres humanos poderão acabar com a sua alienação e a consciência infeliz. Em vez disso, é indo para frente, para o terceiro grande estágio de desenvolvimento e evolução: o do Espírito não-dual. Assim, para Schelling e Hegel, o Espírito sai de si mesmo para produzir a Natureza objetiva, desperta para si mesmo na Mente subjetiva e depois recobra a si mesmo como puro Espírito não-dual, no qual sujeito e objeto são um ato puro de consciência não-dual que unifica a Natureza com a Mente no Espírito realizado (Wilber, 2001a, p. 88).

No seu parecer, o movimento idealista acreditava que os românticos não haviam compreendido que uma espécie de união entre Natureza e Mente (estágios do Espírito) era simplesmente incapaz de abarcar o Espírito em sua absoluta realidade, visto que este se encontrava além de seus próprios estágios. Somente uma postura de caráter contemplativo poderia ser condizente com a realidade transracional e transpessoal do Espírito, já que este não poderia ser um simples somatório de sentimentos e pensamentos. Assim sendo, a categoria do Espírito, revelada pelos idealistas, só pode ser compreendida enquanto reflexivamente consciente de si mesma. É neste nível de reflexividade, quando se torna,

enfim, absolutamente Espírito, que a categoria em questão salta para além do objetivo e do subjetivo.

Portanto, para Wilber (2001a, p.89-90), no movimento idealista, as diferentes esferas de valor da arte, da moral e da ciência ou as “Três Grandes”, como prefere denominar, tinham muito espaço e foram consideradas como momentos fundamentais no processo geral do próprio Espírito. Além disso, o idealismo estava atento à noção de um desenvolvimento abrangente, capaz de reconhecer que a evolução do pensamento é o próprio “Espírito-em-ação”. Assim procedendo, a filosofia do idealismo foi capaz de aliar as sugestões da ciência empírica, no que se refere principalmente à evolução, com a afirmação da existência do Espírito transcendental por ela mesma proposta. No parecer de Wilber,

Essa percepção extraordinária deve ser creditada ao Idealismo. Essa brilhante visão mostrou todo o universo, de átomos a células, organismos, sociedades, culturas, mentes e almas, como o desenrolar radiante de um Espírito luminoso, brilhante e que jamais deixa de irradiar a sua graça libertadora. Pois, como disse Hegel: “Tudo o que acontece no Céu e na Terra em toda a eternidade, a vida de Deus e todos os feitos do tempo, são simplesmente a luta do Espírito para conhecer a si mesmo, para se encontrar, para ser ele mesmo e, finalmente, unir-se a si mesmo. Ele é alienado e dividido, mas apenas para poder se encontrar e reunir-se a si próprio”. A involução é a história dessa alienação, e a evolução é a história desse retorno extraordinário (Wilber, 2001, p.90).

Entretantes, Wilber (idem, p.91) observa que mesmo todo o grandioso escopo do pensamento idealista possuía uma grande limitação. Os objetivos idealistas de frear a dissociação<sup>52</sup> das “Três Grandes” (arte, moral e ciência) – dissociação esta levada a cabo pela ideologia cienticista – não foram devidamente concluídos ou solucionados. Segundo Wilber, todas as percepções dos idealistas surgiram, ou de maneira intelectualmente espontânea, ou através de “injunções interiores que não se apoiavam em práticas fidedignas que as corroborassem” (idem.). Portanto, por mais nobres ou significativas que fossem as “Verdades” expostas pelo pensamento idealista, tais percepções ou observações não possuíam *yoga*, ou seja, não possuíam “uma prática testada que ‘reproduzisse de forma confiável’ as percepções transpessoais e superconscientes que formavam a base da grande visão idealista” (idem.). Sem uma prática confiável e, sobretudo, de fácil reprodução, toda a reflexão

<sup>52</sup> Existe aqui uma nítida diferença entre “diferenciação” e “dissociação”. A diferenciação das esferas de valor da arte, da moral e da ciência, como vimos, foi fundamental para o nascimento do moderno método científico. Porém, para Wilber, após esta etapa de diferenciação, o próximo passo seria o da “integração” das esferas de valor. O cientificismo, contrário a este caminhar, conduziu o pensamento à *dissociação* das esferas de valor, colocando a esfera da ciência como a única esfera significativa para o entendimento humano da realidade. Tal feito relegou os conhecimentos advindos das esferas morais e artísticas à insignificância epistemológica. Diferentemente do cientificismo, os “levantes”, como o romantismo e o idealismo, pretenderam integrar as esferas de valor, dando continuidade ao que Wilber considera como o caminho correto do empreendimento científico.

filosófica do idealismo sucumbiu, assim como a visão romântica, sob o peso do ambicioso empreendimento cienticista. As conquistas deste “herdeiro torto” do ideal Iluminista – o cientismo ou cientificismo – continuavam parecendo mais significativas do que as intelectualizações filosóficas dos pensadores românticos e idealistas. Por fim, sob os brados retumbantes da ideologia cienticista, o movimento idealista entraria para a posteridade como “mera metafísica”.

Por fim, com as limitações e com a conseqüente incapacidade do romantismo e do Idealismo para deter a ideologia cienticista, assumindo a dissociação das esferas da arte, da moral e da ciência como fato consumado, Wilber (2001a, p.94) identifica um último grande levante. Este, não mais pôde evitar a fadada dissociação das “Três Grandes”, visto que esta já era um dado concreto. Segundo Wilber, o levante em questão responde através do nome “Pós-Modernismo”, e tem como expoentes Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault, Lacan, Deleuze, Derrida, Lyotard, Wittgenstein, dentre outros. Acima de tudo, para Wilber (idem) o movimento pós-moderno representou a emergência da função interpretativo-hermenêutica como algo determinante para a compreensão da realidade. Desta maneira, se a superfície exterior das coisas poderia ser “observada”, a profundidade interior deveria sempre ser “interpretada”. Neste aspecto, o movimento pós-moderno sugere o esforço interpretativo como algo que perpassa toda a realidade do Cosmos, ou seja, se a “interpretação do Cosmos vai até o fim, conforme as palavras de Heidegger, a interpretação vai até o fim também” (idem. p. 96). Assim sendo,

[...] a tentativa do pós-modernismo de introduzir novamente a interpretação na própria estrutura e tecido do Cosmos foi mais um esforço para escapar à planura e ressuscitar os interiores eviscerados e as modalidades de conhecimento interpretativas. A ênfase pós-moderna na interpretação – começando com Nietzsche, passando pelas ciências do *Geist* de Dilthey, a ontologia hermenêutica de Heidegger até Derrida, que afirmou que: “Fora (da interpretação) do texto nada existe” – nada mais é do que os domínios [interiores] gritando para serem libertados do esquecimento esmagador do olhar monológico do monismo científico e do holismo plano. Foi a reafirmação audaciosa dos [interiores] diante de um [exterior] sem rosto (Wilber, 2001a, p.96).

Wilber (idem, p. 97) ressalta que mesmo existindo no contexto ideológico pós-moderno uma possibilidade de compreensão “extremista”, que podemos classificar pejorativamente de “teorismo”, ou melhor, uma atitude contraproducente capaz simplesmente de inverter o “desastre” da Modernidade, o movimento abrange alguns momentos essenciais de verdade. Para nosso autor, qualquer legítima tentativa de integração das “Três Grandes” que, conseqüentemente, promovesse a aproximação dos campos da ciência e da religião, não

poderia, de modo simplista, ignorar algumas das contribuições do pensamento pós-moderno. Estes momentos essenciais, ou contribuições, podem ser agrupados através de três grandes esforços teóricos, assim denominados: construtivismo, contextualismo e visão integral-aperspectiva. O construtivismo supõe que a realidade não é pressuposta em todos os aspectos, mas, de formas significativas, é uma construção, uma interpretação; O contextualismo diz respeito ao fato de que o significado depende do contexto e que os contextos são ilimitados; e a visão integral-aperspectiva diz que a cognição não deve privilegiar nenhuma perspectiva isolada.

A primeira destas interpretações da realidade – o construtivismo – é fundamental, pois desconstrói e deslegitima o que Wilber chama de “Mito do Dado<sup>53</sup>”. Contudo, em “versões extremadas”, a visão construtivista parte da afirmação de que o papel importante da interpretação é o único instrumento de avaliação e percepção da realidade. Assim, nada pode existir de objetivo, já que tudo deve ser interpretado. Como afirma Wilber (2001a, p.99): “Um diamante cortará um pedaço de vidro, não importa quais palavras ou conceitos culturais tenhamos usado para “diamante”, “cortar” e “vidro”, e nenhum construtivismo cultural pode alterar esse simples fato objetivo”. Deste modo, compreender a importância da interpretação como um “ingrediente crucial do Cosmos” não significa considerá-lo o único ingrediente. A segunda destas interpretações – o contextualismo – refere-se ao fato de que o significado depende do contexto. Para Wilber (idem, p. 100) ponderar sobre o contexto de determinadas conceituações é realmente fundamental, pois “mesmo o universo atual é simplesmente uma parte do universo do próximo momento. Qualquer todo é sempre uma parte, infinitamente”. Entrementes, uma visão extremada do contextualismo pode se transformar em uma espécie de “desconstrutivismo radical” que, ao supor a efetividade de todo o contexto, pode simplesmente nos levar a contexto algum. Como diz Wilber (idem.): “Se isso é assim, então não é; portanto, não é”. Em última instância, o desconstrutivismo leva os próprios desconstrutivistas consigo. É algo, simplesmente, sem sentido<sup>54</sup>. A última das três perspectivas – a visão integral-aperspectiva – revela a necessidade de um ponto de vista multiperspectivo da realidade, pois “qualquer perspectiva isolada tenderá a ser parcial, limitada e talvez distorcida” (idem, p.105). Outrora, como declara Wilber: “sob a intensa gravidade da planura [*Flatland*], a consciência integral-aperspectiva torna-se simplesmente

---

<sup>53</sup> “A convicção de que a realidade é simplesmente dada, e não também parcialmente construída, leva o nome de “mito do dado” (Wilber, 2001, p.97).

<sup>54</sup> Wilber (idem.) relata que a “Linguística” teve papel fundamental na visão contextualista, e que nomes como Saussure e Wittgenstein são destaques neste campo

uma ‘loucura aperspectiva’ – a convicção contraditória de que nenhuma crença é melhor do que outra – uma completa paralisia do pensamento<sup>55</sup>.

Seguramente, a emergência das diversas perspectivas pós-modernas objetivou, de alguma maneira, solucionar o problema da dissociação das “Três Grandes”. Ainda assim, pautados no extremismo intrínseco de sua própria natureza, podemos considerar o êxito dos pós-modernos tão parcial quanto o dos Românticos e Idealistas. Segundo Wilber (2001a, p.107-108) o grande problema da abordagem pós-moderna estaria no fato de existir uma espécie de tendência, quase incompreensível, de privilegiar as realidades exteriores em detrimento das interiores do indivíduo. Deste modo, ainda que o pós-modernismo pudesse sugerir, em suas mais diferentes perspectivas, uma espécie de pensamento compreensivo e até mesmo holista, tal viés seria tão somente suportado pelas realidades exteriores – movidas por contextos, cadeias de significantes e multiperspectivas; todas estas, em última instância, limitando-se às superfícies (*Flatland*), ou seja, aos domínios puramente exteriores da realidade. Na sua própria avaliação, para o pós-modernismo

Não existe nada além de cadeias móveis de significantes: podemos ver que a única realidade são cadeias móveis de marcas materiais, em outras palavras: cadeias móveis de [realidades exteriores]. Apesar de toda a ênfase dada à interpretação e validação interior, o pós-estruturalismo pós-moderno se resume a cadeias móveis de [exteriores] materiais. Acabaram-se os verdadeiros significados – os verdadeiros domínios interiores [...] revelados em seus próprios termos – e o que restou, como aconteceu com a teoria de sistemas, são cadeias holísticas [exteriores] entrelaçadas, superfícies holísticas, todas sem nenhuma profundidade real e, portanto, totalmente incapazes de curar as dissociações da modernidade. E assim deu-se que o pós-modernismo extremo revelou-se simplesmente uma parte da insidiosa moléstia para a qual apregoava ser a cura. (Wilber, 2001, p.107)

Uma verdadeira integração das esferas de valor da arte, da moral e da ciência só poderia ocorrer com a legitimação das profundidades (interiores) na compreensão humana da realidade e do conhecer, ou seja, através da dotação de sentido epistemológico às realidades interiores, vistas, então, como possibilidades igualmente justas de apreensão e compreensão da realidade. A partir de tal dotação, tornar-se-ia viável, para Wilber, uma autêntica integração dos domínios da ciência e da religião, substituindo-se, conseqüentemente, a visão exclusivista e parcial da realidade (como no materialismo científico) por uma compreensão ampla do “Kosmos” e do verdadeiro potencial humano de conhecer.

---

<sup>55</sup> Para Wilber, uma das principais contribuições dentro desta perspectiva é o pensamento do estudioso da consciência e lingüista alemão Jean Gebser.

### 3.6 – O pós-modernismo e o errôneo entendimento de “paradigma” em Thomas Kuhn

De acordo com Wilber (2001a, p.29), junto à admirável, porém ineficaz, tentativa pós-moderna de integrar as diferentes esferas de valor da arte, da moral e da ciência, temos a contribuição fundamental das filosofias da ciência de Karl Popper, Thomas Kuhn e outros. Neste âmbito, deve-se destacar sobremaneira a importância do pensamento de Kuhn, pois a “Estrutura das Revoluções Científicas” foi “a obra acadêmica mais citada nos últimos tempos” e também “o livro influente mais ‘mal interpretado’ do século XX”. No seu parecer, grande parcela da má interpretação dos leitores de Kuhn deve-se ao equivocado entendimento destes acerca do conceito fundamental de paradigma. Conforme sugere Wilber (idem), estes equivocados teóricos pós-modernos acreditavam que a mera crença subjetiva e particular em determinado ponto de vista, ou corpo conceitual, fosse o suficiente para fundar um “novo paradigma”. Portanto, seria como se um pesquisador qualquer, partindo tão somente de determinada rede particular de conceitos e idéias, pudesse criar e estabelecer um “novo paradigma”. Tal suposição, amplamente equivocada, poderia ser compreendida como um epifenômeno patológico do narcisismo humano arraigado na “Geração EU” dos anos sessenta do século passado. Desde então, este equívoco dificultou, ou até mesmo impediu, uma iniciativa concreta de integração das diferentes esferas culturais de valor. Wilber (idem.) declara, inclusive, que muitos teóricos contemporâneos parecem simplesmente ignorar as reavaliações conceituais do próprio Kuhn acerca de sua noção de paradigma. Assim, sob as amarras de tal descuido, a ciência ainda hoje se encontra impossibilitada de dialogar construtivamente com a arte e com a moral; enfim – podemos concluir – com a própria dimensão religiosa e espiritual.

Baseados em tal leitura enganosa do conceito de paradigma e apoiados em um excessivo “teorismo” pós-moderno, ou seja, em algo que “se perde no meio da mera teoria abstrata divorciada de evidências reais” (idem, p.29), muitos pensadores sentiram-se completamente livres para clamarem, cada qual a sua maneira, a descoberta do “seu novo paradigma”. De acordo com nosso autor

A idéia [equivocada] era de que, uma vez que os “paradigmas” governam a ciência, se você não gosta da visão de mundo dela, simplesmente imagine um novo paradigma para si mesmo, e é aqui que o “narcisismo” entra em campo. Uma vez que os paradigmas não se baseiam em fatos e evidências verdadeiras, segundo se alega, mas, ao contrário, criam esses fatos, não temos de ficar presos à autoridade

da ciência em nenhuma forma fundamental. Em vez disso, a ciência se torna apenas mais uma entre as diferentes leituras do texto do mundo, sem mais autoridade real do que a poesia, a astrologia ou a quiromancia: todas são interpretações igualmente legítimas da confusão florescente e alvoroçada da experiência (Wilber, 2001, p.29).

Dentre os mais conhecidos mal-entendidos acerca da noção kuhniana de paradigma, podemos indicar, por exemplo, suposições segundo as quais a ciência seria presumidamente: a) arbitrária; b) relativa; c) socialmente construída; d) interpretativa; e) carregada de poder; f) não-progressista. Wilber (2001a, p.30) sublinha o fato que o próprio Kuhn não confirma nenhuma destas assertivas, e que tais enganos são fruto de uma espécie de “força emocional” (“narcisismo”) arraigada em uma idéia mal-interpretada. Entre os pretendentes “pais-fundadores” do “novo paradigma” estariam, dentre outros, a ecologia profunda, a saúde holística, a psicoterapia quântica e o neopaganismo; todos, iludidamente equivocados no considerarem a si mesmos como criadores e portadores de um paradigma real, capaz de conduzir mais eficazmente os destinos da ciência. Onde estaria, então, o núcleo enganoso de tais propostas?

Segundo a leitura wilberiana (idem, p.30-31) de Kuhn, um novo paradigma não poderia se estabelecer pautado unicamente em teorias que não possuíssem injunções, ou práticas reais, caso contrário, continuariam sendo apenas “teorismos”. A verdadeira noção de paradigma desenvolvida por Kuhn carregaria em si mesma duas estruturas básicas que podemos nomear de “prática” e “social”, respectivamente. Na produção de novos dados, tais estruturas estariam apoiadas não somente em idéias e conceitos, mas também em evidências e provas reais capazes de reprodução e confirmação por parte de determinada comunidade científica. Portanto, afirmações do tipo: “Lacan demonstrou que o inconsciente é estruturado como uma linguagem” não constitui base alguma para o estabelecimento de um novo paradigma. Tal afirmação poderia ser considerada, mais adequadamente, como participante de um estágio de “proliferação de teorias” ou “crítica incessante para um novo começo”, anterior ao estabelecimento, *ipso facto*, de um paradigma real. Mesmo assim, não foram poucos os teóricos que, partindo de alegações puramente “narcísicas”, declaravam e proliferavam livremente os seus “novos paradigmas”.

Portanto, se meras “palavras de ordem” podiam supostamente ocupar o lugar dos fatos e das evidências reais, a necessidade de concretude encontrava-se inteiramente eliminada do esforço característico do verdadeiro empreendimento científico. De acordo com tal idéia, a ciência, em última instância, poderia ser reduzida à poesia. Tal modo de proceder seria apenas

um retrato distorcido da idéia kuhniana de “paradigma”; uma noção empobrecida e representativamente contraditória, já que, ao relativizar de modo extremado a Verdade, relativiza-se a própria pertinência prática e especulativa do todo e qualquer esforço científico (Wilber, 2001a, p. 33). “Gellner resume o drama dessa forma: ‘Assim, se for verdade, é falso; portanto, é falso.’” (idem, p.34). Portanto,

Essa assim chamada “contradição representativa” do pós-modernismo extremo tem sido apontada agora por muitos estudiosos, entre os quais Jürgen Habermas, Charles Taylor, Karl-Otto Apel e Enerst Gellner. De fato, existe hoje uma espécie de consenso entre os estudiosos sérios de que o pós-modernismo extremo é um beco sem saída. Ou ele nega a verdade de maneira niilista, e incluindo, portanto, a sua própria; ou, tentando evitar isso, volta-se para o narcisismo, excluindo-se de suas próprias reivindicações (essa ainda é a concepção do “novo paradigma”).

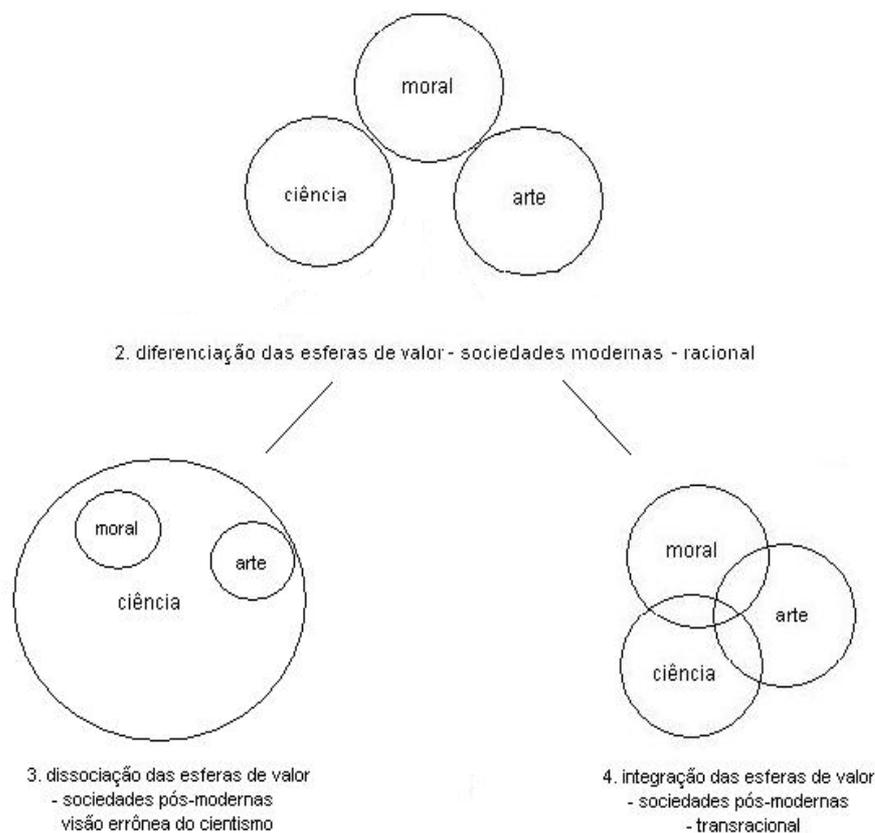
Enfim, ainda que alguns movimentos filosóficos tenham realizado uma leitura eficaz das transformações e dos problemas da modernidade, nenhuma espécie de “levante” – dos românticos, idealistas e pós-modernos aos proponentes do “novo paradigma” – foi capaz de solucionar, em definitivo, a dissociação das esferas de valor da arte, da moral e da ciência. Dado este cenário, Wilber (2001, p.34) sugere que somente procurando “a chave em outro lugar” é que alguma solução para o problema pode se apresentar.

### **3.7 – Integrando as esferas de valor da arte, da moral e da ciência**

Como vimos, para Wilber (2001a, 1982b, 2001b), uma legítima integração entre os campos da ciência e da religião seria viável somente com a integração das esferas de valor da arte, da moral e da ciência. Enquanto os diversos movimentos teóricos contemporâneos não reconhecerem a factual importância dos processos histórico-filosóficos de *diferenciação* das esferas de valor, bem como dos conseqüentes equívocos da *dissociação* levada a cabo pelo cientificismo, nenhuma tentativa efetiva de *integração* entre ciência e religião se concretizará (ver figura 20). No parecer de nosso autor,

Se quisermos que uma genuína integração entre ciência e religião se transforme em realidade, ela terá de considerar a reunião das “Três Grandes” (arte, moral e ciência), não as “deformando” para que se encaixassem em algum esquema bem arrumadinho, mas tomando-as exatamente como são. Não há necessidade de forçar a ciência para algum “novo tipo de paradigma” que será, então, supostamente compatível com a espiritualidade. A própria tentativa é um enorme erro de categoria, uma profunda confusão sobre a natureza e o papel da ciência monológica, da filosofia dialógica e da espiritualidade translógica. Estas devem ser integradas como as encontramos, e não depois de serem distorcidas por um

nivelamento monológico que apague as próprias diferenças que deveriam ser integradas, em primeiro lugar (Wilber, 2001a, p.112).



**Figura 20 – Os processos de *Diferenciação, Dissociação e Integração* das esferas culturais de valor.**

Portanto, segundo Wilber (2001a, p.112-113), se a integração das esferas de valor não for concretizada, a ciência<sup>56</sup> continuará postulando sua “Verdade” como a mais significativa no empreendimento de conhecer e descrever a realidade. Do mesmo modo, as demais esferas da moral e da arte podem subjugar, a partir de suas “Verdades”, a esfera científica. Enfim, um embate estéril de posicionamentos, onde apenas uma esfera de valor sente-se capaz de responder pelas demais (p. ex. “cientismo”) ou, simplesmente, onde nenhuma esfera pode ser mais verdadeira ou significativa do que a outra (p. ex. “teorismo” pós-moderno). Nenhum destes posicionamentos mostrou-se capaz de integrar a verdade da ciência com o significado da religião.

No que diz respeito ao embate entre ciência e religião – embate este que emergiu naturalmente através de um suposto confronto das esferas de valor – Wilber (idem) acredita que tanto a ciência quanto a religião deveriam estabelecer diálogos mais equilibrados, aptos a reconhecer contribuições mútuas entre os dois campos. Deste modo, para o autor, o domínio

<sup>56</sup>Fundamentalmente as hoje chamadas *hard sciences* – herdeiras mais diretas do viés cientificista.

da ciência deveria questionar, ampliar e difundir o verdadeiro significado de seu empreendimento; por sua vez, o domínio religioso/espiritual deveria mudar o foco dos conteúdos míticos, dogmáticos e ritualísticos para o nível direto da experiência espiritual; nível este existente em toda a tradição esotérica das grandes religiões (ver figura 22). Portanto, o entendimento de Wilber sobre o problema “ciência x religião” encontra-se em um nível “democrático”, tolerante, onde, a partir da integração das “Três Grandes”, ambas estejam aptas a trilhar rumos paralelos e equidistantes, porém em uma mesma estrada. Restamos perguntar: por que Ken Wilber acha importante integrar ciência e religião? Quais são seus objetivos? E, por fim, como fazer tal integração? Para as duas primeiras perguntas, Wilber nos oferece imediata resposta:

Não há, no mundo moderno, nenhum tópico mais importante e atual do que a relação entre ciência e religião. [...] Reconciliar ciência e religião não é simplesmente uma curiosidade acadêmica passageira. Estas duas enormes forças, ou seja: verdade e significado, estão em guerra no mundo de hoje. A ciência moderna e a religião pré-moderna habitam agressivamente o mesmo planeta, cada qual competindo, à sua maneira, pelo domínio do mundo (Wilber, 2001a, p.11).

De onde conclui:

[...] Assim é a bizarra estrutura do mundo de hoje: uma estrutura científica que é global em seu alcance e onipresente por suas redes de informação e comunicação e que forma um esqueleto sem sentido, dentro do qual centenas de religiões subglobais e pré-modernas criam valores e significados para bilhões de pessoas. Mas ambas, ciência e religião, negam significado e até mesmo realidade, uma à outra. Isso constitui um cisma violento e uma ruptura nos órgãos internos da cultura global contemporânea e é exatamente por isso que muitos analistas sociais acreditam que, se não surgir algum tipo de reconciliação entre elas, o futuro da humanidade será, na melhor das hipóteses, precário. (Wilber, 2001a, p.12).

Em última instância, Wilber (idem) sugere que integrar ciência e religião é caminhar em uma direção onde “verdade” e “significado” não mais se encontrem alienados dos objetivos comuns da humanidade ou, como ele mesmo nos faz entender: é evitar um futuro “precário” para os homens de hoje e do porvir.

Outra questão fundamental que, para Wilber (idem), emerge da possibilidade de irmos a viver em um universo cindido entre “verdade” e “significado” – universo precário – diz respeito ao fato de que “não é o Espírito [Deus], mas o ‘dentro’ [...] que temos de ressuscitar primeiro”. Este “dentro” nada mais seria do que as realidades interiores (mental, psíquica, espiritual), investigadas por ciências como a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia, bem como por todas as grandes tradições religiosas. Estas realidades interiores teriam sido ilegitimamente excretadas das preocupações epistemológicas pelo materialismo científico e pelo holismo plano (formas de cientificismo), os quais compreendem tão somente

as dimensões exteriores da realidade<sup>57</sup>. Desta maneira, não bastaria reintroduzir uma “realidade espiritual”, de modo a demonstrar que a ciência moderna está se tornando cada vez mais próxima de Deus, mas sim – e mais fundamental – reabilitar as dimensões investigativas da verdadeira ciência frente às modalidades interiores do conhecimento humano – entre os quais, a dimensão religiosa/espiritual. Resta-nos, então, compreender como realizar tal reabilitação ou integração. Para tanto, Wilber responde que devemos esclarecer, de antemão, nossa compreensão acerca dos conceitos de “ciência” e de “religião”.

Antes, contudo, de entrarmos no mérito da questão, devemos ressaltar que Wilber (2001a, p.11-12) parte do princípio de que somente localizando uma característica comum a todas as grandes religiões da humanidade, é que seria viável procedermos na direção de uma legítima tentativa de integração entre os campos da ciência e da religião. Seria preciso que, em algum ponto, todas as religiões falassem sobre a mesma coisa, caso contrário teremos sempre um vazio embate apologético. Tal característica, ou essência perene, presente em todas as grandes religiões da humanidade, seria como um caminho lúcido e viável para pensarmos, de modo integral e tolerante, sobre a amplitude do fenômeno religioso na existência humana. Assim, por exemplo, se falarmos em um “Deus criador pessoal” presente nos fundamentos de uma teoria científica como a do *Big-Bang* – como propõem os criacionistas cristãos – tomamos um caminho errôneo na tentativa de integração entre ciência e religião, pois uma grande religião como o budismo nem sequer cultua um Deus pessoal. Segundo Wilber, integrar uma versão do cristianismo com determinada teoria científica não constitui uma legítima integração entre ciência e religião, mas apenas uma maneira redutiva e inadequada de solucionar o problema. “A menos que a ciência se mostre compatível com determinadas características comuns a todas as maiores tradições de sabedoria do mundo não ocorrerá solução do impasse”. Assim sendo, para Wilber,

Essa essência comum teria de ser uma estrutura geral que, despojada de pormenores específicos e de conteúdos concretos, ainda fosse aceitável para a maioria das tradições religiosas, pelo menos abstratamente. Existe essa essência comum? A resposta, aparentemente, é afirmativa (Wilber, 2001a, p.13).

Pautado grandemente nos estudos de Huxley (1946), Lovejoy (1964) e Smith (1976), a conclusão de Wilber (2001a, p.13) é que essa “essência comum” às grandes tradições religiosas estaria presente em uma visão “quase universal, [onde] a realidade é uma rica

---

<sup>57</sup> Para rever com maiores detalhes a definição e discussão “realidades exteriores” x “realidades interiores” ver nota 50.

tapeçaria de níveis entrelaçados, abrangendo desde a matéria até o corpo, até a mente, até a alma, até o espírito” – é a tradicional visão da “Grande Cadeia do Ser” (ver figuras 21 e 22).

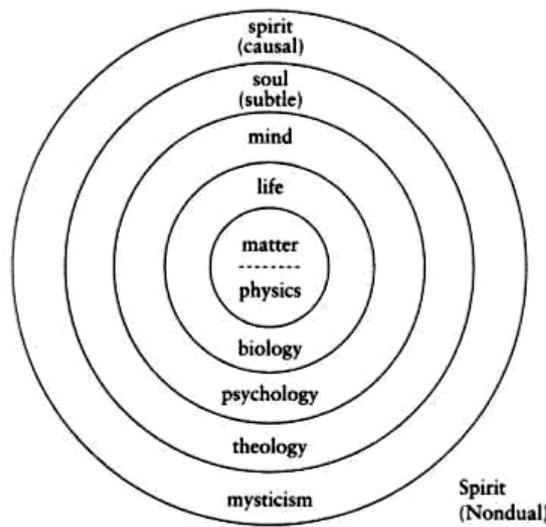


Figura 21 - A tradicional Grande Cadeia do Ser

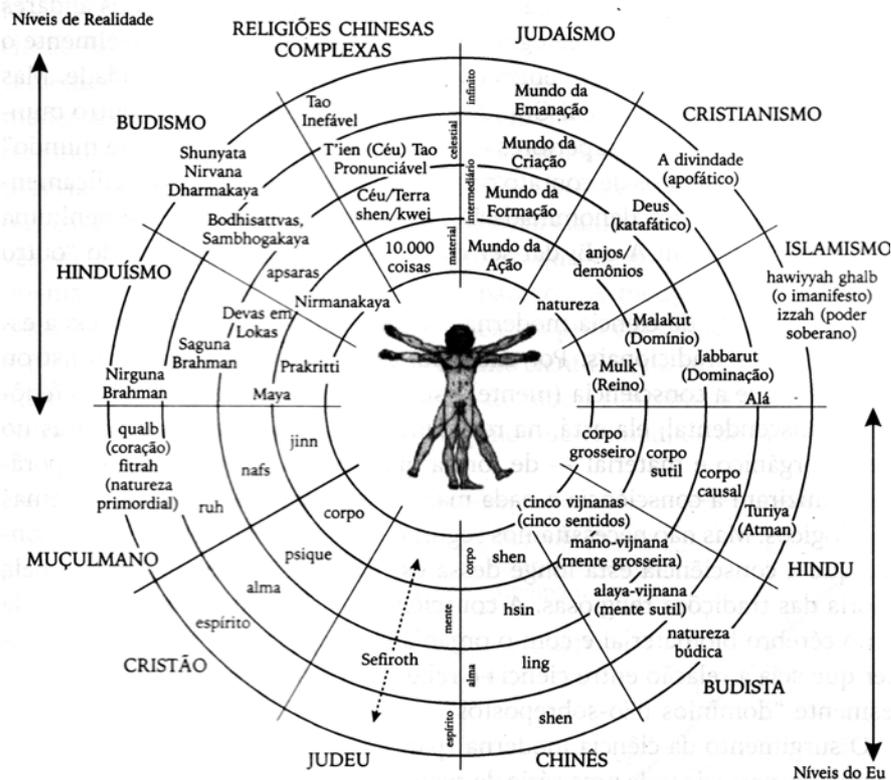


Figura 22 - A Grande Cadeia do Ser em relação às diversas tradições religiosas

De acordo com Wilber (2001a, p.141-143), a teoria da “Grande Cadeia do Ser” seria a visão de mundo adotada pela maioria das mentes especulativas dos grandes mestres religiosos, tanto do Ocidente quanto do Oriente – em outras palavras: “Ela é a ‘espinha

dorsal’ da ‘filosofia perene’, o consenso quase universal sobre o real sustentada pela humanidade na maior parte de sua existência sobre a Terra. Isto é, até o surgimento da modernidade no Ocidente” (idem.)<sup>58</sup>. Assim posto, retornando à preocupação central deste tópico, a “Grande Cadeia do Ser” deveria ser considerada a visão de mundo característica da pré-modernidade, enquanto a diferenciação das esferas de valor seria a essência fundamental da Modernidade. Por fim, conclui Wilber, integrar ciência e religião é “integrar a Grande Cadeia com as diferenciações da modernidade”.

Se essa integração for feita sem ‘trapaças’, vale dizer, sem que a religião ou a ciência sejam esticadas e deformadas a ponto de ficarem irreconhecíveis, será uma integração que poderá realmente ser aceita por ambas as partes. Uma síntese assim juntaria o melhor da sabedoria pré-moderna com o brilhante conhecimento moderno, unindo a verdade e o sentido, de uma maneira ainda não alcançada pela mente moderna (Wilber, 2001a, p.19)

Assim posto, voltemos agora ao problema das definições de “ciência” e de “religião” em Ken Wilber.

### 3.8 – O conceito de ciência em Ken Wilber

Segundo Wilber (2001a, p.119), depois das muitas contribuições teóricas e científicas pós-modernas, como a lingüística, a hermenêutica, a física quântica, e tantas outras, precisamos voltar a olhar a ciência “por dentro”, com uma apreciação mais crítica, estabelecendo aquilo que o autor denomina “visão de profundidade” no domínio científico.

Assim sendo, nosso autor (idem) inicia suas considerações sobre a ciência afirmando que “quando recebemos uma mensagem por telefone não dizemos que a mensagem é real e o telefone é ilusório. Desacreditar um é desacreditar o outro”. Seguindo tal raciocínio, Wilber (idem, p.129) nos sugere que o conhecimento advindo das realidades exteriores, ou seja, captado unicamente pela via sensório-motora, está intimamente relacionado com o conhecimento das realidades interiores, subjetivas, interpretativas. Isto quer dizer que uma modalidade de conhecimento depende da outra. Na sua avaliação, esta perspectiva co-constitutiva deveria ser o verdadeiro caminho da ciência; um caminho, contudo, que precisa ser mais bem estruturado.

---

<sup>58</sup> Para maiores informações sobre a noção de “Grande Cadeia do Ser” rever nota 30.

Além disso, apoiado nas recomendações da filosofia da ciência, a qual concorda que a ciência empírica depende, para sua operação, de estruturas subjetivas e intersubjetivas, Wilber (2001a, p.121) insiste que não podemos ignorar, ou simplesmente desacreditar, a existência das realidades interiores. A verdade, para Wilber (idem), é que, ainda que a tradicional ciência empírica se encontre, por hora, “instrumentalmente” incapaz de mensurar, pesar ou quantificar satisfatoriamente determinados fenômenos interiores/subjetivos, ela não pode simplesmente deslegitimar sua factualidade. Para Wilber (idem), negar a existência destas realidades interiores é negar as próprias operações da ciência. Tradicionalmente, afirma Wilber (2001a, p.119)

O que sempre espantou a ciência empírica e positivista quanto a esses “interiores” é que eles não podem ser “objetivados” e golpeados com um martelo sensório-motor, quer este seja um telescópio, um microscópio, uma chapa fotográfica, etc. Assim, a ciência empírica incorre em confusão: ela afirma que a sua metodologia básica cobre todas as dimensões reais da existência, ao passo que estas são considerações totalmente separadas. Uma vez que isolamos o método científico de sua aplicação a um domínio particular [exterior ou interior], descobriremos que um certo espírito de inquirição científica, honestidade e falibilidade pode realmente ser atribuído aos domínios interiores (o que já é feito com sua matemática e lógica.

Mesmo com todas estas advertências, Wilber (idem, p.120) acredita que um rigoroso viés cientificista ainda permanece em determinados círculos acadêmicos, de modo que uma “errônea” noção de ciência permanece no horizonte. Sobretudo, como vimos, mantém-se constante um equivocado entendimento da filosofia da ciência de Thomas Kuhn, especialmente de sua noção de paradigma, e, também, de Karl Popper. Para Wilber (2001a, p.113), de acordo com este viés cientificista, “a própria ciência não duvida, nem seria capaz de duvidar, fundamentalmente de sua competência para revelar todas as formas importantes de verdade”. Como já foi apontado anteriormente, esta maneira de proceder do cientismo transformou, reduziu e transmutou as realidades interiores/subjetivas em “coisas”, objetificando toda e qualquer realidade interior; assim, “a mente subjetiva [foi] reduzida ao cérebro material, [...] a compaixão à serotonina, a consciência foi reduzida a *bits*, em suma, todas as formas de [interiores] reduzidos a [exteriores] velozes” (idem.). Deste modo, Wilber (idem) conclui que nossa tarefa não é especificamente reintroduzir a espiritualidade e, de alguma forma, procurar mostrar que a ciência moderna está se tornando compatível com Deus, mas

[...] pelo contrário, é a reabilitação do interior em geral que abre a possibilidade de reconciliar a ciência com a religião, integrar as Três Grandes, vencer as dissociações e desastres da modernidade, e assim cumprir as brilhantes promessas da pós-modernidade. Não o Espírito [Deus], mas o dentro é o cadáver que temos de ressuscitar primeiro.

Para Wilber, somente adotando critérios científicos para as realidades interiores é que poderíamos superar o que, no seu entendimento, causou o colapso do *Kosmos*: a progressiva dissociação das “Três Grandes” esferas de valor. Para que isso ocorra, o autor acredita que um novo conceito de ciência deva surgir e vigorar, de modo que, assim, abríamos caminho para uma integração efetiva entre ciência e religião. Tal tarefa, entretanto, é demasiadamente árdua, pois nosso atual modelo de ciência não considera o colapso das “Três Grandes” como um problema real a ser resolvido; isso porque, para muitos teóricos, não existe, nem nunca existiram, “Três Grandes”, mas apenas “A Grande”, ou seja, o materialismo científico, um viés unidimensional de entendimento da realidade.

Fato é que, sob a ideologia cienticista dos séculos XVIII e XIX nenhuma dimensão interior sobreviveu, apenas “coisificou-se”, ou seja, adaptou-se através de uma compreensão exclusivista da realidade. Para Wilber (2001a, p.121-122) foi mais do que isso, visto que as dimensões interiores – subjetivas e interpretativas – foram deformadas pelo cientismo de modo a serem abarcadas por um entendimento enfaticamente exterior da realidade; entendimento este apoiado sobremaneira no domínio sensório-motor. Segundo nosso autor, exemplos dessas “deformações cienticistas” são a Religião Positiva, a Teia Ecológica da Vida, a Econatureza, a Física quântica *new-age*, e tantas outras teorias. Todas, enfim, afirmando e julgando os valores e experiências interiores através de um olhar puramente sensório-motor ou, na melhor das hipóteses, filosófico (racional). Portanto, levando-se em conta as considerações de Ken Wilber, podemos afirmar que, no seu entendimento o que chamamos de “dimensão interior” foi efetivamente dado pela ideologia cienticista como inexistente. Tais “deformações teóricas”, ainda que sofisticadas do ponto de vista conceitual, não passam de esforços racionais ineficazes para investigar as realidades subjetivas, as quais terminam sempre objetificadas.

De acordo com Wilber (*idem*), teorias como a física quântica *new-age* não passam de modelos científicos mais ou menos sofisticados, porém falhos, de investigação das dimensões interiores, e já que partem de um entendimento materialista e unidimensional da realidade, continuam como modelos míopes e falhos de integração entre ciência e religião. Como esclarece nosso autor, não devemos investigar uma dimensão interior, como a espiritualidade, através de uma via exterior de apreensão da realidade, como uma máquina de EEG, já que tal proceder caracterizar-se-ia como um erro de categoria crasso. Seria o mesmo que descrever a órbita das luas de Saturno através de um mito mesopotâmio ou de uma prática de *zazen*, ou seja, erro de categoria.

Para melhor situarmos esta posição acerca da importância de compreendermos como a discussão entre realidades interiores e realidades exteriores influencia na noção wilberiana de ciência, retomaremos o modelo dos quatro quadrantes do conhecimento – *All-Quadrants-All-Levels* (AQAL) – desenvolvido por Wilber:

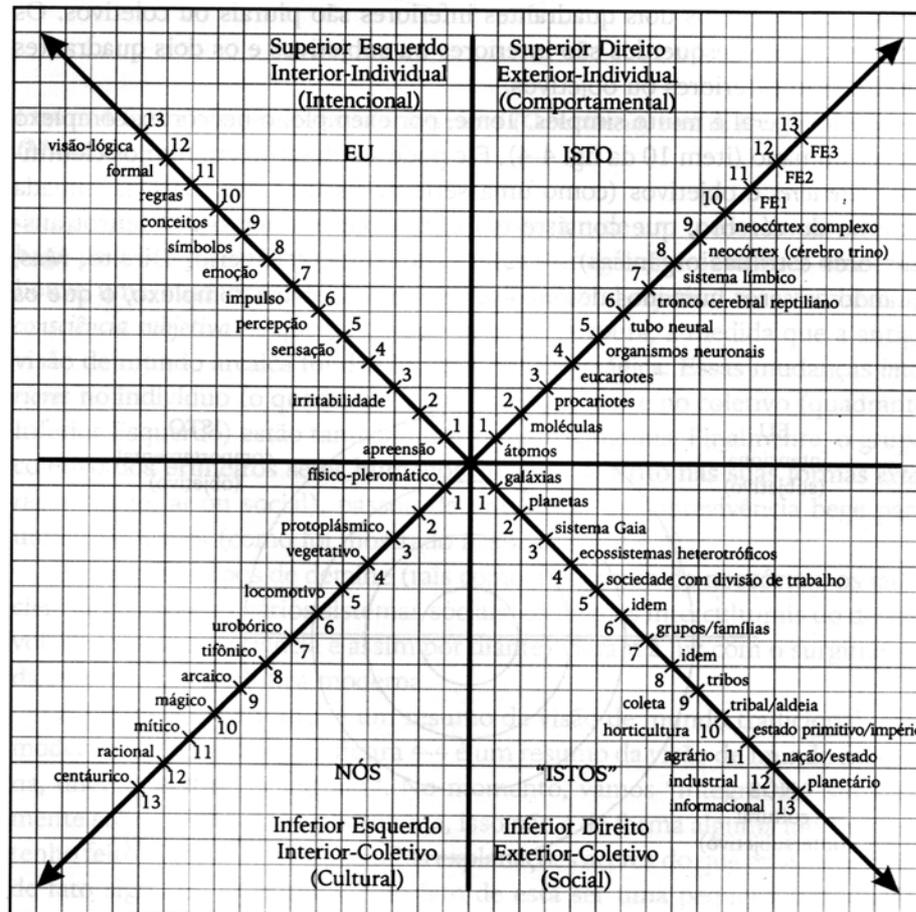


Figura 23 – O modelo dos quatro quadrantes do conhecimento

O modelo AQAL, para Wilber, é um instrumento conceitual extremamente importante do ponto de vista epistemológico, pois pretende delinear o campo humano da realidade e do conhecimento. Como disposto na figura acima, no modelo AQAL, as dimensões do lado esquerdo, do “Eu” e do “Nós”, correspondem àquilo que Wilber denomina de *realidades interiores* – Intencionais e Culturais. São estas as dimensões que a tradicional ciência empírica, impregnada ainda por uma forte ideologia cienticista, continua a negligenciar enquanto passíveis da autêntica investigação científica. Em contraposição, as dimensões do lado direito, do “Isto” e do “Istos”, correspondem às chamadas *realidades exteriores* – Comportamentais e Sociais, e são comumente consideradas como passíveis de investigação científica, propriamente dita. Em nome da clareza de raciocínio, utilizaremos abaixo um exemplo mais refinado e prático do modelo AQAL (Wilber, 2001a, p.138-140):

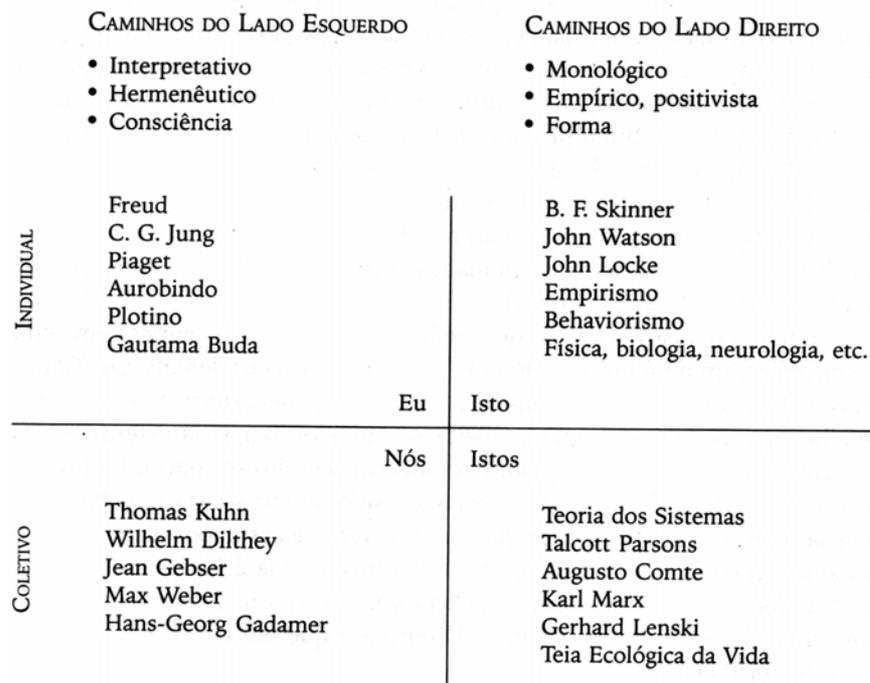


Figura 24 – Alguns teóricos representativos de cada quadrante

Como podemos perceber, teorias como o behaviorismo, de B. F. Skinner, e o funcionalismo estrutural, de Talcott Parsons, seriam teorias científicas sobre realidades exteriores (ou “caminhos do lado direito”), passíveis de investigação científica, já que são realidades essencialmente formais, monológicas, empíricas e positivas. Contudo, quando falamos das realidades interiores (ou “caminhos do lado esquerdo”), como é o caso da investigação hermenêutica de Gadamer ou da psicanálise de Freud, nos é tradicionalmente alegado que não estamos mais no campo estritamente científico. Na melhor das hipóteses, quando advogamos a pertinência das realidades interiores na dimensão epistemológica humana, estaríamos fazendo filosofia ou outra especulação qualquer sem valor objetivo. Para Wilber, este é o posicionamento clássico da ideologia cienticista, que, sob bases incipientes e inadequadas de argumentação, insiste em afirmar que o estudo das dimensões interiores não faz parte do empreendimento da ciência.

Entrementes, como vimos, Wilber considera a ciência como um campo de investigação da *realidade integral*, ou seja, de um somatório das realidades interiores e exteriores, de modo que o autor não considera o objetivo único da ciência investigar as realidades exteriores. Junto a estas, as realidades interiores deveriam ser igualmente uma faceta da realidade humana, seguindo, inclusive, os mesmos escrutínios de verdade que

utilizamos na investigação das realidades exteriores. Mas como? Através de uma revisão e compreensão mais crítica do método científico. Assim, conclui Wilber (2001 a, p.120) que,

[...] a noção de que existe um “método científico” único de direto foi desacreditada há muito. Reconhece-se unanimemente que não existe algoritmo (método estabelecido) para gerar teorias a partir de dados; [...] Mas uma das coisas mais interessantes a respeito do método científico é que nada do que ele afirma deve ser aplicado apenas aos domínios ou experiências sensoriais. Afinal de contas, nós pensamos em análise, em lógica, em cálculo tensor vetorial, em números imaginários, em álgebra, etc., como “científicos” no seu sentido mais amplo, mas nenhum deles é primariamente empírico-sensorial. Obviamente, “sensorial” e “científico” não são a mesma coisa (Wilber, 2001a, p.120).

Daí, Wilber conclui que o empirismo sensorial não pode estar entre as características definidoras do método científico, já que estas deveriam servir igualmente à biologia, à matemática, à antropologia, à geologia, à física, à psicologia e a tantas outras disciplinas, dentre as quais algumas que não são, em essência, sensório-empíricas. Portanto, para Wilber, só compreenderemos os verdadeiros objetivos do método científico a partir do momento que reformularmos nosso entendimento acerca do conceito de empiria, diretamente ligado ao campo da experiência humana.

De acordo com Wilber (2001a, p.121), “empírico” sempre significou experimental, ou melhor, “exigência de evidências experimentais”. Portanto, segundo o empirismo, devemos sempre recorrer à experiência a fim de fundamentarmos nossas afirmações sobre qualquer dimensão da realidade. Em um sentido amplo, Wilber (idem) conclui que “empírico” deveria significar “a exigência de evidências para confirmação das asserções, e não apenas a confiança em dogmas, fé ou conjecturas que não podem ser verificadas”. Neste ponto, Wilber acredita estar alinhado às diferenciações da modernidade, reconhecendo o método empírico com essencial para o conhecimento humano.

Ainda assim, como indica Wilber (idem), podemos compreender o termo “empírico” de duas maneiras: a primeira, mais prosaica e relacionada à ideologia cienticista, diz que recebemos informações somente através da experiência dos sentidos (visão, audição, paladar, olfato e tato); a segunda, mais refinada, diz que “empírico” refere-se à experiência em geral. Vale dizer que, se concordamos com a primeira posição, ou seja, com um entendimento restrito de “empírico” enquanto algo captado apenas pelo aparato sensório-motor, entramos em conflito com o próprio método científico, pois isso excluiria a matemática, a lógica e a maioria dos instrumentos conceituais da própria ciência. Assim sendo, o modo mais assertivo de falarmos sobre o conceito de empiria é recorrermos à “experiência ampla” como uma característica essencial do método científico.

A partir deste entendimento, juntamente com as aquisições das filosofias da ciência de Popper e Kuhn, Wilber (idem, p.123) sistematiza aquilo que ele próprio denomina “as três linhas válidas de todo o conhecimento”. Seriam estas:

1 – INJUNÇÃO INSTRUMENTAL: essa é uma verdadeira prática, um exemplar, um paradigma, uma experiência, uma ordem. Está sempre sob a forma: “Se quiser saber tal coisa, faça assim”.

2 – APREENSÃO DIRETA: essa é uma experiência imediata do domínio produzido pela injunção; ou seja, uma experiência ou apreensão direta de dados (mesmo que estes sejam mediados, no momento da experiência, são imediatamente apreendidos). William James apontou que um dos significados de “dado” é a experiência direta e imediata, e a ciência apóia todas as suas asserções concretas em tais dados.

3 – CONFIRMAÇÃO (OU REJEIÇÃO) COMUM: essa é uma verificação dos resultados – dos dados, da evidência – juntos a outras pessoas que percorreram com sucesso os caminhos de injunções ou apreensões.

Assim posto, de acordo com Wilber, este refinamento do método científico poderia retomar a positividade, digamos, a dignidade, das realidades interiores, sendo útil tanto para a investigação destas quanto das realidades exteriores e objetivas. Seria um método compreensivo, por exemplo, para interpretar Hamlet, mas também para estudar as luas de Júpiter; para estudar a influência da meditação na qualidade de vida, mas também para decifrar a histologia de uma célula. Enfim, todo o tipo de experiência humana, interior ou exterior – sensorial, mental ou espiritual – deveria estar atrelada à um mesmo princípio metodológico de investigação científica, com o qual uma genuína ciência poderia se aproximar dos domínios interiores da realidade de modo mais autêntico e apropriado. Seguindo estas três linhas (injunção, apreensão e confirmação/rejeição), a partir de uma ampla empiria, a ideologia cienticista perderia, finalmente, seu espaço, cedendo lugar para uma ciência mais verdadeira que começaria a dialogar horizontalmente não somente com a religiosidade, mas com todas as dimensões interiores do Homem. Em última instância, seria a possibilidade de investigar cientificamente toda a Grande Cadeia do Ser – do físico ao biológico; do mental ao espiritual (contemplativo).

Esta espécie de reformulação da ciência, ou melhor, do método científico, proposta por Wilber, seria um passo fundamental para uma autêntica integração entre ciência e religião.

Contudo, o autor considera que o nascimento de uma “ciência mais verdadeira” seria inútil caso não fosse seguida por uma “religião mais verdadeira”, igualmente reformulada. Deste modo, vejamos agora o entendimento de Wilber sobre o conceito de religião, principalmente do que ele denomina “religião mais verdadeira”. Daí então, poderemos avaliar com maior segurança sua proposta de integração entre ciência e religião.

### 3.9 – O conceito de religião em Ken Wilber

Como vimos, para Wilber, uma tentativa de integração entre ciência e religião só será efetiva caso cada um desses domínios – ciência e religião – ceda um pouco em suas tradicionais estruturas e postulados. Ceder, neste caso, significa estar aberto a críticas, mudanças e transformações.

Com o mesmo vigor crítico utilizado para reavaliar o usual entendimento da ciência, Wilber (2001a, p.129) compreende que a religião deveria alargar seu horizonte de compreensão ou, em seus próprios termos: “[a religião deveria] aceitar uma imagem mais autêntica de suas possibilidades”. Assim, a religião para Wilber (idem) não deveria se limitar a conter asserções mitológicas, dogmáticas, éticas e morais. A dimensão crítica tão necessária à ciência deveria ser também uma exigência rigorosa da própria religião. Deste modo,

Depois das irreversíveis diferenciações da modernidade, a religião deveria indagar seriamente qual o conteúdo cognitivo e o valor real de suas reivindicações: Moisés realmente dividiu o Mar Vermelho? Jesus nasceu mesmo de uma virgem? A terra repousa de fato sobre uma serpente divina? A criação foi feita em seis dias mesmo? Lao Tsé tinha realmente novecentos anos quando nasceu? (Wilber, 2001a, p.129).

Ainda assim, Wilber (2001a, p.130) reconhece a importância dos conteúdos mítico-dogmáticos no estabelecimento da vida cultural da humanidade. Porém, ele acredita que com a emergência do pensamento e das diversas teorias modernas e pós-modernas, tais conteúdos não deveriam mais fazer parte daquilo que ele próprio classifica como “autêntica espiritualidade”. Isto porque estas mitologias e dogmas não passam pelo simples teste das “três linhas válidas de todo o conhecimento”; certamente as asserções mitológicas não passariam pelo crivo pelo crivo de uma avaliação empírica mesmo em seu amplo entendimento. Por este simples fato, os aspectos mitológico-dogmáticos das religiões nunca poderiam se integrar com o verdadeiro caráter da ciência. Assim sendo, Wilber (2001a, p.131) conclui que “caso a religião deseje sobreviver no mundo moderno sob uma forma viável, ela

deverá dispor-se a se livrar de suas asseverações falsas, da mesma forma que a ciência restrita se dispõe a eliminar seu imperialismo reducionista”. Tendo em vista tais observações cabe, enfim, perguntar o que Ken Wilber entende ser propriamente a religião.

Esclarecendo a importância da tradição mística em sua concepção da religião, ele afirma:

É apenas quando a religião põe em relevo o seu coração, sua alma e sua essência, ou seja, a *experiência mística direta* e a *consciência transcendental*, reveladas não pela [via material da ciência], nem [pela via mental da filosofia], mas sim pela via [contemplativa da meditação], apenas assim a religião pode enfrentar a modernidade e oferecer algo de que esta precisa desesperadamente: uma injunção genuína, verificável e reproduzível, que possa dar origem ao domínio espiritual (Wilber, 2001a, p.133).

Por estas razões é que toda a espécie de conhecimento deveria proceder, de acordo com nosso autor, de uma legítima prática injuntiva, ou seja, práticas que podem ser expressadas por proposições do tipo “se quiser saber isso, faça isso”. Portanto, se alguém deseja estudar as crateras lunares, deve, primeiramente, utilizar-se de práticas que viabilizem a orientação material da ciência (recorrer ao uso de lunetas ou telescópios, por exemplo), atualizando, assim, o seu potencial sensório-motor; Igualmente, se alguém deseja compreender os fundamentos filosóficos de Pitágoras, deve fazê-lo através de apreensões mentais que são, por essência, não-sensoriais. Do mesmo modo, a verdadeira natureza do domínio espiritual deveria ser apreendida não apenas pelas vias materiais ou mentais – insuficientes – mas sim pela via contemplativa, “o coração da religião”. Incluindo, mas ao mesmo tempo transcendendo as vias materiais e mentais, a via contemplativa somente poderia ser alcançada através de uma autêntica prática espiritual.

Para que possamos compreender mais efetivamente aquilo que Wilber (idem, p.132) chama de “via contemplativa”, ele mesmo sugere que retomemos, primeiramente, a experiência dos fundadores das grandes tradições religiosas. Wilber indica que a história destes indivíduos singulares (Buda, Jesus Cristo, Maomé, Confúcio) retrata “profundas experiências espirituais”, que apontam ao homem a existência de uma ordem ou um ser divino, uma espécie de “consciência cósmica”, denominada de diferentes maneiras: Javé, Deus, Alá, Espírito, Vazio, Absoluto, Tao. No seu parecer tais experiências ou revelações não se referiam particularmente a mitologias ou dogmas, mas sim à possibilidade de contato entre o ser humano e essa dimensão de ordem sagrada. Assim sendo, Wilber entende que cada um desses grandes pioneiros espirituais ofereceu aos seus contemporâneos não uma série de crenças mitológicas ou dogmáticas,

[...] mas uma série de práticas ou injunções [...]: “Façam isso em memória de mim.” O “façam isso”, vale dizer, as injunções, contém tipos específicos de orações contemplativas, longas instruções de yoga, práticas específicas de meditação e verdadeiras [injunções] interiores: “Se você quer conhecer essa união divina, você precisa fazer isso” (Wilber, 2001a, p. 132).

Wilber (idem) acredita que a história da humanidade não se encontra repleta apenas de inúmeros exemplos destas experiências que colocam os indivíduos em relação com uma dimensão sagrada/divina. Encontra-se repleta principalmente de eventos que assinalam uma crescente expansão e evolução destas práticas espirituais. Para nosso autor, mesmo que grande parte da humanidade continue a experimentar uma realidade repleta de mitologias e dogmas, o ser humano pode caminhar na direção de um universo cada vez menos mítico e cada vez mais espiritual. Alguns exemplos desta “evolução espiritual” seriam o caminhar do budismo *hinayana* para *mahayana* e, depois para o budismo *vajrayana*; o refinamento do misticismo judaico para o hassidismo e para a Cabala; a primitiva interpretação hindu dos vedas para a leitura de Ramana Maharishi; dentre outros tantos casos. Para Wilber, todas essas experiências são exemplos de práticas injuntivas contemplativas que independem de asseverações mitopoéticas; além disso, são práticas disponíveis a todo e qualquer indivíduo, independente de afiliação religiosa. Todavia, Wilber (idem, p.133) assegura que muitas destas práticas, infelizmente, transmutaram-se em meros dogmas ou concepções mitológicas, corroendo assim o verdadeiro sentido da dimensão religiosa. O resultado deste processo foi uma transformação progressiva da verdadeira dimensão contemplativa em dimensão mental ou filosófica, o que, por fim, destituiu a religião daquilo que era exclusivamente dela: a dimensão experiencial contemplativa. Na verdade, o problema das abordagens míticas à religião é que elas

Envolvem vários tipos de formas mentais para tentar explicar os domínios transmentais e espirituais. E embora essas abordagens tenham sido apropriadas a determinadas fases específicas da era mítica pré-moderna, elas não atuam mais num nível coletivo ou mesmo individual. A mitologia não resiste às irreversíveis diferenciações da modernidade. Ela confunde o pré-racional com o transracional; ela promove modalidades éticas e cognitivas regressivas; ela foge de todo tipo de reivindicação de validade e evidências reais. [...] Como a evidência invalida a mitologia, esta foge daquela (Wilber, 2001a, p.130).

Conseqüentemente, a religião autêntica não pode ser mítica, imaginária ou mitopoética – deve ser simplesmente contemplativa. Caso contrário, a ciência continuará tratando a religião como um campo de conhecimento inválido ou, na melhor das hipóteses, sem relação alguma com seus objetivos.

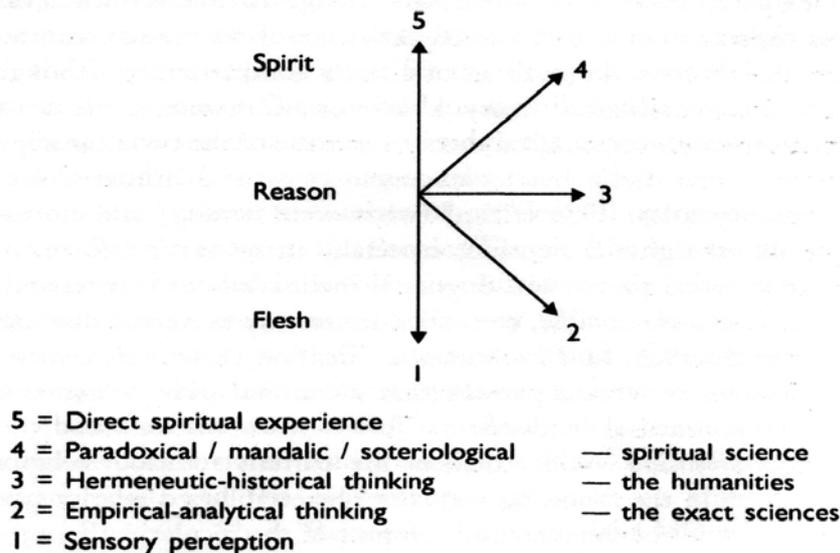
### 3.10 – A “espantosa exposição do espírito”: por uma ciência espiritual

Vimos que Wilber sugere uma reformulação estrutural (e ideológica) tanto para a ciência quanto para a religião, no que se refere à ciência, esta reformulação deverá se dar especialmente no nível epistemológico; no caso da religião, especialmente no nível experiencial ou vivencial. Deste modo, a integração entre ciência e religião só poderia acontecer, no parecer de Wilber, uma vez dada a existência de uma “ciência ampla” e de uma “religião ampla”, as quais seriam articuladas a partir de novas categorias. Por sua vez essa possível integração entre ciência e religião significa, como já vimos, uma integração entre a essência da pré-modernidade, que para Wilber pode ser designada pela noção de Grande Cadeia do Ser, com a essência da modernidade, que é a diferenciação das esferas de valor cultural, qualificada com suas considerações sobre os quatro quadrantes do conhecimento (AQAL). Para ele, somente a partir de um total processo de integrações é que poderíamos ter uma ciência mais espiritual ou uma espiritualidade mais científica.

Tendo-se em conta as elaborações conceituais sugeridas por Wilber, podemos concluir que, de acordo com o seu pensamento, uma “união entre a alma e os sentidos”, ou melhor, entre os domínios da religião e da ciência, significaria uma investigação das “experiências humanas em geral” (empíria ampla) através das “três linhas válidas de todo o conhecimento”. Resta-nos compreender, de modo mais acurado, o que Wilber considera como “todo o conhecimento”.

Inspirado na mística cristã de São Boaventura, Wilber (1982b, p.2-3) assume que o ser humano possui três vias de acesso a realidade. Estas diferentes vias seriam aquilo por ele denominado de “três olhos do conhecimento”, a saber: a) “olho da carne”; b) “olho da mente”; c) “olho do espírito”. De acordo com nosso autor, a primeira via de apreensão e compreensão da realidade – o “olho da carne” – seria a apreensão sensório-motora da realidade, por onde enxergamos, por exemplo, uma pedra (para Wilber, a essência deste “olho” é instintiva/material). A segunda via – o “olho da mente” – seria a apreensão mental da realidade, por onde compreendemos, por exemplo, a geometria (para Wilber, a essência deste “olho” é racional/intelectiva). A terceira e última via de conhecimento – o “olho do espírito” – seria a então denominada via contemplativa, por onde apreendemos e compreendemos,

através de experiências extáticas como o *satori* e o *moksa*, a dimensão sagrada ou divina da realidade. Como vimos algumas vezes ao longo dessa dissertação, Wilber nos alerta que um domínio da realidade não pode ser corretamente apreendido por um “olho” que não seja adequado à sua investigação. Por exemplo, o “olho da mente” não é suficiente para compreender uma realidade espiritual, visto que responderá de modo apenas racional ou filosófico gerando, assim, paradoxos, como Kant já havia assinalado. Somente o tipo de acesso adequado, no caso em questão, aquele proporcionado pelo “o olho do espírito”, poderia compreender a realidade, considerada por Wilber como trans-simbólica e trans-racional, fatores que são próprios da dimensão espiritual/contemplativa. Portanto, nosso autor, baseado nas diferentes vias de acesso ao conhecimento da realidade, conclui que o homem não possui apenas uma ou duas dimensões do conhecer (sensório-motora e/ou racional), como proposto pelo cientismo, mas, como veremos mais detalhadamente, cinco (ver figura 25).



**Figura 25 - Um modelo dos cinco modos de conhecimento (Da percepção sensorial [1] à experiência espiritual direta [5]).**

De acordo com Wilber (1987, p.153-163), tal como representado acima pela figura acima, o ser humano possui cinco diferentes modos de experimentação da realidade. O primeiro modo (1), sensório-perceptivo, diz respeito à realidade instintiva. O segundo (2), o pensamento empírico-analítico, é o instrumento tradicional de investigação da realidade das ciências exatas ou *hard sciences*, como a física, a biologia e a química. O terceiro modo (3), o pensamento histórico-hermenêutico, é o instrumento tradicional de investigação da realidade das ciências humanas e sociais, como a psicologia, a antropologia e a lingüística. O quarto

modo (4), paradoxal, mandálico e soteriológico, representa o esforço mental ou hermenêutico da razão na compreensão das dimensões espirituais. É o conhecimento insuficiente e insatisfatório, porém libertador e inquiridor, proporcionado pela contemplação através da razão. É como tentar experimentar uma realidade espiritual apenas lendo um livro de Santa Tereza de Ávila, ou uma poesia sufi de Rumi, ou seja, não representa uma autêntica injunção, apenas um esforço mental. E, por fim, o quinto e último modo (5), a experiência espiritual direta, que representa o conhecimento direto da dimensão sagrada/divina, uma espécie de *gnose* experimentada pelo ser humano através do treinamento do “olho do espírito” por práticas como Yoga, *zazen*, *shikan-taza*, *satsang*, oração contemplativa, *zikr*, *daven*, enfim, por instruções injuntivas difundidas por místicos de diferentes tradições religiosas. Portanto, segundo Wilber, o “olho do espírito”, treinado e desperto pelo esforço das práticas espirituais, seria a forma mais apurada de compreensão da realidade, já que tanto o conhecimento empírico-sensorial, quanto o racional seriam insuficientes para atingir a dimensão divina, posto que esta precisa ser experimentada de uma maneira bastante específica. No entanto, Wilber nos adverte que as demais formas de conhecimento, mesmo que não proporcionem uma experiência direta do Espírito, do Absoluto, não devem ser sub-valorizadas, posto que é, também, através delas que o ser humano se emancipa, progressivamente, na direção desta dimensão sagrada.

Assim sendo, segundo Wilber (1982b, 60-74), todos estes cinco modos de apreensão e compreensão da realidade são, em última análise, passíveis de verificação empírica através das “três linhas validas de todo o conhecimento”. Para nosso autor, um bom exemplo de “ciência espiritual” seria o zen-budismo, já que, para esta filosofia religiosa, não se compreende Deus, ou o Vazio, sem uma prática injuntiva espiritual – no caso em questão, o *zazen*, ou meditação sentada. Contudo, como já foi sugerido, somente após um longo treino - nesta caso, por volta de cinco ou seis anos de prática - é que o “olho da contemplação” estaria treinado o suficiente para captar os conhecimentos próprios da realidade espiritual/divina/sagrada. Para Wilber, experimentar/vivenciar e compreender este divino seria como o árduo trabalho de aprendizagem do acadêmico de biologia que demora cinco ou seis anos para se tornar um *expert* em observação microscópica. Após este período de aprendizagem, o praticante de *zazen*, por exemplo, começaria, enfim, a experimentar diversos sentimentos e sensações considerados por uma vasta comunidade de praticantes como espirituais. Assim sendo,

A integração [entre ciência e religião] promete ser uma genuína unidade-na-diversidade. Os domínios [da realidade] são diferentes, de maneira importante,

como devem ser, mas o acesso a eles segue um padrão similar de descobrimento e verificação ou rejeição, ou seja, as três linhas da ciência profunda. Essa unidade-na-diversidade é como o facho de uma lanterna investigando cavernas diversas: a luz é a mesma, mas a verdadeira forma de investigação tomará contornos diferentes em cada caverna. A mesma luz revelará territórios diferentes, como é de se esperar (Wilber, 2001a, p.138).

Portanto, sem abandonarmos a faceta mítica e dogmática da religião, porém admitindo que sua essência possa ser mais bem representada sob um ponto de vista experiencial, podemos submetê-la aos propósitos das “três linhas válidas de todo o conhecimento”, assim como já fazemos com a física, a biologia, a geologia, a sociologia e tantas outras ciências. Deste modo, para Wilber, finalmente “verdade” e “significado”, ciência e religião, não mais seriam dimensões estranhas da realidade, mas sim diferentes faces de uma mesma realidade.

## CONCLUSÃO

Chegamos ao final dessa dissertação com a esperança de ter conseguido submeter a teoria de Ken Wilber a uma descrição e avaliação consistente, mostrando, a partir da perspectiva da ciência da religião, que o significado da religião na teoria wilberiana diz respeito à experiência do ser humano com sua própria natureza pluridimensional (material, mental e espiritual). Sob uma ótica que não se vincule a um entendimento materialista do homem e da realidade, esta experiência plural não poderia prescindir, sobremaneira, de uma educação espiritual sistemática. Para Wilber, o auto-aperfeiçoamento não se dá fortuitamente para todos através do esforço filosófico ou meramente intelectual, mas revela-se, como apontamos ao longo de nosso trabalho, principalmente através da prática regular de alguma injunção espiritual autêntica. No âmbito do sistema teórico wilberiano, que assume nítidos contornos de uma “filosofia primeira” ou metafísica, cabe uma particular atenção às experiências e ensinamentos dos grandes místicos e um redirecionamento de nossas existências para uma dimensão sagrada, a qual antecede, mas também transcende, toda e qualquer realidade.

Assim sendo, gostaríamos de salientar que, para Wilber, uma compreensão plural e multifacetada da realidade, tal como proposta por sua teoria integral, significa não somente a introdução de uma proposta teórica de integração entre ciência e religião, mas, acima de tudo, o experimentar holístico desta mesma realidade plural. Para o nosso autor, o ato de valorizar não somente a importância da razão, mas, fundamentalmente, a importância da contemplação espiritual enquanto uma dimensão epistemológica importante para o ato de conhecer é o que constitui a idéia de *Ser integral* na teoria wilberiana. Este *Ser integral*, vale lembrar, não é exatamente aquele sugerido por diversas expressões do movimento chamado de “Nova Era”, as quais se movimentam sobre asserções pré-paradigmáticas da física quântica e de teorias biológicas, tais como a teoria dos campos morfogenéticos de Rupert Sheldrake (1991, 1995). O *Ser integral*, proposto por Wilber, seria tal qual sua teoria do conhecimento, ou seja, capaz de reconhecer e respeitar as diferentes verdades que emergem das várias dimensões da realidade. Enfim, uma união entre o conhecimento pré-moderno (Grande Cadeia do Ser) e os conhecimentos modernos e pós-modernos (AQAL). De acordo com nosso autor, no complexo empreendimento humano que é desvendar a realidade, não pode existir uma “única verdade

soberana”, como defende a ideologia cienticista, mas, sim, diferentes verdades adequadas aos diferentes domínios que se pretende investigar. Entretanto, como a teoria do conhecimento wilberiana possui uma dimensão holárquica, ou seja, que inclui, mas transcende, existe uma hegemonia de determinados domínios da realidade sobre outros<sup>59</sup>. Por exemplo, o conhecimento proporcionado pela experiência contemplativa pretende ser mais amplo ou abrangente do que o sensório-motor e o racional. Portanto, mais se sabe ou mais se conhece na medida em que mais se experimenta a realidade própria do Espírito<sup>60</sup>.

É justamente a partir deste entendimento propriamente holárquico da realidade que Ken Wilber fornece a plausibilidade necessária ao seu modelo teórico de integração entre ciência e religião. Sem as diversas releituras e reestruturações conceituais apontadas por nós ao longo deste último capítulo, especialmente a importância da dimensão experiencial para os domínios da ciência e da religião, não haveria possibilidade de integração entre estes dois grandes campos.

Parece justo, contudo, afirmar que a proposta wilberiana de integração entre ciência e religião constitui-se com base em uma diferente compreensão daquilo que usualmente chamamos de religião. Se a religião, para Wilber, pertence, essencialmente, à dimensão do experimentar, do vivenciar particular de cada indivíduo, então, dentro da concepção wilberiana, o termo espiritualidade parece mais adequado do que o termo religião para expressar este contato entre o homem e uma realidade superior sagrada. A nosso ver, o conceito wilberiano de religião encerra algumas limitações, posto que as grandes religiões parecem não compreender a si mesmas como essencialmente místicas. Inclusive, grande parte dos adeptos destas religiões continua a depender de inúmeras categorias míticas e dogmáticas. Entendemos, assim, que, para Wilber, estes indivíduos seriam religiosamente imaturos, pois não conseguiriam transcender uma espécie de dimensão prematura do fenômeno religioso. Porém aqui, cabe um questionamento: uma religião permaneceria tal caso se excluísse de sua estrutura as narrativas míticas e os dogmas? Caso a resposta seja “não”, como parece ser o caso, então a proposta wilberiana de integração entre ciência e religião pode encontrar severas limitações, ao menos num nível mais pragmático.

Contudo, como sugerem as pesquisas mais contemporâneas, como a de Koenig, há uma fundamental distinção terminológica entre “religião” e “espiritualidade”. Segundo Hufford (s/d) e Scotton, religião diz respeito a uma série de práticas e crenças, dogmáticas ou

---

<sup>59</sup> Sobre o conceito de holarquia, cf. páginas 59 e 60.

<sup>60</sup> Para se compreender melhor esta afirmação rever figura 12 – A Grande Cadeia do Ser.

não, ligadas a uma instituição que pertencem a um contexto cultural e sócio-econômico. Espiritualidade, diz respeito a conceito amplo, que pode estar presente em uma prática religiosa ou não. Não está submetida, necessariamente, a contextos institucionais e sócio-culturais, mas sim a relação direta entre o ser humano e uma dimensão sagrada. Uma prática religiosa pode desenvolver a espiritualidade de um indivíduo, mas também pode ficar restrita ao cumprimento de dogmas e rituais, onde não há a experiência direta do Espírito. Portanto, com este entendimento, que parece estar mais de acordo com a compreensão mística wilberiana de “religião”, sua teoria de integração torna-se mais viável. Devemos entender, a partir de então, que estivemos pesquisando a proposta de integração entre ciência e espiritualidade, e não entre ciência e religião.

Vamos nos ater, agora, ao conceito de ciência em Ken Wilber. Em nosso juízo, a “ciência ampla” ou “boa ciência”, defendida por Wilber, não se apresenta como assaz desviante daquilo que usualmente compreendemos. A intenção do pensador norte-americano é simplesmente alertar para o que ele supõe ser a essência do método científico, algo capaz de permitir investigar com igual clareza os domínios exteriores e interiores do conhecimento. Assim sendo, acreditamos que as observações de Wilber sobre a ciência são extremamente pertinentes, posto que estão alinhadas com as preocupações mais atuais da epistemologia e, também, da fenomenologia da religião, áreas do conhecimento onde as reflexões do nosso autor inserem-se com a devida prontidão. Como exemplo dessas preocupações, podemos indicar as considerações do cientista social português, Boaventura de Souza Santos (1996), que sugere em seu livro “Um discurso sobre as ciências”, a necessidade de uma revolução epistemológica no campo das humanidades, capaz de impor novos limites e objetivos a uma dimensão da ciência muito próxima àquela que Wilber denomina de “cientismo”. Até mesmo o crítico literário norte-americano, Harold Bloom (2004), sugere em seu livro “Onde encontrar a sabedoria?” que, na atual crise existencial que atravessa a humanidade, devemos buscar a sabedoria em novos lugares, muitos dos quais continuam completamente ignorados pelo empreendimento científico.

Como se tais exemplos não bastassem, temos ainda a contribuição de sociólogos e fenomenólogos da religião, que, entre posturas “essencialistas” e “funcionalistas”, continuam se perguntado sobre o verdadeiro significado da investigação hermenêutica da dimensão religiosa no campo científico. De um ponto de vista da fenomenologia da religião, encontramos na teoria wilberiana diversas aproximações, como o problema da irreduzibilidade do fenômeno religioso, da autonomia e da visão eidética das estruturas essenciais e sentidos

da religião. Tais questões sugerem a utilização de um método científico capaz de lidar mais satisfatoriamente, não somente com as questões encerradas pelo experimento científico, mas também com aquelas que emergem das particularidades subjetivas do pesquisador (Dreher, 2003). Este possível alinhamento entre o método fenomenológico e a teoria wilberiana parece ser mais um indício de que a integração entre ciência e religião proposta por Wilber caminha em uma direção responsável na complexa pesquisa científica do fenômeno religioso. Por último, vale lembrarmos que a pesquisa empírica da religião tem atingindo novos e importantes patamares, como é o caso do interesse da medicina em estudar as relações entre espiritualidade e saúde. Tal interesse é exemplarmente representado pelo extenso livro, *Handbook of Religion and Health* (2001), organizado pelos psiquiatras Harold Koenig, Michael McCullough e David Larson. Esta área tem sido bastante receptiva a discussões sobre o método científico, de modo que já podemos perceber a presença do pensamento de Ken Wilber em alguns estudos, como no caso das avaliações críticas de Cloninger *et al* (1993).

Enfim, ainda que teóricos de posturas mais inflexíveis, ou, como diria Wilber, unidimensionais, como Richard Dawkins (2006) e Daniel Dennett (1991), continuem sugerindo, com suas teorias, a permanência da mentalidade cientificista, muito se tem produzido no universo científico a respeito de uma compreensão do conhecimento humano enquanto uma dimensão plural e multifacetada, portanto, difícil de ser reduzida a simples conceitos. O sociólogo francês Edgar Morin (2005), por exemplo, incentiva a realização de um proceder científico “inter-poli-transdisciplinar”, capaz de lidar mais satisfatoriamente com as complexidades do conhecimento humano. Quando avaliamos melhor as discussões acadêmicas sobre as relações entre epistemologia e ciência, temos a impressão que posturas como a de Dawkins e Dennett realmente não podem ser consideradas como exemplos de proceder responsável no campo da ciência. Isto parece ser de tal modo verdadeiro, que a exigência de uma espécie de “humildade” da dimensão científica tem sido postulada, inclusive, por pesquisadores de áreas tradicionalmente conhecidas como *hard*, ou seja, áreas historicamente ligadas ao cientismo, como é o caso da química e da física. Em função desta postura é que o químico russo Ilya Prigogine (1996) sugeriu o “fim das certezas” na ciência e o físico inglês Paul Davies (1994) alertou sobre os limites que as indeterminações quânticas impõem ao empreendimento da ciência.

A realização de um estudo histórico-filosófico das relações entre ciência e religião auxiliou-nos largamente na compreensão de diversos momentos da teoria integral wilberiana,

principalmente em sua crítica ao que ele próprio denomina de ideologia cienticista. Além do mais, o primeiro capítulo pretendeu fornecer as bases críticas para um melhor entendimento do conceito wilberiano de *Kosmos*, intrinsecamente implicado com sua teoria de integração entre ciência e religião, posto que é inspirado em uma compreensão holística da realidade e do homem. Em nosso entendimento, não existem problemas maiores na utilização do conceito de *Kosmos*, ainda que algumas discussões sobre a relação entre teísmo grego e teísmo cristão-medieval tenham sido pensadas enquanto rupturas estruturais. Entretanto, independente do problema que perpassa a imanência ou transcendência da figura divina, mantém-se, até boa parte do período moderno, um entendimento e uma ordenação holística da realidade, desqualificando, assim, qualquer possibilidade de compreensão unidimensional, como é o caso do cientismo. Sob tal concepção holística da realidade, presente nos universos grego, medieval e renascentista, existia espaço suficiente para uma representação conceitual da realidade como aquela concebida pela Grande Cadeia do Ser. Até mesmo se pensarmos nas experiências mais particulares e subjetivas de Newton ou Descartes, expressas ao longo de suas obras, poderemos entender, através de suas teorias, que estes possuíam uma compreensão holística da realidade, inclusive com espaço suficiente para a figura de um Deus transcendente. Portanto, a ideologia cientista não tem sua base na reflexão dos pais-fundadores do método científico, mas sim, como sugere Wilber, na apropriação indevida e exacerbada de algumas de suas sugestões teóricas. A hipótese do deísmo, da negação do Deus revelado em detrimento ao Deus racionalizado, por exemplo, encontrou eco na filosofia cartesiana para, então, ser radicalizada e reorientada para outros propósitos durante parte dos séculos XVIII e XIX. Em última análise, o deísmo pode não somente ter afastado o ser humano do Deus revelado, muitas vezes imposto apenas pelo dogma, mas também do Deus experimentado ou vivenciado. Enfim, o primeiro capítulo dessa dissertação, mais do que introduzir o leitor ao debate entre ciência e religião, procurou orientar parte essencial de nossas argumentações.

Foi num momento posterior, seguindo a indicação de Ernst Cassirer (1981) de que “toda a verdade é, em última instância, moldada intuitivamente”, que pensamos na elaboração do segundo capítulo sobre a vida e a obra de Ken Wilber. Cassirer afirma, com base nos conceitos de *Lebensformen* (“formas de vida”) e *Lehrform* (“forma da doutrina”), que “o filósofo não pode estar, assim como o poeta, separado de sua obra”. Assim posto, pareceu-nos importante discutir o pensamento de Ken Wilber, avaliando também como sua forma de vida projetou-se sobre sua teoria integral. Esta avaliação nos permitiu, finalmente, compreender a

grande presença de conceitos e categorias *orientais* em sua proposta teórica. O contato de Wilber, ainda jovem e em profunda crise existencial, com o texto do Tao-Te-Ching foi considerado por Visser como uma verdadeira “conversão religiosa” e parece ter sido determinante para o rumo de suas idéias. Como apontam Kielsen (1986) e Normand (1993) o Taoísmo, na sua formulação original, pode ser entendido como uma reação natural aos aspectos dogmáticos do Confucionismo, bem como um difusor da idéia de que a realidade é formada através de uma grande harmonia cósmica. Além do mais, para o Taoísmo, a essência de tudo, ou seja, o puro ser, é indiferenciado com o Um, com o Tao. Podemos ver como a simpatia de Wilber com relação aos ensinamentos filosóficos e religiosos do oriente influenciou sua aproximação à filosofia perene, bem como sua recepção do conceito de Grande Cadeia do Ser. Ainda assim, apesar da declarada simpatia de Ken Wilber pelo pensamento oriental, principalmente pelas práticas budistas, ele não se descuidou com as demais religiões, visto que, em seu modelo teórico, parece existir espaço suficiente para todas.

Sob o ponto de vista da Ciência da Religião, mais especificamente da Filosofia da Religião, gostaríamos de encerrar nosso raciocínio indicando que Wilber retoma a religião também como esperança de que a humanidade seja a face do *Absoluto*, do *Espírito*. Neste caso, contudo, a esperança não deve ser depositada num mundo desqualificado e puramente mecânico, mas num mundo sacralizado, espiritualizado e com espaço suficiente para a verdade e o significado da ciência e para a verdade e o significado da religião.

No nosso entendimento, Wilber conseguiu, de fato, delinear uma teoria de integração entre ciência e religião (ou entre ciência e espiritualidade), mas não poderíamos determinar o seu alcance efetivo, simplesmente porque não podemos prever o futuro. Podemos, contudo, imaginar que, partindo do modelo teórico wilberiano, muitas pesquisas serão capazes de promover uma real integração entre estas duas esferas do conhecimento. Acreditamos que seu modelo oferecerá contribuições tanto para as bases epistemológicas dos futuros empreendimentos científicos, quanto para a sustentação e fundamentação dos resultados empíricos relacionados às pesquisas sobre experiências contemplativas, como a meditação e a oração. Isto provavelmente preencheria a lacuna, ainda hoje existente, relativa à omissão do empreendimento científico para com as práticas religiosas em geral, já que não devemos nos satisfazer com as explicações reducionistas e, muitas vezes, ignorantes e preconceituosas, da ideologia cienticista.

## BIBLIOGRAFIA DO AUTOR EM INGLÊS

### LIVROS (em ordem de publicação)

WILBER, K. *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton: Quest, 1977.

\_\_\_\_\_. *No Boundary: Eastern and Western Approaches to Personal Growth*. Los Angeles: Center Press, 1979 (new edition: Shambhala, 1981).

\_\_\_\_\_. *The Atman Project : A Transpersonal View of Human Development*. Wheaton: Quest, 1980.

\_\_\_\_\_. *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution*. New York: Doubleday/Anchor, 1981.

\_\_\_\_\_. *A Sociable God*. New York: McGraw-Hill, 1982a.

\_\_\_\_\_. *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*. New York: Doubleday/Anchor, 1982b.

\_\_\_\_\_. (Org.) *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes : Exploring the Leading Edge of Science*. Shambhala, 1982c.

WILBER, K., ENGLER, J. e BROWN, D. *Transformations of Consciousness: Conventional and Contemplative Perspectives on Development*. Boston: Shambhala, 1986.

WILBER, K., DICK, A. e BRUCE, E. *Spiritual Choices*. New York: Paragon House Publishers, 1987.

WILBER, K. (Org.) *Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists*. Shambhala, 1987b.

WILBER, K. and WILBER, T. K. *Grace and Grit: Spirituality and Healing in the Life and Death of Treya Killam Wilber*. Shambhala, 1991.

WILBER, K. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*. Shambhala, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Brief History of Everything*. Shambhala, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*. Shambhala, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*. Shambhala, 1998a.

\_\_\_\_\_. *The Essential Ken Wilber: An Introductory Reader*. Shambhala, 1998b.

\_\_\_\_\_. *One Taste: Daily Reflections on Integral Spirituality*. Shambhala, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*. Shambhala, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Collected Works, Vol 1 - 8*. Shambhala, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Shambhala, 2000c.

\_\_\_\_\_. *Boomeritis: A Novel That Will Set You Free*. Shambhala, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Simple Feeling of Being: Visionary, Spiritual, and Poetic Writings*. Shambhala, 2004.

\_\_\_\_\_. *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*. Shambhala, 2006.

\_\_\_\_\_. *The Integral Vision: A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything*. Shambhala, 2007.

## **BIBLIOGRAFIA DO AUTOR EM PORTUGUÊS (ordem de publicação)**

WILBER, K. *O Espectro da Consciência*, São Paulo: Cultrix, 1977.

\_\_\_\_\_. *Odisséia: uma investigação pessoal sobre psicologia humanística e transpessoal*. Tradução Ari Raynsford. São Paulo, 1982d. Disponível em: <http://www.ariray.com.br/>, acessado em: 10 de agosto de 2006 às 15:30.

\_\_\_\_\_. *A consciência sem fronteiras*. São Paulo: Cultrix, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Projeto Atman: uma Visão Transpessoal do Desenvolvimento Humano*. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

\_\_\_\_\_. *Um Deus Social*. São Paulo: Cultrix, 1987.

\_\_\_\_\_. (Org.). *O paradigma holográfico e outros paradoxos*. 10.ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Transformações da Consciência*. São Paulo: Cultrix, 1986.

\_\_\_\_\_. *Uma Breve História do Universo*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Era, 2000d.

\_\_\_\_\_. *O olho do espírito: uma visão integral para um mundo que ficou ligeiramente louco*. São Paulo: Cultrix, 2000e.

\_\_\_\_\_. *A União da Alma e dos Sentidos: Integrando Ciência e Religião*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria de Tudo*. São Paulo: Cultrix, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Psicologia integral: consciência, espírito, psicologia, terapia*. São Paulo: Cultrix, 2002.

\_\_\_\_\_. *Espiritualidade Integral: Uma Nova Função para a Religião neste Início de Milênio*. Rio de Janeiro: Aleph, 2007.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOUR, I. G. *Religion and science: historical and contemporary issues*. San Francisco: Harper San Francisco, 1997.

\_\_\_\_\_. *Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras?* São Paulo: Cultrix, 2004.

BOHM, D. e PEAT, F.D. *Ciência, ordem e criatividade*. Lisboa: Edit. Gradiva, 1989.

BLOOM, H. *Onde encontrar a sabedoria?* Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

CASSIRER, E. *Kant's Life and Thought*. New Haven and London: Yale University Press, 1981.

CHARDIN, Teilhard. *O Fenômeno Humano*. São Paulo, Cultrix, 1988.

CHASSOT, A. *A ciência através dos tempos*. Editora Moderna: São Paulo, 2000.

CHAUI, M. *Convite à filosofia*. 13 ed. São Paulo: Àtica, 2003.

COLLINS, F. *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe*. Rio de Janeiro: Ed. Gente, 2007.

CLONINGER, C. R., SVRAKIC D.M. e PRZYBECK T.R. A Psychobiological model of temperament and character. *Arch Gen Psychiatry*; 50: 975-989, 1993.

DAVIES, P. *A mente de Deus: a ciência e a busca de um sentido último*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

DAWKINS, R. *The blind watchmaker: why the evidence of evolution reveals a universe without design*. New York: WW Norton, 1986.

\_\_\_\_\_. *The God delusion*. New York: Houghton Mifflin Company, 2006.

DENNETT, D. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown and Co, 1991.

DREHER, L. H. (Org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. 1. ed. Juiz de Fora: EDUFJF, 2003.

ESTRADA, J. A. *Deus nas tradições filosóficas. aporia e problemas da teologia natural*. São Paulo: Paulus, 2003.

FERNGREN, G.B (Org.). *Science and religion: a historical introduction*. London: Johns Hopkins , 2002.

FIORAMO, P. e PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo, Paulus, 1999.

FREIRE, I. R. *Raízes da Psicologia*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIANNETTI, E. *Felicidade: diálogos sobre o bem-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GONÇALVES, R. *Do mito à razão: uma possibilidade de leitura*. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu. ano III (11), 1997, pp. 268-74.

GOTTSCHALL, C. A. M. *Do mito ao pensamento científico: a busca da realidade, de Tales a Einstein*. São Paulo: Atheneu; Porto Alegre: Fundação Universitária de Cardiologia, 2004.

GRANT, E. *Science and religion: from Aristotle to Copernicus*. Baltimore: John Hopkins, 2004.

HELFRICH, P M. *Ken Wilber's Model of Human Development: An Overview*. 2007, Disponível em: [http://www.newworldview.com/library/Helfrich\\_P\\_The\\_Five\\_Phases\\_of\\_Wilber.html](http://www.newworldview.com/library/Helfrich_P_The_Five_Phases_of_Wilber.html). Acessado em 13/04/2006 às 23:40.

HENRY, J. *A revolução científica e as origens da ciência moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HUXLEY A. *The Perennial Philosophy*. Londo: Fontana Books, 1946.

JAPIASSU, H. *Ciência e destino humano*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

KIELSEN, A. *O taoísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KOENIG, H.G, MCCULLOUGH, M. E. e LARSON, D. B. *Handbook of religion and health*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

KOESTLER. A. *O fantasma na máquina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

LINDBERG, D., *The beginnings of western science: the european scientific tradition in philosophical, religious and institutional context, 600 BC to 1450 AD*. Chicago: University of Chicago press, 1992.

MORIN, E. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

PENNA, A. G. *História das idéias psicológicas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

LOVEJOY, A. O. *The great chain of being: a study of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

MCGRATH, A. *Fundamentos do dialogo entre ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005.

NORMAND, H. *Os mestres do Tao*. São Paulo: Pensamento, 1993.

PRIBAM, K. Prolegomenon for a holonomic brain theory. Springer Series in: *Synergetics*, Vol. 45, *Sinergetic of Cognition*. Ed. H. Haken and M. Stadler, 1990.

PRIGOGINE, I. *O Fim das Certezas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

REYNOLDS, B. *Embracing reality: the integral vision of Ken Wilber*. New York: Penguin, 2004.

ROTHBERG, D. e KELLY, S. *Ken Wilber em diálogo*. São Paulo: Madras, 2005.

SHELDRAKE, R. *O Renascimento da natureza*. São Paulo: Cultrix, 1991.

\_\_\_\_\_. *Sete experimentos que podem mudar o mundo*. São Paulo: Cultrix, 1995.

SMITH, H. *Forgotten truth: the common vision of the world's religions*. New York: Harper & Row, 1976.

SANTOS, B. S. *Um Discurso sobre as Ciências*. 8 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1996.

STANNARD, R. *Ciência e religião: cientistas, teólogos e filósofos debatem descobertas científicas e a crença religiosa*. Lisboa: Edições 70, 1996.

TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

TEIXEIRA, F (Org.). *Sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, edição revista e ampliada, 1990.

VISSER, F. *Ken Wilber: thought as passion*. New York: SUNY, 2003.

WHITEHEAD, A. N. *A ciência e o mundo moderno*. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1951.

\_\_\_\_\_. *Process and Reality essay in Cosmology*. New York, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Função da Razão*. Brasília: UNB, 1988.

WHYTE, L. *The next development in man*. New York: Mentor, 1950.

WALSH, R. e VAUGHAN, F. (Orgs.). *Caminhos além do ego: uma visão transpessoal*. São Paulo : Cultrix, 1999.

WOORTMANN, K. *Religião e ciência no renascimento*. 1. Ed. Brasília: UNB, 1997

## OBRAS DE APOIO

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Revisão e Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ARRUDA, J. J. A. *História Moderna e Contemporânea*. 13 ed. São Paulo: Ática, 1983.
- AUROBINDO, S. *Uma psicologia maior*. São Paulo: Cultrix, 2002.
- BOGDANOV, G. e BOGDANOV, I. *Deus e a ciência: em direção ao metarrealismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- DAVIES, P. *Deus e a nova física*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Trad. N. Nunes & F. Tomaz, Lisboa: Cosmos, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O mito do eterno retorno*. trad. M. Torres, Lisboa: Edições 70, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HAUGHT, J. F. *Science & religion: From conflict to conversation*. New York: The Paulist Press, 1995.
- HOWARD, L. *Introducing Ken Wilber: concepts for an evolving world*. Indiana: Author House, 2005.
- PAIVA, G. J. *A religião dos cientistas. Uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola, 2000.
- POLKINGHORNE, J. *God in an age of science*. New Haven/London: Yale University Press, 1998.
- ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986.
- YOGANANDA, P. *Autobiografia de um Iogue*. Rio de Janeiro: Editora Lótus, 2001.